



HAL
open science

Anthropologie rituelle autour de la maladie et de la mort en territoire vaudou (plateau d'Abomey, Bénin)

Virginie Turreil

► **To cite this version:**

Virginie Turreil. Anthropologie rituelle autour de la maladie et de la mort en territoire vaudou (plateau d'Abomey, Bénin). Sociologie. Université Paris Saclay (COMUE), 2019. Français. NNT : 2019SACLV036 . tel-02952271

HAL Id: tel-02952271

<https://theses.hal.science/tel-02952271>

Submitted on 29 Sep 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Anthropologie rituelle autour de la maladie et de la mort en territoire vaudou (Plateau d'Abomey, Bénin)

Thèse de doctorat de l'Université Paris-Saclay
Préparée à l'Université de Versailles-Saint-Quentin-en-Yvelines

École doctorale n°878, Sciences de l'Homme et de la Société
Spécialité de doctorat : sociologie, anthropologie, démographie

Thèse présentée et soutenue publiquement à Paris, le 18 juin 2019 par

Virginie Turreil

Composition du Jury :

Gaëlle Beaujean – Président de jury
Musée du Quai-Branly Jacques Chirac, France - Examineur

Philippe Charlier
Musée du Quai-Branly Jacques Chirac, UVSQ – DANTE
France - Directeur

Manuel Guttierrez
Paris I - Panthéon Sorbonne, ArScan, France - Co-directeur

Alain Froment
MNHN - Rapporteur

Francis Tognon
Université de Parakou, Bénin - Rapporteur

Claire Bouglè
UVSQ - DANTE, France – Examineur

Mélanie Clément-Fontaine
UVSQ - DANTE, France – Examineur

Didier N'dah
Université d'Abomey-Calavi, Bénin - Examineur

« *Les morts sont plus vivants que les vivants*
[...] ».

Roger Brand 2001, p.288

« *En Afrique, quand un vieillard meurt, c'est
une bibliothèque qui brûle* ».

Amadou Hampâté Bâ.

« *La plupart même de ceux qui sont sauvages font
plus d'attention que nous à ces derniers instants ;
ils regardent comme le premier devoir ce qui
n'est chez nous qu'une céramique ; ils respectent
leurs morts, ils les vêtissent, ils leur parlent, ils
récitent leurs exploits, louent leurs vertus ; et
nous qui nous piquons d'être sensibles, nous ne
sommes pas même humains, nous fuyons, nous
les abandonnons, nous ne voulons pas les voir,
nous n'avons ni le courage ni la volonté d'en
parler nous évitons même de nous trouver dans
les lieux qui peuvent nous en rappeler l'idée ;
nous sommes donc trop indifférents ou trop
faibles* ».

Buffon G.-L., *Histoire naturelle*, Tome 3, 1840.

REMERCIEMENTS

J'aimerais tout d'abord remercier **Philippe Charlier** (*Directeur du département de la recherche et de l'enseignement du Musée du Quai Branly, Université de Versailles-Saint-Quentin-en-Yvelines - EA 5598 Laboratoire Dante*) et **Manuel Gutierrez** (*Université Paris 1, Panthéon-Sorbonne, ArScan – UMR 7041*) pour leur encadrement durant ces trois années et de m'avoir permise de travailler sur un sujet aussi fascinant.

Je remercie l'ensemble des membres du jury d'avoir accepté d'examiner ce volume.

J'exprime également ma reconnaissance aux membres de l'équipe d'Anthropologie Médicale et Médico-Légale UVSQ) de leur soutien, en particulier à **Anaïs Augias** et **Sophie Jacqueline** pour m'avoir suivie et aidée sur le terrain.

Merci à **Philippe Colomban**, **Aline Percot** ainsi que toute l'équipe du laboratoire MONARIS, UMR8233 de l'Université Paris 1 – Sorbonne pour leurs analyses RAMAN et la spectrométrie InfraRouge, à **Joël Poupon** (*Laboratoire de toxicologie biologique du CHU Lariboisière, Paris - France*) pour les analyses élémentaires, à **Isabelle Huyh-Charlier** (*Département de Radiologie, Hôpital Universitaire de la Salpêtrière, Paris - France*) pour les images scanographiques et radiologiques, à **Urbain Hadonon** (*gestionnaire et conservateur des Palais Royaux d'Abomey, Bénin*) pour son aide et son accueil lors de mes venues au sein des Palais Royaux, à Guy Galeazzi (Chef du service du laboratoire de biologie médicale de l'hôpital Max Fourestier, Nanterre –France) pour l'analyse des fragments de mur du *jèxo* du roi Glèlè, à **Josette Rivallain** pour ses conseils et la transmission de ses connaissances et à **Valentin Lehugeur** (*Service Archéologique Amiens Métropole*) pour son aide dans l'analyse archéozoologique des restes fauniques.

Je tiens également à exprimer ma reconnaissance à Luc Brun, Constant Glèlè, Armand Guéhou, Franck Hounelenou, Théophile Houndeton, M. Saya, ainsi que l'ensemble des hommes et femmes ayant acceptés de me transmettre leurs connaissances et leurs savoirs, sans eux ces recherches n'auraient pas pu aboutir.

Merci à la relectrice de ma thèse Micheline Valet pour ses corrections et son aide.

Merci aux membres de ma famille de m'avoir soutenu durant mes recherches (Véronique Chowaniec, Éric Turreil, Cécile Ragonneau). Merci à mes amis de m'avoir accompagné tout

au long de ce parcours (Élodie Béasse, Marine Menoret, Clémentine Sanchez, Camille Thoumire), sans vous je n'en serais pas là aujourd'hui.

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS	3
CONVENTIONS GRAPHIQUES	12
LISTES DES SIGLES	13
INTRODUCTION	15
Cadre physique de l'étude	16
Méthodologie de recherche	20
Les données bibliographiques : la confrontation des sources anciennes et récentes	20
La méthodologie de terrain et la production de données socio-anthropologiques	21
La confrontation et la gestion des difficultés rencontrées	21
Les enquêtes orales	22
Multiplier les profils d'informateurs	23
La collecte matérielle : les prospections archéologiques	24
Assister à des rituels pour en saisir le sens	25
Comparaison bibliographique et analyse critique	25
CHAPITRE 1. LA RELIGION VAODOU AU BÉNIN : PRÉSENTATION ET APERCU HISTORIQUE	28
1. Quelques repères historiques et géographiques	28
1.1 Les mouvements migratoires sur le plateau d'Abomey	28
1.2 Tribu, ethnie, nation ou race ? Un imbroglio sémantique	31
1.3 Du Royaume du Danxomé à la République du Bénin	37
1.2 La religion vaudou (Afrique) : entre animisme et naturalisme	40
1.2.1 Qu'est-ce qu'une religion ? Définition des connexions entre l'humain et le sacré	41
1.2.2 Rites ou pratiques religieuses ?	45
1.2.3 Histoire et origine du vaudou	48
1.2.4 Le culte des « fétiches » : l'incarnation matérielle des divinités	49
1.2.5 Le panthéon vaudou au Bénin : présentation des neuf principaux <i>aouan</i>	55
1.2.5.1 <i>Tôvôdown</i>	59
1.2.5.2 Agassou	59
1.2.5.3 Heviosso	59
1.2.5.4 Adjahounto	60
1.2.5.5 H'lan	61
1.2.5.6 Loko ou Roco	62
1.2.5.7 Djisô (« foudre d'en haut »)	62
1.2.5.8 Lënsohouè et Tohossou	65
1.2.5.9 Mawu	68
1.1.6 La tripartition des <i>vòdūn</i>	69
1.1.6.1 Le collège de Mawu-Lisa (création)	69
1.1.6.2 Le collège d'Heviosso (ciel/mer)	71
1.1.6.3 Le collège de Sakpata (Terre)	73
1.1.7 L'art divinatoire et les procédés « magico-religieux » : des contributions primordiales à la religion	78
1.1.7.1 La divination et le système divinatoire : le <i>Fâ</i>	78

1.1.7.2 Les pratiques « magico-religieuses »	88
Les <i>kènèsi</i>	89
Les <i>Bô</i>	89
Les <i>bòcyó</i>	94
Le <i>gãgbada</i>	95
Le Gé	98
<i>Oògùn</i> et <i>ofò</i> : des préparations prophylactiques	99
<i>Nou sin nou</i> : présages et superstitions	101
1.1.7.3 Quand les dieux chevauchent les hommes : la « possession » rituelle	101
1.2 Les explorations archéo-anthropologiques au Bénin : le choc des croyances	106
1.2.1 L'arrivée des explorateurs	106
1.2.2 Les Européens face à une religion animiste/naturaliste	107
1.2.3 La supériorité européenne : un concept pontifiant	108
1.2.4 L'iconoclasme européen	113
1.3 La place de l'archéologie dans les rituels vaudou	116
1.3.1 Historiographie de cette discipline dans l'ancien Danxomé	116
1.3.2 La législation actuelle de l'archéologie béninoise	127
1.3.3 Les recherches archéologiques sur le plateau d'Abomey	127
1.3.4 L'archéologie du rituel et l'archéologie cognitive appliquée au vaudou béninois	134
CHAPITRE 2. LE VODOUISANT FACE À LA MALADIE (ÀZÒN)	140
<hr/>	
2.1 Le vodouisant face à la maladie	140
2.1.1 Guérisseur traditionnel ou tradipraticien ?	141
2.1.2 Ethnomédecine ou médecine traditionnelle ?	144
2.1.3 La cohabitation entre « médecine traditionnelle » et « médecine moderne »	155
2.2 Soigner le corps et l'esprit : cause et diagnostic des maux	160
2.2.1 Identification de la cause de la maladie	160
2.2.2 Les préparations pharmaceutiques sur le plateau d'Abomey	169
2.2.2.1 La récolte des plantes, un procédé particulier	169
2.2.2.2 La posologie	173
2.2.2.3 Les modes d'administrations	173
2.2.2.4 Le rôle de la faune dans la guérison	174
2.2.2.5 Les méthodes prophylactiques	175
2.2.2.6 Les soins médicaux dans les couvents vaudou	177
2.3 Les structures médicales sur le plateau d'Abomey	177
2.3.1 Les hôpitaux	179
2.3.2 Les centres de soins locaux et le personnel médical (privés/publics)	180
2.3.4 Quand les deux médecines cohabitent : le centre de soins de Sègbédji (ONG CSTS).	182
2.3.4.1 Historique et fondation du centre	182
2.3.4.2 Organisation du centre et déroulement d'une consultation	184
2.4 Les habitudes de soin sur le plateau d'Abomey : enquête ethnologique	189
2.4.1 Anthropologie médicale : un double regard sur la santé	189
2.4.2 Zone d'étude et méthodologie	194

2.4.3 Résultats	195
2.4.3.1 Présentation des données quantitatives.	196
2.4.3.1 Interprétation	200
2.5 La perception du handicap dans le vaudou	200
2.5.1 Le handicap physique	201
2.5.2 Le handicap mental	201
CHAPITRE 3. LA MORT DANS LA RELIGION VAUDOÛ (KÛ) : LE DEUIL ET LA PRISE EN CHARGE RITUELLE DE LA DÉPOUILLE	204
<hr/>	
3.1 La mort et le vodouisant : présentation des hommes en charge de la gestion des corps morts	204
3.1.1 Les acteurs	205
3.1.1.1 Le sorcier	205
3.1.1.2 Le guérisseur (tradipraticien)	206
3.1.1.3 Le <i>bókɔnɔ</i>	206
3.1.1.4 Le <i>dongan</i>	207
3.1.1.5 Le <i>dokpègans</i> , l' <i>akovi</i> , <i>yokounto</i> et la <i>tanyinon</i>	207
3.1.2. Les intervenants en cas de morts violentes	208
3.1.2.1 Le « grand <i>dongan</i> »	208
3.1.1.2 Le <i>Sonon</i>	208
3.1.3 « <i>Le roi est parti à Allada</i> » : le rôle du Dah Adouhoukklan	208
3.2 La mort dite « naturelle »	210
3.2.1 Le trépas d'un vodouisant	211
3.2.1.1 Les rituels péri-mortem	211
3.2.1.2 L'inhumation	212
3.2.1.3 Les cérémonies <i>post-mortem</i>	218
3.2.2 Commémoration et honneur du défunt	221
3.2.2.1 De « défunt » à « ancêtre » : le changement de statut du cadavre	221
3.2.2.2 L'embarquement des morts : le rite du <i>Cyodohun</i>	236
3.2.2.3 Le culte des ancêtres	242
3.2.2.4 Les Egungun : quand les esprits dansent pour les vivants	243
3.2.3 Le vodouisant face au principe de métempsychose et de l'âme humaine	244
3.3 Les morts provoquées : justifications et conséquences	245
3.3.1 Les condamnés à mort et à l'épreuve du poison	245
3.3.1.1 Les sacrifices humains	247
3.3.2 Les morts violentes	251
3.3.2.1 Les morts brutales	251
3.3.2.2 Les suicides	252
3.3.2.3 Les pendus	252
3.3.2.4 Les foudroyés	253
3.3.2.5 Les morts carbonisés	254
3.3.2.6 Les victimes de noyade	254
3.3.2.7 Les empoisonnés	255
3.3.3 Les décès suite à une maladie	255
3.3.3.1 Une plaie incurable	255
3.3.3.2 Une maladie incurable	256

3.4 Les morts dites « spécifiques »	258
3.4.1 Les morts anormales	258
3.4.1.1 Les femmes enceintes et mortes en couche	258
3.4.1.2 Nouveaux-nés ou en bas âge	258
3.4.1.3 Mort d'un jumeau	259
3.4.2 Les cas particuliers	261
3.4.2.1 Les « morts en brousse »	261
3.4.2.2 La mort des bossus	262
3.4.2.3 La mort d'un étranger	262
3.4.2.4 L'avortement	263
3.4.3 La mort au sein des initiés et adepte du vaudou	263
3.4.3.1 La mort d'un initié d'un collègue <i>vòdũn</i>	263
3.4.3.2 La mort d'un chef de famille ou de collectivité	264
3.4.3.3 L'inhumation d'un Grand Dah à Abomey	266
3.4.3.4 La mort d'un chef de culte : le cas de la Cheffe de culte Da Houemoussi Agonglo	269
3.4.4 L'homme face à une mort prématurée : les rituelles de protection	274
3.5 La gestion du corps mort	283
3.5.1 La gestion d'un corps entré en décomposition	283
3.5.2 Le cas des crémations	284
3.5.3 Les greffes d'organes : entre acte médical et rituel religieux	284
3.5.4 La conservation des corps : entre morgues traditionnelles et modernes	284
3.5.5 Les autopsies médico-légales face au vaudou	289
CHAPITRE 4. LES CÉRÉMONIES ROYALES : FUNÉRAILLES, RITUELS POST-MORTEM ET CULTES ROYAUX	290
<hr/>	
4.1 Les palais royaux d'Abomey : entre pouvoir et religion	290
4.1.1 La personne royale	290
4.1.1.1 Présentation	290
4.1.1.2 Les rois du Danxomé : histoire et controverses d'une famille royale	291
4.1.1.3 Le roi et sa cour	298
4.1.1.4 Les <i>kpamegnan</i> (médecins royaux)	301
4.1.2 Les palais royaux	301
4.1.2.1 Histoires et organisation	301
4.1.2.2 Les cérémonies religieuses royales	306
4.1.2.3 Les Dadassi du Dossoémé	307
4.1.2.3 Les palais privés	308
4.2 Analyses archéologiques des pratiques religieuses vaudou	311
4.2.1 Étude céramologique : enquête ethnoarchéologique	311
4.2.1.1 Préparation de l'argile	311
4.2.1.2 Les techniques de façonnage	314
4.2.1.3 Peinture et décors	323
4.2.1.4 Cuisson	331
4.2.2.1 Zone d'étude et objectif	337
4.2.2.2 Méthodes et traitement	340
4.2.2.3 Présentation quantitative des résultats	340
4.2.3 Typologie des céramiques rituelles issues des palais royaux d'Abomey	345
4.2.3.1 Profil des céramiques	345

4.2.3.2 Les décors et peinture	372
4.2.3.3 Analyses RAMAN et InfraRouge des tessons et enduits peints	383
4.2.3.4 Les analyses complémentaires réalisées (micro-fouille, imagerie médicale, étude toxicologique et biologique)	392
4.2.3.5 Étude des faïences et verreries	411
4.2.3.6 Les os fauniques issus des prospections	416
4.2.3.7 Autres objets issus d'un contexte archéologique	420
4.2.4 Étude archéo-zoologique des tombeaux royaux d'Abomey	428
4.2.4.1 Zone d'étude et objectifs	428
4.2.4.2 Matériel et méthodes	428
4.2.4.3 Résultats	428
4.2.5 Analyse biologique de fragments de mur du jèxo du roi Glélé	445
4.2.5.1 Présentation de ce mur si particulier	445
4.2.5.2 Analyse microscopique	445
4.2.5.3 Analyses biologiques	446
4.2.6 Étude anthropologique et biologique d'offrandes à l'intention d'un Legba royal (Houdossou-Legba, Abomey – quartier Djègbé)	447
4.2.6.1 Présentation	447
4.2.6.2 Analyses scannographiques	449
4.2.6.3 Analyses biologiques et toxicologiques	454
4.2.6.4 Spectroscopie InfraRouge	456
4.2.6.4 Approche ethnoarchéologique des céramiques	464
4.3 La gestion de la mort dans la royauté : du royaume du Danxomé à la République du Bénin	469
4.3.1 Les funérailles royales	469
4.3.2 La commémorations des ancêtres royaux	472
4.3.2.1 La célébration d'Agassou	473
4.3.2.2 La célébration des <i>Axòsu</i> et les « Grandes Coutumes »	473
4.3.2.3 La célébration des <i>Tòxòsu</i>	479
4.3.2.4 La célébration des <i>Nèsuxwe</i>	481
4.3.2.5 Les « Coutumes »	482
4.4 Gestion de la mort d'un guerrier	491
4.4.1 Les Amazones	491
4.4.1.1 Les Amazones, qui sont-elles ?	491
4.4.1.2 Les funérailles et honneur <i>post-mortem</i> d'une Amazone	495
CHAPITRE.5 LA PLACE DES RELIGIONS MONOTHÉÏSTES FACE AU VAUDOOU DANS LA GESTION DE LA MORT ET DE LA MALADIE	500
<hr/>	
5.1 La cohabitation entre les religions monothéïstes et le vaudouisme	507
5.1.1 Le <i>méwouihouindo</i>, une pratique religieuse entre Catholicisme et Vaudouisme	507
5.1.1.1 Présentation du « <i>sillon noir</i> »	507
5.1.1.2 Un schisme au sein de la société aboméenne	509
5.1.2 Les témoins de Jehovah et mouvements néo-protestants	515
5.1.2 L'Église Protestante Méthodiste	516
5.1.3 Les Assemblées de Dieu	516
5.1.4 Les Églises du mouvement Aladura	517
5.1.5 Les Églises pentecôtistes	519

5.1.7 Synchrétisme ou rigorisme religieux ?	522
5.1.3 L’islam en territoire vaudou	523
5.1.3.1 Quand Allah rencontre les <i>vòdùn</i>	523
5.1.3.2 Les marabouts musulmans face à l’ <i>Àzòn</i>	525
5.1.3.3 Le trépas d’un musulman en terre vaudou	526
5.2 La naissance de <i>vòdùn</i> syncrétiques	528
5.3 Les structures sanitaires religieuses	531
5.3.1 Présentation et fonctionnement	531
5.3.2 Prise en charge religieuse des malades	532
CONCLUSION	534
ANNEXES	537
Annexe 01 : Article « <i>Sur les traces des vautours d’organes humains</i> », paru dans le quotidien « <i>Le progrès</i> » n°3391 du mardi 10 septembre 2013	539
Annexe 02 : Article « Trafic d’organes humains au Bénin : Rituel, sacrifice ou source d’enrichissement ? » paru dans le quotidien « <i>Fraternité</i> » du 27 novembre 2013	544
Annexe 03 : Article « Profanation de tombes dans les cimetières : Les morts en insécurité au Bénin » paru dans le quotidien « <i>L’évènement précis</i> » du 02 novembre 2016	546
Annexe 04 : Article « Profanation de tombes dans les cimetières du Zou et des Collines: Du sacrilège pour des pratiques occultes » paru dans le quotidien « <i>Quotidien béninois le matinal</i> » du 09 novembre 2016	548
Annexe 05 : Rapport de Monseigneur Marion De Brésillac à la Sacrée Congrégation de la Propagande	550
Annexe 06 : Chartre du patrimoine	555
Annexe 07 : Loi n°2007-20 du 23 août 2007	561
Annexe 08 : Prescriptions de remèdes prophylactiques, pour soigner diverses douleurs et maux et les infections	576
Annexe 09 : Liste des plantes médicinales rares ou en voie de disparition	583
Annexe 10 : Noms scientifiques des plantes traduits en langue Fon	587
Annexe 11 : Prescriptions de remèdes traditionnelles par Armand Guéhou, habitant d’Abomey	598
Annexe 12 : Questionnaire sur les habitudes de soins (plateau d’Abomey)	606
Annexe 13 : Identité des personnes interrogées	610
Annexe 14 : Les sept chants funéraires traditionnels traduits	611

Annexe 15 : Autorisation de recherche délivrée par le ministère du tourisme, de la culture et des sports de la République du Bénin	614
Annexe 16 : Présentation des objets collectés en prospection pédestre n°1 (palais royaux d'Abomey, Avril 2018)	615
Annexe 17 : Présentation des objets collectés en prospection pédestre n°2 (palais royaux d'Abomey, Novembre 2018)	619
Annexe 18 : Tableau des résultats d'analyses des dix passes de la céramique MAAM.2018.10.1.12	620
Annexe 19: Tableau des résultats d'analyses du prélèvement intérieur céramique MAAM.2018.14.10	622
Annexe 20: Liste des églises présentes au Bénin	623
Annexe 21: Entretien avec le Père Xavier-Sessi prêtre au diocèse de Magny-en-Vexin (Val d'Oise – France), originaire du diocèse de Dassa (Collines - Bénin)	627
Annexe 22 : Témoignage d'un clivage familial concernant des funérailles religieuses	632
Annexe 23 : Témoignage décrivant un mélange de rites religieux funéraires	633
Annexe 24 : Récapitulatif des créations d'églises chrétiennes de 1940 à 1988	635
BIBLIOGRAPHIE	636
LEXIQUE	654
LEXIQUE DES DIVINITÉS	667
TERMINOLOGIES EN FONGBÈ DES DIFFÉNTES PARTIES DU CORPS HUMAIN	671
TERMINOLOGIES EN FONGBÈ DES MALADIES	673
LISTE DES FIGURES	674
LISTE DES TABLEAUX	682
LISTE DES GRAPHIQUES	684

CONVENTIONS GRAPHIQUES

Pour les termes spécifiques, nous avons choisi la norme suivante :

- Soulignage en pointillé sont ceux sur qui nous souhaitons attirer l'attention du lecteur. Ils sont définis dans le lexique à la fin de l'ouvrage.
- Soulignage en ondulé sont les noms des divinités. Leurs caractéristiques sont également définies à la fin de l'ouvrage.

Les citations sont en italique et font l'objet d'un renvoi à la ligne. La référence bibliographique est précisée en note de bas de page.

Les renvois aux figures dans le texte sont mentionnés sous le diminutif « *Fig.* » suivi du numéro d'apparition.

Les renvois aux tableaux dans le texte sont mentionnés sous le diminutif « *Tabl.* » suivi du numéro d'apparition.

Les renvois aux graphiques dans le texte sont mentionnés sous le diminutif « *Graph.* » suivi du numéro d'apparition.

La bibliographie est inscrite en note de bas de page. Les redondances de référence sont mentionnées par « *ibidem* » suivi de la ou les page(s) de référence. Si la référence a déjà été citée auparavant, nous utilisons le nom de l'auteur suivi de « *op.cit.* » accompagné du numéro de page correspondant.

L'abréviation « *Cf.* » indique un renvoi à la référence bibliographique qui suit.

LISTES DES SIGLES

ANAPRAMETRAB : Association Nationale des Praticiens de la Médecine Traditionnelle du Bénin

ANAM : Agence Nationale de l'Assurance Maladie

ANGC : Agence Nationale de la Gestion de la Gratuité de la Césarienne

ANTS : Agence Nationale de la Transfusion Sanguine

ANVSSP : Agence Nationale de Vaccination et des Soins de Santé Primaires

AOF : Afrique-Occidentale-Française

CASES : Centres d'Actions pour la Solidarité et l'Evolution de la Santé

CDT : Centres de dépistage et de traitement Détection de la Tuberculose

CDV : Centre de Dépistage Volontaire de VIH

CHD : Centres Hospitaliers départementaux

CHU-MEL : Centre Hospitalier Universitaire de la Mère et de l'Enfant Lagune

CHUD : Centres Hospitaliers Universitaires Départementaux

CHUZ : Centres Hospitaliers Universitaires de Zone

CIPEC : Centres d'Informations de Prospective d'Ecoute et de Conseil

CLH : Comité de Liaison Hospitalière

CNHU-HKM : Centre National Hospitalier et Universitaire

CNRS : Centre Nationale de la Recherche Scientifique

CS : Centres de Santé

CTAL : Centre de Traitement Anti-Lépreux

DDS : Directions Départementales de la Santé

ERAB : Equipe de Recherche Archéologique Béninoise

FS : Formation Sanitaire

HIA : Hôpital d'Instruction des Armées

HZ : Hôpital de Zone

LAAEP : Laboratoire d'Art, d'Archéologie et d'Expertise Patrimoniale

MCPTN : Ministre de la Communication et de la Promotion des Technologies Nouvelles

MS : Ministère de la Santé

OMS : Organisation Mondiale de la Santé

PMT : Praticien de la Médecine Traditionnelle

TCA : Céramiques et Terre Cuites Architecturales

SAMU : Service d'Accueil Médical des Urgences

SSP : Soins de Santé Primaire

UA : Union Africaine

UNESCO: United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization

UVS : Unités Villageoises de Santé

INTRODUCTION

Notre étude s'inscrit dans une démarche pluridisciplinaire mêlant à la fois histoire, ethno-archéologie et anthropologie sociale. Cette approche permet de faire un point sur les connaissances actuelles de la religion vaudou dans cette partie du Bénin notamment dans le traitement de la maladie et de la mort, mais également de définir quelles sont les pratiques religieuses actuellement présentes dans cette région.

Ce qu'il faut avant tout comprendre c'est qu'il n'y a pas un vaudou, mais « des vaudou ». En effet, suivant les régions du Bénin, les pratiques religieuses diffèrent puisqu'elles sont liées à des structures culturelles et historiques propres à chaque région avec des priorités qui diffèrent. Nous insistons sur le fait que notre étude concerne le plateau d'Abomey. Bien que très riche historiquement et religieusement parlant, elle n'est pas exposée aux mêmes influences que dans le reste du pays ; le nord du pays est soumis, de par son caractère frontalier et des différentes sociétés qui sont passées, à des pratiques religieuses vaudou différentes (l'influence islamique y est beaucoup plus présente, par exemple). Dans cette région, on ne parle pas de divinité *vòdùn*, mais de religion endogène. Le sud du pays voit une présence importante de population notamment Adja venue du Niger et du Nigeria avec l'apport de leurs croyances et de leurs priorités. Les Yorubas parlent d'Orisha. Certains courants religieux ont pu s'implanter dans le pays mais n'ont pas réussi à s'implanter sur le plateau, nous y reviendrons ultérieurement.

L'axe principal est d'analyser comment les vodouisant béninois gèrent-ils rituellement le soin apporter pour mener à la guérison, mais également la perception en tant qu'entité de la maladie et de la mort au quotidien dans une société en constante évolution tant sur le plan sociétal que culturel. Il est question d'aborder cette gestion par une analyse anthropologique et archéologique des traces laissées par les actes (religieux ou non) notamment en s'appuyant sur l'archéologie cognitive et rituelle.

Nous replaçons également le vaudou sur le plateau d'Abomey avec les différentes religions et mouvements religieux présents qui s'y trouvent (Christianisme, Islamisme, Protestantisme, mouvements néo-protestants, etc.). L'objectif est d'approfondir comment ces religions ont mis en place un syncrétisme religieux, notamment dans la période délicate que sont les funérailles et analyser ces rites qui accompagnent le défunt et sa famille. Il est également question d'étudier

la manière dont ces religions se sont influencées mutuellement pour créer le paysage religieux qui rythme actuellement le pays.

Cadre physique de l'étude

Après un aperçu de l'historique migratoire qui a façonné le pays et la mise en place d'une administration coloniale européenne, nous allons nous intéresser à l'aire géographique de cette étude. Notre zone géographique est localisée en Afrique de l'Ouest, au Bénin¹ plus précisément sur le plateau d'Abomey qui se situe à environ 140 km au nord de Cotonou, 150 km au nord-ouest de Porto-Novo. Le plateau compte six communes principales : Abomey, Agbangnizoun, Bohicon, Djidja, Zakpota et Zogbodomey. En plus de ces communes, une multitude de villages sont répartis sur l'ensemble du plateau (*Fig.01 à 03*).

Cette zone géographique est en plein cœur de l'ancien royaume du Danxomé présent dans le royaume du Danxomé².

¹ « Bénin » est le nom donné à l'ancienne république du Danxomé qui est à l'origine une déformation française de « Dahomè ». Il provient du nom du royaume « edo-bini » qui ne fait pas parti de ses frontières. « Dahomè » vient de « dan » qui signifie « serpent », « ho » « ventre » et « mê » qui signifie « dans » ce qui donne littéralement « dans le ventre du serpent » (ALEXANDRE, 1983 :176).

² Au paroxysme de sa puissance, le royaume du Danxomé avait une superficie de 70 000 km². Cette superficie est évaluée par Guillevin et cité par Djivo J.A dans son ouvrage « Gbèhanzin et Ago-li-Ago », Paris, T.1. Page 36.



Fig.01: Localisation du Bénin³ (2019).

³ Openstreetmap.org



Fig.02 : Carte géographique du Bénin⁴ (2019).

⁴ Openstreetmap.org

Méthodologie de recherche

Le travail de recherche que représente cette thèse se base sur deux éléments essentiels ; en premier lieu, les recherches bibliographiques qui s'appuient sur la consultation de divers fonds d'archives, la lecture et la confrontation de récits, parfois divergents, tant sur le plan historique, ethnographique, qu'archéologique. Dans un second temps, il s'agit de se rendre sur le terrain afin de partir dans différents villages, entrer en contact auprès de plusieurs communautés locales, assister à diverses cérémonies et rituels vaudou, mais également mettre en place des missions archéologiques et ethno-archéologiques telles que de la prospection pédestre, des prélèvements en vue d'analyses en laboratoire, une étude des céramiques rituelles pour les replacer dans leur contexte, etc.

Les données bibliographiques : la confrontation des sources anciennes et récentes

La première démarche a été une approche bibliographique du sujet. Il a été question de se rendre dans différents centres de recherche et bibliothèques afin de collecter des informations écrites.

Les sources anciennes traitées dans cette recherche émanent essentiellement de la période précoloniale et coloniale. Il s'agit de récits d'explorateurs, de voyageurs, de commerçants, d'anthropologues ou encore du personnel administratif travaillant sur la zone durant la période coloniale. Le principal souci quant au traitement de ces données est la position néo-colonialiste prise par certains auteurs qui ont tendance à influencer leur jugement et la transmission de leurs récits avec une certaine tendance à voir l'homme occidental supérieur à l'homme africain. Cette vision biaise le sens réel de l'exécution d'un rituel. Les sources anciennes bien qu'intéressantes sont à prendre avec précaution. Les sources récentes datent de la période postcoloniale. Il s'agit de récits d'anthropologues, d'ethnologues, d'historiens, d'archéologues ayant travaillé dans la région et/ou sur la religion vaudou.

Concernant les sources récentes datant des dernières décennies, la littérature s'est en majorité basée sur des observations émanant de l'anthropologie sociale des rituels religieux impliquant l'utilisation de *vòdūn*⁶. L'étude archéologique s'attarde essentiellement sur l'urbanisme pour retracer l'histoire et les mouvements des populations passées. Concernant l'archéologie cognitive

⁶ Ce terme est volontairement mis entre parenthèses pour souligner le caractère ambigu qu'il représente. Nous reviendrons sur ce sujet dans la partie « *Le culte des « fétiches » : l'incarnation matérielle des divinités* ».

et rituelle des pratiques religieuses, très peu d'études s'intéressent aux domaines médical et mortuaire. Nous tentons dans ce travail de combler, autant que possible, le manque d'informations.

La méthodologie de terrain et la production de données socio-anthropologiques

L'étude sur le terrain s'est déroulée de deux manières ; la première est orale au travers de différents entretiens, l'observation et l'analyse de différents rituels, la compréhension des gestes, des paroles, les différents acteurs qui sont présents, etc. La seconde est matérielle avec la collecte d'objets archéologiques.

Une première mission d'étude a eu lieu en 2017. Durant cette mission de terrain il a été question de se familiariser avec l'environnement, la société et la population locale. Nous avons consulté à deux reprises le *Fâ* auprès du *bókɔnɔ* de Tanviè. Il a également été question d'assister à des cérémonies religieuses vaudou ; nous avons été autorisés à nous rendre à une cérémonie de dot d'épouse avec l'ensemble de la famille, assister à des funérailles définitives d'une cheffe de culte à Abomey, mais également effectuer un rite de protection de mort prématurée.

La seconde mission d'étude a eu lieu en 2018. Nous avons pu effectuer une prospection des palais royaux d'Abomey sur plusieurs zones pour la collecte et l'étude d'objet archéologique. Cette mission d'étude nous a également permis d'approfondir les connaissances concernant le façonnage et l'utilisation des céramiques en nous rendant auprès des potières. Nous nous sommes également intéressés à la compréhension de la médecine traditionnelle en visitant le centre Segbèdji et en conversant avec plusieurs tradipraticiens.

La consultation des données bibliographiques ainsi que la confrontation au terrain nous ont permis d'avoir une approche globale de notre sujet d'étude, de pouvoir approfondir nos recherches et alimenter nos réflexions.

La confrontation et la gestion des difficultés rencontrées

Le principal frein à cette enquête ethnologique est la couleur de peau et le sexe féminin. Aucune misogynie ou xénophobie n'est à voir dans cela, il s'agit seulement du fait qu'une femme

étrangère, une « *yovo* »⁷, ne peut avoir accès aux mêmes données qu'un habitant ou initié élevé dans cette société traditionaliste et coutumière. De plus, dans cette communauté, la femme occupe une place particulière puisqu'elle est considérée, dans certain cas, comme une véritable divinité à part entière (c'est le cas si elle donne naissance à des jumeaux, par exemple). Dans cette optique il a fallu mettre en place une méthodologie de terrain qui permet de collecter et d'analyser la véracité des informations recueillies par des biais matériels et immatériels tout en étant en cohésion avec l'intégrité scientifique nécessaire pour mener nos recherches de manière optimale. Notre terrain est d'autant plus sensible que nous traitons de deux aspects assez difficiles de la vie ; la maladie et la mort.

L'objectif de cette méthodologie est en premier lieu de multiplier des sources pour s'assurer au mieux de la qualité des informations qui nous sont transmises. Lors d'une enquête ethnologique on ne doit pas rapporter ce que l'on souhaite entendre, mais ce qui est la vérité. Nous devons également publier toutes les informations et les résultats obtenus, pas seulement ceux qui nous semblent le plus fiables afin d'éviter le biais de publication⁸. C'est ce qui s'est produit pour le célèbre anthropologue français Marcel Griaule lors des recherches menées qui ont conduit à ses ouvrages « *Dieu d'eau* » et « *Le renard pâle* ». Il a indirectement cherché à ce que ses recherches coïncident et appuient ses idées⁹.

Les enquêtes orales

Souvent riches en informations, elles peuvent rapidement être trompeuses, notamment si l'interview est dirigée de manière plus ou moins consciente. Nous n'allons pas reprendre ici l'ensemble des techniques nécessaires à appliquer lors d'un entretien en anthropologie¹⁰. La méthodologie employée pour les enquêtes orales a été reproduite pour l'ensemble des rencontres. Dans un premier temps, nous avons tenté, dans la mesure du possible, de mettre à l'aise notre interlocuteur. Nous sommes venus une première fois afin de nous présenter à lui et faire connaissance. Cette première rencontre a pour objectif de créer une relation de confiance et établir un lien amical. Je me présente à mon interlocuteur et lui explique mes recherches, pour quelles raisons je m'intéresse à son pays, à sa culture, à ses traditions. Quelques jours plus tard lors d'une

⁷ Signifie « *blanc* » en Fongbè. Terme couramment utilisé pour désigner les étrangers blancs notamment européens.

⁸ Tendance par un chercheur à rejeter ou à mettre de côté des informations qui entrent en conflits avec ses idées pour produire une vérité basée sur les attentes du chercheur.

⁹ Pour plus de critiques sur ce sujet : Goody, 2001 : 213-221, Douglas, 2001 : 195-211 et Van Beek, 1991 : 136-167.

¹⁰ Cf. Kaufman, 1996, Mauss, 1992 et Beaud et Weber, 1997.

seconde rencontre nous pouvons commencer à échanger sur les sujets qui nous intéressent. Nous laissons notre interlocuteur dérouler le fil de la conversation sans poser de questions directrices afin de limiter notre influence sur ses réponses. L'entretien est enregistré à l'aide d'un dictaphone (après aval de notre interlocuteur) avec en parallèle une prise de notes très succincte à l'écrit afin de ne pas déstabiliser notre interlocuteur. L'objectif est que la conversation soit la plus fluide et naturelle possible.

Multiplier les profils d'informateurs

Nous avons choisi, pour plus d'objectivité dans les réponses, de multiplier la diversité des profils des interviewer. Nous avons tenu compte du degré de connaissance de la religion vaudou, au milieu socio-économique (éducation, environnement familial, niveau scolaire) et de l'attachement ou non au traditionalisme et aux coutumes ancestrales.

Pour nos recherches sur les habitudes de soin et la gestion rituelle de la maladie plusieurs approches sont choisies; en premier lieu nous avons souhaité effectuer une enquête ethnographique auprès d'un échantillon de population pour comprendre comment ils perçoivent, actuellement, les notions de maladie et de soin. Dans cette enquête nous avons essayé de définir un échantillon le plus hétérogène possible en tenant compte, entre autres, du sexe, de l'âge de la catégorie socio-économique, de l'origine ethnique et des croyances religieuses. En parallèle, nous avons rencontré un tradipraticien et fondateur du centre de soin de Sègbédji (*ndlr* : ONG reconnue par l'Union Européenne pour la coordination des médecines traditionnelles et modernes lors des soins médicaux). Nos recherches nous ont également conduits à interroger des *bókɔ̀nɔ̀* (*ndlr* : prêtre de l'oracle *Fâ*) afin de voir leur rôle dans le diagnostic et la mise en place d'un traitement (médical ou sacrificiel suivant les cas).

Concernant la gestion rituelle des funérailles et gestes péri/post-mortem, nous avons pu interroger un grand *Dongan* dans le village de Lissazoumnè en périphérie d'Abomey. Il est en charge du traitement rituel des corps entrés en décomposition¹¹ et des cas particuliers comme les cérémonies à effectuer après une autopsie. Il a suivi une initiation poussée pour devenir une sorte de « gardien des esprits des morts ». Nous avons pu converser avec un *Dongan* (*ndlr* : embaumeur qui veille au bon déroulement de la cérémonie funéraire) qui nous a transcrit l'ensemble des étapes

¹¹ Dans la tradition vaudou la mouche ne doit pas toucher le corps sous peine de le souiller. Si tel est le cas, des gestes funéraires supplémentaires sont effectués.

d'une cérémonie funéraire. Pour les funérailles particulières comme celle d'un chef de famille ou d'un membre rattaché à la royauté nous avons rencontré deux descendants des rois : le premier est descendant du roi Glèlè et le second du roi Agonglo. Les rencontres ont eu lieu séparément, ils nous ont tous deux expliqué le déroulement et la symbolique des gestes effectués pour le repos du défunt. Nos questions étaient les mêmes pour les deux interlocuteurs, nous n'avons pas souhaité les différencier afin de ne pas faire peser sur les réponses de la seconde interview sur les réponses de la première et orienter ainsi de manière involontaire la discussion. La même procédure a été appliquée lors de l'interview de deux *bókɔnɔ* (NDLR : prêtre de l'oracle *Fâ*) à Tanviè pour le premier et à Abomey – Quartier d'Agblomè pour le second. Pour l'utilisation en contexte de poteries rituelles omni présentes dans le vaudou, nous sommes partis à la rencontre d'une vendeuse de poteries au sein du marché central d'Abomey, puis auprès d'un atelier de fabrication de poterie dans le quartier de Lègo à Abomey et enfin dans la ville de Sè à environ 90 km au nord-ouest de Cotonou pour mieux comprendre et appréhender ce support matériel essentiel dans cette religion.

Un écueil est toutefois à noter, certains de nos interlocuteurs ne parlaient pas le français, mais le Fongbè. Nous nous sommes entourés de deux interprètes afin de pouvoir avoir une transcription la plus juste de nos propos et une retranscription des réponses les moins biaisées possibles. Si l'un des deux interprètes n'était pas en accord avec la retranscription de l'autre, ils ont pu le signaler et rectifier la traduction pour minimiser ainsi la perte de données induite par une traduction linguistique.

La collecte matérielle : les prospections archéologiques

Pour compléter nos données orales, nous avons choisi de mettre en place une prospection archéologique dans un milieu qui voit toujours actuellement le déroulement de rites vaudou, à savoir les palais royaux d'Abomey, classés au patrimoine mondial de l'UNESCO. Deux prospections ont eu lieu et on permit de collecter un grand nombre d'artefacts (verreries, céramiques, objets de parure rituelle, os faunique (témoins de sacrifice religieux), etc.). Ces éléments matériels ont été mis en relation avec les données orales et la littérature que nous avons pu parcourir afin d'en décrypter leur rôle et leur fonction au sein du rituel.

Une autre démarche de collecte d'élément matériel a eu lieu sur un Legba (NDLR : esprit de la divinité locale qui se trouve à chaque entrée de village ou maison) plus précisément sur Houndossou-Legba qui est celui du roi défunt Agonglo dans le quartier de Djègbè à Abomey.

Plusieurs poteries rituelles ont été collectées dont certaines contenaient des restes d'offrandes sacrificielles. Ces poteries ont fait l'objet d'une typologie pour définir leur utilisation. Des prélèvements ont également été réalisés afin d'effectuer des analyses toxicologiques et biologiques pour en connaître sa composition. Ces données ont également été comparées aux propos collectés lors de différentes interviews pour en vérifier la véracité et l'exactitude. Lorsque l'on souhaite étudier l'archéologie du rituel il faut prendre en considération la tendance à vouloir reconstruire entièrement le rituel alors que les traces matérielles permettent uniquement de recréer des séquences. Pour éviter la dérive dans une surinterprétation, il faut, dans la mesure du possible, mettre en lien les informations collectées, le sens du geste rituel en lui-même, sa symbolique et son contexte.

Assister à des rituels pour en saisir le sens

En parallèle à la collecte de données matérielles et immatérielles nous avons assisté à différents rituels religieux vaudou. Nous n'avons pas souhaité prendre part à certaines rituelles pour que notre regard ne soit pas biaisé ou que des informations nous échappent faute d'observations et d'attention.

Comparaison bibliographique et analyse critique

Les données de terrain ont mis relation avec différents ouvrages bibliographiques. Les sources anciennes posent soucis. Elles émanent majoritairement de la période précoloniale et coloniale. Il s'agit de récits d'explorateurs, de voyageurs, de commerçants, ou encore du personnel administratif travaillant sur la zone durant la période coloniale où des positions néo-colonialistes de certains auteurs tends à influencer la transcription des récits. Bien que livrant des informations intéressantes il faut garder à l'esprit un œil critique lors la lecture et l'analyse de ces ouvrages. Concernant les sources bibliographiques des dernières décennies, la littérature c'est en majorité basée sur des observations émanant de l'anthropologie sociale des rituels religieux impliquant l'utilisation d'objet cultuel.

La première question à laquelle une enquête de terrain en anthropologie sociale ou en ethnologie doit répondre est « *mes sources sont-elles fiables ?* »¹². Pour éviter ce qui est communément

¹² Cf. De Sardan., 1995 et Nsengiyumva, 2018.

appelé « biais de confirmation »¹³, nous avons choisi de multiplier les approches pour biaiser le moins possible notre regard et de s'assurer de la véracité des informations qui nous sont parvenues (*Tabl.01*).

Catégories	Sources
Orales	<ul style="list-style-type: none"> - Entretiens avec des religieux, - Entretiens avec des pratiquants, - Entretiens avec des athées / agnostiques, - Entretiens avec des médecins / tradipraticiens,...
Ecrites	<ul style="list-style-type: none"> - Religieuses, - Encyclopédiques, - Biographes/autobiographies, - Récits de voyageurs, - Récits coloniaux,...
Matériels	<ul style="list-style-type: none"> - Artefacts, - Divinités, - Objets du quotidien, - Objets culturels,...
Immatériels	<ul style="list-style-type: none"> - Cérémonies, - Gestes rituels,...
Arts	<ul style="list-style-type: none"> - Sculptures, - Peintures,
Musiques	<ul style="list-style-type: none"> - Musiques, - Chants cérémoniels / rituels,...
Autres	<ul style="list-style-type: none"> - Analyses biologiques / toxicologiques, - Imageries médicales,...

Tabl.01: Présentation des différentes sources pour palier au biais de confirmation en anthropologie sociale.

Il est également nécessaire de prendre du recul lors de la retranscription et l'analyse des données pour ne pas réagir de manière précipitée sur des propos entendus. Une éthique scientifique est également de mise. Nous ne devons pas prendre parti ni exprimer une opinion face à nos interlocuteurs. Il est également crucial de garder une distance analytique et une neutralité lors de la retranscription. Pour garantir une intégrité scientifique totale sur un sujet de recherches en anthropologie de terrain, il est nécessaire de miser sur la pluridisciplinarité pour mener à bien son étude.

Ce travail de recherche se divise en cinq chapitres ; le premier s'intéresse au statut du vaudou, mais également à son historique et son fonctionnement. En parallèle nous nous sommes intéressés

¹³ Il s'agit d'un biais cognitif par lequel on recherche, de manière plus ou moins indirecte, à ce que les informations collectées, lus, entendues, confirment des idées préconçues ou des hypothèses que nous avons au commencement de la recherche ou de l'enquête.

aux explorations archéo-anthropologiques européennes au Dahomey ainsi que la place de l'archéologie dans les rituels vaudou.

Le deuxième chapitre étudie à la place du vodouisant face à la maladie avec les différents moyens de diagnostic, les préparations pharmaceutiques traditionnelles et modernes, ainsi que les structures médicales sur le plateau d'Abomey. Dans ce chapitre sont également présenté les résultats d'une enquête ethnologique concernant les habitudes de soin d'un échantillon exhaustif de la population résidante sur le plateau d'Abomey.

Le chapitre trois s'attarde sur la perception de la mort et la gestion du deuil par les vodouisant notamment en étudiant les différentes cérémonies et gestes funéraires exécutés qui sont régité par le type de mort dont un individu est frappé mais également son statut social. S'en suit également les honneurs post-mortem et commémoratif qui doivent être mise en place pour honorer le *yê* du défunt.

Le chapitre quatre s'attèle à retracer les cérémonies funéraires royales et les rituels post-mortem rendu aux membres de la famille royale ainsi que la mise en place des cultes royaux qui s'ensuit. Une approche archéologique est mise en place dans ce chapitre avec notamment l'étude de mobilier issu de prospection de surface au sein des Palais Royaux d'Abomey.

Enfin, le cinquième chapitre analyse la place des religions monothéistes face au vaudou dans l'approche au soin, mais également dans la gestion du deuil et des honneurs avec la mise en place de séquences syncrétiques.

CHAPITRE 1. LA RELIGION VAUDOUE AU BÉNIN : PRÉSENTATION ET APERÇU HISTORIQUE

« Essayer de comprendre l'Afrique et l'Africain sans l'apport des religions traditionnelles, serait ouvrir une gigantesque armoire vidée de son contenu le plus précieux ».

Amadou Hampâté Bâ.

« L'histoire n'appartient pas aux vivants, mais à ceux qui l'ont vécue ».

Etou Komla.

1. Quelques repères historiques et géographiques

1.1 Les mouvements migratoires sur le plateau d'Abomey

Pour commencer cette étude, il est utile de débiter par un aperçu et une analyse des différents mouvements migratoires ainsi qu'une définition de repères géographiques. Ces déplacements, qui ont essentiellement eu lieu durant l'époque moderne¹⁴, ont contribué au façonnage multiethnique de la culture béninoise et à son caractère pluri-sociétal. Ces différents déplacements ont permis un brassement culturel, ainsi qu'un apport de techniques et d'innovations dans divers domaines.

Le pays compte près d'une cinquantaine de sociétés (quarante-sept lors du recensement de 1961¹⁵) réparties en douze familles : Fon, Goun, Adja-Ouatchi, Aïzo, Mina-Pla, Yoruba, Bariba, Dendi, Somba, Djougou, Peuls et les sociétés de l'Atacora. En 1979, certaines familles ont fusionné et sont désormais au nombre de neuf : Adja, Fon, Jouéda, Yoruba, Bariba, Dendi, Djougou, Otamari et Peuls. En 1992, puis en 2002, le recensement montre une nouvelle fusion. Désormais, on compte huit familles : Adja, Fon, Bariba, Dendi, Yomn Peuls, Oamari et Yoruba. Ce regroupement s'explique par de nombreuses similitudes socio-culturelles permettant une « fusion » des familles entre elles (Konaté, 2010 :38). Pour plus de lisibilité, nous avons choisi de présenter les grands groupes ethniques et leurs sous-groupes sous forme de tableau (*Tabl.02*).

¹⁴ Nous nous basons sur le découpage historiographique français.

¹⁵ Lors des colonisations européennes, on dénombre jusqu'à une centaine de sociétés (Konaté, 2010 : 36).

Sociétés	Sous-groupes
Adja-Fon	Adja, Sahouè, Xwla, Houéda, Ouatchi, Défi, Fon, Guin, Mahi, Ouémé, Tori, Kotafon, Toffins, Aïzo.
Bariba	Bariba, Boko, Boussa, Tchenka.
Dendi	Dendi de Djougou, Dendi de Parakou, Dendi de la vallée du Niger.
Djougou	Yowa, Lokpa, Kotokoli.
Fanti	Mina, Ga-Adangbè, Gbassan.
Yoruba	Oyo, Ifé, Anago, Sabè, Idaïsa, Isa, Kétou, Manigri, Monklé, Aléjo-Koura.
Groupes atacoriers	Bétemmaribè, Bessouroubè, Betiabè, Niendé, Yoabou, Natimba, Woaba, Berba, Dyè, Lamba, Kabyè, Tchiokossi, Temba, Anii.

Tabl.02 : Principales sociétés présentes au Bénin (Konaté, 2010 :37).

Cette classification simplifiée montre les similitudes entre les différentes sociétés qui forment chacune un espace socioculturel qui leur est propre.

Sur le plateau d'Abomey, trois grands courants migratoires sont à retenir :

- Courant Adja,
- Migration des Yorubas¹⁶,
- Déplacements récents dus aux mouvements esclavagistes.

Les Adja forment le premier groupe ethnique. Ils proviennent de la ville de Tado, située au sud-est du Togo. Ils ont migré jusqu'à Allada en effectuant de nombreuses escales notamment au niveau de trois principaux points d'arrêt qui sont : Dotou, Kpindji et Dodomè. Arriver à Allada, une nouvelle migration se mit en place. Tè-Agbanlin, fils du second roi d'Allada Kokpon partis vers le sud-est du Bénin pour fonder le royaume de Porto-Novo. Do-Aklin le premier frère de Tè-Agbanlin partis vers le Nord au niveau du plateau d'Abomey pour former le royaume du Danxomé.

Les premiers déplacements de population ont eu lieu au I^{er} siècle après JC. et dure jusqu'au VIII^e. Quatre phases de migrations sont discernables :

- Phase ancienne qualifiée de période « *Pré-Odudua*^{17 18} ». Elle détermine les liens historiques dans la partie méridionale du Bénin.

¹⁶ Une majorité de la population dahoméenne sont des origines Yoruba.

¹⁷ Parfois orthographié « *Oduduwa* ».

¹⁸ Il s'agit du premier empereur des Yorubas. Après sa mort, il fut déifié, puis intégré au panthéon des Yorubas comme divinité principale. Il est considéré comme le fondateur des royaumes du pays Yoruba. D'un point de vue religieux, il aurait créé la terre à partir de l'eau (Àlào, 2014 : 201).

- Fondation des royaumes (Sabè, Kétou, etc.) par les descendants d’Odudua partis d’Ilè-Ifè,
- Peuplement par les migrations Oyo. Cette vague de migrations est marquée par un peuplement important et la création d’états tampons (Ogori -1650 - et Ifoyin - 1700).
- Occupation de types esclavagistes. Les esclaves invendus peuplent les ports et marchés négriers d’Ouidah, Godomey, Abomey-Calavi et Zinvié.

L’anthropologue français Paul Mercier distingue deux groupes de Yoruba (Mercier, 1950 : 29-40) : au Nord se trouvent les Tchabé, Itcha Ifé et Manigri. Au Sud, on trouve les Kétou et Anago. Le mouvement migratoire de ces peuples s’est effectué d’Est en Ouest à partir de la région d’Oyo et d’Ifé (Cornevin, 1981 : 48). Ils arrivent progressivement au XII^e siècle et s’installent au sud du Danxomé jusqu’à Parakou et Djougou. Le courant Yoruba-Holli s’installe, quant à lui, autour d’Issaba. Actuellement, les Yorubas sont essentiellement Nigériens. Certains se trouvent toujours au Bénin, plus exactement au sud-est de Porto-Novo à Kétou et Savé, mais également à Dassa et Savalou. Les Sahouè du Mono sont également d’origine Yoruba (David, 1998 : 18-22). Ceux présents au Sud sont originaires de la région de l’ancien royaume de Porto-Novo.

Concernant les mouvements esclavagistes, les « invendus » d’esclaves, comme nous l’avons précisé, peuplent les anciens ports et marchés négriers. En plus de ces esclaves, d’autres reviennent du Brésil et viennent grossir le nombre. Ces groupes déstabilisent les sociétés notamment celle des Adja. L’esclavagisme pousse les populations à effectuer des migrations plus ou moins importantes ce qui entraîne la mise en place de « *petites entités historiques* » (Konaté, 2010 :39). Six courants sont dès lors discernables :

1. Le premier courant Mahi. Il part d’Allahé et d’Agonli (tous deux dans l’actuel arrondissement de Zou) en direction de Paouignan, Soclogbo, Agouagon, Thio et Aclanpa (tous les quatre dans le département actuel des Collines).
2. Le second courant Mahi. Il part d’Houawé et Cana (tous dans le département actuel de Zou) en direction de Savalou (Collines).
3. Les Tori partent de Tori-Bossito (Atlantique) pour Avranjou (Ouémé).
4. Les Ouatchi partent de Nouatchin (Togo) vers Comè (Mono).
5. Les Adjranou partent de Pahou (Atlantique) pour fonder Adjara (Ouémé).
6. Les groupes Akan partent du Ghana et s’implantent tout le long de la côte Guinéenne de Grand-Popo à Cotonou.

Cette région connaît un peuplement complexe en raison de sa formation géologique et d'une importante diversité socioculturelle.

En complément, l'étude de la toponymie d'un lieu peut nous apprendre des informations importantes. Elle est habituellement formée à partir de noms d'espèces et/ou de la végétation présente lors de l'arrivée des premières populations. Cette élaboration toponymique est un patrimoine linguistique précieux pour l'étude de la géographie et de l'histoire sociale d'un territoire. Les préfixes sont généralement issus du nom du fondateur, d'un élément physique ou d'une divinité importante pour les premiers habitants présents. Le préfixe, quant à lui, peut nous renseigner sur le lieu d'origine d'une population migratoire (Juhé-Beaulaton, 2013 : 257). Toutefois, il ne s'agit pas de traduire mot à mot le nom d'un village, cela pourrait créer des erreurs de traduction, il est préférable d'interroger la population locale sur l'origine et l'histoire d'un lieu.

1.2 Tribu, ethnie, nation ou race ? Un imbroglio sémantique

L'imaginaire colonial toujours ancré dans les esprits pousse à l'utilisation de terme reflétant une certaine « sauvagerie » quand il s'agit de désigner un peuple d'Afrique. Longtemps, les ethnologues ont décortiqué les différents qualificatifs afin de trouver un sens, une histoire, une réalité voire une justesse, dans une certaine mesure, pour désigner ces peuples. Dans ce domaine les précurseurs sont Paul Mercier avec son ouvrage « *Tradition, changements, histoire* » (1968) et Frederik Barth avec son œuvre « *Ethnic groups and boundaries* » (1969). Ce dernier à modifier la perception de l'identité ethnique autrefois figée, à une conception plus ouverte et mouvante qui tend à montrer qu'une identité ethnique se construit, se modifie, interagit. Ces deux ouvrages, désormais devenus des classiques, tentent de répondre à une question : Quels qualificatifs doit-on utiliser ?

En 1923, Lord Frederick Lugard propose de classer les populations d'Afrique tropicales selon trois catégories en se basant sur leurs structures sociales : les tribus primitives, les communautés évoluées et les « Africains européens » (Amselle et M'Bokolo, 1999 : 9). Paul Mercier, parle des Somba, et précise que :

« Le caractère fluctuant des nomenclatures et l'établissement tardif d'une terminologie relativement claire [...] révèlent la difficulté de dessiner des limites précises entre des populations que leurs aspects extérieurs ne

permettent pas toujours de distinguer avec certitude et qui, pour certaines au moins, ne se donnent pas de nom » (Mercier, 1968 :10).

Il faut avant tout définir un champ lexical cohérent afin d'éviter toutes erreurs de compréhension et/ou d'interprétation.

L'utilisation du terme « race » tend à diminuer les ou les populations visées à une vision purement biologique. Ce qualificatif définit des individus possédant une hérédité (Poutignat et Streiff-Fenart, 1995 : 34). C'est le zoologiste Georges Vacher de Lapouge qui introduit le terme « ethnies » au sein des sciences sociales. Selon lui c'est pour éviter que des erreurs qui conduiraient à confondre la race, définissent selon lui sur des critères morphologiques¹⁹ avec un groupe d'individu liés par une culture, une langue commune :

« Ainsi se forment les nations et les caractères nationaux, et les évènements historiques ont beau morceler les groupes ainsi constitués, il reste toujours un peu d'attraction être les parties disjointes et une antipathie particulière pour les groupes sociaux d'autre origine. Des gens de race très différente arrivent ainsi à se sentir plus solidaire entre eux qu'avec leurs congénères étrangers, évolué dans un groupement différent. C'est un peu à cet ordre de faits que correspond la notion de race des diplomates et des linguistiques. Il faudrait lui trouver un autre nom, car ce mode de groupement à la fois naturel et factice, est à peu près l'opposé de ce que les zoologistes appellent race [...]. Peuple nation, nationalité sont des termes également impropres ; ils ont, comme celui de race, un sens exact, préexistant, qu'il n'est pas permis de détourner de sa valeur primitive, sous peine de confusion. J'ai proposé ethnies ou ethnies, vocables dont le premier est plus correct, le second plus facile à prononcer » (Lapouge, 1896 : 10).

Le terme « ethnies » provient du Grec « *ethnos* » qui signifie peuple, nation. Il est apparu dans la langue française qu'en 1896. Il apparaît dans les sciences humaines et plus précisément en

¹⁹ Il réalise, dans son ouvrage « *Les sélections sociales, cours libre de science politique professé à l'Université de Montpellier, (1888-1889)* » une classification de la race humaine basé sur des critères morphologique (*Homo europaeus, Homo Afer, Homo Alpinus et Homo contractus*) (Lapouge, 1896 : 12-28).

anthropologie qu'en 1981²⁰ Lors d'une Table Ronde organisée par l'Association Française des Anthropologues (AFA), sous l'égide de François Morin, professeur à l'Université de Toulouse (Poutignat et Streiff-Fenart, 1995 : 21). Paul Mercier fait remarquer qu'au 16^e et 17^e siècle, que le terme « *nation* » vaut celui de « *tribu* » (Mercier, 1961 : 62). Au fil du temps, le terme « *tribu* » prévaut sur celui de « *nation* ». Cette prévalence s'explique par le désir de qualifier ces sociétés différemment des nôtres et les rendant par la même occasion inférieures aux nôtres (Amselle et M'Bokolo, 1999 : 14).

Pour Guy Nicolas, « l'ethnie » désigne les peuples considérés comme nouveau (qui restent à étudier) vivant en marge des sociétés dites « historiques » (industrielles)²¹ (Nicolas, 1973, p. 95-99). Dès l'instant où ce terme est introduit dans les sciences humaines, on voit la mise en place d'une nouvelle discipline : l'ethnologie²². Deux définitions « inédites » du terme « ethnie » sont à souligner. Il s'agit de celle des sociologues américains Emmanuel Wallerstein, qui par ailleurs fut grandement influencé par Marx et Braudel avec qui il partage l'idée de « système monde » et celle de Milton Gordon. Tous deux utilisent ce terme pour désigner non par une appartenance propre mais pour exprimer le sentiment de former un peuple qui partage les mêmes membres d'un sous-groupe le tout solidifier par un sentiment de loyauté (Poutignat et Streiff-Fenart, 1995, p. 24). À partir des années soixante-dix, une idée prédomine dans le monde de la recherche, l'« ethnie » (qui groupé des personnes avec un héritage culturel commun) rivalise avec la notion de « classe » (qui représente des personnes possédant la même position sociale dans une société) entant que catégorie différentielle. Le professeur Paul Richard Brass déclare dans son ouvrage « *Ethnicity and Nationalism. Theory and Comparison* » : « *La communauté ethnique est une forme alternative de l'organisation sociale de classe et l'ethnicité est une forme d'identification alternative de la conscience de classe* (Brass, 1991 : 19). L'ethnicité doit désormais être envisagée dans une perspective mondiale.

L'ethnicité est-elle une invention coloniale ? Les colonisations ont contribué à figer des sociétés en imposant des frontières géographiques. C'est la politique coloniale Britannique qui a eu le plus de conséquences. On délimite au maximum les zones géographiques selon des critères

²⁰ Il apparaît dans les sciences sociales dans les années 40 (Poutignat et Streiff-Fenart, 1995 : 22).

²¹ Néanmoins, le terme « ethnie » peut s'appliquer à des populations industrielles. Par exemple, lorsque l'on parle « *d'ethnie française* » cela signifie que l'on est en présence d'élément commun à la nation française (Nicolas, 1973 : 100).

²² Dans son sens premier, l'ethnologie pourrait être défini comme une science qui étudie les sociétés qui ne font pas parties du « Vieux Monde » au sens historiographique.

ethniques créant ainsi un clivage social (Mercier, 1961 : 72). Outre ses clivages sociaux, on contrôle la circulation des migrants qui transforme les régions auparavant segments en société ayant une conscience collective et une politique centralisée (Amselle et M'Bokolo, 1999 : 23). Bien que ces colonisations aient influencé voire accélérées les clivages sociaux et ethniques, l'ethnicité est un phénomène qui serait présent depuis l'époque moderne. Le développement économique et la modernisation amènent un « nationalisme ethnique »²³ et un racisme (Poutignat et Streiff-Fenart, 1995 : 28). L'ethnicité est avant tout un phénomène contemporain. Le terme « tribu » est, dans la langue française, un terme proche de celui d'« ethnie ». Il n'en est pas de même chez les Anglo-Saxons. Pour ces anthropologues, le terme « tribu » désigne des sociétés qui présentent des éléments socioculturels similaires et proviennent « *des scissions successives d'une même cellule initiale et elles se distinguent en cela des sociétés étatiques à pouvoir centraliser* » (Amselle et M'Bokolo, 1999 : 15). Ce type de société est dit « segmentaire ». Certains anthropologues tels qu'Ernest Gellner s'interdisent d'utiliser les termes « ethnie » ou « tribu » et considèrent ces sociétés comme segmentaires. Au travers de nombreux travaux ethnographiques, les définitions montrent que les termes « ethnie » et « tribu » se croisent (Amselle et M'Bokolo, 1999 : 15-16). En 1947, Siegfried Frédéric Nadel décrit la tribu comme ceci :

« *La tribu existe, non en vertu d'une quelconque unité ou identité, mais en vertu d'une unité idéologique et une identité acceptée comme un dogme* ».
(Nadel, 1947 : 13).

En 1952, Richard-Molard écrit que :

« *Les Noirs primitifs de la forêt [...] l'ensemble ethnique est une aire de paix entre collectivités à parentèles réelles ou fictives, les relations sont moins tendues entre elles qu'avec les collectivités d'ethnies* ».
(Richard-Molard, 1952 : 14).

En 1961, Paul Mercier définit l'« ethnie » comme un :

²³ Une « nation ethnique » se décrit comme une affiliation à un groupe qui fait appel à des principes ethniques (héritage commun). Les individus naissent et vivent au sein de cette nation ethnique. Elle est en opposition avec la « nation civique » qui est caractérisé par un désir politique et un souhait des individus qui la compose.

« *Groupe fermé descendant d'un ancêtre commun ou plus généralement ayant une même origine, possédant une culture homogène et parlant une langue commune, c'est également une unité d'ordre politique* ».

(Mercier, 1961 : 65).

Dans son ouvrage « *Tradition, changement, histoire* » il rejoint la définition de Nadel en décrivant la société Somba qui est :

« *La coïncidence d'un groupe, quelque hétérogène qu'il soit, mais ayant réalisé au moins l'unité linguistique avec un espace* ».

(Mercier, 1968 : 421).

En 1969, Frederik Barth définit le qualificatif « groupe ethnique » comme ceci :

« [...] Sert en général dans la littérature anthropologique à désigner une population qui : 1/ a une grande autonomie de reproduction biologique, 2/ partage des valeurs culturelles fondamentales qui s'actualisent dans des formes culturelles possédant une unité patente, 3/ consiste un champ de communication et d'interaction, 4/ a un mode d'appartenance qui le distingue lui-même et qui est distingué par les autres [...] il constitue une catégorie distincte d'autres catégories de même sorte » (Barth, 1969 : 10-11).

En 1973, Guy Nicolas écrit :

« *Une ethnie, à l'origine, c'est avant tout un ensemble social relativement clos et durable enraciné dans un passé de caractère plus ou moins mythique. Ce groupe a un nom, des coutumes des valeurs, généralement une langue propre. Il s'affirme comme différent de ses voisins. L'univers ethnique est constitué d'une mosaïque [...] de lignage. Il existe une profonde parenté entre ethnie et lignage ou clan, parenté qui se trouve le plus souvent étayée par un vocabulaire familial, voir un mythe d'origine établissant la commune descendance des membres du groupe à partir d'un couple initial ou d'un héros mythique* ».

« Une ethnie peut ainsi correspondre à une ou plusieurs tribus ou nations, comme une culture ou une civilisation ».

« Une ethnie n'est ni une culture ni une société, mais un composé spécifique, en équilibre plus ou moins stable, de culturel et de sociale ».

(Nicolas, 1973 : 103-107).

Quand il parle de « tribu » il s'inscrit dans le domaine du conflit :

« [...] La tribu se bat et se défend, protège ses membres et ceux-ci se considèrent comme solidaires. Nous retrouvons ici le trait fondamental du clivage ethnique [...] basé sur le principe d'une juxtaposition d'ensembles distincts sur le mode du clivage clanique ».

« Une ethnie peut correspondre à une ou plusieurs tribus ou nations, comme une culture ou une civilisation. [...] On parle de tribalisme, mais non d'ethnisme (bien que d'ethnocentrisme) lorsqu'un conflit éclate entre formations socioculturelles non nationales ».

(Nicolas, 1973 : 103-104).

Cet aperçu de description et de définition montre un constat. La position quant à la signification de ces termes est unanime peu importe l'année ou le lieu géographique de l'élaboration des travaux ethno-anthropologique. Certains anthropologues choisissent même d'aller jusqu'à pratiquer l'ethnologie sans ethnies. Les ethnologues français choisissent de changer leur approche, leurs méthodes basées sur de la linguistique moderne mieux connue sous le nom « d'anthropologie ». Les bases de l'ethnologie ont été remises en cause durant la période *postcoloniale*. Les populations locales récupèrent une autonomie dans leurs actions notamment sur leurs institutions et commencent à se faire entendre. Guy Nicolas avance que l'abandon des références ethniques correspondrait à l'abandon des réalités que veut retranscrire le terme « ethnie ». L'anthropologue Aïdan Southall précise que les anthropologues occidentaux ne doivent plus utiliser le qualificatif de « tribu » ou même de « tribalisme » qui proviennent de vision beaucoup trop stéréotypée, voir péjorative (Southall, 2010 : 84). L'anthropologie vise à donner une nouvelle directive à un ancien projet en tenant compte des éléments et faits socioculturels, religieux et historiques dans son ensemble (Nicolas, 1973 : 96-97).

Durant la période précoloniale il n'existe pas à proprement parler « d'ethnie ». Comme nous l'avons vu, la politique de colonisation Britannique à façonner d'une certaine manière les sociétés (Amselle et M'Bokolo, 1999 : 23). On peut légitimement se poser la question : comment s'organisait-on avant la colonisation ? Les sociétés précoloniales étaient basées sur un réseau d'échanges (commerciaux ou non). Les relations ont lieu entre diverses unités de tailles inégales. Malgré des inégalités, l'Afrique, avant la colonisation, était basé sur ce que l'on appelle « *l'économie monde* »²⁴ il s'agit d'une économie « *autonome, capable pour l'essentiel de se suffire à lui-même et auquel ses liaisons et ses échanges intérieurs confèrent une certaine unité organique* » (Braudel, 1988 : 12). Les populations d'Afrique avaient leurs monnaies, plus exactement leurs moyens d'échanges avec une valeur reconnue. Il pouvait s'agir de matière première telle que le tissu ou encore du sel, du bétail, etc. Cette monnaie, qualifiée de « primitive », est en réalité aussi fictive que le Franc ou la livre Sterling. Il s'agit simplement d'accorder une valeur à un certain poids de matériaux (métal, or, argent, tissus, sel, etc.). Généralement, la monnaie courante est le cauris. Son taux est variable ; un sac de cauris pèse en moyenne une quarantaine de kilos coût sept francs²⁵ (Brunet et Giethlen, 1900 : 297). Cette « monnaie primitive » n'empêche pas de pratiquer un commerce d'échange et non lucratif.

Une question reste en suspens, comment les peuples d'Afrique perçoivent-ils le principe d'ethnicité, de race, de tribu ou de nation ? Pour notre étude, nous avons choisi d'employer le terme « société » pour qualifier les populations présentes au Bénin. Ce terme désigne une population qui possède un lien de parenté, une histoire commune, une unité linguistique, mais également culturelle, sociale et religieuse. Ces sociétés appartiennent certes à une population précise, mais n'en demeure pas moins Béninoise.

1.3 Du Royaume du Danxomé à la République du Bénin

Le Royaume du Danxomé est né du brassement culturel que représentent les mouvements migratoires. Il fut fondé au XVII^e siècle, entre autres, par les Fon, les Yorubas et les Ewe. Les Fons bâtissent les trois plus grands royaumes alors présents dans le Danxomé : Abomey, Allada et Adjatché (actuelle Porto-Novo). Entre le XVII^e et le XIX^e, le royaume du Danxomé édifie sa puissance sur les traites négrières en commerçant auprès de marchands européens et étrangers.

²⁴ Il s'agit d'un terme inventé par Fernand Braudel pour traduire le mot Allemand « *Welwirtschaft* ».

²⁵ Soit environ 16 euros ou 10400 francs CFA.

Au début de la colonisation, ce territoire n'a aucune unité territoriale, politique, sociale ou culturelle.

La fondation du royaume du Danxomé reste floue. La culture, basée sur une transmission orale, rend difficile l'étude de l'histoire dahoméenne dans sa période précoloniale. Ajoutons à cela les différents lignages et clans existants couplés aux nombreuses migrations qui, bien qu'elles mettent en place un brassage culturel important, contribuent à compliquer la compréhension de ces peuples. La première étude rapportant des informations sur ce pays est publiée au XVIII^e siècle et concerne uniquement la Traite des esclaves. Il faut attendre 1793 pour voir publier le premier ouvrage intitulé « *History of Danxomé* » portant sur l'histoire politique du royaume sous la plume d'Archibald Dalziel, gouverneur britannique de la *Gold Coast* et de Ouidah. Ce n'est qu'au début du XIX^e siècle avec l'abolition de l'esclavage²⁶ que les informations concernant la politique et la société de ses anciens royaumes africains fleurissent. Des ethnologues, nous apportent également des informations précieuses, comme l'écossais John Duncan ou encore les britanniques Frederick Edwin Forbes et Richard Francis Burton (Argyle, 1996 : 3).

L'extension du royaume sur le plateau d'Abomey débuta entre 1625 et 1650. Durant cette période, les Agassouvi commencèrent à accroître leur puissance sur les différentes populations présentes dans cette aire géographique. Leur première victime fut un chef du nom d'Ouo qui leur avait légué, quelque temps auparavant, des terres. Un autre épisode montrant leur domination est narré ; un des chefs de village fut assassiné après qu'il fit référence aux Agassouvi comme étant « *ledahonou* », c'est-à-dire des mauvaises personnes (Argyle, 1996 : 7). Dès lors, les chefs de villages se rallièrent progressivement à cette dynastie. Au fil du temps, les rois conquièrent de plus en plus de territoires pour étendre et asseoir leur souveraineté. De cette domination territoriale découle une nécessité de mise en place d'une nouvelle organisation territoriale et politique. Ces conquêtes et le nouveau système politique qui en résulte inspirent les populations voisines.

À partir des années 1870-1880, les Français, après avoir passé un accord avec le roi Glélé en vue de modifier le port de Cotonou en protectorat, s'ancrent un peu plus sur le territoire et gèrent, ainsi une partie de la zone côtière du pays. Cet accord créa des rébellions, ce qui

²⁶ En France, le décret portant sur l'abolition de l'esclavage est daté du 27 avril 1848.

conduisit à deux grandes guerres ; entre février et octobre 1890, la première guerre du Danxomé fit rage. L'affrontement se conclut par l'acceptation du protectorat et la transmission de la ville de Cotonou aux Français. Deux ans après, entre juillet 1892 et janvier 1894, la seconde guerre du Danxomé menée par Alfred Dodds contre le roi Béhanzin éclata. Elle mit fin au royaume du Danxomé qui est, dès lors, entièrement annexé par l'empire colonial français.

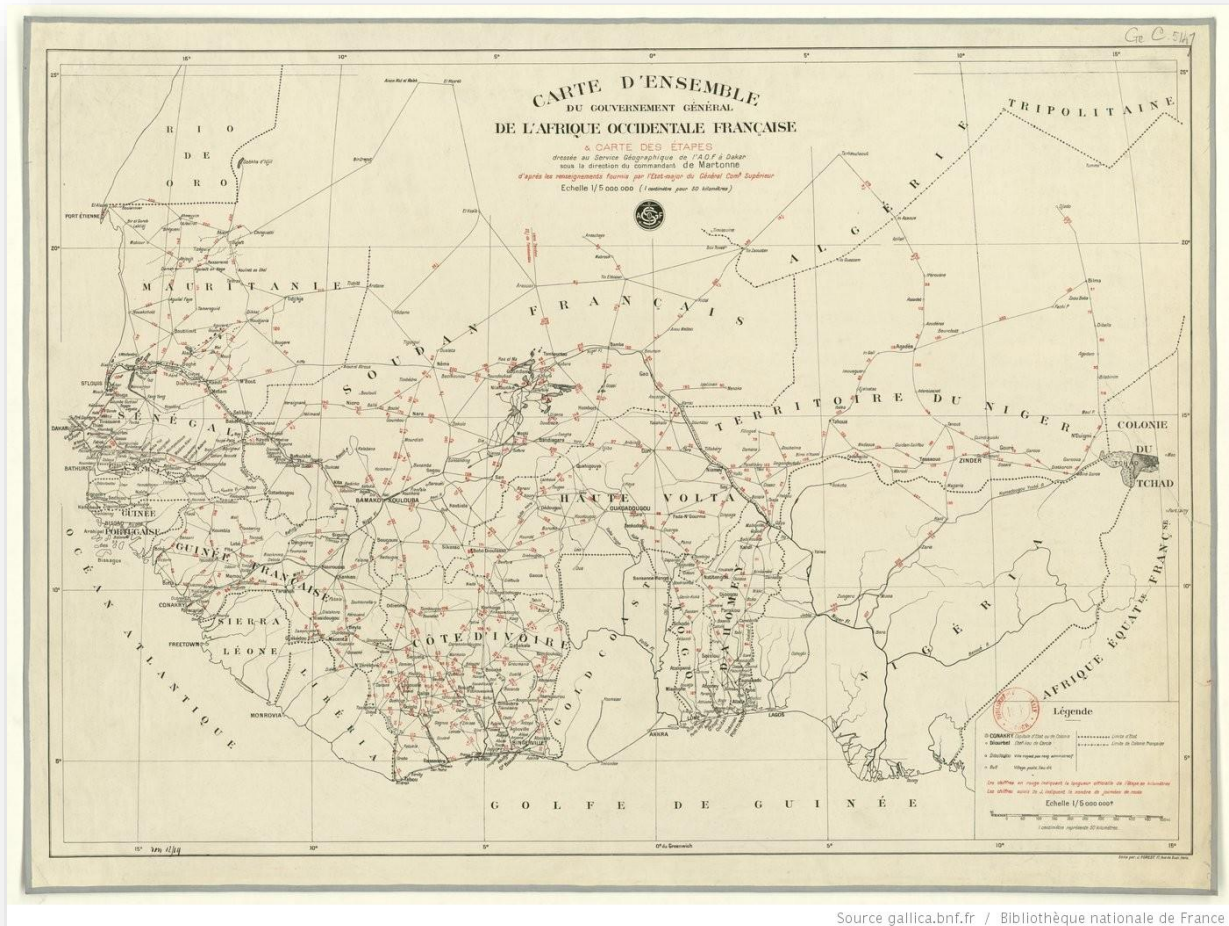
Le 22 juin 1894 un décret présidentiel paraît et déclare que le royaume du Danxomé est désormais rattaché aux territoires coloniaux français sous le nom de « *Colonie du Danxomé et dépendance* ». Le Président français Sadi Carnot déclare :

« *L'ensemble des possessions françaises de la côte occidentale d'Afrique, situées sur la Côte des Esclaves, entre la colonie anglaise de Lagos à l'est et le Togo Allemand à l'ouest prend la dénomination de « Danxomé et dépendances ». L'administration supérieure de cette colonie est confiée à un gouverneur, qui est en charge en outre de l'exercice du protectorat de la République sur les territoires de l'intérieur compris dans la zone d'influence française* » (Delcassé, 18794 : 479-482).

Le 17 juin 1895 un autre décret de la République française met en place l'Afrique-Occidentale-Française (AOF) qui s'intègre à l'empire colonial français. L'arrêté ministériel du 18 octobre 1904 déclare la colonie du Danxomé membre de l'AOF (Glélé, 1969 : 23). Désormais, le Bénin est une colonie française (avec délimitation des frontières d'un commun accord avec la Grande-Bretagne) (**Fig. 01**). L'administration, la politique, la justice sont gérées depuis la France par la France. Cette volonté répond, selon les pro-AOF, à une volonté de mettre en place une unité entre les cinq colonies à savoir le Sénégal, le Haut-Sénégal, le Niger, la Guinée, la Côte d'Ivoire et le Danxomé.

Il faut attendre le décret officiel du 4 décembre 1958 pour voir l'ancien royaume du Danxomé devenir la « *République du Bénin* » (l'indépendance vis-à-vis de la France n'arrive que le 1^{er} août 1960 sous Charles De Gaulle lors de sa tournée africaine) (David, 1998 :54).

Le 30 novembre 1975, la « *République du Danxomé* » devient la « *République Populaire du Bénin* ». Cette entité perd le qualificatif « populaire » en décembre 1990 pour devenir la « *République du Bénin* » que nous connaissons actuellement.



Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France

Fig. 01 : Carte du gouvernement général de l’AOF²⁷ (1925).

1.2 La religion vaudou (Afrique) : entre animisme et naturalisme

Souvent taxé de charlatanisme ou associé à la magie noire, le vaudou souffre d’une image négative. Pour commencer l’étude, il nous a semblé nécessaire de le replacer dans un contexte religieux afin de mieux appréhender cette religiosité particulière qui se trouve à la croisée d’un monde composé d’esprit, de divinité, d’ancêtre appuyé par des liens étroits avec la faune et la flore.

Il existe quatre grands courants d’ontologies (Descola, 2005) ; le premier est le totémisme. Ce courant considère les êtres humains et non-humains forment une classe avec des propriétés physiques et morales similaires puisqu’ils sont issus d’un même prototype. Le second est l’analogisme. Tous les éléments du monde (êtres humains et non-humains), ainsi que leurs composants élémentaires se distinguent des uns des autres, tant du point de vue physique que

²⁷ Gallica.bnf

moral. Le troisième est l'animisme qui considère que l'intériorité des êtres humains et non-humains est similaire, mais que leurs physiques diffèrent. Enfin, le naturalisme estime que l'intériorité des êtres humains et non-humains est hétérogène, mais que leurs physiques sont semblables.

1.2.1 Qu'est-ce qu'une religion ? Définition des connexions entre l'humain et le sacré

Le terme « *religion* » provient du terme latin « *religio* ». Durant l'Antiquité, ce terme renvoie à deux définitions complémentaires ; la première concerne les rapports entre les dieux et les hommes qui se mettent en place au travers du culte. La seconde s'appuie sur l'application et le respect des règles du culte qui façonne les pratiques religieuses. Ce terme latin est mis en relation avec deux autres verbes latins ; « *religare* » qui signifie « *lier, fixer, nouer* » et « *religerer* » qui signifie « *recueillir* », « *relire* ». L'orateur romain Cicéron définit la religion comme :

« *La préoccupation et la crainte ou vénération d'une quelconque nature supérieure, appelée divine* ». (Filoramo, 2007 :79).

L'anthropologue américain Clifford Geertz définit la religion comme :

« *Un système de symbole²⁸ pour établir chez les hommes des états d'âme et des motivations, des états d'âme profonds, durables et largement répandus, en formulant des conceptions d'ordre général de l'existence et en revêtant de ces concepts d'une aura à l'aspect concret, de sorte que les motivations et les états d'âme semblent tout à fait réalistes* »²⁹ (Geertz, 1993 :90).

Le sociologue français Émile Durkheim définit la religion comme :

« [...] *Un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques*

²⁸ Le terme « symbole » est utilisé pour désigner des signes, explicites ou implicites.

²⁹ « *A system of symbols which acts to establish powerful, pervasive, and long-lasting moods and motivations in men by formulating conceptions of a general order of existence and clothing these conceptions with such an aura of factuality that the moods and motivations seem uniquely realistic* ».

qui unissent en une même communauté morale [...] » (Durkheim, 1912 :65).

La religion constitue un élément de la vie de l'être humain depuis la préhistoire jusqu'à nos jours. Contrairement à d'autres aspects du quotidien comme la communication, l'expression des sentiments, l'imagination ou encore la pensée, la religion s'ancre dans un espace sacré avec des éléments qui dépassent la nature humaine (divinités, saints, etc.) et s'inscrit comme un pilier de celle-ci (Filoramo, 2007 :74). La religion a ce double aspect d'unification, avec la communion, le respect de règle de vie, la dévotion, mais également de rupture en provoquant des conflits, des schismes, etc. Elle est composée d'une multitude d'obligations, d'interdits, d'actes à respecter et à appliquer. Le rituel religieux revêt une multitude d'aspects allant de la sphère privée avec un acte individuel, comme une prière, à la sphère publique avec un acte collectif comme un sacrifice. Elle consiste à une base de croyances, commune à plusieurs hommes qui dictent des gestes, des rituels, des chants (prières, paroles prophétiques, etc.), des interdits. On peut se poser la question suivante : en quoi ou à qui une personne pieuse voue-t-elle une dévotion ? Dès lors, définir l'« *animisme* » et le « *naturalisme* » devient une nécessité.

L'animisme s'appuie sur :

« Les êtres spirituels, les esprits, les âmes, génies, démons, divinités proprement dites, agents animés et conscients comme l'homme, mais qui se distinguent pourtant de lui par la nature des pouvoirs qui leur est attribué [...] normalement, ils ne sont pas perceptibles à des yeux humains » (Durkheim, 1912 :68).

Quant au naturalisme, il s'adresse :

« Aux choses de la nature, soit aux grandes forces cosmiques, comme les vents, les fleuves, les astres, le ciel etc. soit aux objets de toutes sortes qui peuplent la surface de la terre, plantes, animaux, rochers etc. » (Durkheim, 1912 :68).

Deux théories s'opposent : pour la première, le naturalisme est un dérivé de l'animisme. La seconde expose que le naturalisme est le commencement d'une évolution religieuse qui amène progressivement le culte des esprits.

L'anthropologue britannique Edward Burnett Tylor est l'un des premiers à étudier l'animisme. Dans son ouvrage « *Primitive culture : researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art and custom* », il explique que certains anthropologues, ethnologues et théologiens utilisent le terme « *d'irreligion* » pour définir des croyances différentes en tout point de ceux qu'ils connaissent. Ces croyances se basent sur une absence de culte religieux matériel (Tylor, 1920 :420).

Où se place le vaudou ? Le vodouisant craint, mais respecte quotidiennement les êtres supérieurs (ancêtres, *vòdũn*³⁰, etc.). Le vaudou crée un système de cohésion social qui rythme la vie de ses pratiquants au travers des rituels, des sacrifices, des chants religieux. Il est donc considéré comme une religion à proprement parler. Quant aux « êtres suprêmes » que les vodouisants craignent, leurs cultes s'appuient sur les éléments de la nature comme la foudre, la mer ou encore la flore. Elle s'appuie également sur un système d'esprits, de démons qui possèdent des pouvoirs particuliers et sont supérieurs à ceux des hommes. Le vaudou est une religion animiste et naturaliste. Certains arbres peuvent devenir sacrés en raison d'un événement historique (Juhé-Beaulaton, 1999 : 105). L'arbre de l'oubli à Ouidah est un arbre autour duquel une procession était effectuée par les esclaves. Ces derniers tournaient autour de cet arbre (sept fois pour les femmes, neuf fois pour les hommes) pour perdre leurs repères et leur origine avant de monter sur les négriers ou encore l'arbre du retour autour duquel les esclaves devant faire trois fois le tour pour revenir chez eux, pas physiquement, mais spirituellement (*Fig.05*).

³⁰ Dans le panthéon vaudou, il y aura 260 *vòdũn* identifiés (HOUNKPE, s.d : 3). Certains textes parlent de plus de 300 voir 400 *vòdũn*.



Fig.05 : Arbre du retour (Ouidah - Bénin)³¹.

Autre exemple de sacralisation d'un élément végétal, à Abomey, un fromager a été sacralisé à l'entrée du palais royal d'Abomey. Le roi Ghèzo avait l'habitude de s'abriter à l'ombre de cet arbre avec sa cour. Son fils le garda et il reçut le nom de *Bwekon-hun* (Juhé-Beaulaton, 1999 :107).

La flore peut également servir à sacraliser un lieu. Lors de la mise en place d'un nouveau village, on plante certaines espèces d'arbres afin de s'assurer du bon augure sur ce village. S'il grandit, c'est que la localité sera prospère, s'il meurt de mauvaises choses sont envisageables.

Il existe des bois et forêts sacrés et d'autres que l'on dit préexistants à la divinité. Pour la première catégorie, il s'agit de bois dans lequel les hommes se sont réfugiés et où ils ont implanté leurs divinités. Pour la seconde, il s'agit de bois où des divinités sont apparues aux hommes. L'anthropologue française Juhé-Beaulaton Dominique rapporte un récit oral collecté en 1991 sur le terrain à propos du *vòdūn* Gbè dans la forêt Gbèzun à Abomey ; Gbè envoyé par

³¹ Clichés de V.Tourreil.

Mawu est apparu dans la forêt pour protéger les enfants venus d'Anago. Un homme se rendit à Gbèzun et entendit une musique. Il y retourna à plusieurs reprises pour s'assurer d'avoir bien perçu un son. Il se rendit rapidement chez un *bókònnò* pour lui expliquer ce qu'il avait entendu. Ce dernier se rendit avec l'homme dans la forêt. Ils entendirent tous deux la musique, mais rien de plus. Le lendemain matin l'homme repartit voir et tomba sur un serpent à deux crêtes rouges enrouler sur lui-même. Il s'agissait de Da Aido Xwedo³².

Des forêts semblables sont présentes dans de nombreuses cultures comme chez les Tougous, les Samoyèdes, les Xant ou les Mansi. Ces populations arctiques considèrent qu'une forêt sacrée est entièrement animée par un esprit divin qui réside dans divers éléments qui la composent (arbres, rochers, etc.). Dans ces forêts il est interdit de couper un arbre puisque ces arbres ont un double végétal humain (Descola, 2005 : 48).

1.2.2 Rites ou pratiques religieuses ?

Le dictionnaire universel de 1690 définit le rite comme un :

« Terme dogmatique, manière de faire les cérémonies de l'Église. Les Orientaux, les Arméniens célèbrent le service divin suivant le rit Grec ; les Occidentaux suivent le rite de l'église romaine » (Furetière, 1690 : 1826).

Le rituel est désigné comme un :

« Livre qui contient l'ordre et la manière des cérémonies qu'on doit observer dans la célébration du service divin en un diocèse, en un Ordre Religieux. Le rituel est compris sous le nom des livres d'Église, aussi bien que le Processionnal, le missel, etc. » (Furetière, 1690 : 1826).

Ce dictionnaire se restreint à un usage catholique du terme.

En 1731, le dictionnaire de Pierre Richelet définit le rite comme les « *coutumes et cérémonies* » (Richelet, 1731 : 639). Le terme rituel quant à lui est défini comme le :

³² *Ibidem*, pages 113-114.

« *Livre de l'église où l'on écrit les cérémonies qui se doivent pratiquer dans l'administration des Sacrements et autres choses qui font du devoir des ecclésiastiques qui ont charge d'âmes* » (Richelet, 1731 : 639).

Dans le dictionnaire de l'Académie française de 1762 et 1878, le mot « rite » est défini comme un :

« *Ordre prescrit des cérémonies qui se pratiquent dans une religion ; Il se dit surtout en parlant de ce qui regarde la religion chrétienne, et ne s'emploie guère que dans le dogmatique* »^{33 34}.

Quant au terme rite, il est défini comme un :

« *Livre contenant les cérémonies, les prières, les instructions, etc. qui regardent l'administration des sacrements, et particulièrement les fonctions curiales* »^{35 36}.

Le terme « pratique » est défini dans le dictionnaire universel de 1690 comme « *méthode, manière de faire les choses [...]* » (Furetière, 1690 : 1650).

En 1731, le dictionnaire de la langue française ancienne et moderne définit le terme pratique comme un élément :

« *Qui n'est pas spéculatif. Qui est dans l'exercice et dans l'action. [...] Action de pratiquer, exercice, usage. [...] Usage des coutumes et des différentes formes de procédure* » (Richelet, 1731 :468).

Dans le dictionnaire de l'Académie française de 1762, le terme pratique est défini comme l'« *usage, coutume, manière, façon d'agir [...]* »³⁷.

³³ Dictionnaire de l'Académie Française. 4ème. Vol. 2. Paris : Brunet, 1762. Page 644.

³⁴ Dictionnaire de L'Académie Française, Septième Édition Dans Laquelle on a Reproduit Pour La Première Fois Les Préfaces Des Six Édition Précédentes, Tome Second (I-Z). Vol. 2. Paris : Firmin-Didot & Cie, 1878. Page 670.

³⁵ Dictionnaire de l'Académie Française. 4ème. Vol. 2. Paris : Brunet, 1762. Page 644.

³⁶ Dictionnaire de L'Académie Française, Septième Édition Dans Laquelle on a Reproduit Pour La Première Fois Les Préfaces Des Six Édition Précédentes, Tome Second (I-Z). Vol. 2. Paris : Firmin-Didot & Cie, 1878. Page 670.

³⁷ Dictionnaire de l'Académie Française. 4ème. Vol. 2. Paris : Brunet, 1762. Page 442.

Pour le dictionnaire de l'Académie française de 1878, la pratique est définie comme étant des :

« *Devoirs, signifie, exercice, accomplissement. Mettre en pratique, mettre en exécution des préceptes [...], pratiquer les commandements de Dieu [...], observer exactement les pratiques du culte* »³⁸.

Dans cette définition, ce terme est applicable à un ensemble assez large d'éléments.

Le rituel peut être défini comme « *l'exécution de séquences plus ou moins stables, d'actes formels et d'énoncés qui ne sont pas totalement codés par celui qui l'exécute* »³⁹. Tout acte n'est pas nécessairement religieux et tous les actes religieux ne sont pas nécessairement des rituels (Renfrew, 2007 : 113).

Actuellement, ce terme n'est plus essentiellement axé sur la religion chrétienne et s'emploie quotidiennement. Le mot « rituel » s'applique beaucoup plus à un acte répétitif généralement quotidien. D'un point de vue anthropologique, tout acte de la vie ne peut pas être considéré comme un rituel. Il faut que les gestes, les paroles et/ou objet qui le composent aient un sens et « *se différencie des attitudes techniques et rationnelles, professionnelles et quotidiennes* » (Offenstadt, 1998 :10). Pour certains anthropologues, il faut que l'émotion, voir de la dramatisation, soit au centre du rituel au point d'avancer que sans ces émotions le rituel n'est qu'une action qui est codifiée. L'historien français Nicolas Offenstadt définit le rituel comme « *un comportement symbolique socialement standardisé et répétitif* » (Rappaport, 1999: 11). Un rituel est donc une succession d'actions prédéfinies ; mais alors trois questions peuvent être posées : Quel est le ou les objectifs de ce rituel ? D'où est-il originaire ? Comment est-il défini ? Pour l'anthropologue britannique Edmund Leach, le rite est un instrument social⁴⁰. Il permet de consolider le tissu sociétal et de rétablir l'ordre après une crise et cela dans plusieurs sociétés. Il est également un marqueur d'identité. La façon dont sont pratiqués les rites, les différentes

³⁸ *Dictionnaire de L'Académie Française, Septième Édition Dans Laquelle on a Reproduit Pour La Première Fois Les Préfaces Des Six Édition Précédentes, Tome Second (I-Z)*. Vol. 2. Paris: Firmin-Didot & Cie, 1878. Page 482.

³⁹ « *The performance of more or less invariant sequences of formal acts and utterances not entirely encoded by the performers* » (Rappaport, 1999: 24).

⁴⁰ « *Le rituel, selon moi, sert à exprimer le statut de l'individu en tant que personne sociale dans le système structurel au sein duquel il se trouve momentanément* » (Leach (trad. Anne Guérin), 1972, p.33). Tout au long de son paragraphe sur le rituel, il prend soin de ne pas employer directement ce terme. Il emploie volontiers les termes « acte », « procédure », « technique ».

étapes ou normes qu'ils doivent suivre permet d'identifier une identité, une origine géographique ou ethnique.

Pour l'historien français Jacques Chiffolleau, les rites relèvent beaucoup plus d'un besoin social et/ou politique. Il s'inscrit également dans un héritage mythologique :

« L'un des traits constitutifs du rituel, outre qu'il paraît souvent obéir à une impérative et mystérieuse prescription, c'est qu'il veut toujours refaire, rejouer, répéter une scène antérieure, fondatrice, primitive. Il a donc toujours quelques liens avec une mythologie » (Chiffolleau, 1990 : 38).

Il faut cependant souligner un autre point, celui qu'un rite ne peut pas réellement être refait sans cesse sans évolution, ni modification. Il est mouvant dans le temps, entre autres à cause de son caractère pérenne et parfois non codifié qui tend au fil des siècles à plus ou moins se modifier.

Les pratiques religieuses permettent une élévation de la conscience humaine et une autodiscipline. Paul Etienne Edah considère qu'il existe trois catégories de pratiques vaudou : la première est constituée des pratiques ancestrales. Leurs influences sont telles que le vodouisant ne peut pas passer à côté. C'est de ces *vòdũn* qu'un calendrier religieux a pu être mis en place. La seconde catégorie comprend les pratiques mises en place sous les prescriptions du *Fâ*, ce sont les *Yéyou*. Leur maîtrise totale est rare. La troisième catégorie est celle qui regroupe les pratiques et les *vòdũn* actuels (Edah, 1980 : 9-10).

Le respect des pratiques religieuses et la confection de temples *vòdũn* nécessitent une connaissance approfondie des éléments dédiés à ce dernier, ce qui crée des groupements socioculturels qui permettent une diffusion des savoirs et des connaissances.

1.2.3 Histoire et origine du vaudou

L'origine de la religion vaudou daterait du XVII^e-XVIII^e siècle. Elle est issue de la rencontre des cultes des divinités Yoruba, Fon et Ewe (Afrique de l'Ouest). La cosmogonie vaudou s'appuie sur un *vòdũn* principal, Mawu-Lisa divinité créatrice ambivalente, ainsi qu'une

multitude de divinités répartissent dans différents groupes possédants des caractéristiques propres.

Signalons que le terme « vaudou » est un terme générique mit au point durant la période coloniale et est issu du mot Fon « *vòdũn* » qui signifie « dieu ».

Cette religion est essentiellement basée sur une culture orale et une transmission des traditions, pratiques religieuses et récits de génération en génération. Dater précisément l'apparition du vaudou et les premiers cultes est difficile en raison de l'absence de traces matérielles (ex : archéologie) ou écrites (ex : textes anciens).

1.2.4 Le culte des « fétiches » : l'incarnation matérielle des divinités

L'incarnation matérielle des divinités *vòdũn* est le « fétiche »⁴¹. Le terme « *fétiche* » est forgé par des commerçants du Sénégal sur le mot portugais « *fetisso* »⁴² qui signifie « *fée* », « *enchantée* », « *divine* » ou « *rendant des oracles* ». On note une racine latine qui se retrouve dans « *fatum* », « *fanum* » ou encore « *fari* » (De Brosse, 1988 : 15). L'historien américain William Pietz précise que le mot « fétiche » vient de l'adjectif latin « *facticius* » qui signifie « fabriquer » (Pietz, 2005 : 8). Signalons que ce terme ne désigne pas uniquement des objets anthropiques, mais également les pratiques dites de « *feitiçaria* » à savoir la sorcellerie. Ce terme fut repris par les commerçants non portugais, les voyageurs et même les personnes locales. Dès cet instant, les prêtres furent nommés « *fetissero* », « féticheurs » (Henry, 2008 : 108).

Dans la conception de ce mot, on retrouve le caractère socioreligieux qu'incarne le « fétiche ». Il est objet cultuel, façonné par l'homme afin de donner un corps matériel à son idolâtrie, tout en étant ancré dans un cadre collectif. Cependant, signalons que le « fétiche » va bien plus loin que la simple représentation iconographique comme on peut le retrouver dans d'autres religions, il est la divinité elle-même. Nombreuses religions comme le christianisme, le judaïsme ou l'islam, par exemple, vouent un culte à un élément immatériel, une « entité » passée sur Terre, mais qui n'est plus. Le vodouisant voue un culte à une divinité incarnée dans un objet matériel. Pour exclure toute ambiguïté, nous allons employer le terme « d'objets cultuels » pour désigner les « fétiches ».

⁴¹ Nous avons volontairement mis le terme « fétiche » entre guillemets en raison de l'ambivalence de son sens.

⁴² Parfois orthographié « *feitiço* ».

Certains auteurs, comme l'anthropologue belge Jean-Paul Colleyn, estiment que dans certains cas de figure, l'emploi du terme « fétiche » est inévitable et ne doit pas être pris dans un sens critique⁴³, emprunté à de nombreux préjugés. Il peut s'agir, lorsqu'il est convenablement défini dès le départ, d'une simple expression employée pour comprendre une représentation et non un jugement ou une stigmatisation de croyance comme ce fut le cas par le passé. Il estime également que le fétichisme peut être intégré dans un ensemble de systèmes symboliques comprenant la divination, la science de la nature et la sorcellerie. Ce terme peut être admis dès lors où il vise l'humanité entière et qu'il ne « *concerne pas le rapport d'un individu à un objet ou à un être-objet, mais celui des hommes entre eux* » (Colleyn, 2004 :62).

Aux XV^e et XVI^e siècles, les différents récits d'explorateurs montrent que la notion de ces objets cultuels renvoie à un processus purement naturel. Aux XVII^e et XVIII^e la perception de ces incarnations matérielles de divinités change ; les populations africaines ont réussi à créer un ordre à partir d'un chaos. Le médecin et botaniste suédois Carl von Linné définit le principe sociétal africain de caprice, c'est-à-dire qu'elle est rythmée par de fréquents changements (Pietz, 2005 : 15).

Le philosophe allemand Karl Marx s'intéressa aux objets cultuels pour ce qu'ils représentent, c'est-à-dire le façonnage d'une image sociale qui crée une unité à partir d'éléments hétérogènes. Quelque temps plus tard c'est le philosophe prussien Emanuel Kant qui justifie l'esthétisme de ces objets cultuels en Afrique comme futile. L'anthropologue français Claude Lévi-Strauss précise que ces objets n'ont pas de lien avec un groupe sociétal il devient alors insignifiant⁴⁴.

L'historien français Bernard Salvaing précise que les Pères de l'Église ont longtemps hésité entre deux théories pour expliquer ce culte : la première est l'ignorance des païens de la véritable foi qui a conduit à l'idolâtrie. La seconde est que ces objets cultuels sont habités par des puissances maléfiques et redoutables (Salvaing, 1995 : 262). Beaucoup de missionnaires adoptèrent une position intermédiaire à savoir que ce sont les puissances maléfiques qui ont conduit ces populations à abandonner une religion monothéiste pour idolâtrer ces objets (Henry, 2008 : 109).

⁴³ Il prend pour exemple l'emploi de termes locaux comme le *bamanaya* et le *boliv* au Mali mais qui lorsque l'on souhaite effectuer une comparaison ne peut être employée. Il faut donc reparler de « fétiche ».

⁴⁴ Cf. PIETZ, 2005 pour voir comment le terme « fétiche » a évolué au fil du temps pour arriver aujourd'hui à la perception que l'on en a aujourd'hui.

Le principal problème quant aux sources narrant la christianisation de l’Afrique est qu’elles sont tranchées, à savoir les recherches s’appuient sur l’existence ou la non-existence d’une pensée monothéiste suivant les régions et savoir s’il est possible d’intégrer une pensée chrétienne dans l’esprit de ces populations. Cependant, l’anthropologue allemande Birgit Meyer nous offre une tout autre vision. Pour elle, l’auteur de la christianisation n’est pas Dieu, mais le diable à savoir les serpents notamment à Ouidah, au culte de Dangbè et Legba⁴⁵. L’abbé Bouche nous explique que les païens (vodouisants) savent pertinemment qu’il se plie devant un démon :

« - *L’Orisha est-il Dieu ? Demandai-je à mon interlocuteur.*

- *Point du tout ! me répondit-il*

- *l’Orisha, c’est le démon ?*

- *Le démon, me dit-il avec le sourire qui me fit mal, le démon a été fait par Dieu ; il s’est révolté contre Dieu son créateur, contrariant ses vues et se plaisant à faire du mal ; il est plus faible que Dieu ; Dieu est son supérieur ; mais Satan persévère dans sa révolte contre Dieu et ne cesse de lui résister.*

Je demandai à mon interlocuteur : puisque le démon est révolté et méchant, tu ne peux le servir et lui rendre un culte ?

- *Et l’onichango : c’est précisément parce que le démon est méchant qu’il nous importe de prévenir et de détourner ses coups. Dieu est bon et ne nous sera point nuisible : mais le démon est terrible par sa malice ; il est bon de le calmer par des présents et de se le rendre favorable par des sacrifices [...] » (Bouche, 1885 :111).*

L’abbé Pierre Bouche est un prêtre français, appartenant à la Société des missions Africaines de Lyon. Il arriva au Danxomé en janvier 1866. Il faut cependant prendre du recul sur les propos de l’Abbé Bouche concernant le sacrifice d’hommes. En effet, Bien qu’il essayât à plusieurs reprises de caser les préjugés racistes attachés à l’homme noir en tentant de le placer à égalité avec l’homme jaune et blanc » il reste tout de même empreint à garder en lui certain préjuger tel que le fait d’un homme noir peut être perçu comme « *imprévoyant, indolent, fourbe [...] et irréductiblement différent du Blanc* » (Huannou, 1984 : 64). L’abbé Bouche est venu

⁴⁵ Legba est associé à Satan. *A contrario*, Mawu Lisa est associé à Dieu.

pour christianiser les populations il voit donc les populations locales pratiquer des cultes proches du mal.

Dans le passage ci-dessus, on retrouve ici l'idée des premiers chrétiens, à savoir que les vodouisant idolâtraient ces objets culturels par crainte. De ce fait, les premiers missionnaires chrétiens pratiquaient à parts égales aussi bien le baptême que l'exorcisme (Henry, 2008 : 110).

Cette religion dite du « *fétichisme* » est en usage depuis très longtemps. C'est Charles De Brosses qui introduit cette notion dans l'ethnologie au travers son ouvrage « *Du culte des fétiches ou parallèle de l'ancienne religion de l'Égypte avec la religion actuelle de Nigritie* »⁴⁶. Des récits racontent ce qui se déroule à Ouidah au travers, par exemple, d'une description d'un culte rendu au serpent rayé qui est l'une des plus célèbres divinités (De Brosse, 1988 :18). Le support symbolique de ces idolâtries est l'objet et peut être de plusieurs sortes (Augé, 1988 : 29); naturel comme la pierre, des morceaux de bois ou représenter un élément de la nature comme la montagne, la végétation, etc. Le rapport entre le *vòdũn* et son utilisateur n'est pas un rapport de représentation ou de dévotion, mais d'une dépendance réciproque. Ces objets sont consacrés par des prêtres lors de cérémonies. Une fois consacré, ce sont des dieux à part entière, des talismans, des éléments sacrés (De Brosse, 1988 : 15). Il représente, unifie et identifie un groupe. Cependant, il conduit également à des discriminations au sein d'une société entre celui qui s'en occupe et l'entretien et celui qui lui est un simple fidèle.

Ces objets culturels symbolisent une communauté puisqu'il représente et ordonne. Le terme « *symbole* » doit renvoyer à deux plans ; le premier celui de la logique naturelle, le second de la logique sociale. Chaque symbole possède des relations d'exclusions ou de comptabilités avec un élément naturel. Par exemple, un *vòdũn* accepte de l'huile rouge, mais pas la blanche, l'alcool, mais pas le tabac, les plantes dites froides, mais pas les chaudes, etc. Grâce à ces comptabilités et ses interdits indirects, on peut identifier un objet culturel d'après les substances dont il est fait. L'objet est fabriqué en utilisant une certaine logique comme pour une recette culinaire. On le remplit de substances diverses (animale, végétale, minérale, etc.), mais également d'aliments ou de boissons qui sont prescrites et parfois interdites. Le but d'insérer des offrandes interdites est d'obtenir l'effet inverse de ce qu'on peut demander habituellement au *vòdũn*. Par exemple, lors d'une épidémie dans le Sud-Togo, les prêtresses *Avlekete* ont offert

⁴⁶ L'auteur n'a aucune neutralité dans ses propos. Il parle de « *race nègre* », de « *peuple stupide* ».

à Sakpata des aliments interdits. Au lieu de leur amener des denrées alimentaires issues de la terre (favorable) afin de voir partir l'épidémie (défavorable).

Pour Marc Augé, les *vòdũn* sont semblables aux hommes pour trois raisons (Augé, 1988 : 55) :

1. Leur représentation au corps est omniprésente (têtes aux yeux exorbités, attributs sexuels impressionnants, etc.).
2. Le corps du fidèle porte les marques de son dieu (uniforme identifiable, possession, interdit alimentaire, etc.).
3. Le « dieu-objet » décrit bien cette interaction entre le dieu (immatériel) et l'objet cultuel (matériel), mais met également l'accent sur le fait que l'objet de dévotion est semblable à l'homme.

On leur attribue une forme humaine même lorsqu'ils sont associés à des éléments de la nature. Il est sexué, on doit donc le nourrir pour qu'il se reproduise⁴⁷. Pour les Yorubas, les Fon et les Ewe, lorsque l'homme meurt, il libère plusieurs éléments dont un en particulier qui se réincarne dans les descendants. C'est une trace ancestrale et non une personne réincarnée (le principe de métempsychose n'existe pas dans le vaudou, nous y reviendrons plus tard). La reproduction des dieux est plus proche de ce type de reproduction que d'une réelle reproduction sexuée. Le dieu se multiplie dans l'espace et non dans le temps, ce qui diffère de l'ancêtre (AUGÉ, 1988 : 55). Signalons également qu'un *vòdũn* est mortel. L'homme mécontent du *vòdũn* peut l'affamer afin de le mener à sa mort. Il va alors rappeler sa présence en rendant malade les hommes. On peut également le provoquer en lui offrant de la nourriture ou des boissons interdites. Autre solution, on peut déterrer le *vòdũn* et le détruire physiquement, c'est le cas pour un Legba⁴⁸. On doit se tourner vers celui qui l'a confectionné puisque quand on déloge l'esprit, il peut se retourner contre celui qui l'offense. Néanmoins, pour désacraliser un Legba définitivement, il faut effectuer de nombreux rituels pour faire sortir l'esprit de son enveloppe matérielle, puis il faut le jeter dans le fleuve Kouffon. Cette désacralisation se fait généralement après le décès de son propriétaire. Si on ne le fait pas, le défunt ne peut pas reposer en paix. Il en va de même pour le *Fâ* d'un individu.

⁴⁷ Les lois de la reproduction des *vòdũn* sont particulières. Cette reproduction nécessite la présence d'un prêtre qui détient la formule et qui doit prélever une substance présente sur le premier *vòdũn* pour constituer le second (AUGÉ, 1988 : 55).

⁴⁸ Il existe deux types de Legba : Tò-Legba qui se trouve à un carrefour et Hò-Legba qui est à l'entrée des maisons. Hò-Legba à rarement ces deux femmes, en revanche Tò-Legba est fréquemment aperçue avec ses deux femmes. C'est Legba lui-même qui demande ses femmes ou non. Quoi qu'il en soit le Legba ne mange pas de magouilla, de *sòdàbí* ou de liqueur, uniquement des sodas.

Chaque pays possède son objet cultuel qui est national et des objets cultuels qui sont personnels. Une dévotion importante leur est dédiée. Cette vénération vire parfois à la crainte, au point de prendre tout ce qu'il trouve (animal, pierre, morceau de bois, etc.) pour le diviniser. Pour ceux qui choisissent un animal comme élément à adorer, il devient objet cultuel, mais celui qui l'honore ne peut manger sa chair. Les étrangers qui consomment la chair de l'animal seront victimes de la colère de la nature. Certaines personnes ne veulent jamais voir leur divinité peut-être par crainte ou par respect. Une légende raconte qu'un souverain de la côte ayant pour objet cultuel la mer ne put effectuer des transactions avec des commerçants maritimes de peur de voir l'objet de son idolâtrie et d'entraîner sa propre mort. Il en va de même pour les objets cultuels issus des arbres ou des montagnes. Quiconque les défigure, les modifie, les coupe sera puni de mort (De Brosses, 1988 : 17).

En plus des objets cultuels nationaux et locaux, chaque village est placé sous la protection d'une divinité que la population honore pour le bien commun. On retrouve beaucoup d'autels dans les bois ou dans la brousse. Sur ces autels on y retrouve des plats, des pots en terre rempli de maïs, de riz ou encore de fruit qui symbolisent des offrandes. Les éléments qui se trouvent sur cet autel ont une signification, leur analyse permet d'étudier ce que le demandeur souhaite (ex : des cruches vides représentent la pluie, des sabres et des *zagayes* en temps de guerre servent à demander la victoire, des arêtes de poisson ou des os traduisent un besoin de viande ou de poissons, la présence de petits ciseaux servant à inciser le tronc des arbres signifie un besoin de vin de palmier, etc.). Au travers ces dépôts on peut y voir une marque de confiance de respect vis-à-vis des divinités. Le demandeur s'assure avec certitude d'obtenir ce qu'il souhaite. En cas d'échec, le demandeur attribue cela à la colère de l'objet sacré, il doit alors chercher un moyen de l'apaiser.

Dans le pays, il existe deux types d'objets cultuels ; ceux publics et ceux privés. Pour le premier type, ils sont de quatre sortes : serpents, arbres, mers ou encore de petites idoles en argile qui préside les conseils. On trouve devant celles-ci trois plats en bois contenant une vingtaine de petites boules de terre. Les conseillers, avant de tenter quoi que ce soit, font appel à un prêtre qui effectue une offrande à la divinité et fait sauter les boules d'un plat à l'autre. Si le nombre de boules est impair dans un grand nombre de plats, un bon augure va présider le conseil (De Brosses, 1988 :18). Ces objets cultuels sont dits « publics », puisque ces divinités

sont honorées, particulièrement dans certaines tribus, mais fait l'objet d'un culte national au travers de tout le pays⁴⁹.

Pour le second, ils sont généralement, grossiers, fabriqués en terre grasse, mais ils sont tout autant honorés que les objets de dévotion publics⁵⁰. Cette catégorie regroupe les *hënnouvôdoun* qui désignent des collectivités familiales ou les *akovôdoun*⁵¹ qui sont les *vòdün* familiaux. Lors d'une naissance, l'imposition des noms des protecteurs est désignée parmi ces types de *vòdün* (*Quenum, n.d, 69*).

Le vaudou est une religion où l'unité de culte n'existe pas, mais s'appuie sur un système religieux anthropocentriste. Un homme peut adorer le tonnerre ou encore délaisser le serpent on ne le jugera pas, cette religion ne recherche pas le prosélytisme. Les *vòdün* sont très importants en nombre. L'homme béninois cherche à donner un sens à ce qui est anormal. Si la terre tremble, c'est que les ancêtres sont mécontents, le tonnerre foudroie celui qui a mauvaise conscience, etc. L'administrateur français Auguste Le Hérisse tente de trouver une explication à ce comportement. Pour lui, la trop grande sédentarité de ces populations, habituées à avoir le même environnement, les mêmes pensées, les mêmes paysages, conduisent ces derniers à développer une peur déraisonnable de tout ce qui n'est pas quotidien, habituel et d'interpréter ces phénomènes avec leurs pensées et leur état d'esprits (*Le Hérisse, 1911 : 97*).

Les religions traditionnelles ont pour particularité de ne pas être figé dans le temps et dans les croyances. Un adepte d'une divinité n'ayant pas reçu ce qu'il souhaitait malgré de nombreuses sollicitations peut volontairement délaisser la divinité et se tourner vers un autre culte. Ce changement de culte peut aussi avoir pour origine une volonté de domination sur une population voisine. Par exemple, une conquête territoriale peut pousser le vainqueur à intégrer à ses divinités un dieu de son ennemi vaincu et à le vénérer (*Perrot, 2013 : 285*).

1.2.5 Le panthéon vaudou au Bénin : présentation des neuf principaux *aouan*

En Fon, « *vòdün* » signifie « *esprits* », « *divinité* ». C'est ce mot qui a donné le terme « *vodou* » (*Tauxier, 1932 : 243-246*).

⁴⁹ Elles peuvent être des divinités intégrées au panthéon déjà existant au travers des conquêtes victorieuses des rois (*Quenum, n.d : 69*).

⁵⁰ Il arrivait qu'on leur offre un esclave (*De Brosses, 1988 : 18*).

⁵¹ L'*Akovôdoun* est le fondateur d'une tribu (*ako*).

Les premiers *vòdũn* proviennent de l'une des épouses du roi Agadja⁵², appelée Na Xwājile. Cette princesse est originaire d'Adja Tohun et d'Adja Home. Elle est la créatrice du centre culturel Djèna installé à Abomey où furent mis en place les cultes de Mawu, Lisa et Tohossou. Son fils, qui devient roi sous le nom de Tègbèsou⁵³, continue d'entretenir et de développer ce culte. Les premiers *vòdũn* proviennent de divers pays voisins et sont importés au Danxomé au travers les migrations, les conquêtes⁵⁴, etc. (Savary, 1976 : 145).

Le *vòdũn* entraîne des obligations. Une fois mit en place, on doit continuer à le célébrer. Lorsqu'un adepte tombe malade, il faut y voir un signal qui traduit un manquement vis-à-vis de lui. Comme nous l'avons souligné un rapport de dépendance le lie à son installateur, mais également à son prêtre et son utilisateur. Il est également matériel, il récapitule le monde en contenant toutes les substances appartenant aux trois règnes (la terre, le ciel et la foudre), mais tire sa puissance de son utilisateur et de son installateur. Signalons que plus il est puissant, plus il est dangereux pour celui qui le manipule. Nous avons pu nous rendre auprès d'un prêtre Aboméen dans le quartier de Lègo, il possède de nombreuses divinités parmi lesquels les plus puissants sont Koku qui provoque la mort et éloigne les sorciers ou encore Gāgbada qui est un *vòdũn* nerveux qui peut être utilisé pour nuire à quelqu'un. Sur la **figure 06**, on peut voir au premier plan à gauche la divinité Koku. Dans le fond, on aperçoit Gāgbada koffi et le *vòdũn* Sibisava (ou Gāgbada ablavi) qui sont des divinités puissantes.

⁵² Date de règne : 1711-1740.

⁵³ Date de règne : 1740-1774.

⁵⁴ Généralement le roi vainqueur « absorbe » les *vòdũn* du vaincu pour les intégrer à son panthéon et légitimer voire affirmer encore plus son pouvoir auprès des vaincus. Les *vòdũn* sont également des outils politiques.



Fig.06 : Case d'un prêtre (Abomey – quartier de Lègo)⁵⁵.

Ils étonnent les premiers missionnaires chrétiens qui se posent des questions sur leur signification. Ce qu'il faut noter c'est la diffusion rapide des cultes et des dieux à travers le pays. Historiquement, les vainqueurs apportent leurs dieux aux vaincus (les peuples dominés par le royaume du Danxomé ont vu l'installation du culte d'Agassou (*vòdũn* de la famille royale) s'implanter dans leurs villages (Augé, 1988 :17).

Les vodouisants n'ont pas la notion des hommes déifiés, comme il peut y avoir avec les saints dans le Christianisme, ils vénèrent les *vòdũn* qui sont de véritables dieux⁵⁶. Dès le XVII^e siècle, les missionnaires détournent la traduction des termes Fon en commettant de nombreuses erreurs. Ils ont, par exemple, traduit le mot « Dieu » par « Mawu ». Les missionnaires ont conscience que Mawu-Lisa forme le couple créateur de la vie dans le vaudou, mais les missionnaires le considèrent comme indissociable ce duo et choisissent donc d'employer le terme « Lisa » pour traduire la notion de « Jésus-Christ » et le nom « Mawu » pour « Dieu le père » (Augé, 1988 : 18). Mawu signifie en réalité « indivisible », Mawu-Lisa

⁵⁵ Clichés de V.Tourreil.

⁵⁶ « Les Nègres ainsi que la plupart des Sauvages ne connaissent point l'idolâtrie des hommes déifiés » (De Brosse, 1988 : 15).

possède la dualité en lui. Il est représenté dans les Palais Royaux d'Abomey avec un côté masculin, l'autre féminin.

Dans le panthéon béninois, les dieux vont souvent par paire, comme une sorte d'opposition d'un élément (ex : Agbe et Avlekete qui sont des déesses marine, représentent l'ordre et le désordre de la mer, Heviosso représente le ciel et s'oppose à Sakpata⁵⁷ qui représente la Terre, Dan⁵⁸ est un serpent python et un arc-en-ciel qui relie le ciel et la terre, etc.) (Augé, 1988 : 26).

Les vòdũn sont, comme nous l'avons dit, innombrables et divisés en catégories et sous-catégories. Certains sont déclarés « vòdũn d'état », mais leur culte n'est pas obligatoire. Généralement, il s'agit hènnouvòdoun, c'est-à-dire un groupe (hennou) divisé en sous-groupes (Le Hérissé, 1911 : 103).

Viennent ensuite les xènovodũ, ils sont liés aux lignages ou aux ancêtres. Leur organisation est identique à celle de la société ; en premier on trouve Agassou (ancêtre de la tribu), puis les Tohossou, ceux des ancêtres des lignages, puis les ancêtres communs/familiaux (Savary, 1976 : 143). Il existe une classification réalisée par un chef de village, mais qui fut par la suite adoptée par les rois et leurs chefs. Elle regroupe neuf chœurs appelés « àouan », qui ont chacun un Houngan, excepté pour le premier groupe (Le Hérissé, 1911 : 103) :

1. Tòvòdoun,
2. Agassou (ancêtre des Alladahonou),
3. Heviosso⁵⁹ (foudre),
4. Adjahounto (ancêtre des Alladahonou),
5. H'lan (rivière),
6. Atanloko (loko ou roco - sortes d'arbres),
7. Djisô (foudre),
8. Lènsouhouè (divinité particulière de la famille royale),
9. Mawu.

Nous allons présenter chaque groupe.

⁵⁷ Il est souvent représenté comme bisexuel. Il est à la fois le dieu de la vie et celui de la mort. Il fournit aux hommes le miel, le maïs, les graines issues du sol, mais peut également faire ressortir ses graines par la peau pour punir les hommes (variole) (Augé, 1988 : 25).

⁵⁸ Il représente également la stabilité et le mouvement, la terre et l'eau, la masculinité et la féminité, etc.

⁵⁹ Ou Sètòhoun.

1.2.5.1 *Tôvôdown*

Chaque région et village ont le leur. Cana, Tindji, Adjokan, Avokanzoun, Gnidjazoun, Pozoun, Sozoun, etc. sont des villages appelés « *Tôvôdown* ». Situés dans les bois (« *zoun* »), on les désigne sous le nom de « *fétiches dans les arbres* » (« *atinmê-vodou* »). Une exception toutefois, il s'agit de *Ghèdè* qui a pris possession d'une pierre. Dans le milieu du bois sacré d'un *Tôvôdown*, on trouve toujours un endroit débroussaillé sur lequel se trouve un petit autel en terre, recouvert d'un abri en feuilles de palmier ou en natte accompagnée d'ossements, poteries, restes d'animaux sacrifiés, etc. qui témoignent de la dévotion des habitants au *Tôvôdown*.

Les *Tôvôdown* rendent favorable le développement des collectivités humaines. Ils prennent pour résidence un arbre, buissons, pierres, etc. Ce terme signifie littéralement « *vòdũn du pays* » (Savary, 1976 : 143).

1.2.5.2 Agassou

La famille royale est généralement discrète sur ce sujet notamment sur ses origines. Il faut rechercher dans l'histoire de la famille royale d'Abomey. Elle est issue des Adja qui étendaient leur domination de la rive gauche du Mono jusqu'aux plaines où se trouve Abomey. Une des tribus Adja s'installa à Sado et se divisa en deux branches : les Adja-Sado et les Allada-Sado. La seconde se subdivisa en trois branches. Une branche s'établit sur le territoire d'Allada, la seconde à Porto-Novo (branche dont sont issus les rois de Porto-Novo). La dernière prit le nom d'Alladahonou (gens d'Allada) et s'installa sur le plateau d'Abomey. Le symbole de la famille royale est la panthère. Pour rappeler ce symbole, le roi porte sur les tempes un tatouage symbolisant les cinq griffes. Il est le seul à porter ce tatouage. Agassou est le *vòdũn* le plus important des *hènnouvôdown*.

1.2.5.3 Heviosso⁶⁰

C'est la mère de Tègbèsou, Nan Houantchédè, qui importa ce culte au Danxomé. La dévotion rendue au tonnerre vient de *Tchangô* qui se trouve en pays Nago. La mort par foudroiement est

⁶⁰ *Hévié* : gens de Hévié (cercle d'Allada) et *Sô* : foudre (Le Hérisse, 1911 : 108).

infâme, de fait les foudroyer n'ont pas la sépulture habituelle. Avant l'installation des Français, la dépouille du foudroyé était placée sur un treillis en bois à distance des habitations et laissée aux vautours (nous reviendrons ultérieurement sur ce type de gestion funéraire). Auguste Le Hérisse narre une histoire qui s'est déroulée :

« À ce sujet, nous nous souvenons avoir refusé, vers 1905, à des indigènes de Djidja (18 km au nord d'Abomey), l'autorisation de mutiler un foudroyé avant son enterrement ; semblable formalité s'accomplissait-elle réellement autrefois ? Ou bien voulait-on, par l'exposition des membres seuls du foudroyé, tourner les difficultés que notre présence à créer aux féticheurs qui essaieraient aujourd'hui de se livrer à leurs anciennes coutumes macabres ? » (Le Hérisse, 1911, 108).

Dans cette catégorie se trouve Hou⁶¹, originaire de Houèda et importé par Tègbèsou au Danxomé. Hou est le mari de Na-ètè. De cette liaison naît Avrèkètè. Ce trio est honoré dans les temples dédiés au tonnerre. On raconte qu'Avrèkètè est tellement agité que son père l'aurait désigné comme messager des hommes et des divinités. C'est pour cette raison qu'elle est la première divinité à sortir lors des processions qui honorent le tonnerre. Na-ètè habite dans les eaux calmes, huileuses alors qu'Hou habite dans les eaux agitées. C'est pour cette raison que si un homme se noie, on estime que c'est la volonté de Hou. Il est enterré directement dans le sable des rivages. En plus d'Avrèkètè, Na-ètè et Hou ont engendré d'autres enfants : Tchahè (est le clapotis de l'eau) et Aouanga (esprit de la lagune). Ils engloutissent les voleurs notamment ceux du marché d'Hévié, ou encore Sao ou Tokpodoun (Le Hérisse, 1911 : 110).

1.2.5.4 Adjahounto

La dynastie d'Abomey tient ses origines dans le royaume de Tado. Tenou Guessou roi de Tado épousa Gbékpo qui avait le pouvoir de se transformer en panthère à volonté. De leur mariage naquit Adjahounto. À la mort du roi, les querelles de succession avec son père l'obligèrent à quitter le royaume et fonda alors Allada. À sa mort ses fils se querellèrent également : le premier prit la succession de son père sur le trône d'Allada, le second fonda Te-

⁶¹ On le trouve aussi sous le nom d'Agbé ou Houalahoun.

Agbanlin (ancien Porto-Novo). Le dernier du nom de Do-Aklin créa le royaume du Danxomé. Il faut attendre le règne de son petit-fils, Houegbadja, pour voir le royaume devenir puissant. Bien qu'il précède Agassou, il souhaite marquer une rupture entre eux pour rappeler la césure qui donna naissance aux Allada-Sado. Il rend l'installation des familles autonomes définitive sur un territoire. Il est le fondateur de groupe familial.

Philippe Descola précise que les animaux sauvages dans les contes africains sont généralement représentés avec des qualités morales indispensables pour les populations à qui sont destinés ces contes (Descola, 2005 :62). La panthère Agassou par exemple, figure animalière mythique de la famille royale possède la force, le courage et le prestige. Ces qualités sont indissociables d'une monarchie.

1.2.5.5 H'lan

Il s'agit d'une rivière ayant pour affluent l'Ouémé (*Fig.07*). Elle est honorée bien avant l'arrivée des Alladahonou. Au premier contact, ces derniers l'ignorent malgré les dérangements multiples de la rivière. La particularité de cette rivière est qu'elle abrite de nombreux fromagers. Les temples sont généralement construits à proximité immédiate de ces arbres. Auguste Le Hérisse s'interroge sur la raison de pourquoi cet arbre plutôt qu'un autre. Il n'a pas pu obtenir une réponse précise. Il émet une hypothèse :

« [...] les indigènes tirent du fromager leurs pirogues et qu'autrefois des piroguiers fréquentaient le H'lan. Ces piroguiers, en plaçant le génie du H'lan autour du fromager, n'aurait-il pas cherché à symboliser le rapport entre la rivière à leurs esquifs ? » (Le Hérisse, 1911 : 113).

Il précise que l'élevage du porc est strictement interdit dans les zones qui sont traversées par le H'lan. La cause est que le porc recherche constamment de la fraîcheur et va donc se retrouver sur les bords de la rivière et les endroits marécageux où s'élèvent les temples. H'lan est le premier *vòdùn* de la famille qui regroupe les rivières et les sources qui ont été divinisées. La réalité est autre. Les récits oraux que nous avons pu collecter nous narrent que lorsqu'une personne commet un acte malveillant, elle doit aller se purifier dans cette rivière accompagnée d'un cochon. Elle rejette ses méfaits sur ce cochon qui est par la suite jeté à l'eau pour qu'il se

noie et noyer par là même les pêchés. La viande de cochon ne doit pas être mangée dans le village de Zado-Adagon situé à proximité immédiate de la rivière.



Fig.07 : Rivière H'lan⁶².

1.2.5.6 Loko ou Roco

Les noms de Loko issus de ces arbres sont reconnaissables Adanloko, Atanloko, Léléoko, Lokozou, etc. Les *vòdùn* de ce type sont innombrables. Ce sont des divinités du sol et sont généralement compris dans le chœur du Loko ; ce sont des Tòvòdoun.

1.2.5.7 Djisô (« foudre d'en haut »)

On retrouve également le tonnerre comme pour Heviosso. Pour les Béninois, les *vòdùn* sont composés de plusieurs éléments (forces, être, etc.), mais également d'époques, de faits ou de lieux différents. Au Danxomé, *Djisô* reçoit le culte du tonnerre avant Heviosso puisqu'il est le grand *vòdùn* des Djisô. Il fut reconnu « *vòdùn officiel* » sous le roi Glélé. Dans Djisô il y a plusieurs personnes, plusieurs *sô*. Leur père est *Gbadè-sô*⁶³ et leur mère est *Sôgbô*. Gbadè-sô

⁶² Cliché de V. Tourreil

⁶³ Ou *Gbamê-sô*.

est cruel, il tue les hommes. Sôgbo est là pour prévenir les hommes qu'il n'y a plus rien à craindre de son mari en grondant. Les enfants les plus connus sont Akrombè-sô, Akoutè-sô, Djakata-sô. Ce dernier a pour spécialité l'abattage des arbres. Celles des autres sont inconnues.

Les prêtres du tonnerre portent un bâton orné d'une tête de bélier avec, dans sa gueule, une hachette et un éclair. La présence du bélier⁶⁴ s'explique par la personnification du tonnerre en cet animal qui est en colère dans les nuages.

En parallèle du culte Djisô se développe le culte de Dan-aidô-ouêdo⁶⁵. Il s'agit du serpent arc-en-ciel qui est un *vòdûn* des Mahis. Le serpent est le serviteur du tonnerre en prenant l'éclair et en l'apportant sur la terre. Les excréments des serpents, généralement laissés sur leurs passages, sont des talismans protecteurs. Une légende raconte que Dan⁶⁶ serait le fils de Dangbè. Il aurait été expulsé de Houèda à cause de sa méchanceté. Une famille Mahis le recueillit et honora Dan en chantant : « *Un homme de Houèda m'a créé et ensuite m'a chassé ; un Mahis m'a pris dans ses mains et m'a emporté* »⁶⁷. Dan représente le principe vital des hommes, on s'en empare pour aller le revendre dans des endroits éloignés. Il prend forme humaine et attend ses victimes le long des routes. Pour se prémunir, il est conseillé de se frotter le corps avec des bulbes d'oignon ou encore de proférer, à son encounter, des injures importantes. Il a élu domicile dans le ciel et se montre généralement aux hommes sous forme humaine, mais jamais sans sa partie femelle. Il y a deux arcs-en-ciel même si les hommes n'en voient qu'un. Le Dan mâle et le Dan Femelle auraient vécu sur terre durant quarante-et-une année⁶⁸ avant l'ascension dans les cieux. Les Béninois estiment que la configuration des pays, la localisation des villes, les reliefs accidentés, etc. sont des preuves d'occupations de Dan sur notre Terre.

⁶⁴ « *Agbo* » signifie également « *buffle* ». On retrouve cet animal dans d'autres pays d'Afrique. Au Danxomé, il s'agit du bélier qui est souvent représenté sur des bas-reliefs avec les cornes recourbées alors que le buffle est représenté avec des cornes droites (Le Hérissé, 1911 : 118).

⁶⁵ Il est généralement représenté tourné sur lui-même, avalant sa propre queue. Il est fréquemment représenté dans les objets ayant appartenu aux rois d'Abomey (en bois recourbé en arc-de-cercle, peint en rouge et blanc) (Le Hérissé, 1911 : 119).

⁶⁶ Les personnes vouées à Dan portent le nom de Danssou, les Dansi et les Dannou (Quenum, n.d. : 71).

⁶⁷ « *Houèdanou é dji mi, bôgbè Mahinou d'alo, bô so* » (Le Hérissé, 1911 : 119).

⁶⁸ Kandé-lisa

Dangbè a fait l'objet d'un véritable culte notamment à Ouidah où son temple fait toujours l'objet d'une piété importante. Tous les trois jours, un prêtre se rend jusqu'au temple de Ouidah avec un mélange de farine, d'huile de palme, des haricots, de l'eau du *sɔḍàbí ākù* et du cola. Il s'agenouille en priant pour les ancêtres incarnés dans l'arbre Léroko (**Fig.08**). Il dépose au pied de l'arbre et sur le drap blanc cette préparation. Annuellement, le 10 janvier, on sacrifie un cabri et son sang⁶⁹ est versé sur la toile blanche en l'honneur des pythons⁷⁰. Si un vodouisant découvre un Dangbè⁷¹ dans sa maison, il doit prévenir un membre de la famille du *Dangbénon*. Ce dernier attrape le Dangbè et le rapporte jusqu'au temple.



Fig.08 : Arbre Léroko âgé de 600 ans dans le Temple aux Pythons⁷².

⁶⁹ Le sacrifice du sang est fréquent dans les rituels. Les *vòdùn* demandent du sang, car ce dernier possède un *yê*. Le sang est ce qu'il y a de plus fort, de plus puissant dans le principe de création. On dit que le Fâ par exemple réclame du sang pour se préserver de sa propre mort (Maupoil, 1981, 335).

⁷⁰ La légende veut qu'une morsure de serpent immunise contre l'ensemble des venins (QUENUM, n.d. : 72).

⁷¹ Les personnes vouées au *Dangbè* sont appelées les « *Dangbési* ».

⁷² Clichés de V. Turreil.

1.2.5.8 Lènsouhouè et Tohossou

Il existe deux *vòdūn* dit royaux ; les premiers sont les Lènsouhouè. Le souverain ne possède pas un *yé* « classique » comme l'ensemble des Béninois qui après la mort rejoint le *Kūtòme*. L'âme intègre un panthéon royal dans lequel l'âme devient un *vòdūn* appelé « *Lènsouhouè* » et intègre le culte des rois (Le Hérisse, 1911 : 120). Ce dernier est honoré par des sacrifices et libations lors de diverses cérémonies pour veiller à la paix et à la grandeur du royaume.

Le second *vòdūn* royal est les *tohossou Zomadonou*. Il s'agit des *tohossou* royaux apparut sous les règnes d'Agadja et Tègbèsou grâce à l'appui de Hwanjile, épouse d'Agadja et *kopijito* du roi Tègbèsou (Beaujean, 2019 : 59-62). Sous le règne de Tègbèsou, les Dahoméens voient apparaître des sortes de nains coiffés d'une longue chevelure. Ces « hommes » empêchent l'eau de tomber et ravagent les récoltes. Pour fuir, certains partent vers Djidja, mais le fils d'Houessou, grabataire, il fut oublié par les habitants. Les petits hommes partirent à sa rencontre pour lui dire qu'il était « *Hounbandan* »⁷³. Il est l'enfant engendré par les Dahoméens lors du rapprochement de l'homme et de la femme. Lors du retour des Dahoméennes, le fils d'Houessou raconta les paroles de ces petits hommes. Dès lors, Tègbèsou envoya dans tout le pays Mahis des prêtres, chargés de diffuser le culte des Tohossou. Il s'agit des rois (*ahosou*) et des eaux (*to*). Ils ont élu domicile dans les sources et les lagunes. Il n'est pas possible de les dénombrer puisque comme nous l'avons signalé auparavant, dès qu'un homme et une femme se rapprochent, un Tohossou est engendré. Attention, ils ne prennent pas nécessairement une forme visible, mais perturbent les hommes. Dans cette optique, les hommes cherchent à se rendre favorables à leurs yeux à travers leurs cultes. S'ils restent sourds aux prières des hommes et qu'un « enfant monstre » naisse on doit le rapporter au plus vite là d'où il vient. Avant de l'amener dans le ravin de Didô près d'Abomey ou dans un lieu désigné, on devait consulter le *Migan* afin de l'informer de cette naissance. Les prêtres, revenus du pays Mahis, racontèrent au roi Tègbèsou de nombreuses légendes. En voici une :

« Il se rappela qu'une de ses femmes avait mis au monde un enfant, semblable à un vautour et qui s'était envolé pour retomber à quelque distance d'Adankpodji ; il se rappela encore que ce vautour avait été recouvert par une termitière aussitôt après avoir touché le sol. Le roi du

⁷³ Ce terme désigne également l'avortement.

Danxomé comprit que sa femme avait mis au monde un « Tohossou » qui avait désigné lui-même l'endroit où il voulait un temple » (Le Hérissé, 1911 : 122).

Le *Fâ* intervient et informe Tègbèsou que ses prédécesseurs royaux ont engendré des Tohossou. Il conseille au roi de donner à chaque Tohossou un grand prêtre, des serviteurs et de rattacher leur culte au Lënsouhouè. Chaque roi a institué un Tohossou pour se protéger et protéger ses femmes contre l'incarnation d'un monstre dans le ou les nouveau-nés⁷⁴. Auguste Le Hérissé nous rapporte neuf Tohossou :

1. *Zômadonou* (Akaba et Hangbè),
2. *Bosouhon* (Akaba et Hangbè),
3. *Kpélou* (Agadja),
4. *Adomoun* (Tègbèsou),
5. *Donouso* (Pengla),
6. *Houê-moun* (Agonglo),
7. *Zè-oua* (Ghézo),
8. *Sèmazou* (Glélé),
9. *Lô-oulinou* (Agoli-Agbo).

Chaque Tohossou possède un temple accompagné d'un cortège de prêtre à la tête duquel se trouve un Homme qui porte le nom de *Vôdounon*. Contrairement à celui des autres objets cultuels, ce titre n'est pas héréditaire. Pour l'ethnographe suisse Claude Savary, il s'agit d'être surnaturel qui tourmente les hommes en empêchant la pluie de tomber, par exemple. Les prêtres de Tegbesou partent en pays Mahis, mais à leur retour, ils donnent au roi la solution pour les satisfaire. Il existe d'autres légendes sur l'apparition de ces mythes. Selon Herskovits, les Tohossou persécutent les habitants d'Abomey. Ils se sont réfugiés à Cana et non à Djidja comme l'avance Auguste Le Hérissé. Ils y ont rencontré Homenuvo un homme qui avait été fait prisonnier par les Tohossou. Il revient à Abomey avec les habitants pour expliquer au roi comment leur rendre un culte (Herskovits, 1938 : 230-231).

Une autre légende raconte que le fils d'Akaba appelé *Zomādū*, qui est un Tohossou est rentré en conflit avec son frère Tokpa, également Tohossou. Ils s'éprirent de la même femme. Ce dernier se venge en se déguisant en esprit de l'au-delà. Ils se rendirent en baignade dans un lac

⁷⁴ Auguste Le Hérissé signale que ces naissances « monstrueuses » peuvent être évitées si les mariages entre demi-frères et sœurs étaient interdits (Le Hérissé, 1911, 122).

et tentèrent de noyer son frère. Zomadũ devient de cette manière roi des eaux (Savary, 1976 : 197).

Enfin, on raconte que sous Nae Xwājile, on assassinait les êtres dits « anormaux » en les noyant. Ces derniers reviennent sous forme d'esprits pour s'emparer de la « clarté du jour ». On consulte le *Fâ* et les plus grands *bókɔnɔ* qui recommandèrent un sacrifice humain. On découvrit que ces esprits avaient élu domicile dans la source Dido. Au moyen de jarre, on les amena dans les temples afin de les consacrer. Dès lors, chacun des Tohossou royaux reçut un temple et un autel pour le culte. Contrairement à Auguste Le Hérissé, Claude Savary dénombre quinze Tohossou qu'il relie à un roi et un lieu où un temple leur est dédié (*Tabl.03*).

<i>Tohossou</i>	Rois	Lieux des temples
<i>Zomadũ</i>	Akaba	Léo
<i>Kpelu</i>	Agadja	Ahouaga
<i>Adomu</i>	Tegbesou	Adandokpodji
<i>Donuvò</i>	Kpengla	Adandokpodji
<i>Hwemu</i>	Agonglo	Bécon-Ouégbó
<i>Zawa</i>	Ghézo	Bécon-Hounli (Hũjroto)
<i>Semasu</i>	Glèlè	Djègbé
<i>Ndai</i>	Ghézo	Bécon-Hounli (Hũjroto)
<i>Xěsyě</i>	Glèlè	Djègbé
<i>Adāuzo</i>	Tegbesou	Adandokpodji
<i>Gojèto</i>	Ghézo	Bécon-Hounli (Hũjroto)
<i>Kpodolo</i>	Gbèxæi	Djimé
<i>Tokpa</i>	Agoli-Agbo	Gbindo
<i>Totoxènu</i>	Gbèxāzĩ	Djimé
<i>Lowulinu</i>	Agoli-Agbo	Gbindo

Tabl.03 : Noms des rois, assimilés à leurs Tohossou et la localisation des temples (Savary, 1976 : 198).

Il y a également des Tohossou qui sont attribués à Axāgbe, qui est Bosuxõ avec le temple dans le quartier de Léo. Pour Houegbadja, il s'agit de Xomedovo qui est son gendre et Awisu sa fille, qui sont tous les deux paralytiques qui ont été choisis. Le temple se situe également dans le quartier de Léo. Les rituels doivent également comprendre une partie qui honore les *tòxòsu gla* qui sont très puissants et dangereux (Savary, 1976, 199).

Une cérémonie annuelle se déroule à la fin de la saison sèche. Le cortège de prêtres se rend à la source Didô afin de rapporter les *Hounbandan* qui souhaitent venir dans les temples. Il n'y a pas de procession particulière, simplement des chants récités et des acclamations bruyantes deux jours avant, afin d'annoncer la préparation de cette fête aux adeptes. Le jour de la

cérémonie, ces derniers portent des feuilles de palmier et réalisent des marques avec du kaolin blanc⁷⁵ sur le front, les joues et les yeux. À la tête du cortège on trouve le *vôdounon* qui avance sous un parasol en s'appuyant sur une canne ornée d'un pommeau d'argent. Il porte un port-cirage, un mouchoir blanc déplié dans la main qui est posée sur la canne, un sabre, des colliers et bracelets. Avant le coucher du soleil, des danses religieuses se déroulèrent sur les places des temples avant de se rendre aux sources sacrées. Les prêtres y recueillent dans une première jarre de l'eau pour se laver, dans la seconde l'eau est destinée pour les temples. Les prêtres retournent au marché d'Abomey, puis se séparent pour se rendre dans leurs temples respectifs. Le prêtre procède à la purification directement à la source, puis commence la procession jusqu'au marché. Il s'agit d'une cérémonie de purification religieuse⁷⁶ pour lui et le peuple. Les Béninois craignent ces puissances. Ils ne veulent pas leur faire part de leur souffrance, mais cela n'empêche pas de traiter ces divinités comme des humains. L'homme veut séduire ces divinités en les adulant, leurs offrants des richesses en réalisant des danses pour les honorer, etc. (Le Hérisse, 1911 : 126).

1.2.5.9 Mawu

« Mawu » provient de la locution « *Nou dé ma hou* » qui signifie littéralement « *l'être tel qu'il est, il n'y en a pas de plus grand* » (De Souza, 1975 : 15).

Mawu⁷⁷ est la divinité féminine du couple Mawu-Lisa⁷⁸. Mawu habite l'Orient et Lisa l'Occident. Ils se retrouvèrent et de leur amour naquit Aghé, la terre. Le culte de Mawu-Lisa est récent. Il daterait du règne de Tègbèsou (1740-1774). Sa mère l'importa d'Adjahommè, son lieu de naissance. Les temples qui leurs sont dédiés sont à l'Ouest pour Mawu et à l'Est pour Lisa.

⁷⁵ Considéré comme la « *boue du royaume des Tohossou* » (Le Hérisse, 1911 : 124).

⁷⁶ Purification religieuse qui lave les fautes commises contre les objets cultuels, leurs cultes, qu'elles soient volontaires ou involontaires (Le Hérisse, 1911 : 125).

⁷⁷ Dans la collection d'objets ayant appartenu à Agoli-Agbo se trouve une statue en bois représentant Mawu. Elle est de couleur rouge qui rappelle l'aurore avec une poitrine proéminente rappelant la maternité avec des cauris entre les seins. Dans une des mains, elle tient un croissant symbole de richesse (elle répartit les richesses) et des astres qu'elle lance quotidiennement dans leur course (Le Hérisse, 1911 : 126).

⁷⁸ Mawu est représenté par la lune et Lisa par le soleil. Une légende raconte que Lisa aurait créé la vie et tous les éléments qui la composent. En ce sens, il aurait choisi de se montrer aux hommes sous la forme d'un caméléon. Cet animal est mystérieux et sait se métamorphoser. Il est également considéré comme l'un des êtres vivants les plus primitifs (Savary, 1976 : 147).

1.1.6 La tripartition des *vòdũn*

Selon l'anthropologue américain Melville Jean Herskovits, le *vòdũn* peut être réparti dans trois collèges/panthéons ; celui du ciel, du tonnerre et de la terre (Herskovits, 1938 : 101). L'ensemble de ces collègues est hiérarchisé de manière plus ou moins similaire et est désigné sous des termes génériques : Mawu-Lisa pour la création, Heviosso pour le ciel et la mer et Sakpata pour la terre. Signalons qu'un *vòdũn* peut appartenir à deux collègues en même temps. C'est le cas, par exemple, du *vòdũn* *Ji*. Il s'agit du serpent arc-en-ciel qui a modelé le relief de la terre sous Mawu-Lisa. Il est également l'un des principes de la fécondité chez les hommes dans le collège de Sakpata.

D'autres *vòdũn* sont totalement indépendants d'un collège/panthéon puisqu'ils sont considérés comme des intermédiaires. C'est le cas pour Legba et le *Fâ* (Savary, 1976 : 144).

1.1.6.1 Le collège de Mawu⁷⁹-Lisa⁸⁰ (création)

Les principales divinités de ce collège viennent des pays Aja, Maxi et des régions nago-yoruba. Associé à Mawu-Lisa on trouve dans ce collège les *vòdũn* Aghè (chasseur), *Gu*⁸¹ (forgeron⁸²) et *Ji* (serpent arc-en-ciel).

Mawu est l'être suprême. Selon la croyance, il a créé l'univers et les *vòdũn* en leur donnant une puissance une force qui guide la destinée humaine. Certains anthropologues avancent l'idée que les *vòdũn* ont les intermédiaires de Mawu. Or, « *Vòdoun e gni Mahounou* » qui signifie que « *le fétiche est une chose de Dieu* », veut dire que Dieu possède l'objet cultuel « *Mahou ouê do Vòdoun* » (Le Hérisse, 1911 : 95). Les *vòdũn* ne peuvent donc pas être considérés comme des intermédiaires. Au travers de la figure de Mawu, les missionnaires occidentaux ont vu une tentative de « *monothéisme primitif* ». Pour eux, les dieux païens ne sont pas des dieux, mais des puissances intermédiaires, botaniste et géographe Sydney Alfred Skertchly les comparent à

⁷⁹ Mawu peut porter le nom de Nana Gaju, Nana Kpaha, Nana Buluku, Nana Hōdo, Nana Séli, nana Jakpoa, Nana Yaba, Nana Siji, Nana Dogbo, Nana Ajado.

⁸⁰ Lisa peut porter le nom de Sègbl Lisa, Lisa Wete, Lisa Agbaju, Lisa Aizu, Lisa Akazu, Lisa Mòlu, ou encore Lisa Lumeji.

⁸¹ Parfois orthographié « Gou ».

⁸² Ce n'est pas uniquement la divinité des forgerons. Elle est aussi la cause d'accident sanglant en poussant les personnes à l'assassinat mais également pousse au vol. Pour l'honorer on place devant ses attributs les instruments et ustensile en métal qu'on arrose, ainsi que le Gou lui-même du sang des victimes (Quenum, n.d. : 77).

des anges chrétiens parfois même à des Saints-Patrons. L'administrateur colonial et ethnologue français Maurice Delafosse note que ce sont « *des êtres ni divins ni humains, plus puissants que l'Homme et moins puissants que Dieu, des êtres non matériels, des génies, des anges, comme on voudra* » (Delafosse, 1894 :178). Dans la revue « *La nature* », il écrit également :

« *Il faut bien se garder de confondre les vòdũn avec Maou et c'est commettre une grave erreur que de leur donner le nom de divinités. Les Dahoméens ne les regardent pas du tout comme des Dieux et ne leur donnent jamais le nom de Maou pas plus que nous n'attribuons le nom de Dieu aux anges ou aux saints... ils les regardent comme des intermédiaires entre Dieu et l'homme, absolument comme le font les chrétiens à l'égard des saints* »⁸³.

On note ici une recherche d'équivalence dans le Christianisme. On assimile des *vòdũn* à des saints, ceux qui ne sont pas assimilables sont identifiés comme étant le diable. Dans le vaudou, Mawu est l'un des membres du couple créateur Mawu-Lisa. Le culte de Mawu-Lisa aurait été apporté par Nae Xwājile qui est la mère du Roi Tegbesou. Néanmoins, son lieu d'origine ne coïncide pas avec le lieu d'origine de la mère de Tegbesou. Ce couple fondateur viendrait soit de la région d'Atakpamé en pays Aja, Doumé en pays Nago-Yoruba ou encore Djaloma en pays Maxi (Savary, 1976 : 148).

Ce collègue est considéré comme ayant été le premier à apparaître. Il est suivi du collègue des vaudous royaux avec Agassou, puis de Heviosso et Sakpata (Savary, 1976 : 146). Pourtant, la création des *vòdũn* serait le fait de Mawu-Lisa, il ne peut donc pas apparaître après ceux des *vòdũn* royaux. L'anthropologue Jean Melville Herskovits propose une autre hypothèse ; Mawu et Lisa seraient des jumeaux créés par Nana Buluku, créatrice androgyne de la nature. Cependant à Abomey, Nana Buluku est considérée comme une manifestation de Mawu. Ce couple mythique serait le point de départ de la création des autres *vòdũn* auquel ils délèguent leurs pouvoirs. L'un des premiers fils de ce couple est Aghé⁸⁴, vaudou de la chasse. Puis sont

⁸³ Cité par AUGÉ, 1988 :20.

⁸⁴ Appelé « *Ode* » ou « *Oje* » qui signifie « *chasseur* » en Nago-Yoruba.

apparus Gu⁸⁵, Ji⁸⁶ et Gbagbo⁸⁷ (oracle). Ces divinités sont honorées à Abomey et dans les environs immédiats. Le principal centre d'initiation appelé *Djéna* se trouve à Abomey. Il se situe à l'ouest de l'ancien palais du roi Akaba en ruine (Savary, 1876 : 152). On peut y voir une volonté du pouvoir royal de placer les *vòdũn* royaux au-dessus de tout, même au-dessus des divinités créatrices.

1.1.6.2 Le collège d'Heviosso^{88 89}(ciel/mer)

L'étude de ce collège est ambiguë puisqu'il réunit en son sein des *vòdũn* consacrés à des phénomènes célestes (foudre, pluie, etc.), mais également aquatiques (mer, eaux stagnantes, etc.). Dans ce chœur de *vòdũn* sont présents des divinités issues aquatiques bien qu' Heviosso soit assimilé au tonnerre. La raison peut être à chercher dans son origine géographique ; Heviosso serait originaire d'Hévié sur la côte Atlantique à proximité de Cotonou. Le philosophe béninois Germain de Souza nous dit que la population de ce village est plus habituée à l'eau qu'à la terre de par son mode de vie (consomme exclusivement du poisson) et aux nombreuses tempêtes auxquelles ils assistent. Il va plus loin et appuie sa réflexion en précisant que « *l'horizon est plutôt la ligne entre la mer et le ciel plutôt qu'entre la terre et le ciel* » (De Souza, 1975 : 44). Cette dualité ciel/mer et par extension tonnerre/eau expliquerait cette conception ambiguë de ce *vòdũn*.

Agbè et Na-été qui se retrouvent parfois dans le panthéon de Hou parfois dans celui d'Heviosso ont eu plusieurs enfants. Le premier serait un fils en charge de veiller sur sa mère. Le second serait également un fils du nom d'Ahouangan. Il aurait été accusé de faire sombrer tous les navires qui s'approchaient des côtes. Son père l'envoya vivre dans une lagune à proximité du village d'Hévié (Ahouangan est un cours d'eau déifié qui coule entre le village de Pahou et celui d'Hévié). Le troisième enfant serait une fille. Outrée par le comportement de ses frères, elle aurait délaissé la mer pour s'installer dans une lagune près de Ouidah. En plus de

⁸⁵ Il se trouve également dans le panthéon de Heviosso et Sakpata comme pour Legba.

⁸⁶ Connus également sous le nom d'Alawe, Da, Da Aido Xwedo ou encore Dãgbe. Il apparait également dans le collège de Heviosso et Sakpata.

⁸⁷ Il concurrençait autrefois le *Fâ*. Il est instable et impose beaucoup d'interdits. Malgré cela, il est fréquemment rattaché à Mawu (Savary, 1976 : 151).

⁸⁸ Les personnes dédiées à Heviosso portent le nom de *Șòwadaŋ* qui signifie « *la puissante Foudre* », *Awanyoșògni* qui signifie « *ne crains rien, ce n'est pas contre toi que la Foudre éclate* » ou encore *Șòkamê, Șòsou, Șòsi*, etc. (Quenum, n.d. : 71).

⁸⁹ Il est rattaché au collège de Mawu-Lisa et à celui des Tohossou (divinités des eaux).

ces trois enfants, une multitude d'autres sont nés ; un fils pour faire déferler les vagues et monter la mer, un fils pour retirer les vagues, noyer les hommes et faire sombrer les navires, etc.

Le plus jeune enfant de ce couple serait une fille et porterait le nom d'Avrèkété. Elle serait une autre figure du Legba. Elle serait en charge d'annoncer les mauvaises nouvelles, mais protégerait également ceux qui travaillent en mer (De Souza, 1975 :47-48).

Le premier vaudou serait Sogbo⁹⁰ (grande foudre) qui apparaît sous la forme d'un bélier blanc (*agbolèsu*) avec un fer de hache dans sa gueule. Il est le père des *vòdùn* du collège d'Heviosso. Il est considéré comme un justicier en foudroyant les coupables debout. Ce dernier aurait eu des enfants qui gèrent chacun différentes fonctions liées aux conditions climatiques ; un contrôle la pluie fine pour faire prospérer les arbres à fruits, un autre est responsable de la température et des tempêtes de grêle, un autre est présent pour faire gronder le tonnerre, etc. Puis vient Gbade ou Gbadèso (foudre – masculin), Akrombe ou Aklombè (foudroie les hypocrites - masculin), Adè (apporte la pluie fine pour les cultures - féminin), Kajata (apporte les fortes pluies et foudroie, masculin), Akèle ou Akle (préside à l'évaporation de l'eau - masculin), Avrèkété (messager entre les vaudou céleste et aquatique - féminin ou masculin), Agbe ou Xu (mer - féminin ou masculin), Na-ètè (élément marin, sœur et épouse d'Agbe) (Savary, 1976 : 153-155). Maximilien Quenum précise que Gbadè serait le père de Sôgbo (foudroie les êtres animés) et de Sakpata (qui foudroie les arbres) (Quenum, n.d. : 70).

Le Dieu Ogoun Badagris est une divinité guerrière et sanglante dans laquelle s'incarne un jeune paysan ivre. D'après l'explorateur américain William Seabrook, Ogoun Badagris est un « [...] guerrier sanglant qui tient la clé des sombres nuages chargés de la foudre, tour à tour, à ton gré, tu enfermes ou tu déchaînes le tonnerre et les éclaires » (Seabrooks, 1929 : 84). L'abbé Bouche dans son ouvrage la « Côte des Esclaves et le Danxomé » parle d'Ogoun Badagris en ces termes : « Je dois mention spéciale à Ogoun, patron des forgerons et des chasseurs. Cet Ogun est peut-être le frère de Chango » (Bouche, 1885 : 124). Tchangô en Yoruba (« Xébiéso » en nago-Yoruba) est le dieu de la foudre au Danxomé. Les suppositions de l'abbé Bouche sont plausibles. Ogoun est lui aussi un grand dieu de la foudre. Il peut être un frère ou un confrère de Tchango. Bien qu'il n'ait pas « détrôné » son rival, Ogoun Badagris est resté à ses côtés au Danxomé et sous ses ordres.

⁹⁰ Parfois orthographié « Sôgbô ».

L'Abbé Bouche signale que l'on peut immoler des victimes humaines à cette divinité :

« On coupe la tête à la victime et on la pend à un arbre, tandis que les entrailles sont étalées devant l'Orisha (la divinité). Les féticheurs mangent le cœur de la victime » (Bouche, 1885 : 125).

L'introduction de ce collège est effectuée par le roi Tegbesou qui mit en place deux lieux de culte importants; le premier à Abomey (*Kòdata*) et le second à Cana (*Agbego*). Autre hypothèse, ce serait le roi Agadja qui fonda en premier le temple d'Heviosso. Ce collège bien qu'ambigu fonctionne parfaitement, puisque les *vòdùn* qui le composent ont un point commun : apporter la pluie aux hommes, essentielle à la vie. La présence de divinités fécondatrices n'est donc pas anormale.

Malgré le fait que ce panthéon a, de prime abord, un aspect destructeur, il est en réalité un composant essentiel dans la vie de l'Homme puisqu'il gère les conditions atmosphériques, essentiel à la bonne vie de l'Homme.

1.1.6.3 Le collège de Sakpata (Terre)

Cette divinité est tellement redoutable que les Béninois préfèrent ne pas prononcer son nom et la désigner sous le terme « *aïnon* » qui signifie « *le propriétaire de la terre* » (De Souza, 1975 : 49).

Son culte a été introduit sous le règne d'Agadja. À l'origine, il était honoré par les Mahi. Sakpata est rattaché aux collèges de Mawu-Lisa et d'Heviosso ; Mawu-Lisa aurait donné naissance à deux esprits l'un mâle du nom de *Dada Zodji*, l'autre femelle du nom de *Nyohwe Ananu*. De l'union de ces esprits naquirent plusieurs divinités qui peuplent le panthéon de Sakpata. Mawu-Lisa donna naissance à une autre divinité appelée Sogbo. Cette dernière fut rattachée au panthéon d'Heviosso. Quelque temps plus tard, Mawu-Lisa décida de confier la responsabilité de la terre à son aîné, Sakpata, et confia le ciel à Heviosso. Cependant cette répartition entraîna des différends entre les deux divinités ; lorsque Sakpata vint s'établir sur terre, Heviosso par vengeance fit cesser la pluie provoquant de ce fait une sécheresse pour tous les hommes. Legba fut envoyé sur terre par Mawu afin de régler le conflit. Au travers de ce mythe, on peut entrevoir un syncrétisme au sein même de la religion des Fons.

Dada Zodzi et Nyohwe Ananu donnèrent naissance à d'autres divinités également rattachées au collège de Sakpata : Da Sundji est en charge de veiller sur l'eau que boivent les hommes, Gbosuzogo veille sur les champs, Hwévé est en charge de distribuer la lumière du soleil sur les champs, Adowa inflige la famine, Nudjènumè évite la conspiration entre les hommes en mettant sur leur chemin des obstacles, Suvinengè est en charge des messages de Sakpata à Mawu et indique si les sacrifices sont satisfaisants ou non, etc (De Souza, 1975 :52).

Ce collège est généralement associé à la variole⁹¹, mais ne se résume pas uniquement à cela. Il peut être associé à la divinité des champs en culture, de la terre fertile, etc. Le *vòdũn* qui est en charge de faire germer les graines en terre inflige des châtements aux hommes en faisant pousser des graines sur leurs corps. Il aurait été introduit au Danxomé sous le règne d'Agonglo et serait originaire de la région de Dassa ou Savalou (Savary, 1976 : 156)⁹². Beaucoup de temples lui sont dédiés dans la région d'Abomey. Ce collège regroupe un nombre important de *vòdũn* : Kuxòsu (un des plus anciens Sakpata), Nõxo Ananu⁹³ (mère des Sakpata), Da Zoji (premier fils – Vidaho - qui exerce l'autorité à la place de son père), Da Lãgã (patron des chasseurs), Sa Siji (agit en saison des pluies en infligeant des vengeances légères pas mortelles, contrairement à Sakpata qui ne peut pas tuer durant cette période), Ekpeyekpo (agit à l'encontre des guérisseurs qui souhaitent soigner les victimes de Sakpata), Dã (amène la richesse ou la pauvreté), etc (Savary, 1976 : 156-158).

En plus de ces *vòdũn*, le collège de Sakpata regroupe les divinités responsables de la maladie⁹⁴. Les lieux de culte de ce collège sont très nombreux, à Abomey, on trouve l'un des plus anciens temples religieux dédiés à Sakpata, celui de Mitchai⁹⁵, situé dans le quartier Azali. Ce temple aurait été initié par le roi Agonglo, mais le pouvoir que possède ce collège, notamment dans celui d'infliger, des épidémies représentent rapidement un danger pour les rois d'Abomey (Savary, 1976 : 161). Auguste Le Hérisse nous rapporte que le culte de Sakpata a été introduit sous le règne d'Agadja (1711-1740). Son introduction est particulière. L'armée Dahoméenne alla lutter contre Hondji, mais la variole s'en mêla. Elle décima une grande partie

⁹¹ Cette maladie, déjà fortement redoutée par les Dahoméens, est attribuée à Sakpata, considéré comme l'un des plus redoutables *vòdũn*. En 1708, le roi Akaba meurt de cette maladie qui s'étend à son armée (Degbello, 1992 : 157).

⁹² Sakpata serait à l'origine une divinité des Mahis, peuple qui occupe les régions du Nord (Quenum, n.d. : 71).

⁹³ Généralement représentés par une statue en terre aux formes généreuses et à la poitrine tombante (Savary, 1976 : 157).

⁹⁴ Ces divinités sont énumérées dans le chapitre 2.

⁹⁵ Claude Savary écrit le nom « *Micai* ».

des hommes. Apeuré, le roi envoya des représentants auprès des Dassa qui honorèrent Sakpata. Ils revinrent au Danxomé avec les connaissances indispensables pour l'élaboration du culte. Durant de nombreuses années, les rois ont fait preuve de dédain auprès des prêtres de ce culte. Ils leur interdisaient d'avoir des tamtams et s'interdisaient à eux-mêmes d'épouser une *sakpatasi*⁹⁶ (Palau-Marti, 1964 : 132). On raconte que sous le règne des rois Ghézo et Glélé, le culte public de Sakpata est interdit. Durant l'époque coloniale, l'inquiétude face au dévouement envers ce culte inquiète les chefs. Les objets cultuels de ce *vòdũn* profitent de la crédulité et de la peur des populations face à ces épidémies de varioles. L'administration française tente de les protéger contre cette maladie en procurant à la population un vaccin. Malheureusement, après une campagne de vaccination, une épidémie se déclara dans plusieurs villages et fit beaucoup de victimes. La population locale tient les Français pour responsables (Le Hérisse, 1911 : 129).

Mawu-Lisa donne la vie alors que Sakpata (terre avec semence) et Heviosso (pluie pour le développement des semences) sont là pour l'entretenir. Les collèges des *vòdũn* bien que séparés forment un ensemble uni et indissociable pour le bon fonctionnement de la vie.

Un quatrième collège ressort, celui des *vòdũn* indépendants. C'est le cas de Legba⁹⁷ ou *Fà*⁹⁸, par exemple. Legba est le dieu des chemins, des portes, des animaux, des végétaux, des minéraux, etc. C'est également l'esprit de la divinité locale qui se trouve à l'entrée de chaque village. Il sert de protection pour le village et garde l'accès à ce lieu. Legba ne reçoit pas de culte particulier, mais il tient un rôle important auprès des hommes et lors des rituels. Il n'y a pas de prêtre qui lui est dédié puisque le rite qui est accompli s'inscrit dans un collège de *vòdũn*. À Abomey, dans le quartier de Djègbé se trouve un autel dédié à *To-légba* qui est le gardien du pays. Ses pouvoirs s'appliquent à tout le pays. Des sacrifices humains étaient effectués lors de son installation. Les victimes étaient enterrées vivantes à l'endroit où s'élève le Legba. Il tire sa force des victimes, plus elles sont nombreuses, plus grande est la force (Savary, 1976 : 162).

Legba éloigne les maladies, la mort sur une maison, mais il est capable, en cas de mécontentement, de provoquer une alliance entre les dieux pour viser une maison et provoquer des accidents. Pour s'assurer de sa faveur, on effectue quotidiennement des libations de *jà* (Quenum, n.d. : 76). Il accompagne chaque individu, on le compare à un lutin capable du meilleur comme du pire. Il est facilement dupé par des prières et/ou sacrifices. Il prend pour

⁹⁶ Femme dévouée à Sakpata.

⁹⁷ Connu sous le nom d'Eshu et d'Elegbara chez les Yoruba (Palau-Marti, 1964 : 161).

⁹⁸ « *Ifa* » en Yoruba.

résidence le *hon* (nombril), ce qui lui valut le nom de *hondan*, « *agitateur du nombril* » ou *hômêsingan*⁹⁹, « *chef de la colère* », puisque l'émotion que représente la colère, la joie, la douleur ou la pitié proviennent du ventre. Leur représentation est toujours à l'entrée des maisons, des villages, à l'intersection des chemins. La symbolique de ce dernier varie suivant l'âge et le sexe de la personne ; les coupes en terre cuites sont le symbole des enfants mâles non adultes ou les femmes¹⁰⁰, un monticule de glaise en forme de cône abrité par des branches de palmiers pour les maîtres de maison et les chefs de famille, par exemple. Le monticule peut être remplacé par une statuette sur conseil d'un augure. Cette statuette en terre représente un homme assis, les mains posées sur ses genoux. Dans le cas où il y aurait une statuette, cette dernière est accompagnée d'un phallus¹⁰¹.

Legba est responsable des choses heureuses ou malheureuses sous couvert d'obtenir l'autorisation des *vòdũn* supérieurs. Il est la cause de beaucoup d'évènements (maladies, accidents, etc.). Par exemple, une femme brise une cruche en allant chercher de l'eau, c'est que son Legba est mécontent, si dans un harem des désaccords persistent, c'est que le Legba du chef de maison est en colère, etc. Pour éviter de s'attirer ses foudres, on procède à des rituels quotidiens. Tous les matins, en sortant de son domicile, on s'arrête et on lui parle quelques instants. Tous les deux jours, on lui offre de la farine, de l'huile, de l'eau, etc. Si le maître de maison n'est pas présent le jour où l'offrande doit être faite, une des femmes de la maison le remplace.

À l'entrée des villages le Legba est « couronné roi ». Il est le gardien du lieu et est vénéré par les habitants du village qui procède à des offrandes alimentaires régulières (*Fig.09 – a. et b.*).

⁹⁹ « *Homè* » signifie « ventre », « *homè sin* » signifie « colère », « *gan* » signifie « chef ».

¹⁰⁰ Le Legba des femmes est dissimulé sous l'abri du Legba du mari du père ou du maître de maison (Le Hérisse, 1911 : 138).

¹⁰¹ Certains y voient une référence à la fertilité. Auguste Le Hérisse souligne que les Legba peuvent refuser les enfants. Il émet l'hypothèse que sa représentation (un phallus démesuré) accroît les chances de s'attirer ses bonnes grâces et augmenter sa progéniture (Le Hérisse, 1911 : 139).



a.



b.

Fig.09 : Legba (a. Abomey - quartier Lègo, b. village de Lissazoumé) ¹⁰².

¹⁰² Cliché de V. Tourreil.

Autre membre de ce quatrième collège, le *Fâ* qui est une destinée de l'univers. Son origine est soumise à des débats. Il serait le fils de *Mètòlòfi* (ou Segbo-Lisa - Lisa). Son aspect anormal (en lien avec les *Tohossou*) conduit à le fixer dans les noix de palme appelées « *Fade* » (Savary : 1976 : 163). Il s'agit d'un *vòdũn* personnel, mais seuls les hommes le consultent et portent son symbole. Il est considéré comme le messager de Mawu, car il prévoit le destin. Les personnes l'interrogent à diverses reprises : affaires importantes, avis sur un voyage, sur une date de mariage, un service funèbre, le nom d'un nouveau-né, les sacrifices nécessaires pour conjurer un malheur, etc. Il est également consulté lorsque l'on souhaite avoir un remède contre des maladies. Les rois consultent également *Fâ* notamment lorsqu'il souhaite lever une armée, construire un nouveau temple, etc. (Kligueh, 2011 :25). Nous reviendrons plus tard et plus en détail sur le système divinatoire *Fâ*.

1.1.7 L'art divinatoire et les procédés « magico-religieux » : des contributions primordiales à la religion

En Afrique et particulièrement dans l'ancien royaume du Danxomé, le besoin presque vital de connaître l'avenir, la cause des événements passés, la prévision des événements futurs est importante. Pour chaque grande décision de la vie, on consulte un oracle afin de répondre à ses interrogations. C'est un élément central de la vie d'un vodouisant, le roi lui-même possède son propre *Fâ*.

1.1.7.1 La divination et le système divinatoire : le *Fâ*

La divination *Fâ* serait née dans la vallée du Nil en Egypte et aurait rapidement intégré le milieu Yoruba sans pour autant qu'on en connaisse la date précise (Degbelo, 1992 : 186).

Il s'agit d'un système de divination et d'initiation de l'individu à son propre destin. Il permet un dialogue avec l'ensemble des *vòdũn* (Kligueh, 2011 :25). L'interprétation des symboles se fait lors d'une cérémonie, encadrée par le devin (*bòkɔnɔ*¹⁰³). Son rôle est d'interpréter les

¹⁰³ Leur établissement sur le plateau d'Abomey remonte bien avant l'arrivée des Alladahonou, sans qu'on connaisse leur date précise. Longtemps persécutés par le pouvoir (ils sont perçus comme des « intellectuels gênants »), ils durent exercer leurs arts dans la clandestinité. C'est sous Agadja que le *Fâ* retrouva un certain prestige. Une sécheresse qui dura trois ans, poussa le roi Agadja à consulter deux *bòkɔnɔ* d'origine Yoruba. Ils réussirent à mettre fin à cette sécheresse et à restaurer leur art divinatoire auprès des Dahoméens (Degbelo, 1992 : 187).

signes/figures. Il permet de répondre à diverses questions (à quelles divinités s'adresser pour obtenir une guérison ? Quelle est la cause d'un décès ? Qui a provoqué une mort ? etc.). Il est associé au Legba et est d'origine Yoruba. Il vient de la ville d'Ifè, située au sud-ouest actuel du Nigéria. Les Fons le considèrent comme un *vòdũn* à part entière, mais un *vòdũn* « passif » puisqu'il n'a pas d'effet néfaste ou bénéfique sur les hommes. Il les conseille en transmettant les volontés des esprits et n'a pas d'influence directe. Cependant, il peut refuser de parler aux hommes si ceux-ci le délaissent et ne lui offre aucun sacrifice. En ce sens, on pratique un bain annuel appelé « *Falilè* ».

L'oracle se trouve dans les deux-cent-quarante combinaisons appelées « *duvi* ». Il s'agit des signes représentant *Fâ* et qui permettent de définir quelle divinité est représentée (Savary, 1976 : 220). Ce n'est pas un *vòdũn*, c'est un oracle, un porte-parole de l'ensemble des divinités (Quenum, n.d. : 74). Pour consulter, il est nécessaire de faire appel au *bókɔnɔ*^{104 105}. Pour obtenir cette charge, le futur devin doit apprendre auprès d'un autre prêtre les nombreuses légendes, signes *Fâ*, leurs valeurs symboliques, l'utilisation des instruments divinatoires et la manière d'interpréter les signes en fonction des questions du consultant. Ces « apprentis devins » commencent leur initiation en assistant quotidiennement à des séances (**Fig.10**). Soulignons que l'on ne doit pas nécessairement être adepte du vaudou pour consulter. Les Chrétiens, Catholiques, Musulmans ou des personnes adeptes d'autres mouvements religieux consultent le *Fâ*. Cette consultation n'est pas tolérée par ces religions monothéistes et est effectuée dans le plus grand secret.

¹⁰⁴ « Kou, *AlòzɔnWa-adan dô fi dé houn, bô i-ko non* », qui signifie « l'homme qui a le rôle de dénoncer et d'entraver la maladie et la mort » (Quenum, s.d. : 73).

¹⁰⁵ *Babalawo* en Nago-Yoruba.



Fig.10 : Apprentis assistants le *bókɔnɔ* (Tanviè)¹⁰⁶.

Il existe plusieurs types de divination. La première et la plus courante est la *Fakikā* qui consiste à une divination par les noix de palmier. Plusieurs instruments sont nécessaires pour pratiquer cet art. On utilise des noix d'un palmier consacrées appelé « *Fakwĩ* »¹⁰⁷. Elles ne sont pas consommables et seul le *bókɔnɔ* est habilité à les cueillir après un rite visant à apaiser l'arbre. Ces noix sont préparées selon un rituel bien établi et sont toujours utilisées par trente-six réparties dans deux mains, appelées « *fasi* » (ou « *falò* ») : la première main mâle comporte dix-neuf noix, la seconde femelle en compte dix-sept¹⁰⁸. Ces noix sont conservées dans un *fagbā*¹⁰⁹ ou dans unealebasse et lavées avec une préparation bien précise. Il s'agit d'un mélange de feuilles de *rauwolfia vomitoria* (Apocynaceae), d'*acalypha ornata* (Euphorbiaceae),

¹⁰⁶ Cliché de V. Tourreil

¹⁰⁷ *Ifakĩ* en Yoruba.

¹⁰⁸ Nous avons tenté d'interroger des prêtres et adeptes quant à la représentation de ces chiffres sans succès.

¹⁰⁹ *Ifajele* en Yoruba.

de *trichlisia subcordata* (Menispermaceae), de *kalanchoe crenata* (Crassulaceae), de *peperomia pellucida* (Piperaceae), d'*amaranthus hybridus* (Amaranthaceae), d'*ipomea involucrata* (Convolvulaceae). Le tout est mélangé dans de l'eau où les noix de palme sont lavées. On doit prononcer les incantations des cent-soixante-quatre *odù* :

« *Òrá, j'ai acheté le nécessaire pour progresser. Òrá, j'ai acheté le nécessaire pour avoir des enfants. Òrá, j'ai acheté le nécessaire pour avoir de l'argent. Òrá j'ai acheté le nécessaire pour construire une maison. Òrá j'ai acheté le nécessaire pour obtenir la gloire de votre main. Òrá, j'ai acheté le nécessaire pour progresser. Amúwàgún, fais que j'aie un bon comportement. Que túnpèmú redresse mon destin. Le chemin de òdúndùn est frais. Le chemin de rinrin est frais. Le feu ne brûlera pas ; Le feu ne brûlera jamais le lit de la rivière. Que ma maison soit fraîche. Mets des enfants dans le ventre de ma femme. Mets la bonne fortune entre mes mains. Fais-en sorte que le jour de la mort et le jour de la maladie n'arrivent pas pour moi* » (Verger Fátumbi, 1997 : 315).

La consultation se déroule dans une salle appelée « *fagbasa* ». Le devin commence la séance par un rite de purification à l'aide d'une préparation à base de *sififama* et se lave les mains. Le *bókɔnɔ* et le consultant s'installent autour des instruments divinatoires. Le devin verse de l'eau aux pieds des *àseen* et effectue une libation d'alcool pour le Legba. Il demande également une obole pour apaiser le Legba et interroge le consultant sur l'objet de sa visite et les questions auxquelles il souhaite avoir une réponse. Le devin saisit les noix dans la main mâle, puis femelle en déclamant des doléances au *Fâ*, aux anciens *bókɔnɔ* ou *vòdún* et même aux rois. Il fait passer le tas des dix-sept noix ou celui des dix-neuf noix d'une main à l'autre et marque d'un trait sur le plateau appelé « *fatè* ». Il démarre son « tableau » à droite, de haut en bas. Par ce moyen il détermine quatre groupes d'un ou deux traits qui lui donnent un signe à interpréter (**Fig.II**). Une fois le signe identifié, le devin récite les formules qui concernent ce signe. Au travers de ses formules, le consultant découvre les réponses à ses questions (Savary, 1976 : 223).










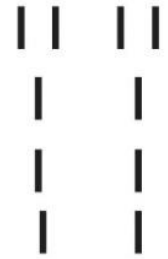






 <p>Gbe</p>	 <p>Yeku</p>	 <p>Woli</p>	 <p>Di</p>	<p>1er groupe</p> <p>2ème groupe</p> <p>3ème groupe</p> <p>4ème groupe</p>
 <p>Loso</p>	 <p>Wèlè</p>	 <p>Abla</p>	 <p>Aklā</p>	
 <p>Guda</p>	 <p>Sa</p>	 <p>Trukpè</p>	 <p>Tula</p>	
 <p>Lètè</p>	 <p>Cè</p>	 <p>Ka</p>	 <p>Fu</p>	

Fig.11 : Les seize principaux signes de *Fâ* (les *dunō*) (Savary, 1976 : 228).

Ces seize signes principaux représentent la prémisse de la divination puisque les *dunō* peuvent avoir jusqu'à deux-cent-quarante combinaisons possibles, appelées « *duvi* » (Savary, 1976 : 227).

Second type de divination, celle de l'*agūmagā*^{110 111}. Il s'agit d'une consultation basée sur une cordelette torsadée sur laquelle se trouvent attachés par des nœuds huit demi-noyaux d'*avini* répartis par quatre, de chaque côté de la corde. Il dispose devant lui la corde en prenant bien soin de disposer de manière égale les noyaux de part et d'autre.

La corde divinatoire peut être de différentes matières : corde (**Fig.12 – a.**), métal (**Fig.12 – b.**) ou encore perles (**Fig.12 – c.**), mais les noyaux d'*avini* sont toujours au nombre de huit, répartis en deux fois quatre de part et d'autre.

La divination s'effectue toujours avec trois chapelets ; celle du milieu est le message principal véhiculé par le *Fâ* celle de part et d'autre sont les détails du message. Le consultant révèle l'objet de sa visite à une graine appelée « *ajikwĩ* ». Cette graine est placée à la droite du *bókono* avec, à sa gauche, un cauris. Il saisit la cordelette par son milieu de la main droite alors que la main gauche retient les deux extrémités de la cordelette afin de la lancer. Suivant la face sur laquelle retombe le noyau (interne ou externe), le devin interprète les signes présents ; en face externe (ouverte) il note deux traits, en face interne (fermée) il note un seul trait. Il procède de même avec le cauris. La réponse est positive quand le signe est ouvert. S'il ne l'est pas, on dit que *Fâ* refuse et le devin doit découvrir par élimination la cause de ce refus. Lors de ce type de consultation, on peut également utiliser un *yô*. Il s'agit d'un ensemble de vertèbres de reptiles, de noyaux ou encore de coquillage. Chaque élément correspond à un signe qui peut renvoyer à la maladie, à la mort, à la haine à l'amitié, au bonheur, à la richesse ou encore à la chance (Quenum, n.d :74).

¹¹⁰ Corde divinatoire.

¹¹¹ Parfois orthographié « *Agoumagan* ».



a.



b.



c.



Fig.12 : Corde divinatoire de *Agūmagã* (a. Bókɔnɔ de Tanviè, b. Bókɔnɔ d'Abomey - quartier wankon, c. Bókɔnɔ, d. Bókɔnɔ d'Abomey – quartier d'Agblomè) ¹¹².

¹¹² Cliché de V. Tourreil.

Le *bókɔnɔ* a également devant lui différents objets. Ces objets ressortent à la demande du *Fâ* et permettent d'interpréter un message afin de répondre aux questionnements du consultant (**Fig.13**) :

- Coquillage turritelle commune (A) : signifie que l'on peut se lancer dans quelque chose, quoi qu'il arrive, ça sera un échec,
- Pierre en corne de haricot (B): signifie une maladie (sens différent selon le *bókɔnɔ*),
- Os faunique (C): signifie la mort,
- Morceau de faïence (D) : plainte, conflit.
- *Ligui* (sorte de fagot de brindilles) (E) : signifie que des gris-gris ont été confectionnés à notre rencontre,
- Fleure jaune (F) : notre cœur va prendre une mauvaise décision,
- Cauris (G): représente l'homme,
- *Hounlankan* (graine avec des excroissances) (H): il y a un conflit derrière le consultant,
- Perle (I): le *Fâ* lui-même,
- Coquillage plat (J) : symbolise un revenant,
- Kaolin (K) : demande un sacrifice :
- Pierre plate de couleur claire (L) : symbolise le destin
- Graine de *lissè* (M) : réponse inconnue, on a un problème mais il n'est pas trouvé,
- Haricot rouge (N) : le consultant doit faire un sacrifice et confectionner un gri-gri.

Les perles qui symbolisent le *Fâ* sont au nombre de deux puisque l'on ne donne pas une seule chose au *Fâ* tout va par deux.

Avant de délivrer un message les cordes sont recouvertes d'un tissu blanc, car le *Fâ* demande quelques minutes pour aller à notre domicile et en fasse le tour afin de répondre à nos questions. Il doit se concentrer, être tranquille.

Signalons que si c'est la première consultation de la journée du *bókɔnɔ*, il doit prendre un morceau de kaolin en bouche. S'il n'effectue pas ce geste, à chaque consultation c'est son signe *Fâ* qui ressortira et non celui du consultant.



Fig.13 : Objets du *bòkòno* servant à interpréter le *Fâ* (Abomey – quartier wankon)¹¹³.

¹¹³ Source : Cliché de V.Tourreil.

Troisième type de divination celle du *kpõli* utilisée lors de la cérémonie du *fazũ*. Cette cérémonie permet à un individu de connaître sa destinée afin de mettre en adéquation sa vie et sa destinée. Seuls les hommes peuvent recevoir un *Fâ* complet et définitif. Les femmes et les enfants reçoivent uniquement un *Fâ* provisoire. Le consultant est appelé « *favi* », « *enfant de favi Fâ* ». Le *favi* doit réunir des ingrédients nécessaires à la cérémonie : neuf poulets, deux petites Calebasses, seize colas blanche et rouge, seize gousses de poivre *atakũ* et du poivre gris de *lẽlẽkũ*, des haricots, des ignames de l'huile de palme, six mètres de tissus blanc, quatre nattes en fibre de palme, des cauris, quatre litres d'alcool de palme, deux bouteilles d'alcools européens et 1000 frs CFA (env. 1,50 €). Les ingrédients essentiels varient selon les demandes des *bókɔnɔ*. La cérémonie se déroule à la tombée de la nuit dans la case du devin. Le *favi* effectue un sacrifice pour apaiser le *Fâ*. Il reçoit les noix consacrées par le *bókɔnɔ* et aidé des assistants du devin, il effectue lui-même la consultation. Le consultant trace les traits dans la terre qui est, par la suite, récupérée par le *bókɔnɔ* et mit dans un sac fabriqué avec du tissu blanc avec des cauris¹¹⁴. Une fois la consultation terminée, le consultant repart avec son *kpõli*, les deux petites Calebasses qui renferment les noix qui ont servi à la consultation et parfois une Calebasse dans laquelle se trouve une effigie de Legba. Le consultant et le *bókɔnɔ* prennent un repas ensemble pour clore la cérémonie. La tâche du consultant n'est pas finie, une fois qu'un homme possède son *Fâ*, il doit effectuer régulièrement des sacrifices pour entretenir la relation qu'il établit avec lui depuis le *fazũ*. Le bain annuel (*falilè*), par exemple, permet de laver les noix ayant servi à la divination pour que le *Fâ* continue d'assurer une protection et divulguer les conseils. Ce bain rituel a lieu la nuit dans la demeure du *favi* en présence du devin, notamment celui qui lui a remis le *Fâ* (Savary, 1976 : 224).

Une pratique oraculaire du *Fâ* utilise des perles appelées « *afasi-kuè* » ou « *monnaie de Fâ* »¹¹⁵. Il s'agit de perles longues, jaunes et perforées. D'autres perles sont broyées en poudre pour être étalées sur le plateau divinatoire¹¹⁶ afin de pouvoir y dessiner les différents signes pour conjurer un mauvais sort ou guérir une maladie (Iroko, 1993 : 3).

Il existe d'autres pratiques de divination :

¹¹⁴ Il symbolise la vie matérielle du *favi*.

¹¹⁵ Ce surnom peut être mis en rapport avec la valeur monétaire qu'elle représente. Les perles participent à la capitalisation de la société. Elle participe également à une capitalisation funéraire (comme les cauris).

¹¹⁶ Ce substitue au kaolin.

- Celle du *sīkikā* qui est une consultation dans de l'eau. Le devin regarde fixement unealebasse remplie d'eau. Il se frotte les yeux et voit des signes, qu'il interprète.
- La pratique du *dpōdōo* qui consiste à hypnotiser le demandeur afin de déchiffrer les raisons de sa situation. Ce type de divination est assez rare.
- La pratique du *zēkikā* ou consultation par la jarre. Ce type de divination se déroule dans les temples *vòdūn* par le prêtre. Ce dernier accomplit un rite pour s'attirer la faveur du *vòdūn* afin d'entendre sa voix dans une jarre renverser sur l'autel. Cette pratique est rare.
- La pratique de l'*akwèkikā* qui est une consultation de l'avenir par les cauris et serait rattachée au Fâ. Le devin au moyen de cauris, compte quatre par quatre et interprète les signes du Fâ. Il peut également utiliser des noix de palme.
- La pratique du *yikikā* qui consiste en une consultation avec des noix de cola. Ce procédé est courant puisqu'il est employé lors des sacrifices afin de déterminer la volonté des *vòdūn*. On jette les quatre cotylédons d'une noix de cola rouge et on y interprète les signes du *Fâ*.

Pour s'attirer les bonnes grâces et obtenir des réponses on peut effectuer des offrandes alimentaires. Ces offrandes sont généralement composées d'igname, d'huile de palme ou encore brochet fumé, le tout assaisonné de sel et de poivre (Quenum, n.d : 76). L'inconvénient de ces procédés est qu'ils peuvent fournir qu'une réponse fermée à savoir « oui » ou « non » contrairement au *Fâ* qui fournit des réponses nuancées en raison de l'interprétation et de la personnalité du consultant (Savary, 1976 : 219).

À la fin de la consultation, un repas est partagé avec le *bókɔnɔ*. Ce partage de nourriture permet un rapprochement entre plusieurs personnes.

1.1.7.2 Les pratiques « magico-religieuses »

Qu'elle soit bonne ou mauvaise, la magie au Bénin fait appel à divers *vòdūn* connus de tous ; Legba pour les rituels de *Kènèsì*, Gou (violence) Sakpata (variole) les Tòhossou (brousse), etc.

Les *kènèsi*

Il s'agit d'un groupe de *vòdũn* qui possède des propriétés magiques, capables de protéger son possesseur de mauvais sorts. Les personnes qui rendent un culte à ce groupe de *vòdũn* sont considérées comme des êtres qui excellent dans l'utilisation de la magie défensive. Les adeptes des *kènèsi* sont réunis en couvent comme les autres divinités et sont perçus comme des personnes détentrices de pouvoirs magiques inimaginables. Ces derniers sont persuadés d'agir pour le bien. Le pouvoir de sorcellerie se transmet de diverses façons s'il est inscrit dans sa destinée (Henry, 2008 : 102).

Il existe une quantité importante de terminologies pour nommer la sorcellerie ; *adze* en ewe, *azě* en fon, *aje* en yoruba. Il en va de même pour les sorciers ; *azèto*, *azondato* (littéralement «*àzOn*: maladie » et « *da* : préparer » – de la nourriture) (Henry, 2008 : 101). Néanmoins, ce type de « magicien » est considéré comme bon, contrairement aux *azòdotò*. Le collègue des *kènèsi*¹¹⁷ agit à la vue de tous et tente de contrer les activités des *azòdotò* qui eux agissent dans l'ombre, en secret pour nuire à la collectivité. Il existe plusieurs centres de *kènèsi* à Abomey (ex : *Atìbosu* dans le quartier Hountondji). Ce *vòdũn* est la base d'une société secrète appelée Kénés. Les adeptes de cette société connaissent les propriétés des plantes et composants utilisés pour la confection d'objets magiques. Cette société est spécialisée dans l'exploitation d'objets ayant touché un mort. Elle est connue pour déterrer et dérober les cadavres afin de fabriquer des objets « magico-religieux » (Brand, 2001 : 287).

Les *Bô*

« *Bô* » signifie « *amulette* » en Fon. L'objectif est de se prémunir contre des manifestations néfastes ou provoquer une action bénéfique. Réaliser une classification complète est difficile en raison de la quantité d'amulettes existantes. Il est toutefois possible de les classer par groupe en fonction de la composition de leurs noms et de leurs objectifs (Le Hérissé, 1911 : 148) :

- *Bôglo*. Il s'agit d'une contre-amulette (« *bô* » signifie « *amulette* » et « *glo* » signifie « *qui résiste* »).
- *Yoro-bô* (« *yoro/yiro* » signifie « *appeler* »). Cette amulette aspire à la richesse, approvisionne les magasins, provoque l'amour.

¹¹⁷ Le nombre « trente » à une valeur symbolique chez les *kènèsi* (Savary, 1976 : 348).

- *Afignon-ho-tchi* (« *afignon* » signifie « *misère, difficulté* », « *ho* » signifie « *parole* » et « *tchi* » signifie « *éteindre* »). Elle contre les querelles lors de fête, apaise les difficultés, mais permet également à un criminel de se cacher et de dissimuler son affaire.
- *Sou-Kpikpa* (« *sou* » qui signifie « *fermer* », « *kipika* » signifie « *réflexion* »). Permet de rendre irresponsable les gens, de les pousser à tuer, à voler.
- *Gnonou-mon-ho-bô* (« *gnonou* » signifie « *femme* », « *é mon hoé* » signifie « *elle est enceinte* »). Comme son nom l'indique cette amulette est pour les femmes enceintes.
- *Vi-bô* (« *vi* » signifie « *enfant* »). Il s'agit d'une amulette qui favorise la fertilité.
- *Azon-Gblè-bô* (« *àzɔn* » signifie « *maladie* » et « *gblé* » signifie « *casser, détruire* »). Sert à se prémunir des maladies.
- *Adjôto-bô, mèhouto-bo* (« *adjôto* » signifie « *voleur* », « *mèhouto* » signifie « *assassin* »). Sert à se préserver contre les voleurs, les assassins, etc.

Il y a également le *chakatou* utilisé pour empoisonner à distance ou à faire pénétrer dans le corps de l'ennemi des éléments néfastes. Le *zindô-bô* favorise le sol et empoisonne un malfaiteur qui se sent menacer ou l'aide à disparaître. L'*ylo* permet d'attirer la clientèle. Le *sou-kpikpa*¹¹⁸ permet d'endormir l'entendement chez quelqu'un afin de lui porter atteinte (Quenum, n.d. : 78-79).

Les matériaux utilisés sont variés : tissus, liqueurs, argent, volailles, etc. Ceux qui les fabriquent¹¹⁹ ne tiennent pas de magasins, ils les fabriquent à la demande. La remise de la commande fait l'objet d'une mise en scène ; le fabricant de l'amulette effectue une donation d'une pincée de poivre (*takoun*) à son client. Il doit avaler une pincée de poivre, se frapper la poitrine avec la main droite et porter à la bouche le reste du poivre pour le recracher sur l'amulette. Quatre cauris sont enfilés sur une paille, le fabricant et le demandeur prennent la paille à chaque extrémité avec la bouche et chacun prend deux cauris. Le client peut également, avant de recevoir son amulette avaler un mélange, généralement tenu secret, de plusieurs éléments afin de renforcer son pouvoir. Ces étapes rituelles ont pour objectif « d'activer » l'efficacité de l'amulette. Elles sont la représentation de l'expression « *gbô gbè* » qui signifie « *coupe l'herbe* » où l'on comprend le sens de « *rendre grâce* » dans ce sens « *qu'il soit rendu grâce à Dieu et l'amulette agira* » (Le Hérisse, 1911 : 150). Certaines amulettes peuvent être

¹¹⁸ Parfois orthographié « *soukpikpa* ».

¹¹⁹ Chaque béninois peut fabriquer des amulettes. Certains possèdent un savoir-faire pour les confectionner. Les sorciers sont généralement des experts avec une renommée importante ce qui leur confère une source de revenus non négligeables.

recouvertes de sang humain. Lors d'un accident sur la voie publique, des personnes se rendent sur la zone afin de tremper leur amulette dans le sang répandu sur la chaussée. Le sang humain confère un pouvoir beaucoup plus important à l'amulette. Autre composante possible, les restes humains. Bien que les sacrifices humains soient interdits (définitivement arrêtés vers 1906), il est possible d'avoir des profanations de tombes où encore un prélèvement lors du dépôt du corps dans le cercueil ou linceul. C'est pour cette raison que lors d'une inhumation, on demande au fils aîné, d'être présent pour veiller à ce qu'aucune profanation sur le corps ne soit faite. La réouverture des sépultures post-inhumation est un problème récurrent au Bénin. Ces faits font fréquemment l'objet d'articles dans les journaux (*annexes 01 à 04*).

Ces amulettes se portent à divers endroits du corps : cou, bras, poignet, reins, chevilles, parties intimes, etc. Leurs pouvoirs ne s'appliquent qu'à la personne qui la porte. Signalons que durant leur période d'indisposition, les femmes ne doivent pas rentrer dans la chambre de leur mari. Elle réside dans une chambre appelée « *la-ho* » dans l'enceinte de sa demeure. Durant cette période, elle ne doit pas cuisiner pour son mari ou toucher des objets communs. Une fois la période d'indisposition finie, elles lavent les pagens et reprennent les colliers et ceintures de perles. Beaucoup de fabricants d'amulettes n'achètent pas les préparations prêtes à l'emploi sur les marchés de peur qu'elles soient préparées par des femmes indisposées. Il en va de même quand les femmes se rendent à la source Didô. Elles évitent d'entrer dans l'eau pour remplir sa jarre. Durant les menstruations, les femmes possèdent des pouvoirs qui dépassent l'humain. Elles sont en contact directes avec les esprits. Si elles provoquent un envoûtement ou un empoisonnement durant cette période, la puissance de ce maléfice est multipliée de manière considérable.

En plus de ces amulettes, on retrouve les contre-amulettes. Leurs compositions répondent à une composition précise¹²⁰. Les ingrédients nous indiquent les propriétés qui leur sont conférées (Le Hérissé, 1911 : 151-153).

Pour qu'une amulette soit résistante, on peut utiliser :

- Des brins d'herbe qui poussent autour d'un foyer où les poteries cuisent,

¹²⁰ Auguste Le Hérissé signale qu'il a obtenu ses informations de deux jeunes hommes, mais qu'il souhaite garder les noms pour éviter qu'ils n'aient des ennuis puisque les habitants n'apprécient par le travail et les recherches qu'il mène sur les amulettes et contre-amulettes.

- Une graine appelée *atikoun*. Elle est enveloppée dans une enveloppe protectrice qui lui permet de résister aux feux de brousses. On remarque le caractère commun de ces exemples d'ingrédients, la résistance importante d'éléments habituellement fragiles.

Pour qu'une amulette qui s'appuie sur la dissemblance, on peut utiliser :

- Une branche d'une sensitive appelée « *kpankoun* » qui a la particularité d'avoir ses feuilles qui s'ouvrent le jour et se ferment la nuit,
- Une tête de canard,
- Une tête de margouillat (lézard qui remue la tête comme s'il allait parler, mais il n'émet aucun son).

Pour qu'une amulette qui contrecarre l'action d'une autre amulette qui provoque une maladie :

- Corne de *coba*,
- Corde en fibres de *gounho*¹²¹ (il résiste à l'affaissement comme la maladie),
- Une perle car elle n'éprouve aucune crainte, elle ne redoute rien.
- Plume de perroquet, car les couleurs ne disparaissent pas dans l'eau, elles résistent.

Pour qu'une amulette contre la fièvre :

- Tige de courge (plongé dans l'eau, elle flotte. Elle ignore le froid du liquide donc le froid de la fièvre (fièvre se dit « *avivo-azon* » qui signifie « *maladie du froid* »),
- Une chaîne en cuivre. Passée sous la flamme elle rougit, mais elle retrouve en quelques minutes une température normale. Elle précipite donc la fin de période de chaleur de la fièvre.

Pour la composition d'un *Sou-Kpikpa* :

- Poudre inflammable,
- Squelette de margouillat.

Pour la composition d'un *yoro-bô* :

- Morceaux de papaye,
- Aliments quelconques (une abondance de nourriture est un signe de richesse).

Protection contre la foudre :

- Boue d'un marigot de Cana (qui a la particularité de refléter les éclairs),
- Feuille de *zounkouzoui* (arbrisseau minuscule qui est protégé par sa petitesse des agressions).

¹²¹ Arbre ayant une résine latex.

- Cette boue et feuilles sont enfermées dans un sachet en cuir généralement orné des attributs des prêtres du tonnerre (hachette, plume rouge, cauris).

Amulette pour la protection des femmes enceintes :

- Une corde qui symbolise l'attachement de l'enfant au sein de la mère,
- Un morceau de la peau d'un singe rouge (la femelle de ce singe n'a pas de fausse couche),
- Graine marbrée appelée *adjikouyin*. Quand elle est verte son aspect est disgracieux, elle renferme une graine épineuse. Une fois à maturité, son aspect s'améliore et se polit. Elle empêche la naissance d'enfant monstrueux.

En plus de ces amulettes, on place dans les lieux publics des talismans. Ces derniers sont placés sur les sentiers, places ou encore les maisons afin de protéger les maladies et les maléfices ou pour contrer les mauvais sorts. On peut trouver :

- Les *bocio*: Statuette en bois qui arrête le mal à son passage. Elle se place devant les maisons pour veiller dessus. Généralement, on trouve plusieurs *bôchiè* devant une maison (une pour le maître de famille, une pour ses femmes, une pour ses enfants).
- L'*agbo-sousou*, signifie « *barrière contre les buffles* ». En usage chez les Nagots et Mahis. On met d'imposants rondins de bois dans le passage qui mène à la demeure afin de protéger contre les invasions de buffles, les maladies ou les mauvais sorts.
- L'*Afignon-ho-tchi* signifie « *éteindre la parole des difficultés* ». Il se compose de deux bâtons sans écorce bariolée fichés à l'entrée d'une maison ou d'une place publique notamment en période de fêtes afin d'éviter des discussions désagréables ou des disputes.

Il existe également des amulettes néfastes, appelées « *bô gnagna* ». Connaître leurs compositions est compliqué puisque l'on craint de voir des personnes en fabriquer pour plusieurs raisons (jalousie, s'approprier quelque chose qui ne nous appartient pas, provoquer la mort, etc.). Ce genre de *bô* n'agit pas seul, il a une arme ; il existe des noyés ou pendus qui ont près d'eux un *bô* ou encore des personnes très malades qui ont été infectées par le *bô*. Auguste Le Hérisse précise que les prêtres ne doivent pas être tenus responsables des maléfices proférés. Ces prêtres, bien que redoutables, restent des hommes comme les autres (Le Hérisse, 1911 : 154-156). Les *bô* peuvent être agressifs ou défensifs suivant l'objectif que l'on souhaite atteindre. Empoisonner une personne n'est pas compliqué, il suffit de s'en prendre aux aliments,

boissons ou encore le tabac. On peut également verser sur le passage d'une personne des mélanges comportant du poison. Ces mélanges peuvent provoquer des œdèmes au niveau des jambes, une putréfaction des membres inférieurs, etc. (Quenum, n.d. : 79).

Les *bòcyó*

Il est composé du préfixe « *bo* » qui signifie « pouvoir » et « *ciò* » qui signifie « cadavre », mais est également traduit par « *cadavre chargé de puissance* » (Preston Blier, 2014 : 72). Il s'agit d'une statuette portant des paquets magiques ficelés autour de son corps. Dans ces paquets, se trouvent des feuilles liturgiques, des plantes ou des poisons végétaux tels que l'*asògbokã* qui agit sur les intestins et peut entraîner la mort (Savary, 1976 : 238). Sur les divers marchés aux objets culturels, notamment en Afrique de l'Ouest, on peut se procurer des *bòcyó* nu (**Fig.14 – a.**) prêt à être recouvert par des patines et diverses substances notamment des cadenas (**Fig.14 – b.**). Les cadenas présents sur le *bòcyó* permettent de renforcer le souhait, la doléance en le sellant à la divinité. Le *bòcyó* est ambigu, il peut être à la fois bénéfique (protéger une personne, une maison, etc.) ou maléfique (envoûter, provoquer la maladie, la mort, etc.). On retrouve ici l'idée d'une confection à partir d'un élément vivant (bois) que l'on dissimule avec de nombreuses matières apposées sur la surface afin de lui conférer une nouvelle entité vivante chargée de symbolisme.



Fig.14: a. *Bòcyó* vierge, sans patine (collection privée), b. *bòcyó* recouvert de charge magique¹²².

¹²² Clichés de V.Tourreil.

Le *bòcyó* est ambigu, il peut être à la fois bénéfique (protéger une personne, une maison, etc.) ou maléfique (envoûter, provoquer la maladie, la mort, etc.). Durant la Traite transatlantique, ces objets servaient de protection pour éloigner le danger et la menace notamment celle de la servitude (Preston Blier, 2014 : 72).

Le *gãgbada*

Ce terme est composé du préfixe « *gã* » qui signifie « métal, force, chefferie » et du suffixe « *gbada* » qui signifie « puissant, dangereux ». Il s'agit de magie offensive utilisée par l'*azòdotò* qui est très fréquemment utilisée dans la région d'Abomey. *Gãgbada*¹²³ est une arme qui a de lourdes conséquences puisqu'elle sert à rendre fou une personne ciblée, mais peut rendre fou le prêtre qui utilise cette puissance (**Fig.15**). Ce type d'arme contient des objets qui servent à produire le maléfice et également à s'en protéger. Avant d'utiliser ce procédé magico-religieux, on doit effectuer un sacrifice d'apaisement au *vòdũn* qui intervient dans le *gãgbada* (il s'agit généralement de Gou, Legba et Dã). Les objets magiques sont déposés dans trois nattes de couleurs différentes : une noire pour Gou¹²⁴, une rouge pour Legba et une blanche pour Dã¹²⁵.

Cette divinité est réveillée avec une cigarette et de l'huile blanche, surtout pas rouge. Si on souhaite l'utiliser pour nuire à une personne, il faut lui donner du piment. Tous les jours, le prêtre doit le nourrir, pour ce faire, il utilise de la poudre bleue qu'il trouve dans le commerce, ainsi que du Gin et du soufre. Il mélange cette poudre à du *sòdàbí àkù*, prend le mélange dans la bouche et recrache le tout sur le *vòdũn* pour l'activer et accroître sa puissance.

¹²³ Cette divinité possède des enfants, Baglè, qui sont tout aussi puissant que lui.

¹²⁴ Peut parfois être de couleur blanche (Savary, 1976 : 240).

¹²⁵ Le noir symbolise la souffrance, le blanc représente l'au-delà, les ancêtres et le rouge représente le sang, la violence mais également la vie. Le mélange de couleurs montre une ambivalence dans la mort et dans les sentiments (Jamous, 1994 : 146).



Fig.15 : Divinité *gāgbada* (Abomey – quartier lègo)¹²⁶.

Les objets liés à *gāgbada* sont de nature diverses :

- *Asudo Kpeletò* : il s'agit d'un chasse-mouches avec une courte-queue de bœuf noir, qui permet de soigner un individu victime d'un complot. On effectue un sacrifice pour renforcer son action en brûlant une quantité importante de combustible inflammable à un endroit.
- *Gu bo xlō* : chasse-mouche en queue de bœuf avec une petite gourde contenant diverses poudres, utilisées lors du ramassage des ignames pour se prémunir contre des accidents (coupures, foulures, etc.).
- *Sibisava* : chasse mouches en queue de chèvre avec deux petites gourdes. Guérit les maux imputés au *vòdūn* Da comme l'hystérie, la possession, etc. (*Fig.16*).

¹²⁶ Cliché : V.Tourreil.

- *Bokāzo* : il s'agit d'un sifflet en métal attaché à une amulette en peau de lézard qui est garni de poils de panthère et orné de seize cauris. Ce sifflet a un pouvoir d'envoûtement, on donne à la victime des ordres ou on la convoque chez soi.
- *Yādoxwa* : il s'agit d'un *bòcyó* représentant une personne asexuée qui porte de part et d'autre de son corps des paquets. Cette statuette, on y trouve des petits trous que l'on peut refermer avec des chevilles en bois. Ils permettent d'envoûter ou de causer des maux à une personne à distance. Les chevilles, enfoncées au niveau de la tête, provoquent une aphasie, une amnésie ou une perte de conscience. Au niveau des cuisses, elle provoque une paralysie pour éviter que la personne ne puisse s'enfuir. Au niveau des bras, elle provoque une impossibilité de riposter à un maléfice. Cette statuette est fabriquée à partir de bois foudroyé, de fragments de crâne de canard et de civette, de la peau de civette, de restes d'os d'un varioleux ou d'une victime du *vòdũn* Sakpata. La tête de canard est généralement fixée sur le ventre et le reste des ingrédients sur le dos¹²⁷. Les chevilles permettent d'enfoncer le maléfice et d'enfermer le *yè* de la personne visée afin de renforcer le maléfice.
- *Agbòdigā* : autel déposé dans un vase accompagné d'un flacon à miroir empli de poudre et recouvert de peau et de cauris. Le miroir permet de renvoyer le maléfice.
- *Agbāokòjè* :alebasse recouverte de cuir et remplie de cauris avec inscrit dessus des signes du Fa. Il permet d'accroître l'autorité du *Xènugā*.
- *Agōjèli* : poterie rituelle jumelée appelée « *xoxozē* »¹²⁸ semblable à celle employée dans le culte des jumeaux de sexes différents. La poterie permet d'obtenir une impunité en cas d'accomplissement d'actes délictuels.
- *Ayikòde* : il s'agit d'un flacon de verre contenant de la poudre, entouré d'une peau de serpent le tout accompagné d'un miroir et de cauris. Ce type de flacon sert à se protéger d'un éventuel accident.
- *Sokeũ* : il s'agit d'un coquillage marin dans lequel on fixe un manche renfermant diverses poudres. Il est rattaché à Heviosso. Ce coquillage renvoie la parole en écoutant au travers le coquillage.
- *Gu n'du wò lo* : demi-alebasse renfermant un mélange de terre, de lame, divers objets métalliques, de plumes de poulet et d'huile de palme. Il est rattaché au *vòdũn* Gu. Cette

¹²⁷ Ces ingrédients sont en lien directe avec trois groupes de *vòdũn* : Les *Tòxòsu* avec le canard, Heviosso avec le bois foudroyé et Sakpata avec les os du varioleux (Savary, 1976 : 241).

¹²⁸ On retrouve le suffixe « *xoxo* » qui est présent dans le terme « *xoxovi* », « *jumeau* ».

Calebasse protège la maison dans laquelle il se trouve. Il peut également déclencher des accidents imputés à ce *vòdũn*.



Fig.16 : Divinité *Sibisava* (Abomey – quartier lègo)¹²⁹.

Le Gé

Il s'agit d'un moyen de protection pour les enfants, perçus comme des cibles faciles. On peut également préparer une bouillie préventive pour protéger leur santé en mélangeant des feuilles d'*hyptis suaveolens* (Labiatae), de *clausena anisata* (Rutaceae – Anis) et un bulbe d'*allium aescalonicum* (Liliaceae – Ciboule blanche). Il faut faire bouillir l'ensemble des ingrédients en prononçant l'incantation « *Femo lójú tòkí, ne le laisse pas mourir. Àgbásá, emporte la maladie au loin. Alùbòsà, aide-moi à extirper cette maladie* ». L'enfant que l'on souhaite protéger doit boire cette préparation et se laver quotidiennement avec.

Le *Gè* est aussi un gri-gri qu'un adulte peut avoir. Il s'agit d'un piège. Si on lance un mauvais sort sur le prêtre, ce gri-gri le lui enlève. En *figure 17* est présenté le *Gè* d'un prêtre d'Abomey

¹²⁹ Cliché de V.Tourreil.

qui contient de nombreuses substances protectrices. Dessus se trouve le signe *Fâ Gbe-medji* représenté par des cauris. Ce signe signifie que tout va aller dans le bon sens, ce signe ouvre les portes.



Fig.17 : Gè (Abomey – quartier lègo)¹³⁰.

Oògùn et *ofò* : des préparations prophylactiques

En plus des *kènèsi*, *bô*, *bòcyó*, *gāgbada* et *gé*, on peut envoûter, jeter un maléfice en utilisant des préparations à base de plantes, plus exactement de recettes (*oògùn*) accompagnées d'incantations (*ofò*). Voici différents exemples de préparation qui servent à se prémunir (Verger Fátumbi, 1997 : 337-353 et 435)

- Pour se protéger des mauvaises personnes, on mélange des feuilles de *butyprospernum paradoxum* (Sapotaceae), de *pergularia daemia* (Asclepiadaceae), une hache-de-foudre. Moudre le tout et diluer la préparation et en prendre à sept reprises avec de la pâte de maïs chaude.

¹³⁰ Cliché : V.Tourreil.

- Pour se protéger contre les malédictions, on utilise une feuille de *cyathula prostrata* (Amaranthaceae), fruit d'*afmomum melegueta* (Zingiberaceae), *butyrospermum paradoxum* (Sapotaceae – Beurre de karité). Écrasez la feuille et mélangez là avec du beurre de karité. Faire des incisions sur le corps et y appliquer la préparation. En prononçant « *viens m'aider à anéantir cette malédiction. Sawérepèpè, aide-moi à tuer ceux qui me maudissent* ».
- Pour enlever le mauvais sort, on mélange dans un pot en terre des feuilles de *lécaniodiscus cupanioides* (Sapindaceae) et de *gouania longipetala* (Rhamnaceae). Faire cuire en prononçant l'incantation « *Akeka, éloigne le mail. La forêt n'est jamais si dense qu'elle empêche Ifòsú de dominer. Qu'untel puisse dominer* ». Par la suite, on se lave la tête avec le mélange.

Outre l'aspect prophylactique, on peut utiliser ses préparations à des fins maléfiques. Pour empêcher une personne de témoigner, on a besoin d'une feuille de *jateorhiza macrantha* (Menispermaceae), un coq et un cadenas par exemple. On pille la feuille et on enduit le cadenas. On trace divers signes en frottant le cadenas. Attacher le cadenas avec un fil noir et blanc, puis le mettre dans un plat. On coupe le bec du coq et on verse le sang sur le cadenas. Le sang doit sécher, puis être recouvert de coton. On prononce l'incantation suivante « *Celui qui s'empare de l'esprit d'une personne le capture pour de bon. Òbàrà ósé va t'emparer de l'esprit d'untel. Àlòfòhùn, dit qu'untel ne soit pas être capable de parler. Un coq sans bec ne peut parler* ». On finit en prononçant le nom de la personne et on referme le cadenas. À la suite de ce maléfice la personne ne pourra pas témoigner (Verger Fátumbi, 1997 : 391).

On peut également envoyer le mal sur une personne en utilisant des feuilles d'*ehretia cyamosa* (Boraginaceae) et de *crotalaria lachnophora* (Leguminosae Papilinoideae) que l'on pille. Dessiner divers signes sur la tête de la statue d'Èsù en prononçant l'incantation « *Ìjà òkè dit qu'ils doivent se battre avec un tel. Abírikolo, faites qu'untel se mette toujours en colère. Òtúá méjì éparpille le combat provoque des combats* » (Verger Fátumbi, 1997 : 411).

Il est possible de rendre malade une personne en provoquant des diarrhées et des vomissements, par exemple. On utilise des fruits de *datura matel* (Solanaceae), un fruit entier d'*afmomum melegueta* (Zingiberaceae), un de guêpes domestiques et un de guêpes des champs, un mille-pattes. Piller le tout et faire sécher. Mélangez la préparation avec la nourriture ou l'eau. Verser la préparation sur le seuil de la maison de la personne à qui on souhaite du mal.

Nou sin nou : présages et superstitions

Un présage se dit « *nou sin nou* » qui signifie « *avertissements par signes* ». Les augures sont essentiellement basés sur l'ornithomancie (observation des oiseaux) et l'oniromancie (observation des rêves).

Le deuil peut être signalé par divers signes. L'observation d'un *aguê* qui chante sur une note, signifie un deuil prochain dans la maison. Le *klôlôê* qui est un oiseau nocturne chante le jour, la mort d'un parent est proche. Si le chant du coq se fait entendre alors que le soleil est couché, un malheur va frapper la maison dans laquelle le coq se trouve. Pour contrer ce maléfice, on sacrifie à Legba une volaille. Quand une perdrix se pose sur un palmier mort, un deuil va frapper l'observateur, si on rêve d'une richesse personnelle, la pauvreté frappe la vie. L'apparition d'une igname en rêve annonce un deuil prochain, etc. Il existe énormément de présages dans la pensée vaudou (Quenum, n.d. : 82-83).

Contrairement aux présages, les superstitions préviennent qu'un acte peut porter malheur. Comme les présages, les superstitions, dans la vie d'un Béninois, sont nombreuses : si une personne s'endort du côté gauche, elle fait de mauvais rêves, si on fend du bois sous la pluie on risque d'être foudroyé, de même si on recueille de l'eau sous la pluie, si on se couche sur le dos quand il pleut etc., si on laisse un fagot de bois dans une maison, on attire la maladie dans la maison (Quenum, n.d. : 84).

Les superstitions et les présages peuvent influencer sur l'arrivée d'une maladie ou de la mort en étant la cause directe de ses malheurs.

1.1.7.3 Quand les dieux chevauchent les hommes : la « possession » rituelle

La possession est une situation, une phase dans laquelle se trouve un individu qui est habité par une ou plusieurs entités appelées « dieux », « esprits », « génies », etc. Elle fait partie d'un contexte social, d'un ordre sociétal défini. Elle peut être voulue (on appelle le dieu ou l'esprit pour qu'il pénètre le corps d'un hôte) ou involontaire (l'hôte sert d'intermédiaire entre les hommes et les divinités. Les dieux la possèdent subitement, sans prévenir) (Dores, 1981 : 55).

Lors de cette possession l'individu est possédé et dépossédé simultanément ; il est dépossédé de sa personne et remplacé par une autre personnalité. Dans les sociétés pratiquant ce culte, deux éléments sont récurrents (Schott-Billmann, 1977 : 24) :

1. La croyance dans les esprits et le commerce avec les ancêtres décédés,
2. L'appartenance à un groupe social.

La cérémonie se déroule dans une ambiance bonne enfant, des musiciens sont présents pour invoquer les divinités (on dit qu'ils sont en lien avec elles¹³¹). La cérémonie débute par de la musique, un ou plusieurs prêtres effectuent une série de gestes précis qui répond à un code strict¹³² suivant l'être surnaturel avec lequel on souhaite communiquer (esprits, ancêtres, divinités). La particularité d'un culte de possession est que l'ensemble des spectateurs participent aux rites. C'est cette communion qui est à l'origine de l'incarnation d'un être qui mène à la possession. Cependant, il se peut qu'au cours d'une cérémonie, aucune possession n'est lieu.

La psychologue française Schott-Billmann France discerne trois phases qui articulent ce culte (Schott-Billmann, 1977 : 114-134)¹³³ ; la première étape est une phase d'invocation. C'est l'orchestre qui est au cœur de cette étape, il joue les rythmes correspondant aux différentes divinités accompagnées de différentes prières. Cet état est provoqué par une influence sonore (Dores, 1981 : 55). Lors de la transe¹³⁴, la divinité se substitue à l'adepte. Cet état est collectif et non individuel contrairement à la possession. L'entourage est bruyant, la stimulation est « chorégrapho-musical »¹³⁵, c'est-à-dire qu'elle est stimulée par des danses et des gestes le tout rythmé par les tam-tams. Cet état s'apparente beaucoup plus à l'expression du corps, son expressivité. La transe est un fait socialement construit, mais peut être perçue comme une dépersonnalisation de l'individu (Echard, 1975 : 146-146). Cependant, pour connaître la nature et la cause de la transe, il est nécessaire de demander aux personnes présentes lors de la cérémonie les raisons de ce changement d'état, puis à l'individu lui-même. De cette enquête on

¹³¹ En pays haoussa les musiciens sont aveugles (Schott-Billmann, 1977 :57). Cette cécité peut être perçue comme une privation d'un des sens par les dieux afin que la personne concernée puisse voir les messages envoyés autrement.

¹³² Certains êtres surnaturels sont plus dangereux que d'autres. Il faut effectuer des protections en conséquence pour ne pas s'attirer de mauvaises choses.

¹³³ La possession dure généralement 15 à 30 min.

¹³⁴ Les Anglo-Saxons définissent la transe comme un « *état altéré de conscience* » (dictionnaire anthropologique).

¹³⁵ Le psychopédagogue haïtien Louis Mars utilise le terme « d'émotivo-kinétique » pour montrer la complémentarité des sentiments et l'exécution des gestes dans une séquence de possession. Pour lui la possession nécessite obligatoirement des danses qui créent une atmosphère particulière et une excitation collective induit par le ou les possédés, mais également par la foule (Mars, 1946 : 6).

peut comprendre sic et état est un évènement privé, individuel ou au contraire institutionnalisé (Pasian, 2010 : 32).

La seconde étape est la transe préliminaire. Durant cette phase, différents signes sont perceptibles sur le visage du futur possédé (tremblement, transpiration, respiration haletante, les traits du visage se crispent). Ce dernier peut pousser des cris, se mettre à gesticuler de manière vive et voir sa force est multipliée. À ce moment précis, l'être qui possède l'individu n'est pas encore clairement identifiable et le possédé ne peut rien faire pour empêcher la possession.

La troisième et ultime étape est la crise de possession. Elle commence à l'instant où le possédé se comporte comme l'être qui le possède. L'hôte est installé sur un siège pour converser avec le prêtre et les membres de l'assemblée. Des questions lui sont posées par tous, l'assistance offre des cadeaux à la divinité. Le possédé joue un rôle d'intercesseur entre l'être supérieur et les hommes. Les principales différences entre la transe préliminaire et la possession résident dans la modification du visage, de la voix, du langage et du comportement de l'hôte.

Une fois la possession terminée, le départ de l'être surnaturel peut se faire de plusieurs façons. Il peut être calme, l'hôte s'apaise, il peut s'asseoir, poser sa tête entre ses mains et l'esprit part. Dans certaines possessions, l'être supérieur annonce son départ en déclamant qu'il est resté assez longtemps. Le départ peut également être brusque, mais pas brutal pour autant. Le possédé se fige effectue quelques gestes et c'est terminé. La dépossession peut également être beaucoup plus brutale. Elle s'effectue après une nouvelle crise, mais beaucoup moins forte que la précédente. Le possédé reste immobile et convulse, il va tituber en rentrant tranquillement chez lui sans aucun souvenir.

Les cultures monothéistes (ex : Christianisme, Islam, etc.) sont ancrées dans un cadre autonome et enclavé. Pour les cultures à tendances polythéistes ou animistes, la possession est ancrée dans un mode de communication avec les divinités au sein de pratiques rituelles où la transe est présente. Cependant, elle n'est pas nécessairement le pilier des cérémonies, les adeptes peuvent communiquer avec les divinités au travers des objets cultuels ou autels (Bonte et Izard, 2000 : 594-597).

L'ethnologue français Pierre Verger différencie deux types de possessions ; la première est celle où le dieu est présent dans l'individu. Ce dernier a l'air absent, hébété, mais quand les tambours retentissent, il danse avec beaucoup de vigueur et de frénésie. Lors de ces danses, son visage devient un coup bienveillant, un coup ironique. Il déclame des paroles de bonheur, de prospérité, de joie à la foule. La seconde possession est celle où l'esprit secondaire de la divinité le remplace. On dit « *inu eru de* ». L'esprit est considéré comme un frère jumeau de la divinité (Verger Fátumbi, 1968 :1-2).

Il faut bien différencier la transe et la possession¹³⁶. Pour la première il s'agit de l'incarnation d'un dieu dans le corps d'un adepte. L'être supérieur se manifeste au travers l'enveloppe charnelle et les sens du possédé. La deuxième phase, la transe, est le moment où l'adepte devient la divinité, l'incarne de manière charivarique.

Dans certains rituels, des feuilles liturgiques peuvent être utilisées. Ces feuilles ont des effets hallucinogènes, somnifères ou stimulants. L'objectif est d'inciter la personne qui ingère la décoction à avoir un comportement violent et/ou énergique. En plus de ces préparations, des incantations sont déclamées. Ces incantations diffèrent selon l'effet que l'on souhaite obtenir (Verger Fátumbi, 1968 :5).

Une possession faite sous l'emprise de substances psychotropes relève-t-elle du domaine psychologique/psychiatrique ? Si l'on considère que la transe relève du pathologique, on peut procéder à des rites d'auto-guérissons dans lesquels on provoque des modifications dans l'état des individus afin d'améliorer le psychisme de ces derniers. Si la transe relève du domaine collectif, les origines et l'étude relèvent du domaine de l'anthropologie sociale. Néanmoins, si ce phénomène concerne l'individu de manière isolée, c'est du domaine psychiatrique (Pasian, 2010 : 32-33).

Un malentendu existe entre une interprétation pathologique de la transe et une interprétation dite normale c'est-à-dire émanant d'un rituel. Ce malentendu a mené à des études erronées qui mettent à part le côté culturel et le côté religieux de la possession pour simplement l'interpréter comme un état d'une pathologie psychiatrique.

¹³⁶ La transe peut être considérée comme un état psychologique intermédiaire, alors que la possession est un phénomène culturel, religieux

La possession est complémentaire avec un autre champ d'action que nous appellerons la « thérapie surnaturelle ». Il s'agit de pratiquer l'oniologie afin de comprendre ce que les esprits souhaitent nous transmettre, mais également l'interprétation de la maladie avec la pleine conscience du patient. La maladie a pour origine une divinité, chaque *vòdûn* est responsable d'une maladie (Cf. *infra*. « *Soigner le corps et l'esprit : cause et diagnostic des maux* »). Cette perturbation du quotidien est un message envoyé par la divinité concernée à une ou plusieurs personnes d'une société. La psychiatre Schott-Billmann France qualifie le dieu de « *mauvais objet* » et précise que la maladie est une « *possession illisible* » qui doit être interprétée pour être soignée (Schott-Billmann, 1977 : 174-175). Un prêtre doit venir pour communiquer avec le patient, l'adorcisme est alors l'unique moyen de décrypter le message qu'essaie de faire passer la divinité. La maladie devient alors un moyen de communication à part entière. La possession est parfois l'unique solution pour libérer le patient de ses symptômes en les extériorisant. Schott-Billmann France nous offre également un autre point de vue quant à la crise de possession. Des crises fréquentes permettraient de connaître de manière régulière les messages qu'une divinité essaie de faire passer avant d'en arriver à l'apparition de la maladie chez un individu. Elle pourrait donc être prophylactique, l'individu lave son âme (Schott-Billmann, 1977 : 174-175).

La possession de certains adeptes peut leur conférer des pouvoirs spéciaux. À Abomey, un *Kokoussi*¹³⁷ qui est possédé détecte les mauvais sorciers, les *Sagtabassi*¹³⁸ possédés possèdent le pouvoir de guérir la rougeole.

L'anthropologue suisse Alfred Métraux soulève une question intéressante : « *qu'éprouvent les possédés lors de la transe ?* ». Les témoignages diffèrent ; certains n'ont aucun souvenir de cette possession, d'autres au contraire ressentent une grande fatigue. Certains affirment même que leurs membres inférieurs deviennent si lourds qu'ils peuvent à peine marcher (Métraux, 1960 : 530). Le possédé est déchu de sa personnalité intérieure, les souvenirs de cet épisode sont donc flous voir incertains.

¹³⁷ Adeptes de Koku (*vòdûn* de force, possédant beaucoup de pouvoirs puissants. Il ne s'en prend pas aux gens vertueux. Ce *vòdûn* provoque la mort, lutte contre la sorcellerie et éloigne le mauvais sorcier lorsque l'on joue de son tambour. Il ne prend pas de porc en offrande et son objet cultuel ne doit pas en consommer non plus ainsi que toutes personnes de la maison).

¹³⁸ Adeptes de Sagbata (*vòdûn* du collège de la terre).

Certains objets culturels ont la capacité de déposséder un individu possédé. Le *vòdūn* Koku possède une tisane, si un individu en transe boit cette tisane il est immédiatement dépossédé de l'entité qui l'habite.

1.2 Les explorations archéo-anthropologiques au Bénin : le choc des croyances

1.2.1 L'arrivée des explorateurs

Les travaux situent l'arrivée des Européens dans le Danxomé et plus précisément à Savi, Royaume d'Ouidah ¹³⁹, vers 1580. À partir de cet instant, la côte du sud bénin voit l'arrivée en masse de navigateurs qui soudoient les souverains locaux pour accroître leur domination à l'intérieur des terres. Les premiers à s'établir dans cette région du Bénin sont les Français longtemps considérés comme la nation la plus civilisée, mais également plus ancienne présente dans ce pays (Albéca, 1895 : 110).

À la fin du XVIII^e - début XIX^e siècle, les Français, anglais, portugais et hollandais se lancent dans la construction de forts défensifs¹⁴⁰ ayant pour but d'impressionner les populations locales, mais également en se consacrant au commerce d'esclaves, le fameux commerce du « bois d'ébène ». Rapidement la demande d'esclaves, notamment pour l'Amérique, s'accroît. Ouidah devient le point de départ de la traite négrière vers l'Amérique. Avant d'embarquer pour une traversée de l'Atlantique généralement mortelle, les prisonniers devaient procéder à un rituel bien précis :

« Les longues files d'hommes attachés et bâillonnés parcouraient une distance de quatre kilomètres environ avant d'atteindre la plage d'Ouidah. Les Majêto (enragés) comme on les appelait, devaient observer une première escale et tourner par trois fois autour du gros arbre sacré en signe d'au revoir ; ils étaient soumis à ce rite qui selon la tradition empêchait leur âme de se venger. Une deuxième escale avait lieu dans le village de Zingboji ; là, on procédait au marquage à l'aide du fer rouge. Enfin à la troisième escale, la dernière avant de quitter la terre natale, les esclaves

¹³⁹À l'origine, il s'agit du royaume des Xuedà (Houédas) qui devient au fil du temps, Ouidah, Whydah, Fida ou encore Juda (Balard, 1998 : 37).

¹⁴⁰ Le fort d'Ouidah est également appelé « Fort Saint-Louis ».

empruntaient la pirogue lacustre de Jegbaji pour passer la lagune »
(Ekanyé Assogba, 1990 : 29-30).

Ce rituel était effectué autour de ce que l'on appelle « l'arbre de l'oubli ». Cette procession traduit un véritable acte de déracinement pour ces populations qui partent pour le nouveau monde sans retour.

En une dizaine d'années, les Européens accroissent leur domination sur le continent africain. La France s'étend sur le Gabon, le Congo, l'Oubangui-Chari (qui devient, en 1895, l'AEF). Puis la Mauritanie, le Sénégal, le Mali (alors « Soudan français »), la Guinée, le Niger, le Burkina-Faso (alors « Haute-Volta »), la Côte d'Ivoire, le Togo et le Bénin (alors « Danxomé ») (qui devient, en 1895, l'AOF). La Grande-Bretagne, elle s'étend sur le Ghana (alors « *Gold Coast* », la Sierra Léone, le Nigeria, le Kenya, l'île de Zanzibar, l'Ouganda, les Rhodésies, Nyassalande et l'Afrique du Sud). Des rivalités européennes apparaissent ; l'empereur Guillaume II veut une partie de l'Afrique ; entre 1884 et 1886, il contrôle le Togo, le Cameroun, Tanganyika et le Sud-ouest africain, le roi Léopold II fonde une Association Internationale du Congo et envoie des explorateurs, dont Henry Morton Stanley, pour accroître sa domination, etc. Ces rivalités conduisent à la *Conférence de Berlin* en 1885. Cette conférence vise à départager les conquêtes territoriales et à légitimer ses conquêtes (Ceillier, 2008 : 12-13).

1.2.2 Les Européens face à une religion animiste/naturaliste

Les explorateurs européens ont une vision particulière de ces populations. Habités à l'adoration d'un dieu unique avec des pratiques religieuses définies se retrouvent face à une population animiste et naturaliste qui adore des esprits, honorent les éléments de la nature et se basent sur des éléments matériels :

« L'extension donnée au mot portugais fétisso (idole, fée, chose ensorcelée) a fait prendre l'habitude de désigner par le mot fétichisme un amalgame de croyances et de pratiques et derrière le culte rendu à certains objets matériels on n'a vu aucune idée spiritualiste. Il n'y a certainement pas là qu'une stupide adoration de la matière. [...] Ils ne sont ni athées, ni septiques mais seulement ignorants » (Albéca, 1895 : 99).

À Ouidah, qui est le centre religieux pour la société des Eoués, des traces de mélange de croyance antique sont retrouvées. Chez les Phéniciens, Gaulois, Égyptiens, Grecs ou Romains, le fait qu'un événement naturel tel qu'une tempête ou une éclipse solaire soit provoquée par des « esprits » mécontents pour faire passer un message aux Hommes est fréquent. Pour apaiser la colère de ces « esprits » on effectue des offrandes, des dons des sacrifices, etc. Généralement quand un Eoué boit, il laisse quelques gouttes tomber à terre pour les esprits¹⁴¹. C'est une sorte de libation pour l'esprit¹⁴². Les Dahoméens expliquaient la supériorité des Européens sur leur terre par le fait que le « fétiche des Français » est plus puissant que celui des Dahoméens. Les Français ont une relation constante avec Mawu, il n'y a pas d'esprit malfaisant qui se glisse dans les dialogues avec Mawu.

1.2.3 La supériorité européenne : un concept pontifiant

Le XIX^e siècle voit également un engouement pour les missions d'exploration notamment en Afrique desquelles va découler le fameux processus du *Scramble for Africa*. Ces missions font connaître de nombreux explorateurs tels que l'Écossais David Livingston (1813-1873), les Britanniques Cecil Rhodes (1853-1902) et Henry Morton Stanley (1841-1904) ou encore le français Louis-Gustave Binger (1856-1936). Le « colonisateur » européen est obsédé par le personnage de « l'Homme évolué », de « l'Homme humaniste » qu'il veut incarner. Des idéologies basées sur le polygénisme apparaissent. L'encyclopédiste français Pierre Larousse définit dans son « Grand Dictionnaire Universel, 1866-1880 » le terme « nègre » comme ceci :

« C'est en vain que quelques philanthropes ont essayé de prouver que l'espèce nègre est aussi intelligente que l'espèce blanche. Quelques rares exemples ne suffisent point pour prouver l'existence chez eux de grandes facultés intellectuelles. Un fait incontestable et qui domine tous les autres c'est qu'ils ont le cerveau plus rétréci, plus léger et moins volumineux que celui de l'espèce blanche »¹⁴³.

¹⁴¹ Ces libations sont également effectuées sur le plateau d'Abomey. Lorsque l'on arrive chez un habitant, on offre aux invités de l'eau puis du *sɔ̀dàbí*. L'invité doit boire une gorgée d'eau et laisser quelques gouttes tomber sur le sol. L'acte est répété avec le *sɔ̀dàbí*.

¹⁴² On retrouve cette croyance dans l'Antiquité.

¹⁴³ Pierre Larousse « Grand Dictionnaire Universel », 1866-1880. Article « nègre ».

L'anatomiste français George Cuvier, qui contribua à la création de la paléontologie écrit :

« La race nègre est confinée au Sud du mont Atlas. Ses caractéristiques sont un teint noir, une chevelure laineuse, un crâne comprimé et un nez plat. Par la partie inférieure proéminente de sa figure, et l'épaisseur des lèvres elle se rapproche manifestement des espèces de singes. Les hordes qui se composent cette variété sont toujours demeurées dans un état de complète barbarie » (Curvé, 1827, cité par Curvin, 1964 : 231).

Les Dahoméens ne sont pas épargnés puisque cette pensée polygénisme touche les voyageurs comme l'explorateur britannique Richard Francis Burton qui écrit dans son ouvrage *« A mission to Glèlè »* :

« Les modernes Dahoméens, disais-je, sont une engeance bâtarde et mauvaise... Ils sont menteurs comme des Crétois, crétiens quand il s'agit d'apprendre, peureux et cependant cruels et sanguinaires, joueurs et par conséquent tricheurs, brutaux, bruyants, tapageurs, irrespectueux, désobéissants [...] bouffis d'orgueil : c'est un vaniteux troupeau de barbares [...] qui entreprennent d'humilier tous ceux avec lesquels ils traitent [...] c'est en fait une race esclave » (Burton, 1864 :331).

L'explorateur français Ernest Armand Dubarry fait preuve d'un certain excès lors de ses descriptions issues de son séjour au Danxomé :

« La férocité des nègres égale leur frivolité, leur immoralité ; Elle est la raison de la profondeur de leur ignorance. Il n'est donc pas surprenant qu'ils possèdent les gouvernements les plus despotiques, les plus sanguinaires qui se puissent imaginer... ».

« Rien n'égale le fanatisme des Dahoméens, si ce n'est leur cruauté stupide, leur gloutonnerie, leur ivrognerie, leur ignorance, leur bassesse, leur fourberie, que l'esclavage, la religion de la force, la passion de la guerre et du pillage, ont développé outre mesure et perpétuent ; Pour eux la famille n'existe point. Le Dahoméen ne se marie pas, il achète une femme, deux femmes, autant qu'il peut en nourrir et les revendre quand il en est las, avec

leurs enfants, si cela lui plaît, aux négriers marron qui trafiquent encore de la chair humaine sur les côtes de Guinée, ou à tout autre individu » (Dubarry, 1879 :94 et 164).

Dès les premiers mouvements colonisateurs, l'infériorité de ce que l'on qualifie de « race nègre » est mise en place. Le colon se sent investi d'une mission, celui d'éduquer ces personnes. Malgré tout, la fin du XIX^e siècle voit un léger assouplissement des récits. Ainsi, le géographe français Edouard Foa (1862-1901) justifie la Traite négrière en ces termes :

« Quoique cela puisse choquer certaines opinions nous pensons que si la traite était répréhensible par la façon dont l'homme « traitait » son semblable, elle était, comme résultat, une entreprise plutôt philanthropique » (Foa, 1895 : 208).

Face à ces positions radicales qui cantonnent le « nègre » à un soumis, sans connaissances intellectuelles, civisme ou encore moralité, des récits mettent à mal cette vision souvent étonnée de « l'Homme noir » et prônent une vision plus juste. C'est le cas de l'abbé Bouche qui séjourna au Bénin de 1866 à 1869¹⁴⁴ il écrit à son frère :

« Les livres te montrent le noir toujours courbé sous le fouet, toujours prêt à se jeter sur ses maîtres, insociables, étrangers presque à tout sentiment humain. Ce noir, je ne le vois pas ici : c'est le noir des colonies, arraché violemment à son pays, à ses parents, a mené comme une brute, avili sous le joug. Ici le noir est chez lui ; et, même au milieu des abaissements et de la dégradation inhérente à l'idolâtre, il conserve, empreints dans son caractère et dans ses habitudes, les signes non équivoques de la dignité humaine. Il vit avec ses semblables ; il a sa religion et son culte, il a ses prêtres son roi, ses chefs, etc. La vérité s'imposait à moi, lorsque je traçais ces lignes : le nègre ne me paraissait pas vil et méprisable, comme le présentent les récits de certains voyageurs et les systèmes anthropologiques. Nous sommes, hélas ! Habités à voir le nègre à travers le prisme des préjugés méprisants, on l'a ravalé dans l'opinion ; on a accumulé sur son

¹⁴⁴ De janvier à septembre 1866 : Porto-Novo, Septembre 1866 à avril 1868 : Whydah et d'octobre 1868 à décembre 1869 à Lagos (Bouche, 1895, p.VII).

compte tant d'idées fausses, absurdes, révoltantes, qu'il est presque impossible de reconnaître l'homme en lui ».

« [...] Nous le trouvons (NDLR : l'homme noire) semblable à l'homme blanc et à l'homme jaune. Rien ne manque au nègre de ce qui constitue la nature humaine : son organisation physique est la même que celle du blanc ; l'un et l'autre ont les mêmes facultés intellectuelles et morales » (Bouche, 1885 : 14-16).

Il écrit également à ses parents en date du 24 février 1868, en précisant *« rassurez-vous, et n'infligez pas à mes chers nègres la flétrissure d'une épithète qu'ils ne méritent pas : ils sont moins sauvages qu'on le dit »* (Bouche, 1885 :67).

La traite des noirs dérange les opposants, alors que les pro-esclavagistes avancent des arguments justifiant cette traite^{145 146}. Signalons que cette entreprise ne fut possible uniquement grâce à la collaboration des chefs et dirigeants locaux en fournissant des « noirs » aux Européens (Pétre-Grenouilleau, 2004). Les enfants¹⁴⁷ sont des cibles privilégiées pour la traite des esclaves :

« Quant aux enfants, on les attirait souvent au moyen de fruits et de friandises dans les endroits isolés, et on les enlevait loin des yeux de leurs parents. Aussitôt qu'un navire négrier paraissait, le père vendait ses enfants ; et si un fils pouvait amarrer son père ou sa mère il les conduisait

¹⁴⁵ Certaines avances que les « nègres » seraient issus de la Malédiction de Cham. D'autre que ces individus seraient apparentés à des singes et donc sans utilité pour l'espèce humaine.

¹⁴⁶ Signalons qu'il y a eu trois traites esclavagistes. En effet la zone géographique sub-saharienne, dont le Bénin, a connu trois traites (Lugan, 2009 : 353) :

1. La traite interne ou interafricaine,
2. La traite arabo-musulmane entre le VIII^e siècle et le début de la colonisation,
3. La traite Atlantique (XVI^e-XIX^e siècle).

Les sources et donnée historiques concernant la première traite sont quasi-inexistants. Pour la seconde, les sources sont parcellaires et de nombreux hiatus sont présents. La troisième est beaucoup plus connue au vu de l'abondance des documents, récits et témoignages. Concernant le nombre d'esclaves, l'historien Olivier Pétre-Grenouilleau nous donne les chiffres suivants (Pétre-Grenouilleau, 2004 : 147-148, 185-186 et 192) :

- La traite interne ou interafricaine : 14 millions d'individus,
- La traite arabo-musulmane : 17 millions d'individus entre l'an 650 et 1920,
- La traite Atlantique : 11 millions d'individus.

¹⁴⁷ Les enfants disaient : *mzoungou nounoua mimi* (« Blanc, achète-moi ») (Describes, 1877 :5).

à bord du vaisseau espérant y trouver en échange de l'eau-de-vie »
(Describes, 1875 :3).

Lors du « Marché aux esclaves » ces derniers étaient enfermés dans des « parcs d'attentes » où ils étaient nourris avec des feuilles, de l'herbe et du manioc. Le père Horner¹⁴⁸ raconte que lors de la mort d'un malade, il était découpé et donné à manger aux esclaves en leur racontant que c'était du mouton. Les scènes étaient très difficiles à regarder :

« J'ai conduit sur un marché des officiers de marine, qui ont été si péniblement impressionnés de ces scènes d'horreur, qu'ils me disaient les larmes aux yeux : Mon père, je me trouve mal !.... Le cœur me manque ! De ma vie je n'aurais cru voir quelque chose de si pénible !... »¹⁴⁹.

Les esclaves étaient examinés comme des animaux ; hygiène buccale, dermatologique, ophtalmique, etc. Toutes les parties du corps étaient inspectées afin de constater d'éventuels signes de maladie ou de malformations. Le prix variait suivant l'état de santé, l'âge et le sexe de l'individu (ex : un enfant âgé de 6/7 ans se vend jusqu'à 150 Francs CFA) (Describes, 1877 :5). S'ils survivaient à la traversée de l'atlantique qui comportait son lot de souffrance, les esclaves étaient revendus à l'unité à un bon prix ; un esclave acheté en Afrique 200 Francs CFA (généralement payable en marchandise et non en monnaie) était revendu entre 1500 et 2000 Francs CFA en Amérique (Describes, 1877 :12). Pour l'abbé Describes, seul l'église peut arrêter ce trafic et apporter la liberté à ce peuple. L'église réprouve cette pratique qui est contraire à la loi divine. En 1537, la bulle du pape Paul III, *Sublimis Deus*, condamne l'esclavage. En 1482, le Pape Pie II réclame l'affranchissement des esclaves nègres ou Indiens, en 1557 c'est au tour du Pape Paul III. Le 22 avril 1639, la bulle du pape Urbain VIII, *commissum nobis*, condamne les privations faites au nègre en menaçant d'excommunication les esclavagistes. Les Français sont les premiers à abolir l'esclavage le 4 février 1794 sous la houlette de l'évêque Grégoire et de la Convention, mais elle fut rétablie sous Napoléon Bonaparte le 29 mai 1802 avant d'être définitivement abolie le 27 avril 1848 en France (Baudrillart, 1912 : 684).

¹⁴⁸ Entre 1867 et 1870, il fit plusieurs missions d'exploration en Afrique avec les pères Baur et Duparquet.

¹⁴⁹ Père Horner cité par Describes, 1877 :4.

1.2.4 L'iconoclasme européen

L'évangélisation de l'Afrique occidentale débute lors de l'expansion portugaise au XV^e siècle. En 1485, Fernando Pô, « découvre » la côte du golfe de Guinée (Bonfils, 1999 : 11). Les missionnaires vont se heurter aux populations locales qui possèdent leurs propres croyances et cultures. Rapidement, les populations locales sont perçues comme des personnes immatures sans culture, ni savoir. De là découle une nouvelle idée : le missionnaire apporte la civilisation *via* la pédagogie et l'éducation donc christianisée c'est civiliser les populations (Balard, 1998 : 35-37).

En 1658, le roi d'Allada¹⁵⁰ envoya son ambassadeur Bans, ainsi qu'un serviteur à la cour du roi d'Espagne Philippe IV. Il demanda l'envoi de missionnaires afin d'évangéliser son royaume et établir des relations commerciales entre ces deux royaumes. Il fit de même quelques années plus tard en 1670 en envoyant son ambassadeur Matéo Lopez à la cour du roi Louis XIV. Le roi d'Allada avait peut-être un désir, celui de rivaliser avec Ouidah alors en plein essor dans le commerce des esclaves (Bonfils, 1999 : 14). Dès leur arrivée à la cour de Philippe IV, Bans et son serviteur furent baptisés sous le nom de Felipe et d'Antonio et apprirent la religion catholique. Ils participèrent également à la traduction de la *Doctrina Christiana*, premier catéchisme en langue du sud-Bénin¹⁵¹. En 1659, onze missionnaires capucins accompagnés de Bans et de son serviteur prirent la mer en direction du royaume d'Allada. Arrivés sur place, ces missionnaires se heurtèrent aux difficultés de l'évangélisation. Ils découvrent alors que les populations locales sont très attachées au roi, mais également à la religion, aux traditions et aux coutumes. Un voyageur hollandais du nom de Guillaume Bosman passa à Ouidah et décrit ceci :

« Du temps que j'étais à Fida, il y avait un prêtre de Saint Thomas de l'ordre de Saint Augustin, pour convertir les nègres, s'il lui était possible. Mais sa peine fut inutile, le point de la polygamie leur tenant trop au cœur pour y renoncer, ils auraient passé le reste, pour cela, c'était un morceau de trop dure digestion. Ce prêtre invita un jour le roi pour lui voir célébrer la messe ; ce que le Roi fit, et comme je lui demandais à son retour comment il trouvait la messe, il me répondit que cela était fort joli à voir, mais qu'il aimait mieux s'en tenir à son fétiche. Ce même prêtre était entré en

¹⁵⁰ Parfois orthographié Alada, Arda ou Ardres.

¹⁵¹ Selon Cornevin, cette langue serait du *Popo* (Cornevin, 1981 : 246).

conversation avec un Grands de la Cour qui était en fait compère dit comme pour le menacer que si les habitants de Fida continuaient à vivre comme ils avaient fait jusqu'alors sans se convertir, ils iraient infailliblement auprès du diable en enfer pour y brûler, à quoi ce Grand répondit : « Nos pères, grands-pères et jusqu'à l'infini, ont vécu comme nous vivons, et ont servi les mêmes Dieux que nous servons. S'il faut qu'ils brûlent à cause de cela, patience, nous ne sommes pas meilleurs que nos prédécesseurs, et nous serons contents d'avoir le même sort qu'eux ». Cela fit bien voir au prêtre qu'il n'y avait rien à faire pour lui à Fida » (Bosman, 1795 : 411-412).

Aux XVIII^e et XIX^e siècles, les portugais ont évangélisé l'ensemble de la côte guinéenne au travers des missionnaires intermittents (pour éviter une trop grande oppression qui conduirait à des révoltes ? Pour protéger la vie des missionnaires ? En 1660, cinq missionnaires sur onze trouvèrent la mort en un an à cause du climat, de l'hygiène et du mode de vie. Ça peut être la cause de cet envoi saccadé de missionnaires.

En 1830, des milliers d'anciens esclaves désormais libres arrivent sur la côte guinéenne et notamment sur l'île portugaise de Sao-Tomé qui vit la formation des premiers prêtres noirs (Balard, 1998 :40). Monseigneur Melchior De Marion Brésillac¹⁵² (1813-1859), estime qu'il faut mettre en place très rapidement un clergé africain. L'objectif d'un tel clergé est d'avoir la collaboration pleine et entière d'un clergé local et de favoriser les conversions. De plus, un clergé uni et puissant permet de réelles conversions et une éradication des pratiques vaudou qui subsiste au sein même des baptisés¹⁵³. Pour lui, il vaut mieux :

« [...] pour un peuple avoir beaucoup de prêtres nationaux, dont plusieurs sont mauvais, que de n'en avoir pas du tout, et même que de n'avoir que des missionnaires étrangers [...]. Sans clergé local et nombreux, rien ne s'opérera de stables [...] »¹⁵⁴.

¹⁵² Fondateur de la Société des Missions Africaines (S.M.A).

¹⁵³ Voir en *annexe 05* le rapport de Monseigneur De Marion Brésillac adressé à la Sacrée Congrégation de la Propagande en date du 4 janvier 1856.

¹⁵⁴ Rapport de Monseigneur De Marion Brésillac en date du 4 janvier 1856, archives missions africaines Rome, p. 135, cité par Gantly et Thorp, 1994 : 257.

Cependant, tout le monde n'est pas de cet avis. En 1861, Le Père François Borghero, parti de Toulon le 5 janvier 1861 avec le prêtre Edde Louis du Diocèse de Chartres et François Fernandez du Diocèse de Lugo en Galicie, à bord de « l'Amazone » en direction du Danxomé, fut gêné lors de son arrivée de la présence d'un aumônier noir. Il saisit l'occasion d'une accusation de vol et déclara que les habitants d'Ouidah n'en voulaient plus pour le faire partir¹⁵⁵. Il célébra sa première messe le dimanche 21 avril 1861 accompagné de portugais et de païens et décréta dans la foulée la création canonique du Vicariat du Danxomé. Il considéra le « départ » du prêtre comme le début d'une nouvelle religion, purgé de toutes influences et pratiques locales. Malgré le départ de l'aumônier noir, trois prêtres revenus du Brésil cohabitent avec les nouveaux missionnaires non sans mal. À cet instant, la communauté catholique compte environ 1500 à 2000 personnes (Balard, 1998 :43)

Jusqu'au XVIII^e siècle, il faut un mandat du pape pour évangéliser les territoires conquis. Au début du XIX^e siècle, le Traité de Vienne (1815) est un véritable tournant dans les conquêtes territoriales et les missions religieuses. Désormais, ce traité garantit la libre circulation des bateaux, développe la marine marchande qui s'accompagne des progrès technologiques notamment la machine à vapeur qui facilite et accélère les déplacements. À partir de cet instant, la France et l'Angleterre fournissent l'essentiel des missions religieuses (à la fin du XIX^e siècle, la France fournit à elle seule les deux tiers des missions catholiques) (Balard, 1998 :34). Au niveau de la côte des esclaves, trois sociétés religieuses de missionnaires ont parcouru cette vaste zone géographique. La première société est la « *Church Missionary Society* » (C.M.S) qui apparaît en 1842 en pays Yoruba. Il s'agit d'une Église anglicane. La seconde société est la « *Société des Missions Africaines de Lyon* » (S.M.A) qui apparaît en 1861 au Danxomé puis s'implante en pays Yoruba une vingtaine d'années après. Elle est rattachée à l'Église catholique romaine. La société dernière est la « *Wesleyan Methodist Missionary Society* » (W.M.M.S) qui est présente dès 1840 sur la Côte des esclaves pour ensuite s'étendre en pays Yoruba. Elle est affiliée au méthodisme c'est-à-dire à un mouvement protestant réformiste (Salvaing, 1995 : 19).

Pour le Major Ellis, une évangélisation est possible, mais elle doit se faire progressivement afin d'être pérenne :

¹⁵⁵ « Celui qui se trouvait à Whydah pendant notre arrivée avant assez scandaliser ses compatriotes et ceux-ci n'en voulait plus. Lui-même avait été mis en accusation devant les autorités indigènes, avait prit la fuite en dérobant je ne sais quels objets sacrés de la chapelle [...] notre arrivée au grand contentement des Brésiliens et des portugais dégoutés de la conduite de leur chapelain » (Mandirola et Morel, 1997 : 45).

« Contre l'option de la plupart des Anglais, surtout ceux qui sont intéressés dans la promulgation des différentes formes de la religion chrétienne, qui semblent penser que si cette religion était imposée à un nègre, une civilisation approximativement équivalente à celle de l'Europe s'en suivrait presque immédiatement de façon évidente [...] En tout cas cependant, nous sommes actuellement en avance de quelque deux mille ans sur le nègre, et c'est un fossé qui ne peut être franchi d'un bond. Toute tentative pour lui imposer des conditions artificielles d'existence est vouée à l'échec, on ne peut transformer d'un coup le caractère racial et même s'il nous était possible de lui imposer notre civilisation, ce ne serait pas durable, car les différentes étapes de transition entre sa position et la nôtre auraient été manquantes. La civilisation doit venir graduellement pour être permanente, car c'est seulement à chacun des pas en avant successifs que le caractère racial s'affirme et peut continuer son avance » (Ellis, 1894 :12).

Avec la traite des esclaves, un syncrétisme religieux va naître. Ouidah étant directement reliée à Bahia au Brésil, qui voit de nombreuses révoltes dues à une forte concentration d'esclaves, les autorités prennent des mesures pour contrer ces révoltes en y incluant l'église. Désormais, les esclaves originaires d'une même zone géographique peuvent pratiquer leurs dévotions, leurs chants et leurs danses le tout encadré par un prêtre. Rapidement, le *terreiro*¹⁵⁶ et les statues de saints catholiques s'entremêlent dans les cérémonies. De là naît le *Candomblé* qui est une religion mêlant des éléments chrétiens, indigènes et africains qui honorent les *Orisha*. Qu'en est-il au pour le Danxomé ?

1.3 La place de l'archéologie dans les rituels vaudou

1.3.1 Historiographie de cette discipline dans l'ancien Danxomé

Le Bénin est l'un des pays de l'ex-AOF le moins étudié d'un point de vue archéologique. C'est pourtant une discipline précieuse pour mieux appréhender l'histoire de la construction de ce pays notamment au travers les différents mouvements de population. Dans cette partie de l'Afrique de l'Ouest, les recherches archéologiques au Bénin sont supplantées par celles du Nigeria et du Ghana.

¹⁵⁶ Petit temple d'influence Yoruba de la région de Porto-Novo.

Les premiers archéologues sont venus en Afrique subsaharienne avant les années 1900. Dans la majorité des cas, il faut attendre la fin du régime colonial européen pour voir les premières recherches structurées et durables se mettre en place. La constitution d'un nouveau régime politique pousse les populations locales, toutes classes confondues, à demander des explications sur ses origines, sur la culture de leur peuple. On voit la création d'universités, de musées, de services d'antiquités, etc. afin d'attirer les chercheurs, notamment en archéologie, du monde entier. Majoritairement, ce sont les expatriés qui sont les premiers à s'engouffrer dans cet engouement. Cela mène à l'apparition de deux écoles de pensée ; l'école dite « universaliste » et l'école dite d'« africaniste ». Ces deux écoles s'opposent, mais pas de manière clairement définie (Sutton, 2017 : 10-11).

Pour les adeptes de l'école des universalistes, l'archéologie est universitaire et mondiale. Les régions sont découpées pour effectuer des études afin de comprendre les modes de vie des populations locales. L'objectif est de retracer les grands événements passés jusqu'au présent qui ont structuré leurs histoires. Pour ce faire, ils s'appuient sur des sources locales (ex : entretiens oraux), des traces du changement dans le paysage sur le temps long. Le seul désagrément présent dans cette école de pensée est qu'elle n'est pas centrée sur l'Afrique, mais sur le monde en général en remplaçant ce pays sur des interprétations archéologiques et anthropologiques. Ils mettent en avant des théories à tester en Afrique et non sur l'histoire et l'archéologie de l'Afrique.

Pour les adeptes de l'école africaniste, l'objectif est de produire une archéologie de l'Afrique et non en Afrique. Le but est de redécouvrir l'histoire de ce continent et des populations qui le composent. Il s'agit en réalité d'une demande du peuple pour s'émanciper vis-à-vis des anciens régimes coloniaux, mais également émane d'une volonté de développement culturel et éducatif au sein de leur pays. On est dans une révolution culturelle, l'histoire africaine précoloniale avait été jusque-là rejetée en bloc, les colons estimaient que les sources n'étaient pas suffisantes¹⁵⁷. La vision eurocentriste plane sur l'Afrique. La raison n'est pas l'absence de recherches, mais plutôt une volonté d'imposer une vision où l'Europe est mise en avant (Sutton, 2017 : 13-14).

L'indépendance des pays placés sous la tutelle des européens a fait entrer l'archéologie africaine en tant que source historique.

¹⁵⁷ L'Histoire de l'Afrique c'est longtemps cantonné aux explorations européennes, aux missions religieuses, aux commerces avec les populations locales.

Le contact avec les populations locales est primordial notamment pour les recherches archéologiques. Ces populations ne sont pas toujours familiarisées avec ce type d'études entrepris et la finalité qu'elles auront. Il est question d'effectuer nos recherches dans le plus grand respect sans désacraliser ou offenser, suivant les cas, les offrandes, l'environnement, les populations, etc. avec qui nous interagissons.

Dans les années 80-90, des projets de sauvetage ont été réalisés (Cf. Adande et Bagodo, 1991 : 49-72 et Bagodo, 1993 : 24-36), notamment celui initié entre 1978 et 1988 par Adande et Adagba sur le Bénin. Les données rassemblées concernant la « préhistoire », au sens de l'historiographie occidentale, sont maigres. Les principales découvertes archéologiques sont essentiellement localisées au niveau des vallées et des rivières. Les sources se basent sur des récits oraux traditionnels qui peuvent manquer d'objectivité ou de clairvoyance (David, 1998 :17). La majorité des recherches archéologiques béninoises se déroule dans le sud du pays (Randsbord et Merkyte, 2013 : 42). Cette discipline fait ressortir une césure entre le nord du Bénin et le sud tant d'un point de vue historique, sociale, religieux ou culturel. Pour l'Afrique, le découpage de l'historiographie préhistorique est rythmé par des épisodes de saison sèche, puis humide entrecoupé par l'installation des populations. Ces épisodes donnent un découpage de la période dite « préhistorique » comme il suit (Lugan, 2009 : 21-28) :

- Le grand humide holocène ou optimum climatique : -7 000 à -4 000 avant J.-C.,
- L'aride mi- holocène : + /- 6000 à + /- 4000 avant J.-C.,
- Petit humide ou humide néolithique : + /- 5000/4500 avant JC à + /- 2500 avant JC,
- L'aride post-néolithique : + /- 2500/2000 à 1500 avant J-C.

Ce découpage est variable suivant les régions d'Afrique. Ce témoignage nous renseigne sur les migrations et les importations dans cette région puisque ces roches ne sont pas présentes à l'état naturel dans cette zone géographique. Cette vague migratoire, venant probablement du nord, apporte des objets et des savoir-faires notamment concernant la métallurgie du fer. Aucun autre élément matériel ou immatériel ne permet de dater précisément cet apport migratoire.

Dans le sud du Bénin, beaucoup de cavernes ont été mises au jour depuis 1998 notamment du à l'incident du bulldozer danois¹⁵⁸ dans la ville de Bohicon (à une dizaine de kilomètres à l'est d'Abomey). Ces cavernes datent des XVII^e et XVIII^e siècles. Celles du XVIII^e comportent

¹⁵⁸ Un bulldozer s'enfonce dans le sol. Quand il est retiré les responsables se rendent compte qu'il est tombé dans une caverne.

généralement plusieurs niveaux. Elles ont servi lors de la colonisation du Danxomé. En tout environ 1600 cavernes ont été mises au jour dans cette région (Randsbord et Merkyte, 2013 :44) (*Fig.18*). À l'entrée de ces cavernes se trouvent des vestiges de ce qui semble être des gisements de minerai de fer. À proximité se trouve généralement un monticule de scories de fer. La région est un grand producteur de fer au XI^e siècle et atteint son apogée au XV^e siècle. Cependant, la production décline pour devenir inexistante durant la période Dahoméenne.



a.



b.

Fig.18 : Cavernes du village souterrain de Bohicon (a. entrée d'une caverne, b. intérieure de la caverne avec différents niveaux)¹⁵⁹.

Outre ces nombreuses cavernes, des sépultures sont mises au jour. Des objets de types poterie en terre cuite, perles de verre provenant de Venise, des pipes en terre provenant d'Europe ou des éléments de parures en bronze sont sortis. Des palais sont également étudiés comme ceux

¹⁵⁹ Clichés de V. Tourreil

de l'ancien royaume de Hueda (les ruines d'Allada et Savi), les palais de Porto-Novo ou encore celui de Kétou.

Dans la région de Bohicon-Abomey, des tessons de poteries jaunes ont permis de dater l'activité artisanale de la région à -1000 ans avant J-C (période dite de la « culture de la poterie jaune » caractérisée par une production de poterie en terre cuite jaunâtre (Rivallain, 1981 : 261)). D'autres tessons ont permis d'établir une chronologie d'activité artisanale dans la région, découpée comme ceci :

- -4000 ans avant J.-C. : culture Saklo caractérisée par des empreintes de textile sur la surface.
- -2000 avant J.-C : poterie ressemblant à celle de la culture « Kintampo » au Ghana,
- -1000 ans avant J.-C. : culture de la « Poterie jaune ».
- 700 à 900 après J.-C : culture dite de la « Poterie Unie » due à une poterie assez simpliste,
- 1000 à 1200 après J.-C : culture Sodohomé-Bohicon.

L'argile nécessaire à la fabrication des poteries se récolte sur les bords de l'Ouémé ou du Mono. Cette argile est claire contrairement à celle de Gogbo qui est plus sombre (Rivallain, 1981 : 249).

Dans le sud du Bénin, dans les carrières de Cocotomey (actuel département de l'Atlantique) des tessons de poterie ont été mis au jour. Ces tessons ont été datés de – 724 à +/-124 ans avant J.-C. À Kraké, des tessons ont livré une datation de 1120 après JC. Sur les tessons plus récents une différence est visible, la cuisson n'est pas identique, la qualité de l'argile, la forme de la pièce et les décors varient.

À 19 km de la ville de Bohicon des outils néolithiques ont été mis au jour dans une sablonnière¹⁶⁰.

¹⁶⁰ Description des outils mis au jour dans la sablonnière par le professeur Davies « À 60 centimètres du sol au-dessous d'une couche latéralisée, de gros morceaux de quartz patinés et une boule de pierre très altérée. Cette couche pourrait bien appartenir au Sangoen (ndlr : période historique présente en Afrique centrale et orientale qui voit l'apparition d'une industrie lithique caractérisée par la fabrication d'outil, lourd, rugueux et grossier (LANFRANCHI, Raymond. « Les industries préhistoriques en R.P du Congo et leur contexte paléogéographique », In *Paysages quaternaires de l'Afrique centrale Atlantique*, 406 à 423. Actiques. Paris: L'ORSTOM, 1990. Page 408) (Cornevin, 1981, p.25).

« À 15 centimètres du sol une autre surface fossile est marquée par la présence de fragments de quartz, d'un éclat, d'un nucleus, et probablement d'un retouchoir grossier, pièces qui peuvent appartenir au Late Stone Age » (Cornevin, 1984 :25).

Pour ce qui est de l'habitat, au X^e siècle avant J.-C, la région de Bohicon est composée de grandes huttes rondes en argile d'environ sept mètres de diamètre. De nombreux restes de plantes et de coques de palmier carbonisé ont été découverts. Contrairement à Abomey, la ville de Bohicon n'est pas fortifiée.

Dans l'ancien royaume du Danxomé, il existe peu de sites datant de la période médiévale. Les habitations étaient généralement des paillotes qui laissent peu de traces sur le sol. Les quelques sites présents sont connus par les populations locales qui fouillent fréquemment les lieux à la recherche de perles enfouies dans le sol (Mauny, 1961 : 179). Des jarres contenant des perles ont été mis au jour à Tchaourou près de Parakou, à Ilé-Tchin et Idigny au nord de Kétou, mais également près de Grand-Popo.

À environ 10 km au nord-est de Kétou, des sépultures taillées dans la latérite ont été signalées, ainsi que des vestiges d'anciennes fortifications. Les Yorubas attribuent ces sépultures à des personnes d'origine Adja. Cette attribution traduit des mouvements migratoires Adja vers l'Ouest, jusqu'à ce que leur roi décide de se sédentariser à Tado (Bertho, 1949 : 124).

Sur la route de Ouidah à Allada, une butte a été mise au jour et fut interprétée comme un tumulus. Une légende raconte que les anciennes populations auraient enfoui à cet endroit des objets ayant appartenu à des étrangers venus par la mer qui aurait été massacrée. Une série de mauvais événements auraient conduit les populations locales à interroger l'oracle qui aurait ordonné que les objets soient regroupés à cet endroit et ensevelis (Mauny, 1961 : 183). La datation de ce tumulus est inconnue.

Des traces des premiers royaumes sont également mises au jour comme des figures de rois dans différentes positions parées des différents attributs royaux, mais également des figures, d'antilopes, de chevaux de singe et de serpent. Ces représentations sont les symboles principaux de la mythologie Yorubas et du vaudou. D'autres éléments permettant de dater l'apparition de la religion vaudou fût découverte. Il s'agit de pots en mauvais états (brûlés, cassés, ensevelies) datant du XI^e siècle utilisés lors des rituels vaudou. Ces pots ont servi dans des lieux de culte ou dans des temples et ont été désacralisés *via* une destruction physique du récipient¹⁶¹. La ville a décliné lors de la migration des habitants vers la ville Abomey.

¹⁶¹ La désacralisation d'un objet par sa destruction physique est une pratique fréquemment retrouvée dans d'autres pratiques religieuses depuis l'Antiquité.

Dans le nord du pays, les recherches et fouilles sont minces. Généralement une comparaison est faite avec les fouilles et travaux de recherches effectuées au nord du Ghana. Ce milieu correspond à celui présent au nord du Bénin. Un programme de recherche est réalisé dans l'Atakora. Cette région se trouve au nord-ouest de l'actuel Bénin. Des outils en pierre ont majoritairement été mis au jour (couteau, pointes de flèches, etc.), mais également pots en argile et des restes de végétaux. En 1926, un voyageur du nom d'Enzo de Chételat parcourut le nord du Royaume du Danxomé. Lors d'une visite dans la plaine du Mekrou au Nord il décrit :

« On trouve presque partout des traces d'anciennes habitations et des scories de fer [...] d'anciennes meules et des pilons en quartzite, des couteaux et des bracelets de fer, des poteries, des éclats de jaspe et de cornaline [...]. Une petite hache en diorite polie et une pointe de flèche en silex [...] » (Cornevin, 1984 : 29).

Au nord-est du Bénin, l'actuel département de l'Alibori a livré des traces d'une industrie néolithique, mêlée à des scories de fer. L'essentiel des découvertes se localise à l'extrême nord dans la savane. La raison est que les vestiges (murs en élévation, ruines) sont en surface donc faciles d'accès. Autre raison, les archéologues se sont concentrés sur la savane et non sur la zone boisée que représente la forêt tropicale. Le Nord est une société plus traditionnelle où l'Islam est présent, le sud est à dominance chrétienne et vodouisant (Randsbord et Merkyte, 2013 : 72).

Les recherches archéologiques ont également mis au jour de nombreuses perles. Les Hula considèrent les perles jaunes décorées avec des stries de couleur comme l'œuvre du serpent Dan-Aïdo-Ouèdo, ce qui désigne les perles sous le terme « *addo* ». Certaines populations locales considèrent les perles comme les excréments de Dan-Aïdo-Ouèdo. Ces excréments seraient recherchés et enfouis par les divinités Aziza, détentrices des vertus médicinales des plantes pour les protéger. Ces perles ont des vertus sacrées¹⁶², c'est pour cette raison que les adeptes de ces divinités arborent des parures composées de perles. Certaines perles ont même des vertus prophylactiques et médicales pour guérir les maladies ou encore pour se protéger des morsures de serpents, des sorciers et des mauvais esprits (Iroko, 1993 : 3). Si un individu porte

¹⁶² Elles sont, par exemple, utilisées dans le système divinatoire du « *afasi-kuè* » (Randsbord et Merkyte, 2013 : 65).

une perle cylindrique de couleur bleu azur plus ou moins transparente appelée « *nana* », ce dernier ne mourra jamais dans un incendie ou dans un feu¹⁶³.

Des urnes funéraires en céramique contenant les perles les plus précieuses sont placées dans les sépultures pour que les morts constituent des réserves monétaires et de parures. Elles représentent généralement la totalité de ce que possède le défunt de son vivant. Les objets déposés au sein de la sépulture suivent le défunt dans l'autre monde. Les perles mises au jour de façon fortuite au travers des travaux agricoles, des travaux ou des fouilles archéologiques sont les trésors des morts. Les perles sont aussi des attributs de pouvoirs et d'insignes dans les *régalias* du Bénin (ex : sandales de perles dans l'ancien Danxomé¹⁶⁴).

Actuellement, le problème majeur auquel sont confrontés les archéologues qui étudient l'Afrique c'est la rareté des sources écrites et des sites archéologiques permettant de dater avec précision un fait historique notamment pour les périodes précoloniales. La période postcoloniale est marquée par des témoignages écrits dans diverses disciplines (anthropologie, ethnologie, sociologie, linguistique, etc.) et par des personnes venant de divers horizons (voyageurs, missionnaires, administrateurs coloniaux). Quelques monnaies arabes du X^e siècle ainsi que des stèles du XI^e et XV^e peuvent servir de *terminus ante quem*, mais le reste ne peut être daté.

Beaucoup de hiatus sont présents dans l'histoire béninoise, c'est ce qui a conduit à la création en 1978 de l'Équipe de Recherche Archéologiques Béninoise. Ce programme implique un repérage, catalogage, enregistrement et des fouilles pour la constitution d'un fichier archéologique propre au Bénin (Akuma, 2006 :2) (**Fig. 19**).

Actuellement, de plus en plus d'archéologues s'intéressent à l'archéologie du Bénin notamment dans le sud du pays. Le professeur émérite d'histoire et d'anthropologie à l'Université de Californie à Los Angeles (UCLA) Merrick Posnansky a mené des recherches pour la compréhension au travers de l'archéologie de la diaspora africaine¹⁶⁵. Lors des

¹⁶³ Ces perles ont la caractéristique de résister au feu.

¹⁶⁴ En 1818, lors du renversement d'Adandozon pour son frère Guézo, le premier geste pour matérialiser sa destitution est de lui ôter les sandales des pieds, suivis du trône et du parasol, symbole du pouvoir. Certains chasse-mouches royaux ont leur manche recouvert de perles (Iroko, 1993 : 6-7).

¹⁶⁵ Cf. POSNANSKY, M. 1984. Toward an Archaeology of the Black Diaspora. *Journal of Black Studies* 15:2: 195-205 et POSNANSKY, M. & C. DECORSE. 1986. Historical Archaeology in Sub-Saharan Africa: A Review. *Historical Archaeology* 20 (1): 1-14.

migrations de populations, on retrouve fréquemment un phénomène spécifique des « premiers » et des « seconds arrivés ». Les premiers migrants établissent une relation avec les esprits telluriques.

De nouvelles études archéologiques sur la question des migrations redessinent pour les dix prochaines années une partie de l'histoire de l'Afrique de l'Ouest. Ces études s'attachent à étudier le mouvement des objets et des pratiques artisanales dans un espace géographique. Ces échanges s'appuient sur des réseaux routiers et d'échanges de production et de consommation qui tendent à rayonner d'un centre névralgique vers des centres périphériques (Haour, 2013)¹⁶⁶.

¹⁶⁶ Cf. Magnavita, 2009, Magnavita, 2012, Moraes Farias, 2003, Moraes Farias, 20013, Nixon, 2009, Nixon, 2013.

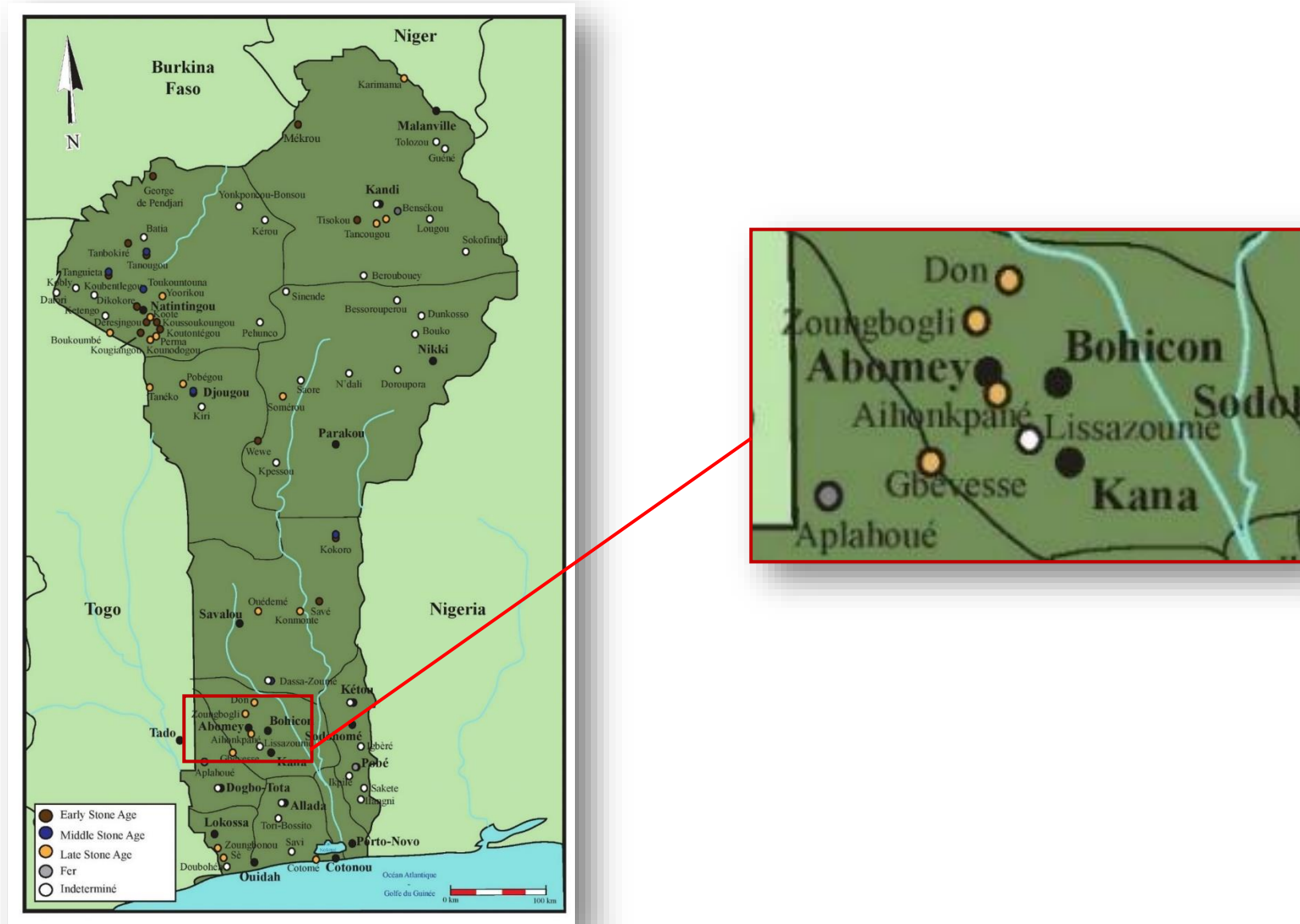


Fig.19 : Carte des principaux sites archéologiques du Bénin (D'après Randsborg et Merkyte, 2013: 13).

1.3.2 La législation actuelle de l'archéologie béninoise

Les recherches archéologiques en République du Bénin ont du retard par rapport aux pays limitrophes. Une première équipe de recherche, l'Équipe de Recherche Archéologique Béninoise (ERAB) a été créée en 1978, suivie en 2012 du Laboratoire d'Art, d'Archéologie et d'Expertise Patrimoniale (LAAEP) (Mardjaoua, 2016 :1).

Les recherches dans ce domaine sont encadrées par plusieurs lois. En 1991, la loi n°91-006 portant sur la charte culturelle (*annexe 06*) mise en place en République du Bénin pour la protection du patrimoine est un préambule à la loi de 2007 en particulier le chapitre 1, article 12 :

« Article 12 : L'État béninois élabore la législation devant régir la protection des biens culturels dont la conservation présente un intérêt du point de vue de la préhistoire, de l'archéologie, de l'histoire, de l'anthropologie, de l'art contemporain, de la science, de la technique et de l'architecture »¹⁶⁷.

La loi n°2007-20 du 23 août 2007 a été adoptée par l'Assemblée Nationale du Bénin le 17 août 2007 (*annexe 07*).

1.3.3 Les recherches archéologiques sur le plateau d'Abomey

La géologie de cette région du Bénin est ferrugineuse plus ou moins sableux. Ces sols sont caractérisés par une texture limono-sableux en surface et argilo-sableux en profondeur (Azontonde, 1991 : 256) (*Fig.20 et 21*).

¹⁶⁷ Art. 12, chap. 1, loi n°91-006.

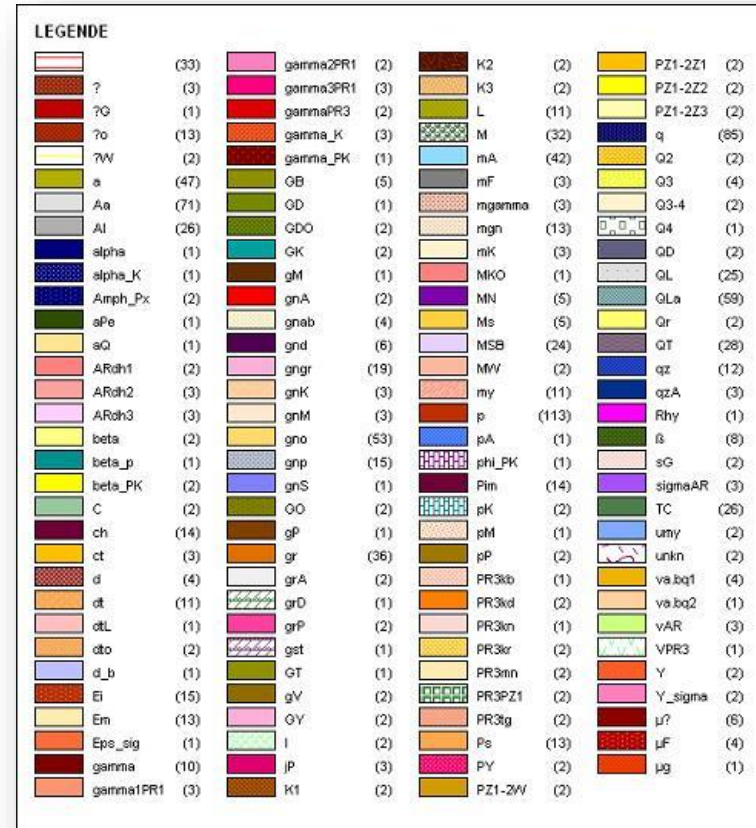
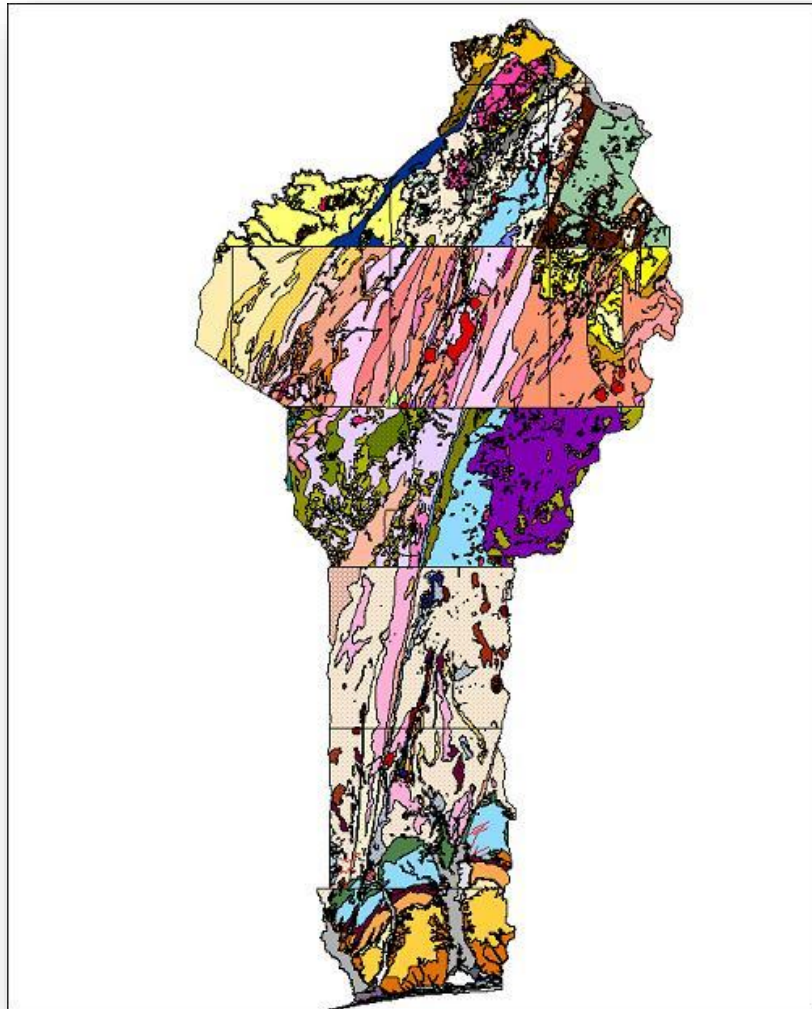


Fig.20 : Carte géologique du Bénin¹⁶⁸

¹⁶⁸ Source : <https://eaururalebenin.org/media/carte-geologique-du-benin/>

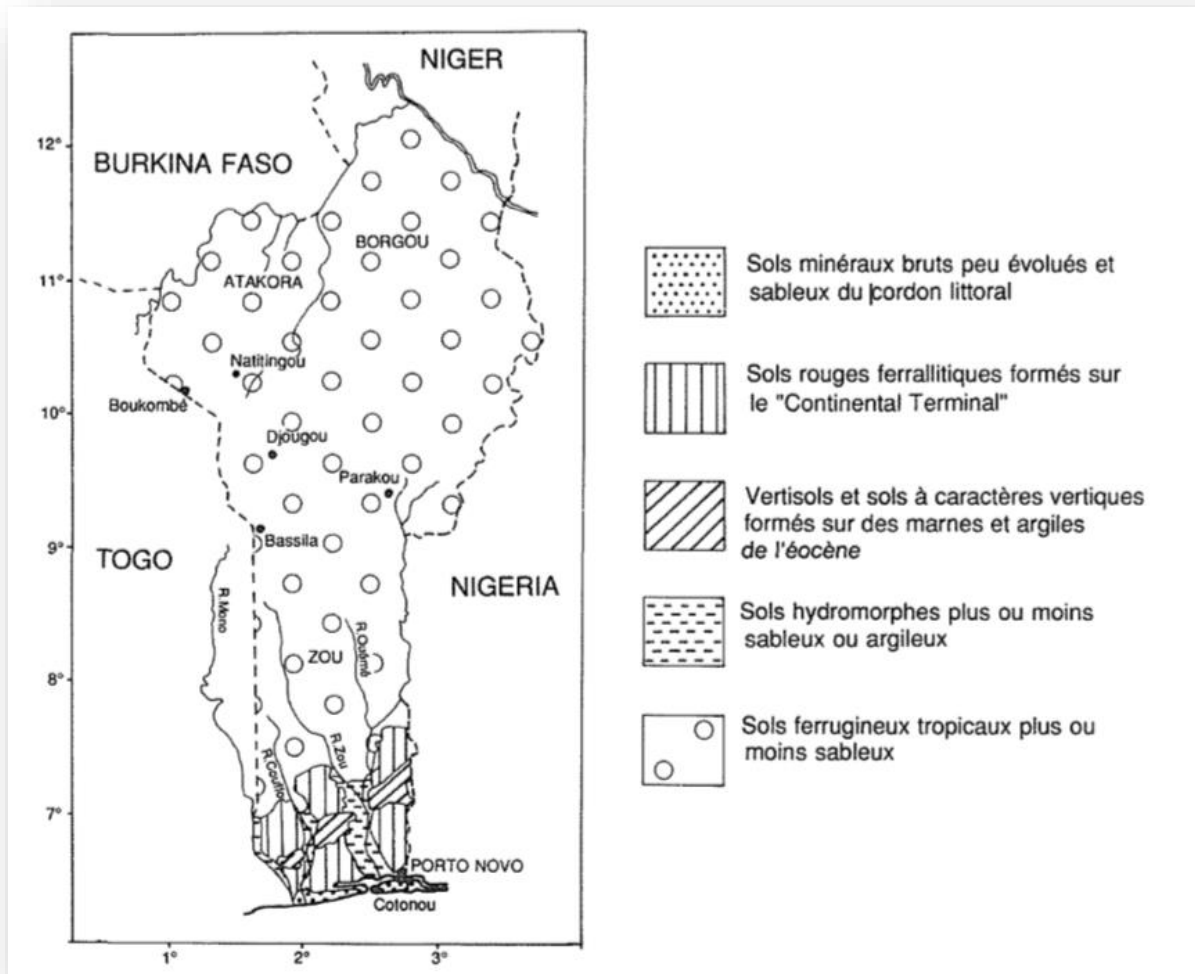


Fig.21 : Composition des sols du Bénin (Azontonde, 1991 : 252).

Pour l'analyse de ce que fût le royaume du Danxomé notamment dans sa période précoloniale, l'archéologie de l'urbanisme est un atout précieux. Les premières études portant sur les villes se sont appuyées sur la population, l'architecture, la religion, les arts et les systèmes politiques. Désormais, ce type de démarche anthropologique est abandonné au profit d'une approche globale incluant l'étude des relations entre les milieux ruraux et les milieux urbanisés. Cette approche appliquée au continent africain révèle la complexité des liens entre ces deux milieux depuis la préhistoire. La période qui débute au XVI^e siècle pour se terminer au cours du XIX^e siècle est un temps de transformation démographique important en Afrique de l'Ouest. Le commerce et les traites des esclaves dominent cette période. L'exportation d'esclaves transforme en profondeur l'économie et la société. Des réseaux politiques reliant les ports et l'intérieur des territoires se mettent en place transformant la démographie du peuplement de la côte et de l'arrière-pays. Les grandes villes se développent et offrent des

refuges pour ceux qui fuyaient l'esclavagisme, mais également pour ceux qui souhaitent faire du profit avec le commerce transatlantique. Les populations fuies dans des régions rurales ou montagneuses afin de construire des systèmes défensifs (Cameron, 2015 : 193-194).

Les villes de Cana et d'Abomey prirent une importance considérable au cours du XVIII^e siècle. Abomey est alors une communauté regroupant près de 30000 personnes. Ajoutons à cela des grands marchés régionaux qui l'entourent qui ajoutent près de 15000 habitants aux alentours. Cette configuration permet à cette zone située entre Abomey et Cana de devenir un nœud majeur dans l'administration régionale et dans les routes du commerce (Bay, 1998 : 117). Une majorité de sources orales identifient Cana comme un point de collecte d'esclaves important à destination de grands ports négriers. Les données historiques estiment que 21 à 33% de la population du plateau d'Abomey vivent à Abomey ou Cana. Le reste de la population est disséminé dans les villages aux alentours (Cameron, 2015 : 196).

Dans ces deux villes, le pouvoir politique est concentré dans une série de quinze palais royaux regroupant les pratiques domestiques, rituelles politiques et économiques de l'élite royale. Ces structures servaient de maison pour près de 2000 à 8000 habitants, seulement pour la ville d'Abomey. Le rôle majeur et la puissance politique de la famille royale sont accentués lors des coutumes annuelles et les *Xwetanu*. Les *Xwetanu* impliquaient une vénération des ancêtres royaux et exigeaient des sacrifices humains. Le XVIII^e siècle est marqué par un flux de population venu de toute l'Afrique de l'Ouest bien que la majorité fut capturée durant les guerres et asservit en esclaves. Beaucoup de sources orales rapportent que certaines personnes de ces groupes ethniques se sont dispersées, puis réinstallées autour des murs des palais royaux d'Abomey. Cette réinstallation découlerait d'une organisation décrétée par les rois. Ces décrets jouent un rôle dans la structuration de la ville et la structuration du paysage urbain. J.C Monroe avance la théorie que cette réorganisation au sein de la ville répond à un programme mis en place pour réécrire l'histoire et de rendre la population plus hétérogène afin de raviver la mémoire locale. Les échanges commerciaux, centralisés à Abomey et Cana, deviennent un moteur important dans l'organisation étatique que ce soit face aux populations régionales ou mondiales.

Depuis 2000, le projet « *Abomey Plateau Archaeological Project* » sous la direction de l'historien et archéologue J. Cameron Monroe de l'Université de Californie - Santa Cruz (UCSC) en partenariat avec l'Université d'Abomey-Calavi et de la direction du Patrimoine

Culturel du Bénin est en place. Ce projet a pour objectif d'étudier la dynamique de transformation politique et économique du commerce des esclaves en Afrique de l'Ouest. La vision de cette étude se base sur une approche paysagère au travers des enquêtes régionales et des fouilles. Ce projet améliore les connaissances de cette partie de l'Afrique subsaharienne notamment dans la période précoloniale. Il examine 27 structures réparties sur 34 hectares. Les éléments matériels mis au jour sont mis en relation avec les sources orales et les données écrites afin d'être interprétés et pour dater les structures. Sur la *figure 22*, les ellipses en pointillé indiquent la distribution directionnelle des sites pour les XVIIe et XIXe siècles.

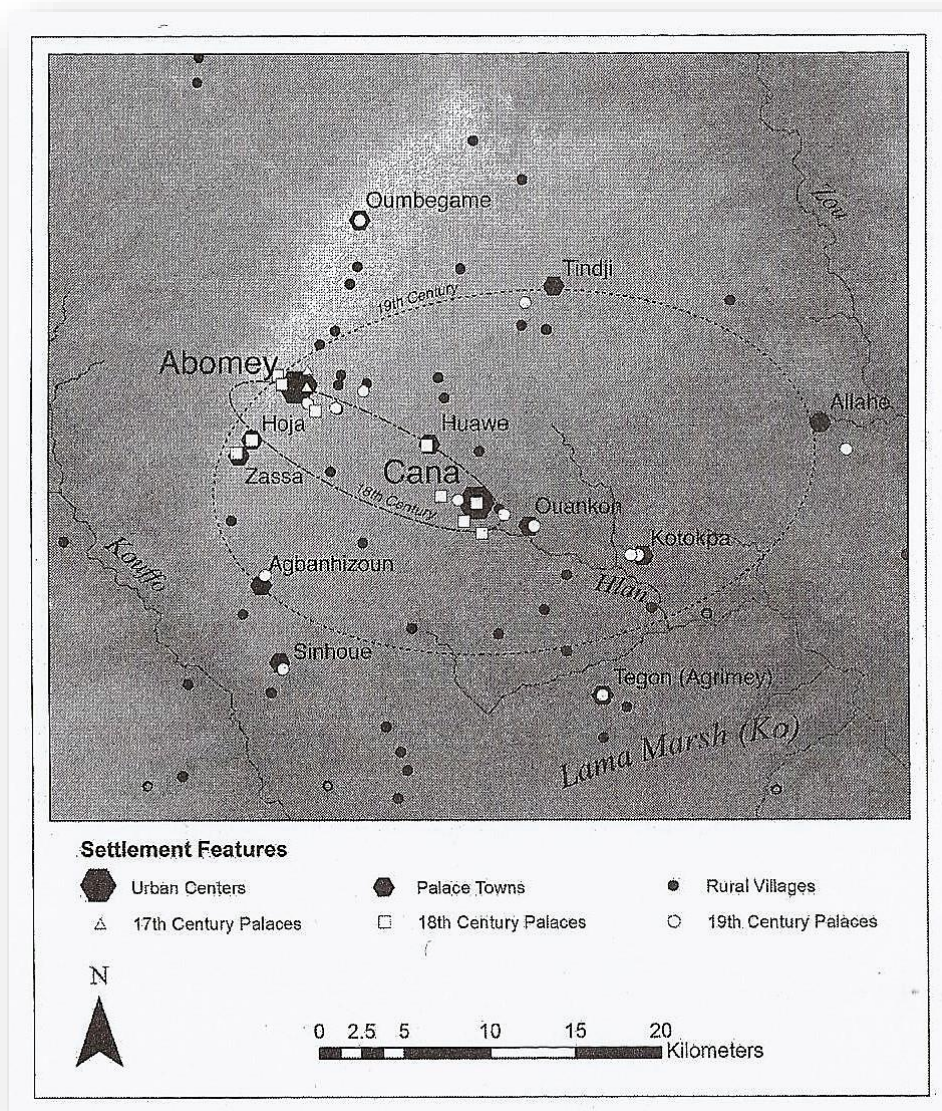


Fig.22 : Carte de répartitions des différents sites datés du XVII^e au XIX^e siècle identifié par l'« *Abomey Plateau Archaeological Project* » (Cameron, 2015 : 200).

Les sources montrent que le XVII^e siècle est une période qui ne connut pas beaucoup de constructions dans cette région. La dynastie Fon étend son influence sur le territoire, mais cette

autorité vise à contrôler le commerce sur le plateau et sur les régions avoisinantes mais également contrôler le commerce inter-côtier (Le Hérissé, 1911 :295). Les rois d'Abomey se désintéressaient du contrôle des campagnes qu'ils laissaient sous la houlette des élites rurales. Durant ce siècle, les liens politiques entre villes et campagnes à Abomey étaient limités. Les structures qui nous sont parvenues montrent une concentration du pouvoir sur la ville d'Abomey (Monroe, 2015 : 201).

Au cours du XVIII^e siècle, la construction de plusieurs palais à Abomey et aux alentours montre une croissance des différentes villes et leur rôle dans la répartition de l'installation de la population. C'est également une période de transformations des routes du commerce. Cependant, l'arrière-pays dahoméen est absent de ces échanges commerciaux durant cette période.

Au XIX^e, les paysages ruraux se modifient avec la construction de palais dans ces zones extra-urbaines. Ils sont majoritairement construits à distance de ces deux villes. Ces constructions à distance de ces grandes villes suggèrent la mise en place d'un pouvoir des élites royales au niveau local.

Entre ces palais, tout un réseau de souterrains se met en place. Ils permettent un déplacement des militaires en cas de guerres. On dit que l'armée dahoméenne disparaissait devant l'ennemie pour réapparaître devant lui. L'archéologue Klaus Randsborg avancement l'hypothèse que ces souterrains ont joué un rôle crucial quant au développement du pouvoir durant cette période (Randsbord, 1998 :215). Les archéologues danois Klaus Randsborg et Inga Merkyte avance une nouvelle hypothèse, il s'agirait d'un système servant à l'extraction et au stockage de l'eau en parallèle de leurs fonctions militaires (Monroe, 2007 : 349-373).

L'association des souterrains et des différents sites qu'ils relient sur le plateau laisse suggérer un système élaboré de défense, mais également un moyen de communication sécurisé (Monroe, 2015 : 207). Ils créent un système de maillage relationnel entre les différentes structures qui couvrent l'ensemble du plateau d'Abomey (*Fig.23*).

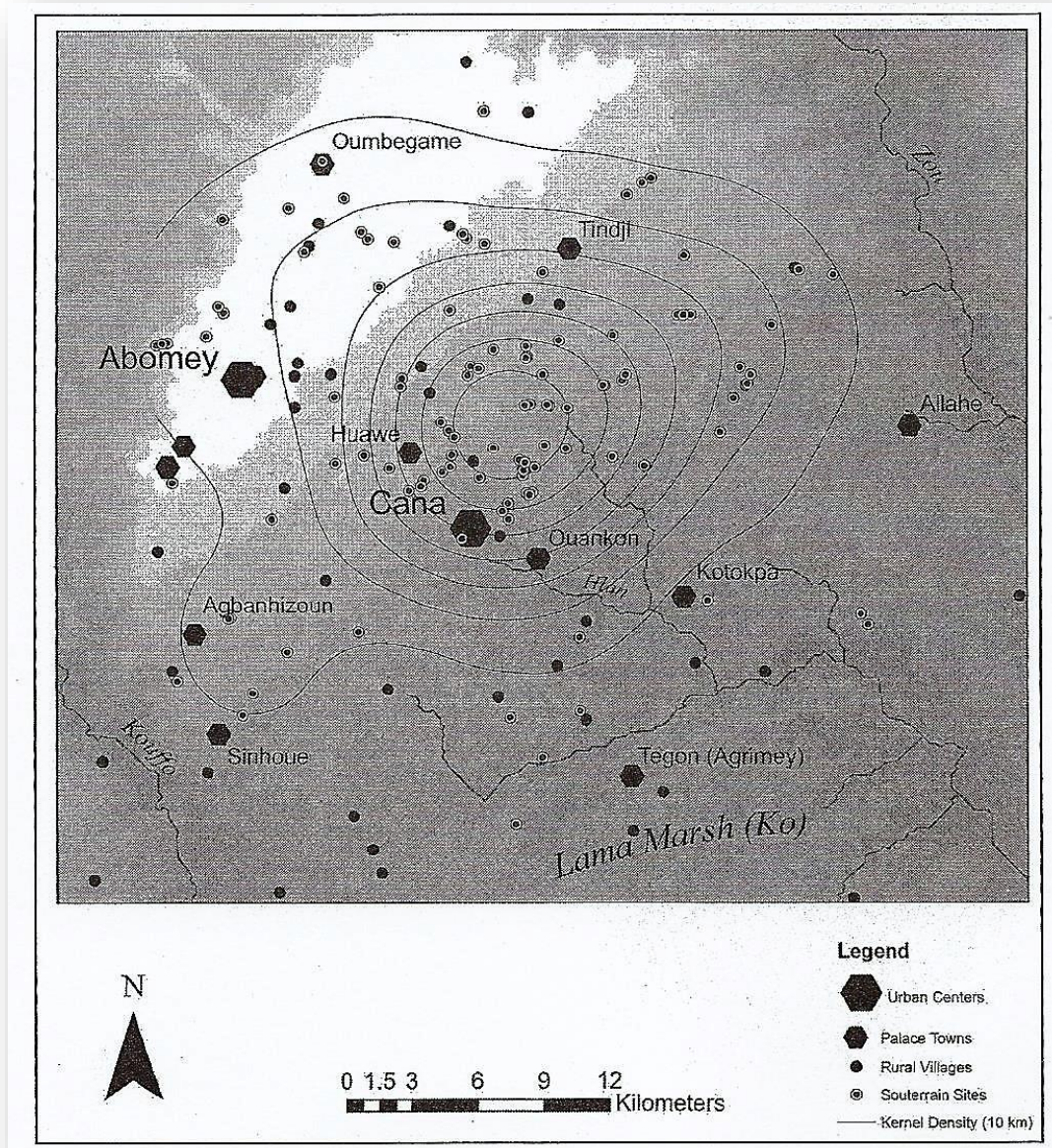


Fig.23 : Carte des sites souterrains identifiés sur le plateau d'Abomey (Monroe, 2015 : 206).

Une grande partie des recherches archéologiques s'intéresse à la modification de l'organisation des villes et des paysages par les traites négrières transatlantiques. Les populations locales collaborent avec les Européens dans ce commerce et modifient de ce fait l'architecture des villes pour faire transiter les esclaves jusqu'à Ouidah. Parmi ces travaux, celui de Kenneth Kelly sur la ville de Savi, ancienne capitale du Royaume de Hueda, a contribué à comprendre la nature de ce royaume et des relations avec le commerce des esclaves. Elle a estimé l'expansion de la ville de 75 000 et 81 000 personnes (Kenneth, 1995 : 214). Elle a également travaillé sur le palais royal de Savi, notamment les murs effondrés de l'ancien palais.

Un fossé enserrant le palais a également été mis au jour. La fonction de ce fossé est à vocation symbolique plus que défensive (Cf. Kenneth, 2004).

De nombreux travaux de recherche ont vu le jour (Cf. Adande, 1984, Adande, 1989, Kelly, 1996, 1997, 2001, 2002 et 2004). Ces projets ont un objectif commun, retrouver les traces archéologiques pour comprendre les royaumes précoloniaux et leurs implications dans le commerce transatlantique des esclaves.

1.3.4 L'archéologie du rituel et l'archéologie cognitive appliquée au vaudou béninois

Concernant l'archéologie du rituel, le rituel peut être défini comme une pratique sociétale qui doit prendre en compte son contexte social et les traces matérielles qu'il laisse. Le terme « rite » s'applique au domaine religieux, mais également sur toutes les activités répétitives qui ne sont pas nécessairement liées à un culte ou à la religion au sens large (Renfrew, 2007 :112). Le principal problème que pose l'archéologie du rituel est la tendance à vouloir reconstituer le déroulement d'un rituel complet alors que les traces matérielles disponibles ne permettent pas une telle reconstruction. Les rituels peuvent être perçus comme un mécanisme de formation de croyances, d'idéologie, d'identité voire même être source de pouvoir pour celui qui y participe.

Les archéologues qui souhaitent étudier cette approche archéologique se heurtent à des difficultés concernant l'étude des traces matérielles. Elles peuvent n'avoir aucun changement perceptible à l'œil nu sur les matériaux et objets qui nous sont parvenus. Ils peuvent également laisser des traces qui ne survivent dans le temps long. Cependant, le rituel induit une action répétée fréquemment et dans le temps. Si cette action se fait sur un matériau périssable, il y a de fortes chances pour que les traces laissées nous parviennent. Il faut faire attention dans l'analyse de ces traces pour ne pas tomber dans de la reconstitution archéologique abracadabrantesque. L'étude ne se base donc pas sur les rituels en eux-mêmes, mais sur l'effet physique qu'il peut avoir sur un matériel (Kyriakidis, 2007 : 2-9).

Pour commencer à comprendre l'archéologie du rituel, il faut comparer les données récoltées sur différents sites afin d'avoir une visibilité quant à la pertinence des informations collectées, mais également comparer les rituels entre eux. Les objets mis au jour peuvent avoir deux interprétations ; dans un premier cas il peut s'agir d'objets usuels du quotidien qui n'ont pas nécessairement de lien avec un caractère sacré ou religieux. Dans un second temps, il peut s'agir

d'un élément faisant partie d'un rituel précis. Dans le cas présent il faut prendre en compte le contexte dans lequel il a été mis au jour. Par exemple, de la vaisselle dans un sous-sol d'une maison à un caractère usuel et n'a pas de lien avec le sacré. De la vaisselle mise au jour dans une sépulture s'apparente à un banquet funéraire et s'accre dans un rituel funéraire précis (ex : silicernium antique).

Les rituels, par leur caractère répété, sont facilement identifiables, mais ils doivent néanmoins être étudiés dans leur contexte, mirent en relation avec des traces semblables et comparées avec des archives et sources historiques. Il faut également prendre en compte le caractère évolutif de certaines pratiques. Bien que certains côtés restent immuables il peut y avoir des évolutions au cours du temps dans l'exécution des rituels.

L'anthropologue américain Rappaport Roy utilise le terme « rituel » pour désigner une exécution de séquences variables comprenant des actes qui ne sont pas nécessairement codés pour celui qui l'interprète. Ce terme regroupe les actes profanes¹⁶⁹. Dans le domaine de la socio-anthropologie, il désigne plusieurs événements sociaux (pas nécessairement religieux) et s'étend à certains mammifères pour décrire leurs comportements. Cependant, bien que ce terme désigne deux actes diamétralement opposés, des différences sont présentes pour veiller à les distinguer. Lorsque l'on s'intéresse à l'archéologie du rituel, il est intéressant d'étudier les sanctuaires. Ce sont de véritables lieux socioreligieux porteurs de traces d'occupations, d'actions rituelles ou de cultes rendus à des divinités. Ils sont l'un des piliers pour comprendre la relation qu'entretiennent les vivants avec les ancêtres et/ou divinités. Suivant le sanctuaire on doit y entrer torse nu, pieds nus, vêtu d'un pagne, de libation, etc.¹⁷⁰ Généralement dans un tel lieu le demandeur déclame le nom de l'ensemble de ses ancêtres et peut être aidé par des membres de sa famille (Etou, 2013 : 305). Cet exercice de mémoire permet de faire vivre les traditions et l'histoire d'une famille. L'accès à de tels lieux est règlementé, les chercheurs locaux ou étrangers ont du mal à étudier de tels lieux. Le sacré de ce lieu est tel qu'un contact avec le lieu reviendrait à le profaner, de mauvaises intentions suffisent pour s'attirer les foudres des divinités.

¹⁶⁹ Des psychiatres utilisaient ce terme comme synonyme de « cérémonie » pour désigner certaines névroses et actions répétées entre deux ou plusieurs personnes (Rappaport, 1999 : 24).

¹⁷⁰ Bien que ces pratiques ne laissent pas de trace matérielle observable par les archéologues, elles doivent être prises en considération dans l'étude des rites religieux au travers les sources orales qui nous rapportent ces informations.

Les données issues de l'archéologie du rituel doivent être systématiquement mises en parallèle avec les sources écrites et orales notamment au travers des entretiens avec la population locale. Ce sont des éléments précieux pour la compréhension d'un site et des objets présents.

Notre étude sur l'archéologie du rituel dans le vaudou béninois s'appuie sur des traces archéologiques, des entretiens avec la population locale (notamment avec les « anciens ») et sur des écrits qui nous sont parvenus. Le vaudou étant basé sur une culture orale, il n'y a pas de texte sacré.

En parallèle à cette archéologie du rite, nous devons mettre, en complémentarité de cette discipline, la compréhension de la pensée des populations passées ; c'est l'archéologie cognitive. Cette archéologie s'attache à répondre à une question principale : comment retracer la cognition des populations passées ?¹⁷¹ L'expression « *archéologie cognitive* » est apparue dans les années 80 pour désigner un type de recherche « *orientée vers la reconstitution des contenus et des processus mentaux attribués aux sociétés passées* » (Gardin, 1996 : 1222). L'étude de la façon de penser des populations anciennes est primordiale pour étudier les rituels notamment dans le domaine de la religion. Les chercheurs de cette spécialité doivent décrire ce qu'il se passait dans l'esprit des ancêtres à partir d'éléments matériels mis au jour lors de fouilles. Le temps altère les sources anciennes et nuit à leurs interprétations, les hypothèses émises sont donc à prendre avec prudence. L'anthropologue ou l'historien doit prendre en considération le changement culturel induit par le temps qui passe et la « force motrice » qui pousse la société à effectuer ces rites (Renfrew, 2007 :111).

Les traces matérielles peuvent être de différents types ; vêtements, pagnes, outils, objets du quotidien, etc. Ce sont ces témoins qui font partie d'un monde et qui ont subi une modification par l'homme pour s'en servir lors de cérémonies (des pagnes deviennent des linceuls pour les funérailles, des pots en céramique servent pour des cérémonies religieuses, etc.). L'anthropologue français Sperber Dan précise que pour que ces objets existent, il faut que l'homme en fasse une représentation mentale afin qu'ils s'ancrent dans une représentation du culte (Sperber, 1996 :81). Les archéologues cognitifs soulignent également que l'homme à des

¹⁷¹ Beaucoup d'anthropologues et archéologues étudient l'archéologie cognitive et son évolution au travers l'évolution des Hommes depuis l'hominisation. Nous ne traitons pas de cet aspect dans cette étude puisque nous traitons exclusivement des pratiques et gestes de l'homme moderne.

états et représentations mentales nécessaires à la compréhension des objets. Le lien entre les pratiques religieuses et les représentations mentales est plus perceptible que celui qui lie les représentations mentales et les objets (Mc Cauley, 2007 : 212). L'approche cognitive des rituelles permet d'étudier les ressemblances entre les représentations mentales des gestes rituels et sur l'implication des différents états cognitifs qui caractérise la multitude de rituels possibles.

Étudier le rituel en passant par les représentations mentales qu'ils suscitent offre de nombreux avantages, notamment celui d'augmenter le nombre d'hypothèses plausibles quant à l'interprétation des objets. La psychologie et les sciences cognitives ont développé de nombreuses techniques beaucoup plus étendues et sophistiquées afin de tester ces hypothèses. Pour mener à bien l'étude d'un rituel au travers les objets, il est nécessaire de prendre en considération l'environnement, l'objet en lui-même, la religion dans laquelle se placent l'objet et les représentations mentales qui sont faites (*Fig.24*).

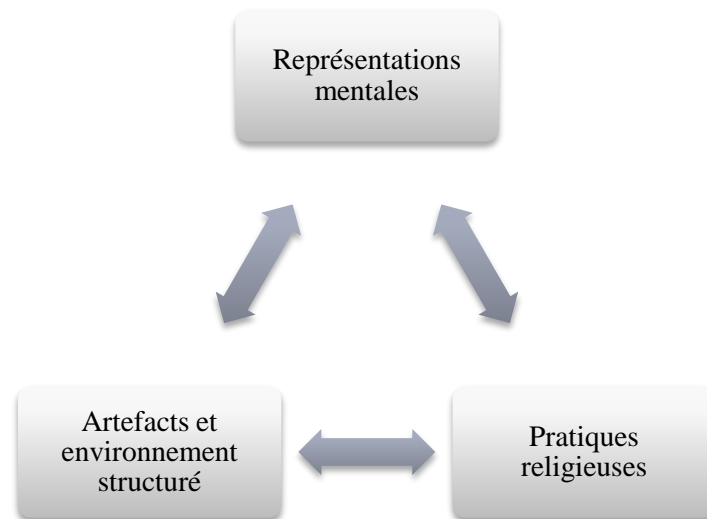


Fig.24: Causes et relations entre les représentations culturelles (Mc Cauley, 2007 : 212).

L'archéologie cognitive doit raisonner de manière indirecte pour atteindre ses objectifs en raison de l'absence d'éléments directs pour comprendre la cognition ancestrale. L'archéologie cognitive a pour particularité de raisonner à partir d'éléments indirects pour décrypter la pensée des populations passées. Christophe Coupé chercheur français au CNRS, spécialisé dans les sciences cognitives dégage deux directions pour comprendre cette approche archéologique (Coupe, 2009 : 165) :

1. *Bottom-up*. Il s'agit de la reconstruction d'une partie du substrat biologique pour comprendre les activités cognitives de l'homme.

2. *Top-down*. Étude des manifestations comportementales pour la compréhension des activités cognitives.

Ces deux directions sont complémentaires pour mener à une bonne compréhension du comportement de l'homme passé.

Pour ce qui est de l'approche cognitive des pratiques mortuaires, l'enterrement d'un mort encadré par des pratiques funéraires montre une relation spécifique entre les vivants qui partagent un groupe de représentations spirituelles qui poussent les vivants à effectuer une série de gestes (Coupe, 2009 : 178)¹⁷². Les pagnes utilisés lors des cérémonies funéraires accompagnent le défunt dans l'au-delà, des offrandes pour le défunt, des gestes particuliers effectués sur le corps d'un défunt comme, par exemple, sur le corps d'une personne décédée d'une maladie incurable voit sa plaie recouverte d'un linge blanc pour éviter des repréailles outre-tombe. Ces gestes montrent la capacité à envisager un monde au-delà de celui que nous percevons avec nos sens physiques et d'ouvrir nos sens dans le monde dans lequel pénètre le défunt. Nous déplaçons notre esprit dans un nouvel univers. Les funérailles sont également un témoignage d'un comportement social induit par un groupe d'individus qui partagent les mêmes valeurs et les mêmes croyances (De Beaune, 2011 : 68). Pour attester du caractère religieux et ritualisé d'une sépulture, il faut observer son environnement afin de découvrir des traces archéologiques (dépôts offrandes, position particulière des membres qui ne traduisent pas d'un dépôt volontaire, etc.). Il n'y a pas de distinction suffisante pour différencier les preuves de la pratique rituelle quotidienne de celle religieuse. L'archéologue britannique Colin Renfrew a identifié quatre aspects du rituel religieux. Ces points servent à identifier les traces archéologiques qui peuvent suggérer une pratique culturelle. Les quatre principaux points sont (Coupe, 2009 : 178) :

1. Attention focalisée sur la zone,
2. Aspect de la zone liminale,
3. Analyse du transcendant et de la symbolique,
4. Participation et offre.

Les points n°2 et 3 mettent l'accent sur le sacré et le transcendant alors que les points 1 et 4 mettent l'accent sur les caractéristiques du rituel influencé par le côté séculier. Ce schéma s'appuie aussi bien au rituel religieux que séculier, rien ne prouve qu'un rituel est exécuté à l'égard d'un être ou d'une forme supérieure.

¹⁷² La force qui pousse les hommes à effectuer des rites quotidiens peuvent être qualifiées de surhumaine, transcendante ou surnaturelle (Renfrew, 2007 : 113).

Qu'il soit religieux ou non, le rituel inclut un caractère régulier, répétitif et structuré. Les personnes présentes à ce rituel ne sont pas toutes actrices, certaines personnes peuvent regarder c'est ce que l'on appelle l'« observance rituelle ». Généralement la durée d'un culte est calculée par rapport au cycle lunaire et aux saisons. Ils peuvent également être régis par le cycle naturel de la vie (naissance, baptême mariage, etc.).

La représentation du culte se traduit par la présence d'objet et de pratiques. L'archéologue étudie les relations causales entre les rituels, les objets et la représentation mentale faite par le participant/spectateur des rituels et gestes qui l'accompagnent. Sans ces trois éléments, les représentations et interprétations culturelles seraient biaisées.

La différence entre action quotidienne et rituels religieux est difficile notamment d'un point de vue de leur représentation cognitive. Les significations d'un rituel peuvent varier, mais cette variabilité n'a pas d'effet sur la stabilité des pratiques (Mc Cauley et Lawson, 2007 : 220-221).

Le principal problème quant à la représentation mentale qui est faite sur les religions basées sur une culture orale est la pression et les influences auxquelles elles sont soumises et qui modifient les pratiques, actes et discours qui en découlent. C'est ce qui se passe avec le vaudou béninois. Cette religion animiste tire sa culture de sources orales qui diffèrent avec le temps qui passe et les interlocuteurs qui narrent ses croyances et pratiques.

Ce premier chapitre vise à brosser un portrait des différents mouvements migratoires qui ont façonné la population actuelle du Bénin, ainsi que les explorations et implantations européennes. Ces grands événements ont contribué à la mise en place des croyances religieuses et la façon dont les cultes y sont rendus. Les croyances vaudou ont été replacées dans un cadre religieux. Cette religion s'appuie sur un dieu suprême, Mawu-Lisa, secondé par une multitude de divinités appelées *vòdūn* répartis dans des panthéons. Chaque *vòdūn* possède ses attributs et ses compétences. Il a également été question de faire un point sur la place de l'archéologie dans les rituels vaudous ; les études s'intéressent essentiellement à l'archéologie de l'urbanisme, mais également à la transformation du paysage, de l'économie et de la politique engendrée par la traite négrière.

CHAPITRE 2. LE VODOUISANT FACE À LA MALADIE (ÀZÒN)

« Généralement, les Blancs pensent qu'il existe deux types de sociétés – celle où l'on pense plus qu'on ne croit et celle où l'on croit plus qu'on ne pense [...] ».

Nathan Tobie.

« Pasteur a fini par substituer les germes microbiens aux germes sociaux et moraux dans le microscope des médecins occidentaux ».

Andras Zempléni.

2.1 Le vodouisant face à la maladie

Qu'est-ce que la santé ? Selon l'Organisation Mondiale de la Santé, il s'agit *« d'un état de complet bien-être physique, mental et social et ne consiste pas seulement en une absence de maladie ou d'infirmité »* (source : who.int). Cette définition démontre que la santé n'est pas seulement un bien-être physique lié à un bon fonctionnement du corps humain. Elle inclut le caractère sociétal de l'individu.

Le plateau d'Abomey a longtemps été réputé hostile pour la santé de l'Homme. Zone favorable au paludisme, elle est surnommée *« le tombeau de l'homme blanc »* (Degbelo, 1992 :41). Les matelots avaient pour habitude de chanter le refrain suivant : *« Méfie-toi et prend bien garde, dans le Golfe du Bénin, car pour un seul qui en sort, il en est entré quarante »* (Basil, 1965 :195). Le taux de mortalité des immigrés européens dans cette zone géographique est estimé à 97,5% (Degbelo, 1992 : 133). Ce chiffre, peut-être exagéré, montre le caractère dangereux de la zone pour la santé des Occidentaux. L'explorateur et administrateur colonial français Alexandre Albéca témoigne des conditions difficiles pour les Européens : *« si le paludisme ne régnait pas en maître dans le Bas-Danxomé, ce serait un pays merveilleux pour la colonisation. Malheureusement les pluies torrentielles [...] créées des conditions favorables au microbe palustre [...] »* (Albéca, 1895 : 1895).

La notion de maladie et de bonne santé est subjective à chaque personne. Le milieu sociétal dans lequel elle vit, ses croyances, son éducation influe sur la perception de la maladie. Le fonctionnement de chaque organe est analysé suivant la foi de l'individu et de la société dans laquelle il évolue ; les Tonga en Afrique de l'Est souffrent de nombreux parasites et vers intestinaux, mais pour eux ils sont nécessaires à la digestion. Autre exemple, les Beti du Cameroun pensent que le siège de l'intelligence se situe dans le cœur. Un homme souffrant d'aliénation a donc des problèmes cardiaques (Ezembe, 2003 : 217). Chaque société est régie par une logique médicale qui lui est propre.

La vision pasteurienne de la maladie (l'ethnopsychiatre franco-hongrois Andras Zempléni la qualifie d'« *asociale, amoral et inutile* ») (Zempleni, 1982 : 7) à biaiser notre vision de la maladie notamment celle extérieure à notre société occidentale moderne.

2.1.1 Guérisseur traditionnel ou tradipraticien ?

Les Européens ont tendance à désigner les guérisseurs traditionnels par les termes de « *médecin traditionnel* », « *thérapeute* » ou encore « *tradipraticien* ». Les populations locales ont, quant à elles, tendance à employer les termes de « *sorciers* », « *féticheurs* » voir de « *charlatan* » pour désigner ses soigneurs (De Rosny, 1992 : 28). Ces termes ont, pour les Occidentaux, un sens péjoratif qui renvoie à de la duperie, de la tromperie sur les qualités et capacités réelles de ces hommes. Sur recommandation de l'ethnologue et archéologue français Jean-Pierre Lebeuf, l'OMS recommande d'utiliser le néologisme « tradipraticien »¹⁷³ plutôt que les termes « sorcier », « féticheur » ou encore « guérisseur » souvent perçu comme des termes négatifs et qui ne reflètent pas suffisamment le savoir-faire de ces praticiens (Brelet, 2002 :16). Un guérisseur traditionnel peut être défini comme :

« Une personne reconnue par la communauté dans laquelle elle vit comme compétente pour procurer des soins de santé en utilisant des substances végétales, animales et minérales, ainsi que certaines autres méthodes [...] basées sur des fondations culturelles et religieuses, ainsi que sur la connaissance, les attitudes et les croyances répandues dans la communauté

¹⁷³ Ce terme provient de l'anglais « *traditional practitioner* ».

quant au bien-être physique, mental et social et aux causes de maladie et d'invalidité » (Sofowara, 1996 :15-16).

Cette définition pose soucis, puisqu'elle inclut inévitablement les sorciers guérisseurs, les devins, voyants et spiritualistes ce qui élargit encore plus le champ d'action et peut s'éloigner des soins de santé occidentaux. Le terme « guérisseur » est également sujet à controverse puisqu'il renvoie à un concept colonial : il faudrait parler de « *tradipraticien de santé* »¹⁷⁴.

Les tradipraticiens sont l'un des personnages qui contribuent au maintien de la santé d'un individu. Il occupe une place de premier rang dans la vie de ces populations. Ils reçoivent leur « don » des ancêtres, mais également d'une initiation poussée afin d'amener le patient à une guérison. Il n'y a pas de durée précise, mais la formation s'échelonne sur au moins cinq années. Ces personnes tiennent leurs savoirs de trois sources (Guillemois, 2004 : 37-38) :

- 1- La transcendance, c'est-à-dire des agents extérieurs qui sont supérieurs à l'Homme (dieux, génies, esprits, ancêtres). L'initiation s'effectue par intuition et/ou rêves.
- 2- Héritéité. Il s'agit d'un processus naturel de savoir qui se perpétue de génération en génération au sein d'une même famille.
- 3- La formation, c'est-à-dire qu'un maître transmet à son élève ses connaissances, son savoir-faire.

Depuis 1995, c'est ce dernier mode de transmission qui est encouragé par plusieurs gouvernements. Cependant, les tradipraticiens sont généralement réticents à transmettre leurs connaissances à une personne indépendante du cercle familial et/ou personnel.

Entre les XVII^{ème} et XIX^{ème} siècles, les thérapeutes ont des fonctions qui s'étendent bien au-delà de la médecine. Ils partagent le pouvoir politique avec les différents chefs de clans de villages. Véritable guide, l'autorité n'hésite pas à s'appuyer sur eux pour prendre des décisions au quotidien, notamment dans la société pré-Alladahonou (Degbello, 1992 : 46). Lors de l'arrivée des Alladahonou au pouvoir, les tradipraticiens, perçus comme redoutables et dangereux pour la stabilité du pouvoir politique, ont été déportés ou sont partis en exil en pleine brousse. On raconte que certains thérapeutes n'ayant pas supporté cette déchéance sont poussés au suicide. Ces âmes errantes se seraient associées aux esprits de la rivière H'lan, mais

¹⁷⁴ Terme admit en septembre 1979 lors du 3^{ème} symposium de la Commission scientifique, technique et de recherche de l'Organisation de l'unité africaine (OUA) à Abidjan. Il est définitivement adopté en 1993 lors du cinquième symposium qui a eu lieu à Yaoundé. L'OUA est remplacée, depuis 2002, par l'Union Africaine.

également à d'autres divinités afin de perturber les envahisseurs, responsables de leur mort (apparition de nains étranges lors de rassemblements (Tohossou), sècheresse importante, etc.) (Degbelo, 1992 :69). Pour calmer ses esprits le roi Agadja décida de s'unir avec Na Wandjilé (mère du futur roi Tègbèsou), mais également grande religieuse de la région et de modifier les conditions d'exil des thérapeutes. Désormais, ils sont déportés dans une ferme appelée « *afò mayi* »¹⁷⁵. Il s'agit des fermes royales surveillées par un personnel dédié à cette tâche. Les tradipraticiens ne sont plus des exilés, mais sont asservis en tant qu'esclaves. Ceux partant en exil devaient voir leurs puissances réduites à néant par des procédés inconnus, mais leur savoir était toujours présent (Degbelo, 1992 : 70). Il s'agissait d'une mort plus ou moins figurée puisqu'ils étaient coupés de tout contact avec leurs proches, ils n'avaient plus de liberté, ne jouissaient plus d'une vie classique.

Les rois du Danxomé durent faire face à un problème majeur : l'enlèvement des tradipraticiens par des royaumes voisins afin que ces derniers exploitent le savoir et connaissances de ces hommes d'exception. Il fut donc décidé de ramener ces hommes à Abomey (sous Akaba, ils étaient incarcérés). On ne connaît pas leurs destinées une fois revenus dans la capitale du royaume. Certains thérapeutes connurent un sort beaucoup plus sordide, ils furent vendus comme esclaves aux négriers étrangers¹⁷⁶, Yoruba ou Bariba. La conséquence directe de cette politique est la fuite de ces hommes hors du royaume du Danxomé pour aller se réfugier dans d'autres royaumes (ex : Allada). Leurs renommées atteignirent bientôt Abomey et lui fit de l'ombre (Degbelo, 1992 : 82). Bien vite, les rois aboméens se rendirent compte de la nécessité de ces tradipraticiens et de leur culte au sein de leur royaume. Pour exemple, le roi Agadja réintroduit le culte de Sakpata et fit enlever des prêtres dévoués à ces divinités pour venir à bout d'une épidémie de variole au sein de son armée. Cependant la variole recommença, mais cette fois-ci au milieu des princes. Pour les faire disparaître le roi décida de les enfermer chez *Méhou*, mais ils ne devaient en aucun cas être assassinés sous peine de voir leur sang coulé sur le sol. Cet interdit, habituellement dédié aux princes, montre l'importance que ces prêtres avaient prise au sein de la monarchie. Les épidémies favorisèrent également les migrations (ex : sous le règne de Houegbadja ou d'Akaba, l'épidémie de variole qui sévit fit fuir les thérapeutes et adeptes de Sakpata hors du Danxomé).

¹⁷⁵ Qui signifie « où le pied ne peut aller ».

¹⁷⁶ Amélie Degbelo rapporte dans des entretiens informels qu'elle aurait eus avec des Haïtiens et des Brésiliens que ces thérapeutes déportés outre-Atlantique, jouissant d'un climat et d'une flore semblable à celle du Danxomé, se serait adonné à la pratique de soins thérapeutiques traditionnels (Degbelo, 1992 : 74).

Vers la fin des années 70, le nombre de tradipraticien a considérablement diminué. La cause directe est la mise en place du régime marxiste de Mathieu Kérékou sous lequel ils ne pouvaient pas exercer leurs activités en dehors du cadre du régime général de santé. Il faudra attendre 1996 avec l'instauration d'un nouveau gouvernement et la reconnaissance officielle du vaudou en tant que religion pour voir le nombre de tradipraticien augmenter. Désormais, ils sont regroupés dans des associations qui favorisent leurs reconnaissances au niveau de la santé publique (Association des Guérisseurs Traditionnels du Bénin, Association des Mystiques, etc.). Il y a également eu la mise en place de l'Office de Recherche et de l'Expérimentation en Phyto-aromatique (OREP-Bénin) (Guillemois, 2004 : 36).

Dans le cadre du recours à la médecine traditionnelle, il existe plusieurs profils de tradipraticien; en premier on trouve les devin-guérisseurs. Ils appuient leurs savoirs et leur connaissance sur la divination. Second profil celui du prêtre-guérisseur. Ils tiennent leurs savoirs et connaissances des divinités pour lesquelles il officie (Kpatchavi, 2011 : 91-93).

2.1.2 Ethnomédecine ou médecine traditionnelle ?

Le terme « *médecine* » vient du latin « *medicina* » qui signifie « *art de guérir* ». Le médecin occupe une position centrale, il est le lien entre l'individu et la connaissance. La médecine se veut rationnelle, mais trois points posent problème. Pour commencer, il s'agit d'une pratique immémoriale, peu importe la période historique, l'Homme a toujours cherché à se soigner et à transmettre son savoir de génération en génération¹⁷⁷. Ensuite, il y a une volonté de vouloir ancrer la médecine dans un cadre rationnel et systématique afin d'avoir une guérison de la maladie. Enfin, la médecine diplômante qui découle d'un enseignement précis et universel est mise en place, ce sont les sciences dites « modernes ». Ce point pousse encore plus à faire la dualité qui existe entre tradipraticiens et médecins diplômés (Nathan et Stengers, 1995 : 116-117). Ces éléments se heurtent au concept de la médecine traditionnelle qui veut que le soin soit systématique, codifié et universel. La médecine traditionnelle s'appuie sur la connaissance des bienfaits des plantes, c'est universellement admis, mais les remèdes que l'on prépare avec ces plantes diffèrent d'un pays à l'autre voire même d'un village à l'autre ! Fréquemment taxée de charlatanisme, la médecine traditionnelle a le même objectif que la médecine moderne,

¹⁷⁷ « *L'histoire de l'utilisation des plantes en médecine n'as pas d'origine datable. C'est un savoir sans début* » (Pignarre, 1995 :20).

guérir l'homme. Quelques sceptiques se prendront à qualifier de guérison inexplicée, sans preuve médicale concrète « d'irrationnelle ».

Avant d'approfondir le sujet, il est nécessaire de définir ce qu'est l'ethnomédecine. Durant de nombreuses années, elle était perçue comme une médecine dite « primitive », « archaïque ». En réalité, il s'agit d'une médecine qui est en opposition avec la médecine occidentale (Walter, 1931 :409).

L'anthropologue français Serge Genest définit cette médecine comme ceci :

« L'ethnomédecine n'entend pas uniquement les pratiques et croyances autrefois taxées de primitives, mais tout comportement relatif à la maladie et à son traitement » (Genest, 1978 :10).

Les chercheurs qui étudient l'ethnomédecine adoptent deux points de vue ; le premier peut être qualifié « d'empiriste » qui se base sur l'acceptation de l'efficacité des médecins non occidentaux lors d'un traitement par phytothérapie. Les chercheurs adoptant ce point de vue sont généralement des médecins, des pharmaciens ou des chimistes.

Le deuxième point de vue peut être qualifié de « symboliste ». Les adeptes de cette position estiment que le traitement consiste à un rituel qualifié de « thérapeutique », couplé à des manipulations qui touchent le psychisme et l'environnement social du patient. Il s'agit généralement d'anthropologues ou d'ethnologues (Genest, 1978 :13).

Pour soigner des maladies, on utilise la science dite de l' « *amasĩnõ* » ou de l' « *amasĩblotò* ». C'est l'utilisation de plantes aux vertus médicinales pour soigner des maladies ou utilisées en prévention. Les Béninois regroupent tous les mots qui proviennent d'une force extérieure et cachée sous le terme de « maladies » (*azõ*). Or, pour eux, il n'y a pas de « *maladie naturelle* »¹⁷⁸, la maladie à une origine occulte¹⁷⁹ (Savary, 1976 :236).

¹⁷⁸ Par ce terme, il faut comprendre « maladie » dans un sens médical, qui provient d'un agent extérieur définissable (microbes, bactéries, etc.).

¹⁷⁹ On retrouve le préfixe « *azõ* » qui désigne la maladie dans le terme « *azõdotò* » qui désigne un magicien craint de la population.

Il existe également des remèdes prophylactiques notamment pour les enfants. On se sert de l'objet magique *Gu n'du wò lo* sur eux pour les protéger de diverses fièvres (Savary, 1976 : 242). Les outils sont sommaires : ventouse avec des gourdes ou des cornes d'animaux, etc. On utilise également les vertus astringentes, laxatives, purifiantes, sudatoires, etc., des plantes (ex : les feuilles du goyavier en décoction soignent la dysenterie) (Quenum, n.d. : 145).

L'ethnologue français Pierre Verger¹⁸⁰ a réalisé un corpus de trois-cent-trente-deux recettes (*oògùn*) basées sur les plantes utilisées pour soigner divers maux. Ces recettes regroupent trois mille cinq-cent-vingt-neuf noms de plantes Yoruba qu'il a traduit en cent quatre-vingt-six noms scientifiques. Ces recettes ne sont pas utilisées seules, elles sont accompagnées d'incantations appelées « *ofò* ». Ces incantations se transmettent oralement. Il s'agit généralement d'une déclamation des actions attendues par cette plante (Verger Fátumbi, 1997 : 20-21). En **annexe 08** se trouvent des exemples de différents *oògùn* accompagnés de son *ofò* suivant les cas (douleurs, infections, etc.). Certaines préparations traditionnelles ne peuvent être efficaces qu'après avoir récité l'incantation. Certains sont tentés de placer les remèdes nécessitant ce genre d'incantation dans la catégorie ésotérique (Sofowora, 1996 : 21-22). Il est parfois nécessaire d'accompagner ses préparations d'un rituel et/ou sacrifice pour apaiser les dieux. L'origine de ses incantations reste floue, Amélie Degbelo émet l'hypothèse qu'elles auraient été élaborées dans des couvents et sont connues uniquement par un groupe très restreint de privilégié (Degbelo, 1992 : 602).

Contrairement à la pharmacopée française, qui est régie par un cadre législatif avec un ouvrage référentiel consulté par les médecins, pharmaciens, la pharmacopée africaine s'appuie sur une connaissance orale qui se transmet entre tradipraticiens (Desse, 1986 : 17). Signalons cependant qu'il existe plusieurs pharmacopées africaines qui diffèrent selon les régions, les traditions et les éléments thérapeutiques qui sont présents dans l'environnement. À ces éléments thérapeutiques on peut leur attribuer des vertus magiques qui diffèrent selon les peuples.

Définissons un autre concept, celui de la « médecine traditionnelle ». Il s'agit d'une :

« Combinaison globale de connaissances et de pratiques, explicables ou non, utilisées pour diagnostiquer, prévenir ou éliminer une maladie »

¹⁸⁰ Son nom complet est Pierre Fátumbí Verger. Fátumbí signifie « *Ifa l'a fait renaitre* » en Yoruba. Ce titre fait référence à son statut de Babalawo.

physique, mentale ou sociale, et pouvant se baser exclusivement sur l'expérience et les observations anciennes transmises de génération en génération, oralement ou par écrit [...] en tenant compte du concept originel de la nature qui inclut le monde matériel, l'environnement sociologique, qu'il soit vivant ou mort et les forces métaphysiques de l'univers » (Sofowora, 1996 : 17).

L'OMS définit la médecine traditionnelle comme ceci :

« La médecine traditionnelle est la somme des connaissances, compétences et pratiques qui reposent sur les théories, croyances et expériences propres à une culture et qui sont utilisées pour maintenir les êtres humains en bonne santé ainsi que pour prévenir, diagnostiquer, traiter et guérir des maladies physiques et mentales. Elle est parfois qualifiée de médecine « parallèle » ou « douce ». Utilisée depuis des milliers d'années, ses praticiens ont beaucoup apporté à la santé humaine, surtout en tant que prestataires de soins de santé primaires au niveau communautaire »¹⁸¹.

Actuellement, l'OMS développe un programme (2014-2023) pour renforcer ce mode de médication en épaulant les états qui cherchent à développer et faire contribuer la médecine traditionnelle aux soins, mais également de mettre en place une réglementation pour les produits, les pratiques et l'encadrement des praticiens.

On peut retrouver dans certains écrits le terme de « *médecine indigène* ». Il est perçu comme péjoratif et renvoi à une idéologie coloniale. Le terme « *médecine populaire* » est également fréquemment rencontré. Ce terme renvoie plus à des traditions, des croyances populaires adoptées par un groupe d'individus (Sofowora, 1996 :18).

Sur quoi repose la guérison dans la médecine traditionnelle ? Elle repose sur deux éléments essentiels et indissociables ; le premier est la connaissance des vertus médicinales reconnues des plantes. Le second repose sur le côté psychologique de la guérison avec la déclamation d'incantations. Elles jouent sur la psychologie du patient qui aide à la guérison. Selon Tobie

¹⁸¹ who.int

Nathan, ethnopsychiatre, le premier médicament au monde est la prière juste avant le sacrifice de poulet fréquemment pratiqué pour conjurer une maladie, un mauvais sort, être favorable au destin d'un individu, etc. (Nathan et Stengers, 2012 : 56-57). Le mot « *prière* » vient du latin « *prex/precis* » qui signifie « *supplications, vœux* » (Simão et Caldeira, 2016 :1). Il existe plusieurs types de prières ; la plus courante est celle dite d'« *intercession* », c'est-à-dire une doléance demandée par le prier pour une autre personne. La seconde est la « *prière de pétition* », c'est-à-dire une sollicitation pour demander de l'aide pour soi-même. La prière permet de se connecter avec soi-même, mais également avec un être sacré dans le but d'obtenir ce que l'on souhaite. L'acte de prière est reconnu par les scientifiques comme une thérapie complémentaire.

Une analyse d'étude réalisée par une équipe médicale brésilienne et portugaise sous la direction de Talita Prado Simão, démontre que dans douze études analysées, sept démontrent que la prière quotidienne à un résultat positif en réduisant notamment l'anxiété auprès des proches du patient (Simão et Caldeira, 2016 :2-3). En 2007, une autre étude réalisée aux États-Unis a fait ressorti qu'au travers l'analyse de dix adultes, quatre ont eu recours à une médecine alternative (médications naturelles, exercices de relaxation, ostéopathie, acupuncture, etc.) au cours des douze derniers mois pour différentes pathologies (diabète, anxiété, dépression, douleurs chroniques, etc.). Pour les enfants, un sur neuf a eu recours à des médicaments alternatifs (Barnes et bloom, 2008 :1).

Au XIX^{ème} siècle, la psychiatrie est reconnue comme une discipline médicale à part entière. Les troubles mentaux longtemps expliqués, justifiés, par des esprits maléfiques, de « *démon* » trouvent une explication scientifique. Dès cet instant, l'association « *religion/psychologie* » est frappée d'anathème. Durant le XX^{ème} siècle, de nombreux spécialistes se sont penchés sur l'influence de la religion sur la santé. La majorité des études concluent que la religion n'a aucune influence sur la santé mentale. Elle est considérée comme non pertinente voire de causer des émotions malsaines ou des névroses (Koenig : 2004 : 1195). Il faut attendre la fin du XX^e-début XXI^e siècle pour que la religion et les influences qu'elles engendrent sur le psychique soient prises en considération en tant qu'élément indissociable de la vie, d'une culture propre à un individu (Jakovljević, 2017 :82). Selon le médecin canadien William Osler, la foi religieuse a toujours été un facteur essentiel dans la pratique de la médecine et lie le croyant à chaque élément de la vie. Il précise également que « *rien dans la vie n'est plus merveilleux que la*

foi »¹⁸² et en vante les effets (Osler, 1810 : 1470). En 1975, Le docteur Franck Jérôme rejoint l'idée de William Osler en précisant que la foi et le contexte religieux sont des éléments de stimulations dans la guérison beaucoup trop absente des formations médicales (Frank, 1975 :130).

La religion et la psychiatrie ont un point commun, celui d'avoir été étiqueté, un temps, comme élément « pseudo-scientifique ». La foi est un élément positif pour la guérison en plaçant le psychique dans un état d'esprit salubre. La recherche a prouvé que cet état d'esprit influe sur le traitement, les attentes du patient et le résultat. La santé spirituelle répond à un processus particulier (Jakovljević, 2017 : 84) :

1. Découverte de la maladie et but personnel,
2. Mise en place de valeurs qui vont servir de motivation pour emprunter le chemin de guérison,
3. Récupération et guérison personnelle (estime de soi, optimisme, pensée positive, etc.).

La foi, qu'elle soit religieuse ou non, influe sur la confiance des soins médicaux qui conduit à un effet placebo¹⁸³ positif, la « foi salutogène » est motivée par un élément intrinsèque, propre à l'individu et se décompose en plusieurs étapes (Levin, 2009 : 89) (**Tabl.04**).

¹⁸² « *Nothing in life is more wonderful than faith* » (Osler, 1810: 1470).

¹⁸³ « *L'effet placebo* » qualifie les « *médecines non savantes dont nous ne sommes pas capables d'expliquer certains résultats surprenants* » (Pignarre, 1995 :9).

Étapes	Processus
Comportement / Conation	La foi guérit en insufflant des pensées positives qui renforcent le corps et accentue l'effet salutogène.
Interpersonnel	La foi peut créer une communauté, un groupe social qui partage les mêmes idéaux et qui sert de soutien d'encouragement pour l'individu malade ¹⁸⁴ .
Cognitive	La foi met en place un état d'esprit qui pousse à la guérison innée du patient.
Affective	La foi met en place des émotions qui apaisent le patient et atténue les effets indésirables
Psychophysiologique	La foi offre de l'espoir sur l'avenir qui permet au patient de supporter la douleur.

Tabl.04 : Schéma mécanique de l'effet salutogène de la foi (Levin, 2009 : 89).

Pour le médecin suisse Paul Tournier, le corps l'esprit et l'état d'esprit doivent être pris en considération pour mener à bien une guérison. La foi et la psychiatrie doivent être considérées comme des pratiques sociales, indissociables dans l'analyse et la gestion de la maladie (Jakovljević, 2017 : 86).

Une étude réalisée par l'Université de Pennsylvanie sur 177 patients adultes en ambulatoire dans un service de pneumologie a rapporté que sur cet échantillon, 51% se décrivent croyants, dont 90% estiment que la prière influence sur la guérison, 45% rapportent que leurs croyances influencent sur leurs prises de décision dans le domaine médical. 94% pensent que le corps médical devrait prendre en compte les croyances religieuses des patients, notamment en cas de pathologies lourdes. 45% des personnes qui se déclarent « non-croyantes » s'accordent sur le fait que les médecins devraient prendre en considération les croyances religieuses du patient (Ehman et al., 1999 : 1803).

Une autre étude réalisée par le centre universitaire Duke en Caroline du Nord sur un échantillon de 337 personnes admises dans un service de cardiologie a rapporté que 90% d'entre eux déclarent utiliser la religion, dans un degré plus ou moins important, pour faire face à la maladie. 40% ont indiqué que la croyance est l'un des facteurs les plus importants dans le traitement et le soin. Les patients indiquent également que les croyances et les pratiques religieuses sont une source de réconfort, d'espoir d'autant plus si les troubles sont chroniques (Koenig, 2004 :1194).

¹⁸⁴ Une étude réalisée par Crowley et Jenkinson démontre les effets négatifs et positifs des groupes thérapeutiques qualifiés de « sains » et ceux qualifiés de « dangereux » (Cf. Crowley et Jenkinson, 2009).

Le psychiatre américain Harold Koenig précise qu'avant l'an 2000, plus de 700 études ont été réalisées pour définir le rôle entre la religion et la santé mentale. Il en ressort que 500 d'entre elles démontrent l'association positive entre la santé mentale et la religion puisque cette dernière favorise un bien-être complet et diminue la toxicomanie. Il en ressort également que les patients croyants ayant suivi une thérapie religieuse en association avec un traitement ont une guérison beaucoup plus rapide que les patients laïques ayant seulement suivi le traitement recommandé par le corps médical. Quatre-vingt-treize études s'intéressent à la dépression et montrent que pour soixante d'entre elles la religion diminue cet état dépressif, soixante-huit études s'intéressent aux suicides et cinquante-sept démontrent que la religion diminue le nombre de suicides, soixante-neuf études s'intéressent à l'anxiété, trente-cinq démontrent que la religion diminue cet état de stress, 114 études s'intéressent à l'optimisme quatre-vingt-onze de ces études démontre un plus grand optimisme chez les personnes croyantes (Koenig, 2004 : 1195).

Cependant la croyance religieuse n'a pas forcément que des effets bénéfiques puisqu'elle affecte la prise de décisions médicales. En 2003, une étude réalisée sur 100 patients atteints d'un cancer aux poumons à un stade avancé a démontré que les sept facteurs susceptibles d'influencer la décision sur le traitement chimiothérapique sont, dans l'ordre des priorités (Silvestri et al., 2003 : 1379) :

1. Les recommandations de l'oncologue,
2. La foi en Dieu,
3. La capacité de traitement pour guérir la maladie,
4. Les effets secondaires,
5. Les recommandations du médecin de famille,
6. Les recommandations du conjoint,
7. Les recommandations des enfants.

La foi est en seconde position dans la prise de décision, devant l'avis des proches et de la famille, ce qui démontre son influence chez certains croyants. La religion peut également entraîner des conflits avec les soins médicaux (ex : les témoins de Jehova n'acceptent pas les transfusions sanguines ou la greffe d'organe, les Chrétiens membres de l'Église Réformée orthodoxe sont contre la prise d'antibiotiques, etc.). Elle peut également créer un état spirituel qui nuit aux résultats. Le patient se demande pourquoi il doit subir ça, les prières restantes sans réponses, le croyant pousse sa réflexion plus loin (pourquoi est-il puni par son Dieu, a t'il pêché ? etc.) qui peut le conduire à un état de stress important. La foi et les croyances religieuses

peuvent interférer avec le diagnostic de la maladie et la mise en place du traitement (Koenig, 2004 : 1196).

En 1866, une Américaine du nom de Mary Baker Eddy chute sur un trottoir verglacé. Le médecin lui diagnostique une commotion cérébrale accompagnée d'une paraplégie. Lors de sa convalescence elle demanda qu'on lui amène une bible afin de méditer sur le pouvoir de guérison du Christ. Elle médita pendant trois jours. Elle raconta que lors de sa lecture du chapitre 9, verset 2 de Matthieu¹⁸⁵ elle ressentit une sensation étrange qui la fit se lever, s'habiller et marcher. Dès lors elle mit en place un courant religieux¹⁸⁶ basé sur l'inexistence de la matière et sur le fait que la guérison est celle de la prière. La maladie n'est pas réelle puisque Dieu ne peut pas avoir créé la maladie et la souffrance pour l'homme. Il en est de même pour la mort (son mari Asa Gilbert Eddy décéda en 1882 d'un arrêt cardiaque. Elle impute ce décès à un « poisson mental » envoyé à distance par des élèves rancuniers (Dericquebourg, 2001 : 48). Si l'on comprend ce principe, la guérison est effective (Dericquebourg, 1983 : 171). Dans sa jeunesse, cette Américaine était une adepte du mesmérisme, du magnétisme et de l'homéopathie. Il lui arrivait de tester sur des patients l'effet placebo de certaines pilules homéopathiques notamment sur la guérison d'œdème (Dericquebourg, 1998 : 113). Ce mouvement regroupe toujours de nombreux adeptes qui se tournent vers Dieu pour guérir au travers de prières.

Sigmund Freud analyse que l'état psychique d'attente de guérison déclenche des effets sur le psychique qui mène à la guérison du malade. Il distingue deux types d'attente :

1. L'attente anxieuse qui peut déclencher la maladie,
2. L'attente croyante qui agit sur la guérison.

Pour le célèbre psychiatre, la guérison se fait chez les croyants qui sont dans une prédisposition psychologique à la guérison, généralement acquise par la vénération d'un élément religieux ou à un déplacement dans un lieu saint. À cet état d'esprit il faut coupler la volonté du malade à ce repentir de ses fautes et à exprimer sa foi. Il reconnaît cependant que l'attente croyance associée à une médication encadrée par des professionnels de santé conduit à une guérison (Freud, 1983 : 170).

¹⁸⁵ « Et voici, on lui amena un paralytique couché sur un lit. Jésus, voyant leur foi dit au paralytique : « Prends courage, mon fils, tes péchés te sont remis » » (Évangile selon Matthieu ; chapitre 9 verset 2).

¹⁸⁶ *Christian Science* (Science Chrétienne).

Chez le vodouisant, beaucoup d'interdits sont à respecter afin d'éviter de s'attirer le mauvais sort notamment dans le domaine de la santé. Par exemple, à Cana ou Abomey, une femme mariée dont le mari est en vie et qui donne ses faveurs à un beau-frère ou beau cousin est frappée d'albuminurie. Les femmes adultérines non soumises à une purification par leur mari pouvaient être frappées de démence tout comme le mari trompé. Si un individu venait à rompre un pacte de sang, il tomberait irrémédiablement malade¹⁸⁷. Aucun remède ne vient à bout de sa maladie. On dit que les esprits de ses ancêtres viennent le tourmenter. Ses interdits révèlent une sorte de guerre psychologique qui conduit un homme faire rentrer dans son subconscient les symptômes liés à une pathologie qu'il peut provoquer lorsqu'il sait intérieurement qu'il s'est mal conduit. Il s'agit de la « pathogénèse des maux » qui est en lien avec une violation d'interdit (Degbello, 1992 : 125). Cette pathogénèse est également un moyen de pression sociétal qui peut pousser une communauté tout entière à bien se comporter afin d'éviter un désastre communautaire tel qu'une épidémie de rougeole imputée à Sakpata et ses fils, les Yévu.

La maladie véhicule également un message pour annoncer un évènement proche ; un abcès est signe d'une naissance gémellaire prochaine, un voyage de bon augure, la fin d'un asservissement par exemple. Autre exemple, un panaris (« *ajozon* » ou « *klébéssé* ») à la main droite prévient le malade à un décès éminent d'un proche parent. Il pouvait également être un signe révélateur d'un vol commis par le malade sur une propriété privée. Si un enfant naît avec un bec-de-lièvre, c'est un signe que la mère a commis un vol dans une demeure où le propriétaire avait placé un fruit de *kpakpajidhè* (*Azelia Africana*). Il s'agit d'un fruit qualifié « d'antivol » (Degbello, 1992 : 127).

La maladie n'est pas nécessairement un problème d'ordre social. Elle le devient dès lors où la période de guérison est anormalement longue, une apparition soudaine inexplicée, une évolution étrange ou encore son caractère répétitif. Si la maladie a un caractère social, elle est alors appelée « annonceurs »¹⁸⁸. Ce terme de l'ethnologue tunisienne Jeanne Favret-Sadda¹⁸⁹ caractérise le côté surnaturel de la maladie et de la potentielle mise en garde qui en découle.

¹⁸⁷ Dans des sociétés basées sur une culture orale, celui qui rompt sa parole tue sa personnalité civile et religieuse. Il est alors préférable pour lui de mourir (Hampate Ba, 1997 : 191).

¹⁸⁸ Il peut désigner les ancêtres, divinités, esprits etc.

¹⁸⁹ Cf. Favret-Saada, 1977.

Dans la psychopathologie africaine, il peut arriver qu'un corps soit sain, mais que le psychique rende malade un organe à l'origine sain. Il faut avant tout décoder les symptômes du malade afin de l'aiguiller au mieux. Parfois ces « symptômes »¹⁹⁰ sont d'ordre psychosomatique qui peut être en quelque sorte débloqué lorsque le malade va interférer avec les ancêtres au moyen du tradipraticien ou encore des divinités (Makang, 1973 : 59). Il s'agit ici d'une intervention psychiatrique du tradipraticien, intervention qui peut être accentuée avec la profération de paroles, d'incantations, de chants, etc.

Un malade souffre car il a perdu une sorte de double spirituel, un double qui constitue sa force vitale. Pour guérir ce malade, il faut pratiquer ce que Claude Lévi-Strauss appelle des « *cures magiques* » (Levi-Strauss, 1958 : 57). Ces cures servent à recentrer le malade sur lui-même, mais également à ancrer dans un cadre social la maladie. Le tradipraticien manipule les idées, mais également les organes au moyen de symboles.

Le psychopsychanalyste Nathan Tobie nous oriente sur le sens d'un rite notamment dans le domaine médical. Il écrit qu'il s'agit « *d'une négociation avec des puissances, avec des non – humains. Il contient en lui-même la théorie du monde et l'action sur le monde* » (Nathan et Stengers, 2012 : 45). Celui qui exécute le rite à une vision qui lui est propre du monde et de l'effet produit par ce rite sur son monde. Actuellement, beaucoup de chercheurs pensent qu'il existe deux façons de voir le monde ; le premier est celui basé sur la pensée (société occidentale). Le second est basé sur des croyances (société non occidentale). Cependant, les exécutants pensent tout autant que les chercheurs occidentaux. Les gestes sont pensés, réfléchis, ils ont un sens même s'ils sont parfois qualifiés de gestes fantasques (Nathan et Stengers, 2012 : 47). Les chercheurs occidentaux estiment que ces sociétés ne cesseront jamais de croire en leurs esprits, ancêtres, *vòdùn* ou tradipraticiens.

Dans le vaudou, il existe deux types de médecine : la médecine du corps et la médecine de l'âme. L'une sans l'autre ne peut pas mener à la guérison, elles sont complémentaires. La principale différence entre médecine moderne et médecine traditionnelle est que la première recherche l'origine du mal dans le visible au moyen d'examens approfondis (scanner, IRM,

¹⁹⁰ Claude Lévi-Strauss parle de « symbole », c'est-à-dire « *des équivalents significatifs du signifié relevant d'un autre ordre de réalité que ce dernier [...]. C'est l'efficacité symbolique qui garantit l'harmonie du parallélisme entre mythes et opérations* » (Lévi-Strauss, 1958, p.221-222). L'objectif est de provoquer une réaction organique qui mène à la guérison.

radiologie, examens biologiques, etc.). La seconde recherche la cause du mal dans l'invisible (esprits, démons, ancêtres, etc.). Il existe quatre séquences pour mener à la guérison (**Tabl.05**).

Séquences	Réaction
Constations du trouble	Écoute des symptômes
Constataion de l'influence de l'invisible	Consultation du devin
Explication de l'influence	Interrogation du <i>Fâ</i>
Réponse de l'invisible	Prescription du remède par le <i>bókɔnɔ</i>

Tabl. 05 : Séquences et réactions face au diagnostic et à la guérison (Nathan et Stengers, 2012 : 65).

2.1.3 La cohabitation entre « médecine traditionnelle » et « médecine moderne »

Durant la période précoloniale, les populations africaines utilisaient systématiquement la médecine et la pharmacopée traditionnelles. Les tradipraticiens sont fréquemment consultés. Ce sont des personnes respectées et enviées étant donné leur maîtrise d'un savoir-faire et de pouvoirs qualifiés de surnaturels.

Durant la période coloniale, les populations tournent le dos à ce savoir-faire ancestral rejetant de fait un patrimoine culturel et traditionnel important. L'administration, aidée par les missionnaires catholiques, met en place un système sanitaire important. Les tradipraticiens sont désormais considérés comme des sorciers ou des charlatans. Peu à peu l'exercice de la médecine traditionnelle est interdit, les médicaments dits « modernes » sont peu à peu introduits dans la société. Il faut attendre les premiers travaux de recherches sur les plantes médicinales, la religion et la maladie en Afrique entrepris en 1937¹⁹¹ par le scientifique et missionnaire britannique John Mac Ewen Dalziel¹⁹² suivi par l'ethnologue et cinéaste français Jean Rouch en 1947, puis de Joseph Kerharo¹⁹³, pharmacien français et Armand Bouquet, pharmacien et lieutenant-colonel français, en 1950 pour que l'intérêt vis-à-vis de ces méthodes de soins, coutumes et traditions resurgissent. À partir de ces travaux, l'administration coloniale se penche sur l'intérêt de la médecine traditionnelle.

¹⁹¹ Cf. ROUCH, 1947.

¹⁹² Cf. DALZIEL et HUTCHINSON, 1937.

¹⁹³ Cf. KERHARO et BOUQUET, 1950, KERHARO et GEORGES ADAM, 1974, KERHARO et THOMAS, 1963.

À partir des premières années d'indépendance des pays d'Afrique, des projets sont mis en place sur la recherche de la médecine traditionnelle et de la pharmacopée Africaine. C'est en 1968 que se tient le premier symposium à Dakar sur la médecine et la pharmacopée traditionnelle. La même année, le comité interafricain des plantes médicinales est mis en place par le Comité Scientifique et technique de l'OUA afin d'éditer deux volumes sur la pharmacopée Africaine¹⁹⁴. En 1975, l'OMS intègre la médecine et la pharmacopée traditionnelle aux Soins de Santé Primaire (SSP)¹⁹⁵.

Les descriptions anthropologiques ont tendance à faire une opposition entre « *médicaments modernes* » et « *médicaments traditionnels* » ou encore « *médicaments des blancs* »¹⁹⁶ et « *médicaments des noirs* ». Les anthropologues Yannick Jaffré et Jean-Pierre Olivier de Sardan ont réalisé une étude dans laquelle ils montrent une complémentarité entre les deux médecines ; les médicaments modernes apaisent temporairement les maux, alors que les médicaments traditionnels guérissent sur le long terme. Il n'est pas rare qu'on se tourne vers des médicaments modernes lorsque les médicaments traditionnels ne sont pas efficaces et vice-versa, voire d'avoir une prise simultanée des deux thérapies (Jaffre et De Sardan, 1999 : 83-84). Un témoignage d'Éric de Rosny récolté dans le port de Kribi dans le Sud Cameroun renforce l'idée que les médicaments modernes guérissent temporairement. Dans ce témoignage, il est question d'une femme âgée de 35 ans, prénommé Claire¹⁹⁷ appartenant à la famille Batanga et qui souffre d'*Ipongo* autrement dire de prolapsus rectal :

« Arrivée chez le Dr. Abdulai, il l'a [Claire] opérée, il a bien travaillé. Après deux mois, c'est revenu encore. [...] la douleur s'arrête pendant quelques années et revient. Pour te sentir bien il faut rester toujours à côté des médicaments » (De Rosny, 1973 : 13-14).

¹⁹⁴ Le premier est édité en 1985 et le second en 1988.

¹⁹⁵ Manuel d'initiation des professionnels de la santé aux systèmes d'éducation et de la transmission du savoir en Médecine traditionnelles au Bénin, Ministère de la santé, direction des pharmacies et du médicament, mai 2013 [en ligne]. Adresse URL : www.sante.gouv.bj/documents/PNPMT/Manuel_de_formation_des_Agents_de_sant+@_en_m+@decine_traditionnelle_au_B+@nin.pdf

¹⁹⁶ Yves Morel précise que cette médecine est perçue comme froide, impersonnel, sans notion de relation humaine et distante avec le malade (Morel, 1973 : 108).

¹⁹⁷ Cette personne est de confession chrétienne, mais voue également un culte aux Miengu (*Jengu* au singulier). Il s'agit d'esprit des eaux dans certaines sociétés du Cameroun. Ces esprits sont parfois comparés à Mami Wata. On peut noter une imbrication d'un système traditionnelle basé sur un panthéon de divinités avec la croyance en un Dieu unique que l'on trouve dans le Christianisme.

Le principal problème est que les malades ne font pas entièrement confiance en cette « *médecine moderne* »¹⁹⁸, ils font plus facilement confiance dans les tradipraticiens. Le psychiatre Makang Ma Mbog exerçant à Yaoundé au Cameroun rapporte qu'un tradipraticien rencontre beaucoup moins de résistance qu'un psychothérapeute moderne dans son traitement. Il faudrait y voir une confiance « aveugle » du malade envers le tradipraticien perçut comme un pilier de la communauté. Le tradipraticien communique avec les ancêtres, les divinités considérées comme les sources du savoir, ce qui fait de lui un être de confiance absolu. De plus, le docteur Makang Ma Mbog précise que le coût d'une consultation chez un tradipraticien est plus élevée que chez un psychiatre, les malades malgré un coût financier plus important sont plus à l'aise chez un tradipraticien (Makang, 1973 : 55). Cependant, le professeur français Yves Morel précise que bien que les populations aient plus confiance dans un tradipraticien, celui-ci doit être connu du village ou de la famille (Morel, 1973 : 108). Signalons également que le fait de consulter un médecin occidental est perçut comme une faille dans le système de soin traditionnel (Zempléni, 1974 : 35).

Pour l'anthropologue et ethnologue français Claude Lévi-Strauss, une guérison par une croyance « magico-religieuse » s'appuie sur plusieurs éléments (Lévi-Strauss, 1958 : 184-185) :

- Il faut que le tradipraticien croie lui-même en ses pouvoirs en ses techniques parfois ancestrales,
- Le patient et son entourage doivent croire dans les capacités du tradipraticien¹⁹⁹,
- L'opinion collective doit croire en cette relation « patient/tradipraticien/cause du malheur ».

Claude Lévi-Strauss avance également le fait que la psychologie joue un rôle primordial dans la guérison et dans la gestion de la douleur. Pour maîtriser cette gestion, il faut effectuer ce qu'il

¹⁹⁸ La médecine dite « scientifique » ou moderne est considérée comme celle « enseigné lors du cursus « normal » des études médicales. Ce qui n'inclut pas les enseignements dispensés dans différents diplômes universitaires [...] » (Brissonnet, 2004 : 15). On peut également la définir comme il suit « [...] celle qui s'appuie sur les résultats de la science, c'est-à-dire de la médecine basée sur les preuves ou evidence based medicine (EBM) » (Brissonnet, 2004 :16).

¹⁹⁹ Claude Lévi-Strauss décrit dans son ouvrage « *Anthropologie structurale* » un épisode retranscrit d'un fragment d'autobiographie en langue kwakiutl provenant de la région de Vancouver au Canada et découvert par Franz Boas. Dans ce récit on apprend qu'un dénommé Quesalid réussit à intégrer un groupe de shaman pour percer leurs supercheries. Un jour Quesalid fut demandé par une famille qui rêva de lui comme étant « leur sauveur ». IL se rendit sur place pour traiter la personne qui guérit instantanément. Quesalid qui n'oublia pas le but premier de son intégration au sein du groupe de shaman justifia le succès de cette guérison non pas à des pouvoirs surnaturels mais pour des raisons psychologiques. La famille persuadée de voir en lui le sauveur avait déjà un état d'esprit préétabli à une guérison et percevoir ce que Quesalid appelle un « faux-surnaturel » (Lévi-Strauss, 1958, p. 193).

qualifie de « cure ». Dans ces cures, le mental est préparé à accepter des situations, des douleurs, que le corps ne peut tolérer, autrement dit à s'ouvrir son esprit à une situation inconnue :

« Les esprits protecteurs et les esprits malfaisants, les monstres surnaturels et les animaux magiques, font partie d'un système cohérent qui fonde la conception indigène de l'univers. Le malade les accepte, ou plus exactement, il ne les a jamais mis en doute. Ce qu'il n'accepte pas, ce sont des douleurs incohérentes et arbitraires, qui, elles, constituent un élément étranger à son système, mais que, par l'appel au mythe, le shaman va replacer dans un ensemble où tout se tient. Mal le malade, ayant compris, ne fais pas que se résigner : il guérit » (Lévi-Strauss, 1958 : 217-218).

La relation « microbe/maladie » existe, mais elle est extérieure à l'esprit tandis que la relation « monstre/maladie » est intérieure. Le tradipraticien, au travers des incantations, des chants formule, dans un langage, un état informulable. Cette expression verbale est l'élément déclencheur pour débloquent un cheminement psychologique dans l'esprit du malade et provoquer sa guérison (Lévi-Strauss, 1958 : 218). La cure consiste donc à un travail à la fois psychologique, mais également physique puisqu'il peut coupler, comme c'est le cas au Bénin, avec l'utilisation de plantes médicinales et la consultation de tradipraticien. L'étiologie dans la médecine traditionnelle repose sur des éléments psychologiques et/ou sociales contrairement à la médecine occidentale qui repose sur une étiologie basée sur de la sémiologie médicale couplée à des examens du corps matériel poussé.

Le prêtre et anthropologue camerounais Meinrad Pierre Hegba précise également que les psychologues dans les sociétés occidentales ont également des sortes que ces objets culturels auxquels il attribue des sortes de pouvoirs. En effet, l'ameublement, la disposition de la pièce, le comportement du psychiatre, ses vêtements, etc. sont autant d'éléments qui favorisent une ouverture psychologique ou *a contrario* provoquer un blocage pour le patient (Hegba, 1973 : 51-52).

Une question peut être posée, comment peut-on penser que la guérison repose sur un corps entier alors que la croyance est que le corps et l'âme sont deux entités distinctes et séparables ? La réponse est que dans certaines sociétés africaines, la maladie touche un corps, une personne et non juste le psychique ou un organe, théorie défendue par Claude Lévi-Strauss ; « *la*

psychopathologie africaine montre que ce n'est pas la prise de conscience du phénomène oublié qui importe, mais sa socialisation » (Lévi-Strauss, 1958 : 6). Dans la pensée africaine, une maladie, un malheur, s'inscrit dans un contexte social.

Que la médecine soit traditionnelle et/ou moderne, les objectifs sont les mêmes, se prémunir et guérir les maladies. Dans la médecine moderne, la maladie est causée par des agents physiopathologiques (organismes extérieurs, intoxication alimentaire, environnement contaminé, etc.). En revanche, la médecine traditionnelle place l'homme dans un monde immatériel dans lequel la maladie peut avoir des causes surhumaines, spirituelles (dieux, esprits, envoûtement, etc.). La médecine traditionnelle s'appuie sur des causes psychologiques de la maladie et prend en compte les croyances, la culture du patient (Sofowora, 1996 :51). En médecine traditionnelle, cinq causes de la maladie ont été recensées :

1. Maux physiques. Ils sont causés par des causes extérieures (alimentations, boissons, etc.),
2. Causes psychologiques. Les causes sont essentiellement psychologiques (hypocondrie)
3. Ancestrales. Les causes du mal sont régies par les astres,
4. Causes spirituelles. Les causes peuvent être la sorcellerie, un complot, des pensées négatives, etc.,
5. Causes ésotériques. Les causes viennent de l'âme et de la réincarnation avec la vie antérieure de l'individu.

La médecine traditionnelle inclut dans son diagnostic un éventail de causes plus larges que la médecine moderne. La principale différence entre le guérisseur traditionnel et le médecin moderne réside dans son degré de connaissances et dans ses techniques. Chacun d'entre eux utilise les mêmes éléments à savoir des médicaments, aux *vòdūn*, à des éléments surnaturels, mais également à de la psychologie (Hegba, 1973 :53).

Pour qu'un médicament soit reconnu efficace, il doit provoquer la guérison, mais l'absence ou la non-administration de ce dit médicament a pour conséquence la persévérance, voire l'accentuation de la maladie (Brissonnet, 2004 :9).

La médecine traditionnelle impute la maladie à deux causes organiques ou surnaturelles. Le tradipraticien s'appuie sur une démarche psychologique avant de prescrire un traitement (Sofowora, 1996 :53). Elle tend à un être une médecine globale puisqu'elle prend en compte le caractère complet du corps contrairement à la médecine moderne qui se concentre uniquement

sur la partie du corps malade pour le rediriger vers des médecins spécialistes de cette zone (De Rosny, 1992 : 49).

Les tradipraticiens évoluent avec la société. Désormais, ils savent lire et écrire ce qui leur permet de consigner leurs savoirs à l'écrit pour partager leurs connaissances. Néanmoins, il faut être prudent quant à l'étude des pratiques de ces tradipraticiens, ils sont enclavés dans des techniques ancestrales.

2.2 Soigner le corps et l'esprit : cause et diagnostic des maux

2.2.1 Identification de la cause de la maladie

Les études médicales veulent faire correspondre les « *entités nosologiques populaires* »²⁰⁰ à des catégories biomédicales précises. Cependant ces deux groupes ne peuvent pas concorder puisque les catégories biomédicales ont leurs propres caractéristiques, leurs logiques et ne correspondent en rien à ce qui peut se trouver en Afrique, par exemple. Généralement, ces entités nosologiques sont définies par rapport aux dieux, ancêtres, puissances animistes, etc. (Jaffré et De Sardan, 1999 :16). Signalons cependant qu'il n'y a pas, en Afrique de l'Ouest, de système nosologique populaire, c'est-à-dire classifié. Il n'y a pas non plus de corpus médical standardisé, codifié afin d'avoir une redondance dans le traitement, mais il y a tout de même une certaine organisation dans les maladies, par exemple les maux et douleurs qui proviennent du ventre, de la tête, de la jambe, etc. Généralement les traductions des entités nosologiques sont de vraies métaphores (ex : « *mon os se fend* », « *ma tête éclate* », « *mon cœur est coupé* », etc.). Il s'agit plus d'expression qu'une réelle explication ou d'un diagnostic. Nommer la maladie donne un sens aux symptômes décrits par le patient, mais elle marque également la fin d'une partie des recherches (Jaffré et De Sardan, 1999 : 20).

Dans la « médecine moderne », le patient doit décrire au médecin les symptômes de son mal-être alors qu'en médecine traditionnelle, le patient dit très peu de chose au tradipraticien qui doit, pour poser un diagnostic, avoir recours à d'autres moyens (ex : divination avec la consultation du *Fâ*, etc.). Pour poser un diagnostic, plusieurs moyens sont possibles (Sofowora, 1996 :55) :

²⁰⁰ Terme employé par J.P. Olivier de Sardan pour désigner les « *maladies du sens commun en Afrique* » (Jaffré et Olivier De Sardan, 1999, p.7).

- L'anamnèse qui consiste à étudier les antécédents familiaux du patient, parfois même en remontant jusqu'à ses vies antérieures,
- L'observation de l'état comportemental et psychologique du patient,
- Examen macroscopique des yeux, de la peau, selles et du sang, beaucoup plus poussé en médecine moderne,
- Examen clinique avec la prise du pouls, de la tension, du poids, de la température. Cet examen est prépondérant en médecine moderne,
- Examen biologique. En médecine traditionnelle, le tradipraticien ne disposant pas obligatoirement des outils nécessaires pour une analyse poussée, il se sert de ses sens (il goûte l'urine, il sent les plaies, il observe les régurgitations, etc.),
- La divination est utilisée notamment lors d'envoûtements pour diagnostiquer l'origine du mal du patient,
- Utilisation de substance qui désinhibe le patient pour l'amener à parler de découvrir son mal,
- Utilisation de signes astronomiques,
- Analyse des rêves qui permettent une analyse de l'état émotionnel du patient.

Suivant les maladies, il faut parfois des mois d'observations pour arriver à identifier et prescrire le traitement nécessaire à la guérison (Quenum, n.d, 144). Les enfants font également l'objet d'une surveillance accrue durant leur sommeil. Si un enfant grince des dents, c'est un signe qu'il est porteur d'un malheur probablement funeste en lui. Un enfant qui gémit annonce des troubles pathologiques fréquents. Des cauchemars fréquents sont craints. Les femmes enceintes fessaient l'objet de la même attention, des vomissements, nausées et vertiges au-delà du troisième mois de grossesse est un phénomène inquiétant (Degbelo, 1992 : 174-175).

Pour un vodouisant, on doit d'abord traiter l'esprit avant de traiter le corps, on est donc interné dans un couvent pour connaître la cause de la maladie. Si un enfant attrape la varicelle, on ne l'amène pas à l'hôpital on consulte les esprits afin de savoir si la maladie est due à un aliment ou à un sort. Les enfants peuvent avoir des interdits alimentaires ; ceux issus de la royauté, par exemple, ne doivent pas manger certains aliments. S'ils en mangent, il tombe malade. Les jumeaux et les enfants ayant subi un accouchement difficile ne doivent pas manger un spécimen de ce singe appelé « *zinnwo* » qui est le symbole de l'âme des jumeaux. Si un jumeau mange ce singe, il est coupable d'anthropophagie. Sa consommation entraîne une

aphasie provisoire pour le jumeau coupable, des crises convulsives ou une diarrhée entraînant la mort (Degbello, 1992 : 124). On commence par consulter les ancêtres pour savoir la cause (transe - l'ancêtre le possède pour parler à la divinité peut posséder le corps de la personne malade pour parler, etc.). La maladie peut être considérée comme une entité qui ne cherche qu'une chose, transmettre un message. L'objectif est de l'écouter afin de pouvoir la rattacher à une causalité et apporter une réponse afin de mener à la guérison.

Les tradipraticiens expliquent qu'une maladie résulte d'une faute personnelle (mensonge, vol, délit, dette envers les dieux, les ancêtres, etc.). La maladie est le résultat de trois facteurs (Guillemois, 2004 : 37) :

- 1- Souillure provenant d'un contact d'un objet ou d'une substance néfaste ou d'un individu néfaste,
- 2- Causes naturelles (mauvaise alimentation, air malsain, mauvaise hygiène, etc.),
- 3- La jalousie d'une personne extérieure, une haine ou encore une envie qui va conduire à un envoûtement, une possession.

Le diagnostic n'est posé qu'après examen complet du patient. Le tradipraticien commence par l'observation extérieure des mains, yeux, langue, oreilles, pieds, etc. du patient. Si nécessaire, cet examen était complété par la consultation d'un oracle. Cette divination pouvait se faire à l'aide de galets (« *ken caca* ») ramenés dans des cours d'eau sacrée comme l'H'lan ou le Koto, de cauris (« *sin kanto* »), de noix de colas (« *akwewo* »), des demi-quartiers de noix de pommes sauvages (« *aslo* »), etc. (Degbello, 1992, 185).

Le principal souci dans ce type de médication est la similarité souvent fréquente des symptômes tels que la fièvre. Cependant certains guérisseurs ayant acquis un niveau d'expérience important étaient capables de porter la fièvre à son paroxysme pour identifier le mal beaucoup plus rapidement. Certains guérisseurs ont réussi à ramener la période d'incubation de la rougeole de 8 à 21 jours à 3 jours. La fièvre est souvent utilisée pour aider à combattre des maladies avec les médicaments. Durant ce laps de temps, les thérapeutes peuvent également enquêter sur le passé pathologique du malade auprès de ses proches (Degbello, 1992, 178).

Pour le vodouisant, la maladie est « *une entité vivante, susceptible de dialoguer avec des hommes avertis* » (Degbello, 1992, 94). Le simple fait d'évoquer une maladie, d'en parler suffit

pour provoquer les symptômes. La maladie (*azon*^{201 202} ou *Gbè*) fait partie des cinq tourments principaux auxquels l'Homme est susceptible d'être soumis. Les quatre autres sont :

- L'infortune (*afoku*),
- Le tourment (*nukun minyan*),
- La misère (*iyà*),
- La mort (*ku*).

La maladie se diffuse en se déplaçant au gré du vent. Les tradipraticiens maîtrisant ce système peuvent suivre le mouvement de ces vents appelés « *jo ho nyan nyan* ». Le malade est appelé « *azizonno* »²⁰³ qui signifie « *possesseur de la maladie* ». Cette désignation renvoie à la possession par le malade de son mal et comme le responsable de son apparition.

La divinité Sakpata n'est pas, comme le veut couramment la vision, une entité malade et aveugle. Il s'agit en réalité d'une divinité dépourvue de toute pathologie physique, mais qui porte sur elle des germes à l'origine de maladies répugnantes. Cette caractéristique lui vaut le surnom d'« *azonwanno* » soit « *maladie puante* » (Degbello, 1992 : 99).

Les maladies ont été sexuées suivant la gravité de la maladie. Par exemple, une crise convulsive pernicieuse sans syndrome cachectique est femme puisqu'elle se développe avec ruse. Il en va de même pour la varicelle. En revanche un syndrome visible et fatal est perçu comme mâle en raison de la brutalité et de la visibilité des symptômes. Cette sexualisation ne s'arrête pas là, puisqu'elle s'applique également aux plantes. Aucune information sur l'origine de cette sexualisation ne nous est parvenue (origine ? fondement ? datation ?). Il semblerait que ce soit une projection de l'homme et de la femme sur des éléments pathologiques, végétaux ou minéraux. Chaque pathologie aurait une personnalité spirituelle mouvante et instruite. Son appel se fait sur simple prononciation de son nom qui provoque une diffusion et une contamination de l'homme. Pour éviter tout déclenchement de la maladie, les Béninois usent d'euphémisme, de métaphore pour désigner un mal (ex : pour la rougeole ont dit qu' « *il est passé sur l'ouverture du trou, à la limite du trou* », (« *egbon do hui nu* » - le mot trou désigne une métaphore pour une sépulture), pour désigner une angine on dit « *vesu vesu* » littéralement « *gorge fermée* », « *nu tite* » c'est-à-dire « *chose enflammée* » pour un abcès, « *maladie rouge* »

²⁰¹ Ce terme renvoie au désir des Fon de voir la maladie « s'envoler » loin du corps du patient. En Fon, « s'envoler » se dit « *zinzon* » et « *tu t'es envolé* », « *a zon* » (Degbello, 1992 : 97).

²⁰² Le génie de la médecine est appelé *Aziza* (Quenum, s.d. : 144).

²⁰³ La maladie se dit également « *àzon* » ou « *gbè* ». Parfois orthographié « *azon* ».

ou « *maladie par excellence* » (« *azonvo* ») pour désigner la lèpre, « *glozon* » littéralement « *maladie d'en bas* », c'est-à-dire « *maladies gynécologiques* ». Si un homme décide néanmoins de faire référence à une maladie, cette allusion devait s'accompagner de geste précis. Par exemple, si un homme fait référence à la variole, il doit taper du pied contre le sol et adresser à un geste de dévotion à Sakpata. Il en va de même pour les maladies mentales et les maux psychiques ; « *alenon* » c'est-à-dire « *mère de parjure* » pour désigner quelqu'un à l'humeur lunatique, « *tadunon* » c'est-à-dire « *mère de tête qui se ronge* » pour désigner la folie, etc.

On peut prendre des précautions pour éviter d'avoir des répercussions néfastes lors de la prononciation de certains mots secrets. Il s'agit de prendre un mélange composé de grains d'*Afromum Meleguetta* (*atakun*), de quartier de *garcinia kola* (*ahowé*), de *Cola Acuminata* (*vi*) et de feuilles liturgiques, mélangées à du sang de canard, de pigeon ou d'un oiseau sauvage, voir même de sang humain (Degbelo, 1992 : 236).

L'emploi d'euphémisme pour désigner de manière détourner un fait n'est pas propre aux populations africaines. Philippe Descola signale que dans certaines populations d'Amérique du Sud, des pratiques semblables sont en cours pour désigner, par exemple, la mise à mort d'un animal. Elle se décrit via des euphémismes pour éviter une vengeance de ce dernier sur le ou les exécutants (Descola, 2005 :50). Cette phobie d'évocation à voix haute n'est donc pas propre à la maladie et peut se retrouver dans diverses sphères où règne une possibilité de vengeance.

Une classification des troubles pathologiques a été effectuée en relation avec la ou les cause(s) pathogène(s). Les maladies simples ou dites « *naturelles* » sont dénommées « *azonyaya* » ou « *azonvi* ». Elles ne nécessitent pas nécessairement de traitement lourd et sont facilement guérissables. Dans cette catégorie se trouve : le paludisme (« *xwé yi vo asi* »), l'ictère (« *xwé yi vo asu* »), les céphalées (« *ta du* »), la migraine (« *tafen* »), la diarrhée (« *xo me sla* »), la dysenterie (« *zenti* »), la bilharziose (« *xu yiyen* » ou « *xun dido* »), la dracunculose (« *hon* »), les vers intestinaux (« *yon* »), la toux (« *kpen* »), le pian (« *gboto* »), etc. Celles provoquées par un mauvais sort sont appelées « *azondido* ». Cette catégorie peut regrouper la tuberculose (« *kpenwé* »), la lèpre (« *azonvo* » ou « *gudu* »), l'épilepsie (« *adingbé* »), des maladies sexuellement transmissibles (« *fiozon* »), la pneumonie (« *fijozon* »), etc. Enfin, celles ayant pour origine une violation d'un interdit ou d'un pacte de sang sont classées en tant que « *sun dudu zon* » ou « *su fen* » (Degbelo, 1992 : 117-120).

L'anthropologue béninois Kpatchavi Adolphe Codjo a déterminé quatre catégories principales auxquelles peut être rattachées la maladie (*Tabl.06*). Les Fons appuient sur les symptômes qui précèdent la maladie et son évolution pour effectuer l'analyse de la maladie.

Catégories		Maladie	Caractéristiques	Recours	Moyens de traitement
<i>Azònkpa</i> (Maladies ordinaire ou naturelle)	<i>Azòn kpa</i>	Fièvre, Rhume, Courbature, Céphalée, Paludisme, Diarrhée	Passager	- Automédication, - Vendeuse de médicament, - Centre de santé, -Phytothérapeute	- Feuilles, - Médicaments
	<i>Sundudu sìn azòn</i> (Maladie causée par la violation des tabous)	Rougeole, Varicelle, Variole, Autres maladies cutanées, Maux de ventre	Apparition brutale (après un comportement alimentaire), Prurit, Boutons bizarres sur la peau, Dépigmentation, Douleur abdominale	- Tanion (prêtresse), - Phytothérapeute, - Prêtre <i>vòdùn</i>	- Plantes médicinales, -Purification, -Demande de pardon
	<i>Vòdùn si Azòn</i> (Maladie causée par les divinités)	Paralysie, Infécondité ou impuissance sexuelle	Maladies bizarres et persistantes	- Prêtre <i>vòdùn</i> , - Devin guérisseur	- Purification, - Offrandes
<i>Azòndonume</i> (Maladie provoquée)	<i>Bo sìn azòn</i> (Maladie d'envoûtement)	Surmenage, Paralysie, Spasmophilie, Impuissance sexuelle	Apparition brutale, Développement rapide, Caractère bizarre, Symptôme précis	- Prêtre <i>vòdùn</i> , - Devin guérisseur, - Église	- Exorcisme, - Prières, - Purification
	<i>Azé sìn azòn</i> (Maladie de la sorcellerie)	Fièvre, Dépigmentation rapide et brusque, Insomnie, Pleurésie nocturne (enfants)	Apparition brutale, Pluralité des symptômes, Perte brutale du corps physique, Maladies permanentes	- Prêtre <i>vòdùn</i> , - Devin guérisseur, - Église	- Exorcisme, - Prières
<i>Azòn jo kpodo me</i> (Maladie innée)	<i>Azòn djo kpo do min kpo</i>	Rhumatisme, Epilepsie	Maladies permanentes	- Phytothérapeute - Centre de santé	- Plantes médicinales, - Médicaments.
<i>Azònkonyimechu</i> (Maladie contagieuse)	<i>Azònhukonyime</i>	Varirole, Rougeole, Varicelle, Maladies Sexuellement Transmissibles	Maladies passagères attrapées par contact	- Phytothérapeute, - Centre de santé, - Prêtre <i>vòdùn</i>	- Plantes médicinales, - Médicaments, - Rituel

Tabl.06 : Classification des maladies et recours thérapeutiques chez les Fon (Kpatchavi, 2011 : 134).

Chaque maladie est liée à une divinité :

- Adoxwã : dysenterie,
- Adukaké : provoque la fièvre voire la mort,
- Conu : provoque des maux de gorge et provoque la mort par étouffement,
- Gãhũkponõ : provoque des maladies de peau (furoncles, gale, variole, etc., puis la mort),
- Avosã : inflige la folie,
- Axwãfõgbe (ou Adãdozã, frère de Kuxòsu, collègue de Sakpata) : à l'origine de graves maladies (tuberculose, etc.),
- Agbuboji (provoque de Da Siji, collègue de Sakpata) : provoque des œdèmes,
- Da Keye (frère d'Avimajà, collègue de Sakpata) : provoque une alopecie).

Dans l'ancien royaume du Danxomé, à partir de quel instant est-on considéré comme malade ? Ce terme n'a pas le même sens suivant les couches sociales. Les couches servile (« kannumon ») et roturière (« anato ») se considèrent malade à un stade extrême d'évolution ou d'une lourde pathologie. Ils doivent être plus endurants aux infections. En revanche, les princes sont habitués à une vie plus tranquille et acceptent beaucoup plus le terme de « malade » (Degbello, 1992 : 172).

Nous définirons ce que c'est actuellement d'être malade sur le plateau d'Abomey lors d'une enquête de terrain (Cf. *infra* « *Les habitudes de soin sur le plateau d'Abomey : enquête ethnologique* »).

Chacun des 256 signes du *Fâ* correspond à une partie du corps humain (**Tabl.07**).

Signes	Correspondance(s) corporelle(s)	Maladie(s)
Gbe ou Ogbe	Intestin	Diarrhées, anémies par lymphatisme agitation, odorat, œil gauche, intestin, dépression
Yeku	Thorax	Rhume, bronchite, refroidissement, odorat, estomac, poumons, troubles de nutrition, tumeurs cancéreuses, risques de noyade, asphyxie
Woli	Système nerveux, poumons, ouïe et intestin	Troubles des voies respiratoires, du système nerveux, des intestins, morsures d'animaux, blessures
Di ou Odi	Toucher, estomac, rate, pied, os	Rhumatismes, constipation, varice, leucémie, fractures, troubles cutanés
Loso ou Losso	Vue, cerveau, tête	Maladie de la moelle épinière, douleur colonne vertébrale, troubles mentaux, maux de foie
Wèlè ou Wenlin	Vue, œil droit, cou	Conjonctivite, strabisme, rhumatisme, trouble de la circulation
Abla	Ouïe, foie, poumon	Congestion pulmonaire, troubles circulatoires, maux infectieux
Aklā ou Aklan	Toucher, système endocrinien	Troubles glandulaires, paralysie, rhumatismes, accident par la foudre/électricité, trouble de la vue
Guda	Odorat, nez, organes génitaux masculins	Maux vénériens, polypes, sinusites, hémorragies, intoxications, végétations, faiblesses, impuissance sexuelle
Sa ou Osa	Foie, organes génitaux féminins	Fibromes, gastrites, dyspepsie, infection
Ka	Vue, poitrine	Plaies, maux infectieux, éruption, congestion
Trukpè ou Trukpen	Gorge, bras, épaules, intestins	Inflammation, tumeurs, stérilité, rhumatismes
Tula	Visage, bras, reins, seins, épaules, gorges	Troubles génitaux, maladies vénériennes, urinaires, ganglions
Lètè	Tête, vue nuque, viscère	Congestion du foie, de la vésicule biliaire, abcès, accident et blessure à la tête ou au visage
Cè	Vue, système nerveux, rein, épigastre	Blessure à l'œil, perte d'un œil, blessure à la tête, au visage, troubles psychiques
Fu	Ouïe, vésicule biliaire, ventre	Fièvres, plaies, affections hépatiques, obésité, accident de circulation par mauvaise audition, noyade par congestion

Tabl. 07 : Correspondance des maladies avec les 16 principaux signes *Fâ* (Degbello, 1992 : 259).

La transmission ou le soin apporté pour enrayer une maladie peut également être liée à la culture ou à la religion d'une société. Chez les Mossi établit au Burkina Faso, on offre aux fillettes des poupées en bois appelés « *Biga* » (Lusardy, 2006 : 12). À la base de la poupée se trouve un orifice afin de leur apprendre le lavement anal pour leur futur enfant, utile pour prévenir l'apparition de

certains parasites. Offrir cette poupée peut être perçu comme un geste traduisant un rite de passage, une prise de conscience de la part de la fillette sur son rôle procréateur, mais cette offrande culturelle est également perçue comme un moyen de se prémunir contre certains éléments extérieurs nuisibles à la santé de l'homme.

La propagation des maladies peut également se faire lors d'exécution de rituel religieux. C'est le cas par exemple dans les pays qui pratiquent l'apposition des mains sur le corps du défunt ou encore le baiser sur le corps mort par l'ensemble des membres de la famille. Ces gestes qui sont ancrés dans un processus religieux sont en réalité vecteurs de la transmission de maladie comme le virus Ebola qui sévit entre 2013 et 2016 en Guinée, au Serria Leone et au Libéria²⁰⁴.

Il faut également prendre en compte que chaque diagnostic de maladie dépend du lieu et de la période historique auquel il est rattaché. Une médecine s'édifie sur une pathocénose²⁰⁵ particulière à un instant particulier (Benoist, 1993 : 22). Si cette pathocénose change, le soin et l'approche de la maladie qui changent.

2.2.2 Les préparations pharmaceutiques sur le plateau d'Abomey

Le Ministère de la Santé béninois veut assurer la bonne disponibilité des matières premières pour la réalisation des médicaments traditionnels ceux à moindre coût. Pour ce faire, le gouvernement a élaboré la « *Liste nationale des plantes médicinales* »²⁰⁶ qui recense notamment la liste des plantes médicinales rares (*annexe 09*).

2.2.2.1 La récolte des plantes, un procédé particulier

Une fois le diagnostic établi, le tradipraticien veille à la confection du remède. Signalons qu'en médecine traditionnelle, le patient est considéré comme un ensemble comprenant le corps (matériel) et l'esprit (immatériel) qui cohabite en symbiose. En cas de maladie, il faut rétablir l'équilibre entre les deux.

²⁰⁴ Cf. TIFFANY et al., 2017.

²⁰⁵ Grmek a démontré, au travers la mise en place du terme « pathocénose », comment la maladie évolue dans le temps et dans les sociétés. Les progrès de la médecine ont permis de freiner le développement d'une maladie.

²⁰⁶ Programme national de la pharmacopée et de la médecine traditionnelle, Ministère de la santé. Rapport de juin 2009 [en ligne]. Adresse URL :

http://www.sante.gouv.bj/documents/med_trad_Benin_Etat_des_lieux_persp.pdf page 8.

Généralement le tradipraticien cueille lui-même les plantes nécessaires (*annexe 10*). Certaines préparations nécessitent des plantes qu'on ne trouve pas habituellement à proximité. Il se peut que d'anciens tradipraticiens aient cultivé ces plantes en les acclimatant à l'environnement. Elles peuvent être broyées au moyen de mortiers et de pierres sous forme de poudre. La posologie reste approximative et se mesure en morceaux ou en poignée. Il n'y a pas d'injection, de dosage pondérable, etc. La préparation est tout de même perfectionnée puisque le nombre de remèdes médicaux est proche des remèdes pharmaceutiques occidentaux (Desse, 1986 : 24-25).

Pour lutter contre la pénurie de certaines espèces, le gouvernement a mis en place des jardins pour la culture des plantes traditionnelles avec la construction de hangars et la mise en place de points d'eau. Pour le département de Zou et des Collines neuf jardins²⁰⁷, un point d'eau²⁰⁸ et deux hangars²⁰⁹ ont été mis en place. Cette demande répond au souhait des PMT et tradipraticiens locaux et de leur engagement vis-à-vis de ce jardin.

Avant la récolte, les tradipraticiens doivent prendre un certain nombre de précautions. Ils peuvent prier avant d'aller récolter les plantes nécessaires, cacher les plantes immédiatement après la cueillette, les récolter de nuit, etc. Les ancêtres peuvent également imposer des directives pour veiller à la bonne récolte et au bon résultat de la cueillette (Guillemois, 2004 : 39).

L'utilisation de médicaments traditionnels couplés aux médicaments pharmaceutiques est courante. On peut, par exemple, prendre des médicaments sur prescription médicale, mais également prendre une tisane diurétique.

Les tradipraticiens savent les vertus des plantes. Par exemple, le *moiringa* en Fongbè est utilisé en complément d'autres plantes, l'*hysope* et de l'*akéman* pour soigner les maux de têtes. On effectue une pâte avec ces trois plantes que l'on applique sur les yeux au-dessus de la tête quelques minutes (*Fig.25– a.*). L'*hlinwé* est consommé en tisane pour soigner les maux de ventre (*Fig.25 – b.*). La *godo* est utilisé pour guérir les hernies, réveiller les nerfs et calmer les inflammations (*Fig.25 – c.*). La *tchiao* est une plante qui est utilisée en lavement anal chez les enfants pour se débarrasser des vers (*Fig.25 - d.*). Les feuilles de *kpinto* en Fongbè sont roulées sur elles-mêmes, puis placées à chauffer dans un peu d'eau. On boit le mélange pour soigner la toux (*Fig.25 - e.*). Les feuilles et la tige de *kinkériba* en Fongbè sont mises dans un canaris avec

²⁰⁷ Agbangnizoun, Bohicon, Zogbodomey, Zakpota, Ouinhi, Savalou, Dassa-Zoumé, Savè et Covè.

²⁰⁸ Agbangnizoun.

²⁰⁹ Agbangnizoun et Savè.

de l'eau sur le feu pendant 30 min et bu matin, midi et soir pendant 3 jours pour soigner le paludisme (*Fig.25 – f*). Aucune donnée scientifique n'approuve les résultats de l'utilisation de ces plantes.

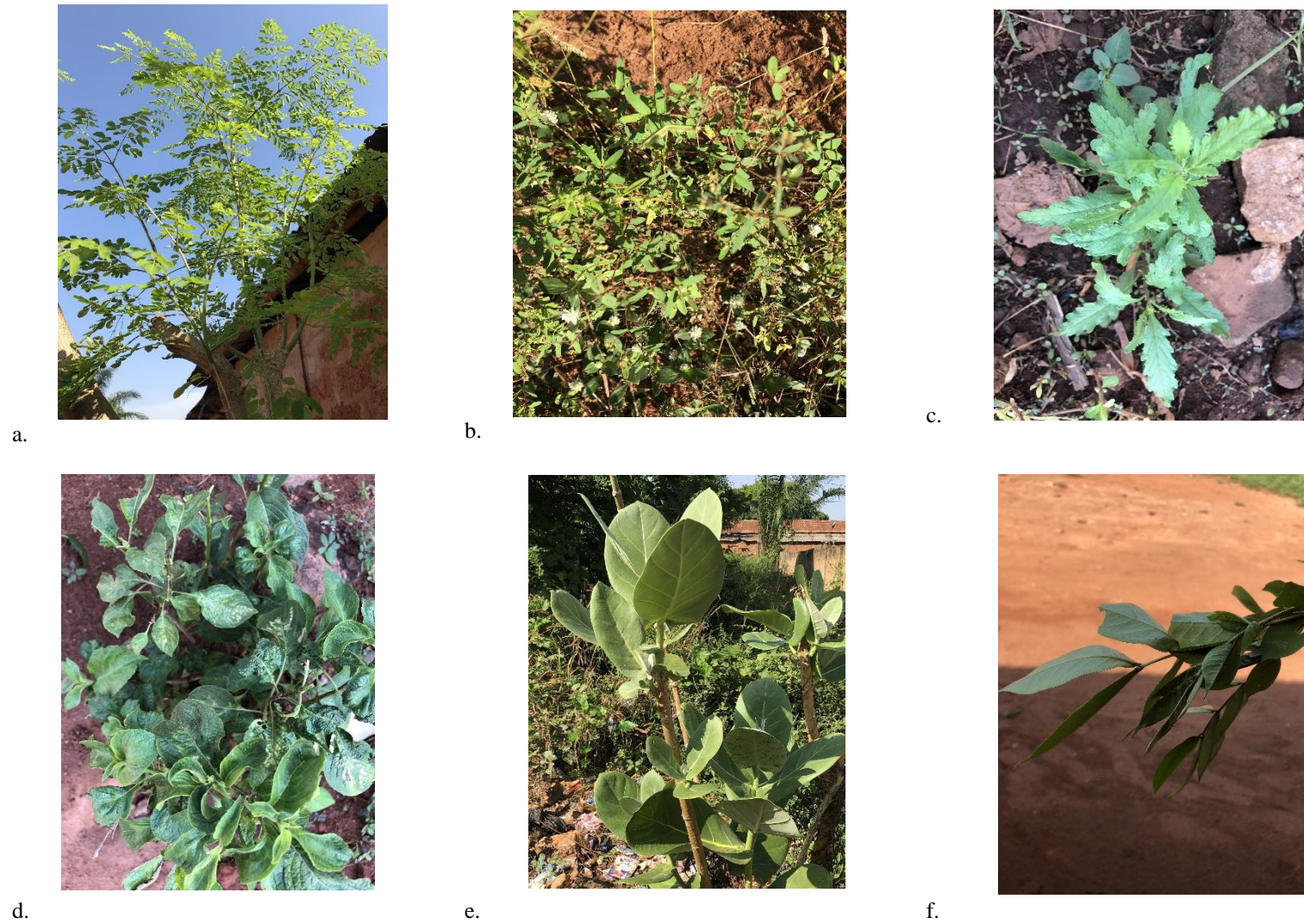


Fig.25 : Exemples de plantes médicinales présentes au Bénin (a. *moiringa*, b. *hlinwe*, c. *godo*, d. *tchiao*, e. *kpinto*, f. *kinkeriba*)²¹⁰.

²¹⁰ Clichés de V. Tourreil.

2.2.2.2 La posologie

Il n'y a pas de posologie claire et définie en médecine traditionnelle béninoise. Les quantités sont souvent exprimées en « poignée » en « verre à bière », « verre à liqueur » ou en unité (une graine, trois racines, etc.). Les posologies, bien qu'approximatives, se transmettent de génération en génération en correspondance avec l'expérience du tradipraticien ou les accidents de prescriptions passées (Guillemois, 2004 :40). En *annexe II* se trouve la transcription écrite d'un entretien oral avec un habitant d'Abomey, Armand Guéhou. Ces prescriptions de remèdes traditionnelles se passent au sein de la famille. Bien que la posologie soit approximative, les résultats sont bénéfiques.

2.2.2.3 Les modes d'administrations

Les préparations pharmaceutiques peuvent prendre plusieurs formes ; il peut s'agir de concoction, c'est-à-dire une préparation généralement sous forme liquide contenant un grand nombre d'ingrédients. Il peut également s'agir de décoction qui est une préparation qui a mijoté, puis refroidit avant d'être placée dans des récipients pour une consommation quotidienne. Les infusions se préparent avec de l'eau bouillante, la tisane est une préparation à base d'extraits aqueux ressortie lors d'une décoction. La macération est quant à elle un procédé qui macère dans un liquide durant une longue période (généralement sept jours minimums). La préparation est ensuite clarifiée, généralement par décantations (Sofoxora, 1996 : 25) Les préparations peuvent également être prises sous forme de gélule, poudre ou encore cataplasme. Chaque terme à une traduction qui indique l'utilité du médicament :

- Le terme « *jāngoǰān* », signifie « *serrer nœud serré* ». Il s'agit de comprimés utilisés pour soigner les douleurs articulaires. Les comprimés « *gbàxú* », signifie « *casser dans l'os* » et désignent les comprimés utilisés pour les courbatures.
- Le terme « *amasiñ* », signifie « *l'eau (sìn) des feuilles (amá)* ». Il est utilisé pour désigner les tisanes, mais se généralise désormais aux médicaments pharmaceutiques des industries.
- Le terme « *atínkèn* », signifie « *arbre (atín) bourrelets (kèn)* ». Ce terme est utilisé pour désigner les comprimés et gélules. Les gélules sont perçues comme un dérivé des arbres.

Pour les vendeurs de médicaments industriels, le terme « *atínkènnò* »²¹¹ est préféré à celui de « *amasinnò* », réservé aux vendeurs de produits végétaux (feuilles, écorces, etc.) On parle également de « *mì kpo gò kpo* » qui signifie « *avalé avec la capsule* » et désigne les gélules (Baxerres, 2014 : 156-162).

- *Adõmasìn* désigne un médicament qui fait uriner, c'est-à-dire des tisanes. Les tisanes sont généralement à base de feuilles, de racines ou d'écorces. Leur capacité à faire uriner contribue à l'élimination des déchets de l'organisme et donc au traitement des maladies comme le palu, la rougeole, la tension, les hémorroïdes, mais également à combattre des symptômes gastro-intestinaux, bucco-dentaires, courbatures, etc.). L'*adõmasìn* est également utilisé en remède prophylactique.

Une plante peut être considérée comme « *la gardienne vivante face aux menaces de l'inconnaissable* » (Benoist, 1993 : 14).

2.2.2.4 Le rôle de la faune dans la guérison

Le rôle de la faune n'est pas à négliger. Il n'est pas rare de transférer une force, une attitude d'un animal à un mal. Par exemple, les pieds de perdrix ou d'antilope utilisés en association avec des feuilles bien spécifiques aident le nourrisson à effectuer ses premiers pas. La chauve-souris et l'*awlegbe* (en association avec des éléments végétaux) aident une femme à favoriser sa fécondité. Les cauris (ressemblant à des yeux) sont utilisés pour soigner des maux ophtalmiques, les os de buffle ou d'éléphant fortifient un patient. Un poisson nommé « *siko* » en Fongbè réputé pour sa grande capacité pulmonaire était utilisé pour soigner un rythme cardiaque défaillant, etc. (Degbelo, 1992 : 530). Actuellement, des animaux morts sont en vente sur les marchés pour la fabrication de remède à des fins plus ou moins bénéfiques (**Fig.26**).

Les minéraux ne sont pas exclus puisque la roche des termitières par exemple, aide à soigner les plaies, les brûlures, la gale, etc. Les plantes se développant à proximité des termitières ont également des vertus réputées exceptionnelles (Degbelo, 1992 : 234).

²¹¹ Le suffixe « *nò* » désigne la possession, la propriété.

2.2.2.5 Les méthodes prophylactiques

Il existe des solutions pour protéger les individus des maladies. Par exemple, des talismans de protection sont confectionnés. Les *oudès*²¹² sont des amulettes aux nombreuses vertus : éloignent les maléfices, guéris, protège contre le mauvais œil, etc. Les matières qui composent ces amulettes sont variées : plumes de perroquet, poils d'animaux, griffes ou dents d'animaux, cordes, cauris, etc. On ne fait pas d'offrandes à l'*oudès* c'est un instrument de protection et non un pouvoir actif comme les *vòdün* (Bouche, 1885 : 125).

L'objectif est de protéger une personne d'une maladie ou de favoriser sa chance par exemple. La composition est secrète. Généralement c'est le *bókònò* ou le tradipraticien qui est en charge de la réalisation. Le composé est tenu secret, mais la divulgation de la composition peut se monnayer.

²¹² Ce mot est traduit en Français par le terme « ligature » du latin *ligatura* qui signifie « *lier* », « *enchaîner* », « *suspendre les opérations* », « *modifier les états du corps ou de l'âme* » (Bouche, 1885 : 125).



Fig.26 : Animaux morts en ventes au « Marché aux Reines » à la périphérie d'Abomey²¹³

²¹³ Cliché de V. Tourreil

2.2.2.6 Les soins médicaux dans les couvents vaudou

Un couvent vaudou est une structure dans laquelle les :

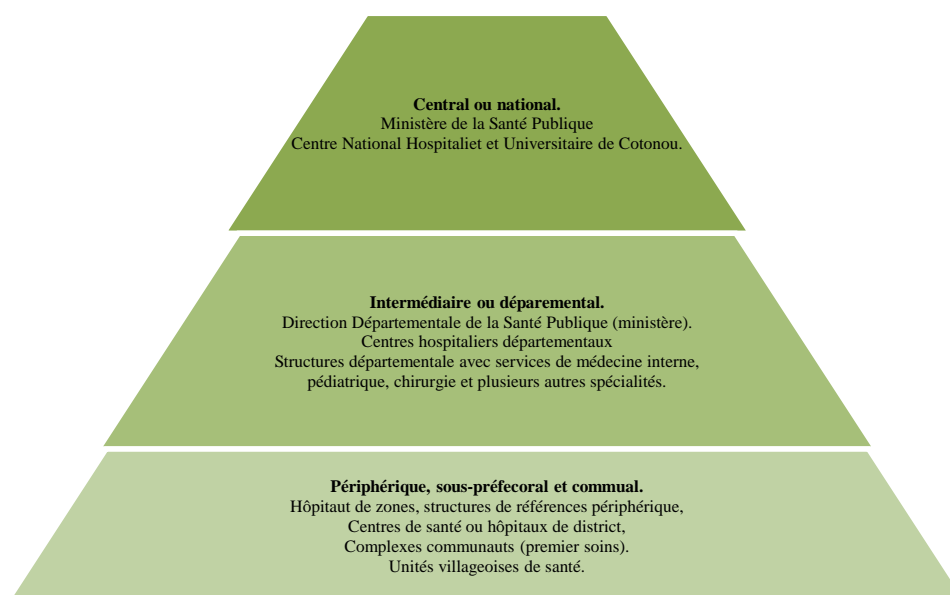
« Prêtres vaudous utilisent des méthodes de diagnostic « spirituel », ainsi que des différents types de traitement, faisant appel à la force de guérison des plantes. À chaque vaudou sont associées des substances végétales, minérales et organiques. Seuls les prêtres et les initiés du couvent savent ces compositions et ne les divulguent pas. Des rituels accompagnent le traitement et des libations aussi » (Hounkpe, s.d :2).

Les couvents des liens de retraits lorsqu'un individu souhaite connaître les causes d'une maladie assez longue et en venir à bout. Généralement la disposition est commune à tous les couvents ; on y trouve une cour avec, en amont, un marché où l'on vend de la nourriture, des boissons, des objets utilisés pour le culte, des vêtements, des objets du quotidien, etc. C'est dans cette cour que se déroulent généralement les cérémonies publiques et les cultes de possession. Cet espace est enserré par un ensemble de pièces. Chaque pièce correspond à une divinité. À l'intérieur on y trouve un autel sur lequel sont disposées des représentations de cette divinité accompagnée d'offrandes et d'objets rituels (Schott-Billmann, 1977 : 54-55). Un patient peut y rester une ou plusieurs nuits en attendant un pressage un songe pour comprendre l'origine de sa maladie²¹⁴.

2.3 Les structures médicales sur le plateau d'Abomey

Le système de santé béninois est basé sur un système pyramidal à trois niveaux (Guillemois, 2004, 17) (*Graph.01*).

²¹⁴ Un parallèle peut être fait avec les Asclépiens que l'on trouvait dans l'antiquité gréco-romaine. Les plus célèbres sont celui d'Epidaure dans le Péloponnèse (Grèce) ou encore celui de Trikke en Thessalie (Grèce).



Graph.01 : Organisation structurelle du système de santé béninois (Guillemois, 2004 :17).

Le niveau central ou national a pour objectif la mise en place et le suivi des politiques de santé mise en place par l'État avec l'application des lois et règlements dans le pays²¹⁵. Ce niveau regroupe Centre National Hospitalier et Universitaire (CNHU-HKM) le Centre Hospitalier Universitaire de la Mère et de l'Enfant Lagune (CHU-MEL), le Centre National de Pneumophtisiologie, le Centre National de Psychiatrie, l'Hôpital d'Instruction des Armées (HIA), l'Agence Nationale de Vaccination et des Soins de Santé Primaires (ANVSSP) l'Agence Nationale de la Gestion de la Gratuité de la Césarienne (ANGC), l'Agence Nationale de la Transfusion Sanguine (ANTS), l'Agence Nationale de l'Assurance Maladie (ANAM) et le Service d'Accueil Médical des Urgence (SAMU). Les spécialités de cette catégorie sont : la médecine générale, la pédiatrie, la chirurgie, la gynéco-obstétrique, la radiologie, les laboratoires d'analyses, le domaine O.R.L, l'ophtalmologie, la cardiologie, la dermatologie, l'urologie, la banque de sang et la psychiatrie.

Le niveau intermédiaire est géré par six Directions Départementales de la Santé (DDS) une par département. Ce niveau est en charge de la gestion des programmes de santé, de la coordination et des actions sanitaires mises en place au niveau départemental. Il regroupe les Centres Hospitaliers Universitaires Départementaux (CHUD), les Centres Hospitaliers départementaux (CHD), les Centres d'Informations de Prospective, d'Ecoute et de Conseil (CIPEC), le Centre de Traitement Anti-Lèpre (CTAL), le Centre de l'Ulcère de Buruli d'Allada

²¹⁵ Annuaire des statistiques sanitaires. République du Bénin, Ministère de la santé. Rapport de mars 2017 [en ligne] adresse URL : <http://www.sante.gouv.bj/spip.php?article66>. Page 11.

et de Pobè, le Centre de Pneumo-Phtisiologie d'Akron et l'Antenne Départementale de Transfusion Sanguine. Il comporte les mêmes spécialités que pour le niveau central ou national.

Le niveau périphérique compte trente-quatre zones sanitaires sur l'ensemble du territoire. Ces zones sont au plus près de la population et sont souvent le premier contact de la population vis-à-vis de la santé et du soin. La coordination se fait généralement avec un hôpital de référence qui peut être public ou privé. Il regroupe l'Hôpital de Zone (HZ), les Centres Hospitaliers Universitaires de Zone (CHUZ), les Centres de Santé (CS), les sites de prise en charge du VIH/SIDA, les Centres d'Actions pour la Solidarité et l'Evolution de la Santé (CASES), les formations sanitaires privée/confessionnelle, les Centres de dépistage et de traitement Détection de la Tuberculose (CDT), le centre de dépistage de la lèpre et de l'ulcère de Buruli, les Centre de Dépistage Volontaire de VIH (CDV) et les Unités Villageoises de Santé (UVS). Ce niveau regroupe comme spécialités la médecine générale, la chirurgie d'urgence, la gynéco-obstétrique, les soins curatifs, l'accouchement, la radiologie, les laboratoires d'analyses, la vaccination, les pharmacies ou dépôts pharmaceutiques mais également travail sur l'alphabétisation des populations et met en place des activités communautaires.

En plus de ces trois niveaux et des différents types de structures qu'ils comportent, la présence de praticiens privés et de tradipraticiens est importante. Pour que le système de santé béninois fonctionne, il faut que la zone sanitaire et l'hôpital de zone soient coordonnés. La population se tourne en premier lieu vers les centres locaux. Les raisons sont la proximité géographique de ces centres, mais également sur le coût financier qui est moindre qu'à l'hôpital. Les soins en milieu hospitalier sont plus élevés afin d'éviter un engorgement des structures par des cas sans gravité (Abou-Bakari, 2006 :71). Cependant, une coordination des moyens matériels et humains entre les centres et les hôpitaux doit être faite pour veiller au bon fonctionnement du système et assurer des soins optimaux.

2.3.1 Les hôpitaux

En 2016, un rapport du Ministère de la Santé du Bénin rapporte pour le département de Zou les chiffres suivants (*Tabl.08*).

Département / Zone sanitaire Structures	Zou	Bohicon Zakpota Zogbodomey	Covè Zagnanado Ouinhi	Djidja Abomey Agbangnizoun	Bénin
Espaces hospitalo- universitaire	0	0	0	0	7
CHD	1	0	0	1	5
HZ	2	0	1	1	28
Autres hôpitaux	0	0	0	0	18
Centre de soin complet	60	25	13	22	675
Dispensaire seul	1	0	1	0	73
Maternité seule	15	4	3	8	90
FS confessionnelles	7	2	2	3	105
Officines	13	6	1	6	210
Dépôts privés	2	0	2	0	32

Tabl.08 : Répartition des infrastructures sanitaires pour le département de Zou et les zones sanitaires rattachées²¹⁶.

Concernant les hôpitaux, il en existe actuellement deux pour le département de Zou ; un pour la zone « Djidja-Abomey-Agbangnizoun » qui est estimée en bon état. Idem pour celui de la zone « Covè-Ouinhi-Zagnanado ». En revanche, un hôpital doit prochainement voir le jour pour la zone « Bohicon-Zakpota-Zogbodomey ». La majorité des structures présentes sur le plateau d'Abomey est les centres de soins, c'est-à-dire des structures de niveau trois à l'échelle nationale.

2.3.2 Les centres de soins locaux et le personnel médical (privés/publics)

La majorité des centres de soins sur le plateau d'Abomey sont privés. Les consultations dans le domaine privé sont d'environ 5000 Frs CFA (env. 7,70 €) contre 3000 Frs CFA dans le public (4,60 €).

Concernant la répartition du personnel médical et paramédical travaillant dans des centres privés et publics pour le département de Zou (*Tabl.09*).

²¹⁶ Annuaire des statistiques sanitaires. République du Bénin, Ministère de la santé. Rapport de mars 2017, page 16.

Personnels		Secteurs	Public	Privé
Médical	Médecins généralistes		13	31
	Pédiatres		4	/
	Gynécologues		4	/
	Chirurgiens		4	/
	Autres spécialités		4	/
Para méd.	Infirmiers		188	127
	Sages-femmes		53	29
	Techniciens de laboratoire		15	19
	Techniciens de radiologie		2	3

Tabl.09 : Répartition du personnel médical et paramédicale par secteurs²¹⁷.

Le rapport du Ministère de la Santé en date de mars 2017 estime le taux de couverture en centre de santé à 77,3 % pour le département de Zou ; 86,2 % pour la zone « Bohicon-Zakpota-Zogbodomey », 94,4 % pour la zone « Covè-Zagnanado-Ouinhi » et 100% pour la zone « Djidja-Abomey-Agbangnizoun »²¹⁸.

2.3.3 Les tradipraticiens et la médecine traditionnelle

Le nombre précis de tradipraticiens sur l'ensemble du plateau d'Abomey est inconnu. Le gouvernement estime que 7500 tradipraticiens sont répartis sur ensemble du territoire.

L'OMS déclare que 80% de la population vivant en Afrique utilise la médecine traditionnelle pour des soins médicaux. Dans cet objectif, les Chefs d'État regroupés sous l'UA²¹⁹ ont déclaré que la décennie 2001-2010 est une « *décennie de la médecine traditionnelle africaine* »²²⁰.

Depuis 2001, la médecine traditionnelle au Bénin a fait l'objet d'un décret²²¹ fixant le cadre déontologique et les conditions requises pour exercer la médecine traditionnelle.

En 2004, un arrêté interministériel²²² fixe la réglementation en matière de publicité de la pharmacopée et de la médecine traditionnelle est signé par le Ministère de la Santé (MS),

²¹⁷ Annuaire des statistiques sanitaires. République du Bénin, Ministère de la santé. Rapport de mars 2017 [en ligne] adresse URL : <http://www.sante.gouv.bj/spip.php?article66>, page pages 24 à 26.

²¹⁸ *Ibidem*.

²¹⁹ Anciennement Organisation de l'Unité Africaine (OUA).

²²⁰ Programme national de la pharmacopée et de la médecine traditionnelle, Ministère de la santé. Rapport de juin 2009 [en ligne]. Adresse URL : http://www.sante.gouv.bj/documents/med_trad_Benin_Etat_des_lieux_persp.pdf, page 4.

²²¹ Décret 2001-036 du 16 février 2001.

²²² Arrête 9960/MSP/DC/SGM/DPED/C-PMT/SA du 03 novembre 2004.

conjointement au Ministre de la Communication et de la Promotion des Technologies Nouvelles (MCPTN).

L'objectif de ces deux grandes réformes est d'encadrer cette pratique afin d'éviter toute dérive et de former les tradipraticiens notamment sur le traitement des maladies particulières comme le paludisme²²³ ou le sida^{224 225} au moyen d'ouvrages.

2.3.4 Quand les deux médecines cohabitent : le centre de soins de Sègbédji (ONG CSTS).

2.3.4.1 Historique et fondation du centre

L'ONG CSTS – Centre de Santé Tradithérapeutique Sèdbédji²²⁶ a été inauguré en 2006. Il se trouve à Abomey dans le quartier d'Houndjroto. Sa devise, « *plante, esprit, santé* », nous montre la nécessité qu'un tout collabore. Le fondateur et directeur de ce centre est M. Saya. Nous avons pu nous entretenir avec lui au mois de novembre 2018 (**Fig.27**).

²²³ Le ministère de la santé estime à 550 tradipraticiens formés entre le département de Zou et celui des Collines au soin du paludisme (Programme national de la pharmacopée et de la médecine traditionnelle, Ministère de la santé. Rapport de juin 2009 [en ligne]. Adresse URL : http://www.sante.gouv.bj/documents/med_trad_Benin_Etat_des_lieux_persp.pdf, page 7).

²²⁴ Le Ministère de la Santé dénombre 107 tradipraticiens répartis entre Abomey et Bohicon formés à la prise en charge des IST et du VIH/SIDA.

²²⁵ Quarante-sept formateurs nationaux se sont rendus auprès de 3147 tradipraticien entre 2006 et 2009 pour les former à la prise en charge du VIH/SIDA (Programme national de la pharmacopée et de la médecine traditionnelle, Ministère de la santé. Rapport de juin 2009 [en ligne]. Adresse URL : http://www.sante.gouv.bj/documents/med_trad_Benin_Etat_des_lieux_persp.pdf, page 7).

²²⁶ « Sègbédji » signifie que l'on ne peut pas amener de mauvaises choses.



Fig.27 : Centre de soin de Sègbèdji (Abomey – quartier d’Houndjroto)²²⁷.

Il nous a fait part de son histoire ; son père était guérisseur traditionnel, c’est auprès de lui qu’il a trouvé l’inspiration et décida de créer un hôpital. Il a commencé à apprendre et maîtriser des remèdes de médecine traditionnelle en échangeant du *sòdàbí àkù* et des fagots de bois contre le savoir, en parallèle de son métier de maçon. Il a également accumulé des connaissances médicales en se rendant au Nigeria pour raison professionnelle jusqu’au décès de son père. Dès lors, il choisit de rester au Bénin. Il fut rapidement sollicité pour ses connaissances médicales et pharmaceutiques notamment par des ministres et diverses personnalités. À partir de cet instant, il décida de laisser peu à peu la maçonnerie pour se tourner vers la médecine traditionnelle. Un ancien ministre de la défense du nom de Zotohougan Edouard le prit comme guérisseur traditionnel personnel pour lui et sa famille à Cotonou. Son nom et sa renommée commencèrent à prendre une importance non négligeable. Sa notoriété fut t’elle qu’il finit par

²²⁷ Cliché de V. Tourreil.

représenter un danger pour les personnalités et hommes politiques qu'ils soignaient. En effet, ils craignaient qu'un opposant vienne acheter les services de M. Saya, afin de les détruire. Il fut contraint de fuir Cotonou, pour retourner à Abomey, mais fut recherché. Il dû fuir quelque temps au Congo à Kinshasa avant de retourner à Abomey. Il se pencha de nouveau sur un projet qui lui tenait à cœur ; fonder un hôpital mêlant médecine traditionnelle et médecine moderne. Il fit la rencontre d'un homme appelé Adjovi Janvier à Abomey qui souhaite louer les services de M. Saya. Ce dernier accepta de l'aider à condition que M. Adjovi collabore à l'élaboration des papiers. À l'origine M. Adjovi choisit d'associer quarante-et-une personnes au projet d'association, mais finalement ce fut quinze personnes qui s'associèrent au projet. M. Saya finança seul la création du centre.

Pour pratiquer la médecine moderne, on doit avoir une autorisation auprès du ministère de la santé ce qu'il fit et recruta une infirmière, puis un chirurgien guinéen. Pour la partie traditionnelle, M. Saya est reconnu officiellement comme guérisseur traditionnel.

Les objectifs de ce centre sont de « *valoriser la médecine traditionnelle en menant des recherches sur les remèdes thérapeutiques à base de plantes, œuvrer à la réduction du taux de mortalité liée aux maladies provoquées en collaborant avec les praticiens de la médecine moderne, promouvoir la pratique de guérison par les plantes sur la base de recherche approfondie en matière de dosage de médicament traditionnel et contribuer à l'amélioration des conditions de santé de population* ». ²²⁸

2.3.4.2 Organisation du centre et déroulement d'une consultation

Comme nous l'avons vu, ce centre a la particularité de mêler les deux médecines au sein d'un seul établissement de santé. Pour la partie concernant la médecine moderne, le centre est équipé de divers appareils médicaux modernes, de plusieurs salles de consultations, d'un laboratoire, d'une maternité, de blocs opératoires, de chambres d'hospitalisation, etc.

Beaucoup de femmes enceintes viennent pour accoucher dans ce centre. Si elles sont suivies par un mauvais esprit, la médecine traditionnelle éloigne ce mal. À l'entrée de la salle d'accouchement se trouvent des protections enterrées sous le porche pour protéger la mère et l'enfant de la mort (**Fig.28**).

²²⁸ Extrait de déclaration officielle en mairie.



Fig.28 : Salle d'accouchement, centre de soin de Sègbédji (Abomey – quartier d'Houndjroto)²²⁹.

Pour la partie médecine traditionnelle, le centre possède un couvent tradi-thérapeutique dans lequel se trouve différents remèdes, essentiellement des tisanes (*amasîhõ*) à base de plantes dont les compositions sont tenues secrètes par M. Saya. Ces tisanes soignent aussi bien les hémorroïdes, les hépatites que le paludisme²³⁰ en passant par le cancer et le SIDA (**Fig.29**). La composition est secrète, mais les résultats sont positifs.

Pour faciliter la composition de ces remèdes, M. Saya possède son propre jardin botanique dans lequel il cultive les plantes nécessaires. Auparavant ce jardin se trouvait dans le centre, mais pour des raisons d'espaces, il dut le déplacer à proximité d'Abomey à Zassa.

²²⁹ Cliché de V. Tourreil.

²³⁰ La majorité de la population soigne le paludisme en prenant des diurétiques. Une pensée veut qu'en urinant fréquemment, la maladie disparaît.

a.



b.



Fig.29 : Exemples de remèdes traditionnels, centre de soin de Sègbédji (Abomey – quartier d’Houndjroto)²³¹.

On y trouve également une « *chambre d’exotérisme* » (**Fig.30 - a.**) devant laquelle se dresse un autel et plusieurs *vòdùn* et talismans²³² (**Fig.30 – b. et c.**). Dans cette salle se trouvent des puissances qui aident le chirurgien. En cas de soucis dans le bloc opératoire, M. Saya laisse le

²³¹ Clichés de V. Tourreil.

²³² Nous n’avons pas été autorisé à prendre en photos les *vòdùn*, ni de pénétrer dans la salle d’exotérisme.

chirurgien dans le bloc et se rend dans cette salle pour invoquer les esprits et divinités afin d'aider à guérir le patient.



a.



b.



c.

Fig.30 : a. Salle d'exoterisme, b. *vòdūn*, c. *vòdūn* (centre de soin de Sègbédji (Abomey – quartier d'Houndjroto)²³³.

Concernant le déroulement des consultations, le patient peut choisir de se tourner vers le médecin moderne ou le tradipraticien. Si son choix se porte sur la première, la consultation est semblable à celle pratiquée en Occident, excepté que le médecin peut solliciter l'aide du tradipraticien que ce soit au travers de la prescription de remèdes traditionnels où par l'aide de puissances supérieures.

Pour le déroulement d'une consultation traditionnelle, le patient s'allonge sur une natte enroulée dans un pagne, nu, sur lequel on sacrifie un mouton. Le sang est versé sur le pagne, puis le pagne est frappé avec un chasse-mouches. Par ce geste, on conjure le mal et donc la maladie.

M. Saya a partagé avec nous l'histoire d'une patiente venant accoucher au centre après avoir perdu les eaux et qui rencontra beaucoup de difficultés. Après de longues heures de travail, le médecin n'arrivait toujours pas à faire sortir le bébé qui était dans une mauvaise position empêchant l'enfant de s'engager dans le bassin. Il appela M. Saya pour l'aider. À son arrivée il vit devant le centre la mère de la jeune femme en train de gesticuler de manière désordonnée.

²³³ Clichés de V. Tourreil.

Très vite il se rendit compte que cette dernière avait envoûté sa fille et le bébé pour que ce dernier prenne les positions qu'elle effectuait afin de bloquer le passage de l'enfant. Il demanda l'aide des divinités et lui ordonna de rester droite sans bouger. Automatiquement, le fœtus prit la même position et il put le sortir rapidement du ventre de sa mère. Cette histoire permet de montrer la nécessité de collaboration entre ces deux médecines, notamment auprès de ce type de population. Ce centre permet également d'introduire des notions et des techniques de soin moderne afin d'améliorer sensiblement les conditions de santé et le taux de survie au sein de ces populations. L'Union Européenne a également reconnu la nécessité de ce centre et son engagement au sein de la médecine traditionnelle.

2.4 Les habitudes de soin sur le plateau d'Abomey : enquête ethnologique

2.4.1 Anthropologie médicale : un double regard sur la santé

La définition d'« ethnologie » et d'« anthropologie », ainsi qu'un tour d'horizon historiographique sur ces deux termes nous semblaient nécessaires. Aujourd'hui, ils désignent tous deux la même étude à savoir celle de l'homme, mais il n'en a pas toujours été ainsi.

En 1957, l'ethnologue français Jean-Paul Lebeuf définit l'anthropologie comme une :

« Science biologique qui désigne exclusivement l'étude somatique et comparée des races humaines a, de ce fait, des rapports étroits avec la biologie, l'anatomie, la physiologie, la génétique, la morphologie, mais elle est aussi, dans son sens le plus large, la science de l'homme sous ses aspects physiques et psychologiques »
(Lebeuf, 1957 :7).

Il précise que le terme « anthropologie » est fréquemment employé pour désigner l'étude des coutumes, mythes et religions qui sont, en temps normal, réservée à l'ethnologie. Quant à l'ethnographie²³⁴, il l'a décrit comme :

« L'étude des activités matérielles et intellectuelles des sociétés, spécialement les sociétés sans machinisme et leur description »
(Lebeuf, 1957 :8).

²³⁴ Regroupe la préhistoire, l'archéologie, la linguistique, l'histoire des religions, la technologie et la psychologie.

L'ethnologie prolonge l'ethnographie puisqu'il s'agit de la « *comparaison entre les différentes cultures dites primitives (dont la description est du domaine de l'ethnographie) et l'étude de leur évolution* » (Lebeuf, 1957 :8).

Un an après, en 1958, Claude Lévi-Strauss précise que l'ethnographie :

« *Consiste dans l'observation et l'analyse de groupes humains considérés dans leur particularité (souvent choisi, pour des raisons théoriques et pratiques, mais qui ne tiennent nullement de la nature de la recherche, parmi ceux qui diffèrent le plus du nôtre), et visant à la restitution, aussi fidèle que possible, de la vie de chacun d'eux* » (Lévi-Strauss, 1958 :4).

Il ajoute que l'ethnologie :

« *N'est pas tellement de savoir ce que sont, chacune pour son propre compte, les sociétés qui font son objet d'étude, que de découvrir la façon dont elles diffèrent les unes des autres. Comme en linguistique, ces écarts différentiels constituent l'objet propre de l'ethnologie* » (Lévi-Strauss, 1958 : 358).

Pour le terme « ethnologie », la définition correspondrait à ce que l'on appelle dans les pays anglo-saxons l'anthropologie sociale²³⁵ ²³⁶ et culturelle²³⁷ ²³⁸. Il faut attendre le tournant des années 50 pour que les chercheurs anglo-saxons utilisent le terme « anthropologie » pour désigner tout ce qui touche à l'étude des peuples dits « primitifs » (l'ethnologie est réservée à l'étude de l'histoire de ces populations) (Geraud et al., 2016 :11).

Actuellement l'anthropologie « *étudie principalement les rites et les croyances, les structures de parenté et les mariages, et les institutions* » (Dortier, 2008 : 765). Elle regroupe donc l'étude de la vie sociale, religieuse et culturelle d'un peuple. Dès lors on peut alors se

²³⁵ Science qui se consacre à « l'étude des institutions considérées comme des systèmes de représentations » (Lévi-Strauss, 1958 :5).

²³⁶ « *Social anthropology* ».

²³⁷ Correspond à l'étude des techniques et institutions de la vie sociale (Lévi-Strauss, 1958 :5).

²³⁸ « *Cultural anthropology* ».

pencher sur une branche spécifique de l'anthropologie, à savoir l'« *anthropologie médicale* » parfois appelée « *anthropologie de la santé* ». L'anthropologue suisse Hudelson Patricia définit l'anthropologie médicale comme « *une branche de l'anthropologie sociale qui est née de l'étude des croyances et rituels relatifs à la santé et de la description de la variation biologique chez l'homme* » (Hudelson, 2008 : 36).

Pour comprendre la perception de la médecine, qu'elle soit traditionnelle ou moderne, et les méthodes de soins appliquées dans une société, il faut avant tout comprendre les croyances et les traditions d'un peuple sans émettre de jugement. Des pratiques, qui peuvent nous sembler archaïques au premier abord, peuvent avoir des effets insoupçonnés, tant sur le physique que sur le mental d'un patient.

De nos jours, on ne peut plus étudier la médecine d'un peuple sans en étudier la partie anthropologique. Une collaboration doit être faite entre un médecin (scientifique) et un anthropologue (sociale). Par exemple, en cas de carence alimentaire, un médecin peut prescrire la consommation d'un aliment en particulier pour remédier à cette carence. S'il ignore les coutumes alimentaires d'un individu, il peut prescrire par erreur un aliment interdit à la consommation. Sur le plateau d'Abomey, il existe des clans qui ont divers interdits alimentaires^{239 240}. Si une personne mange un aliment interdit, cela risque de la mener à sa destruction physique, mais également à la destruction de ses affaires. Pour se purifier, il faut effectuer différents lavements et pratiquer des sacrifices.

L'étude de l'origine de la maladie est également importante puisqu'elle diffère selon les cultures ; pour un vaudouisant au Bénin, la variole est assimilée à un esprit qui possède les gens. Pour un Yoruba au Nigéria, il s'agit d'un vent qui frappe l'homme et le rend malade. Pour les Ambo, elle est liée au Génie de l'eau. Pour les Bamiléké du Cameroun elle est une punition pour les personnes qui n'ont pas accompli correctement des rites ou qui ont transgressé un interdit. Les médecins travaillent dans un milieu multiculturel. Ignorer les différentes cultures auxquelles ils sont confrontés, c'est mettre en péril la santé du patient. Pour ce faire, un dialogue

²³⁹ Trois jours après sa naissance, le nouveau-né est présenté à la lune et au soleil avant d'être emmené dans sa famille. À partir de ce moment-là, la famille définit les interdits alimentaires. La mère est en charge de veiller au bon respect de ces interdits. Si jamais elle allaite, elle ne doit pas manger les aliments qui sont interdits pour son enfant sous peine de le transmettre lors de la lactation.

²⁴⁰ Lors du décès d'un adepte, on doit prendre des aliments qui lui sont interdits et qu'il le mette sur sa langue. C'est une manière de dire « *tu as commis la faute* ». De cette manière le *vòdün* se détache de l'adepte puisque ce dernier ne peut pas emmener dans son trépas le *vòdün*.

doit être établi entre le patient et le médecin en prenant en compte les nombreuses influences présentes afin d'arriver à un objectif commun : la guérison.

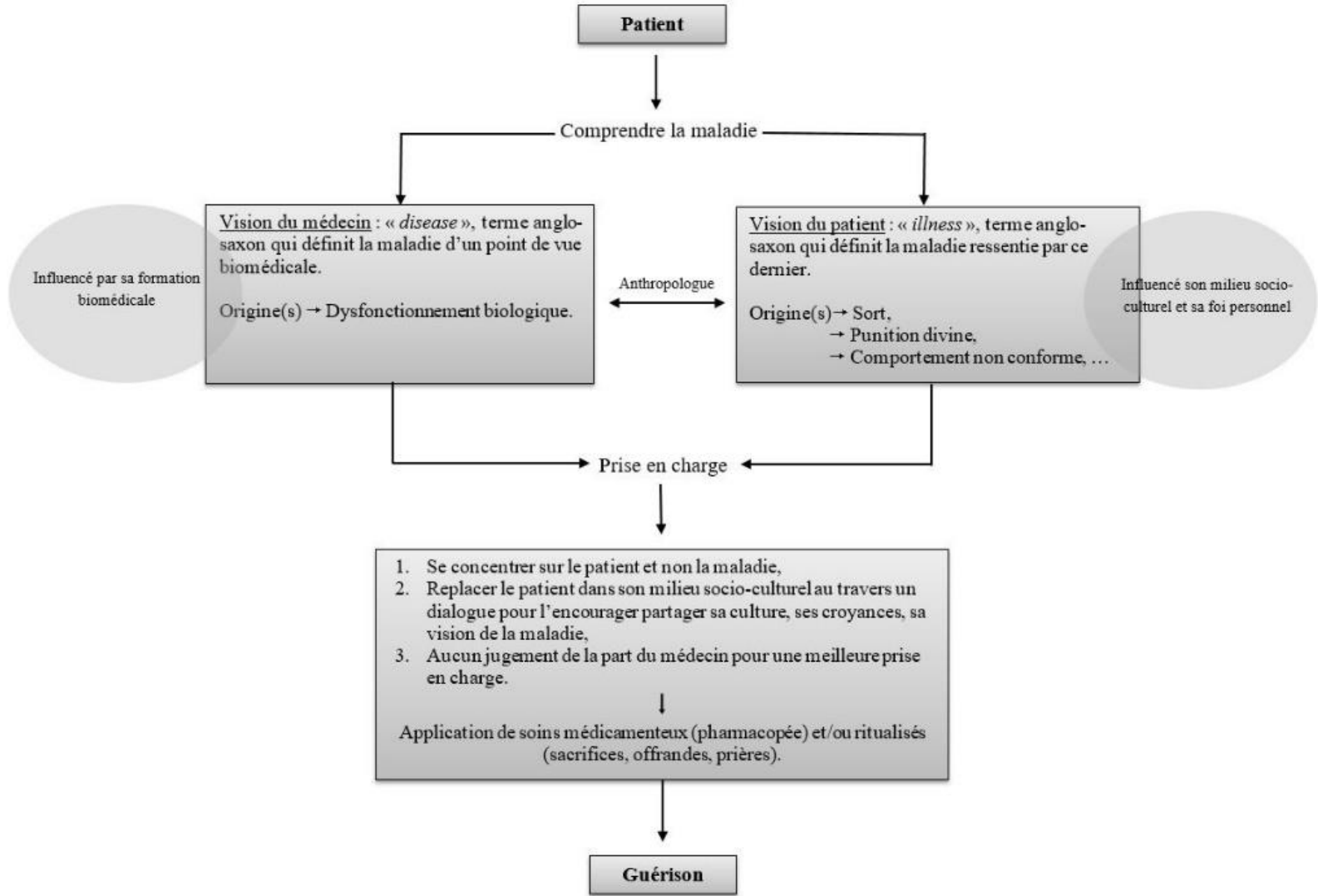


Fig.31 : Schéma des différentes étapes dans la prise en charge d'un patient et de sa maladie (anthropologie médicale)²⁴¹.

²⁴¹ V. Tourreil.

Dans la *figure 31*, nous avons choisi de ne pas dissocier la prise en charge médicamenteuse de la prise en charge ritualisée, puisque ces deux méthodes peuvent être appliquées simultanément pour mener à une guérison du corps et de l'esprit. Un dialogue basé sur la confiance doit s'établir entre le patient et le praticien. C'est d'autant plus crucial si les médecins se rendent directement sur place auprès d'une population totalement étrangère aux pratiques médicales des pays occidentaux. Si une prise en charge médicamenteuse est nécessaire, il faut expliquer au patient l'objectif de ces médicaments au risque de voir le patient refuser de prendre le traitement, voire de le prendre de manière aléatoire²⁴².

Il faut également prendre en compte la terminologie des symptômes décrits et de la maladie qui peut être mal interprétés en cas de mauvaise traduction d'une langue à l'autre. Il est crucial de bien se renseigner sur les termes dans la langue maternelle du peuple et sa traduction dans la langue du médecin.

2.4.2 Zone d'étude et méthodologie

Notre zone d'étude se porte sur le plateau d'Abomey. Pour notre recherche, nous avons commencé par établir un questionnaire afin de donner une trame à l'entretien, mais il n'est pas immuable. Les questions évoluent d'un interlocuteur à un autre et au fil de l'entretien. Nous avons choisi d'étudier la composition du foyer (statut socio-économique, emploi, composition du foyer etc.), l'origine géographique et la croyance religieuse, l'état de santé de l'interrogé (maladie(s) récurrent(s), définition du soin et de la maladie), rapport avec le personnel médical, la consommation de médicaments et de préparation(s) pharmaceutique(s) et la fréquence, l'hygiène (type de douche et de sanitaire), ainsi que la gestion des déchets ménagers. L'objectif est de déterminer si le milieu social influe sur le rapport à la maladie et le soin ou sur la façon de se soigner et l'accès aux soins.

Les entretiens se sont déroulés entre janvier et novembre 2018. Notre méthodologie d'enquête s'appuie sur un questionnaire standard (*annexe 12*) avec différentes interrogations.

²⁴² L'anthropologue Jean-Paul Lebeuf raconte un épisode qui s'est déroulé dans la haute vallée du Gange. Les habitants de Kishan Garhi ne voulurent pas prendre des médicaments distribués gratuitement par les Occidentaux. La raison ? Pour eux les médicaments sont très chers, s'ils sont gratuits c'est qu'ils sont inefficaces, ce n'est donc pas la peine de les consommer (Lebeuf, 1957 : 39).

Concernant le profil des personnes interrogées, nous avons tenté de constituer un échantillon le plus hétérogène possible en s'appuyant sur l'âge, le sexe et les conditions socio-économiques.

2.4.3 Résultats

La perception de la maladie est propre à chaque individu. Une personne ressentant une sensation désagréable, inhabituelle doit s'habituer, la décoder afin de relier cette sensation à un événement, à une cause pour comprendre, appréhender les signes. Un tel cheminement de penser n'est pas individuel c'est un parcours social et culturel (Adam et Herzlich, 2010 : 57). L'individu est ancré dans un groupe social, une culture qui fournit les éléments nécessaires à l'interprétation des maux.

Un médecin, qu'il soit traditionnel ou moderne, doit écouter les symptômes d'écrits par son patient (ex : douleurs dorsales, céphalées, etc.) et les replacer dans des catégories issues de son savoir afin de trouver une solution aux maux. Cette solution peut être physique avec la prise de médicaments, la pratique de gestes médicaux spécifiques ou psychologique avec la récitation de prières, de chants, d'offrandes à une entité supérieure, etc.

En France il faut attendre les années soixante pour que cette question soit soulevée sous l'impulsion de la sociologue française Claudine Herzlich. Elle met en lumière un élément-clé quant à l'expression de la maladie, il ne s'agit pas d'exprimer ce que le corps ressent individuellement, mais ce que l'individu ressent par rapport à la société dans laquelle il vit et aux influences auxquelles il est soumis. Les symptômes et les ressentis sont généralement qualifiés de « maladie » quand il modifie le cours de la vie de l'individu (Adam et Herzlich, 2010 : 65). La santé quant à elle est perçue comme naturelle dès lors que l'individu est en harmonie avec son entourage social culturel et religieux.

Ce n'est qu'à la fin de la Seconde Guerre Mondiale que les hommes proposent un système basé sur des valeurs éthiques communes. Dès cet instant, l'OMS est créée et en 1948 le terme « santé » est clairement défini. Cependant, les Occidentaux ne s'intéressent pas immédiatement à la médecine africaine, il faut attendre le début des années 50 et la nomination du docteur français Pierre Dorolle pour que la médecine africaine fasse l'objet d'études en Occident. L'ethnologue américain Alfred Métraux précise qu'on ne peut pas comprendre et améliorer, le cas échéant, les systèmes de santé d'une population spécifique sans comprendre ses croyances et sa culture. Rajoutons l'analyse du docteur Dorolle qui précise qu'il ne faut pas juger en

« bon/mauvais », « pire/meilleur » un concept culturel médical. Si tel est le cas, l'analyse est faussée et une incompréhension s'installe (Brelet, 2002 : 13).

2.4.3.1 Présentation des données quantitatives.

Les statistiques nationales²⁴³ estiment que pour le département du Zou, les religions traditionnelles sont majoritaires en termes de nombre de fidèles, suivi par les catholiques²⁴⁴. La population de cette région est majoritairement rurale (Amouzouvi, 2014 : 204-205).

Nous avons pu interroger vingt-neuf individus issus du plateau d'Abomey. Le dépouillement des données nous donne les résultats suivants (*Tabl.10 à 14*).

Localité	Nb de personnes
Abomey sans précision	3
- Quartier Aglome	1
- Quartier Dossouli	1
- Quartier Lègo	2
Adandokpodji	2
Agbangnizoun	1
Agnagna	1
Davougou	1
Djegde	1
Fléli	1
Gbecon-Houegbo	1
Gouèguèzougou	1
Guezuezougou	1
Hodja	1
Sada	3
Same	1
Sogbo Aliho	1
Tre	1
Vidolé	1

²⁴³ INSAE 1999 et MISD 2001.

²⁴⁴ La répartition des adeptes de religion pour le département de zou sont : 60% religions traditionnelles, 22% catholiques, 2% protestants, 3% musulman et 13 % sont adeptes d'autres religions (Amouzouvi, 2014 : 197).

Non renseigné	4
Total	29

Tabl.10 : Nombre de personnes interrogées par localité.

Caractéristiques		Nb de personnes	%
Sexes	Masculin	21	72
	Féminin	8	28
Âge	- de 25 ans	3	10,5
	26-45 ans	18	62
	46 ans et +	7	24
	Non renseigné	1	3,5
Statut social	Étudiants	1	3,5
	Privée	10	34,5
	Public	9	31
	Non renseigné	9	31
Revenu mensuel	- de 40 000 frs CFA	3	10
	Entre 40 000 et 78 000 frs CFA	4	14
	+ de 78 000 frs CFA	10	34
	Non renseigné	12	42
Niveau d'étude	Primaire	5	17
	Secondaire	7	24
	Supérieure	11	38
	Non renseigné	6	21
Total		29	100%

Tabl. 11 : Profil des personnes interrogées.

Caractéristiques		Nb de personnes	%
Religions	Animisme	9	31
	Christianisme	17	58,8
	Islamisme	1	3,4
	Protestantisme	1	3,4
	Non renseigné	1	3,4
Société	Aoussa	1	3,4
	Goun	1	3,4
	Fon	26	89,8
	Mina	1	3,4
Total		29	100%

Tabl.12 : Appartenance ethniques et croyances religieuses des personnes interrogées.

Caractéristiques		Nb de personnes	%
Douche	Pleine air	4	13,8
	Au sein de l'habitat	25	86,2
Toilette	Nature	2	7
	Endroit clos	27	93
Dépôts déchets ménagers	Dans la nature	8	28
	Dans un endroit spécifique	13	41
	Incinéré	9	31
Total		29	100%

Tabl.13 : Conditions d'hygiènes des personnes interrogées²⁴⁵.

²⁴⁵ Source : V. Tourreil, enquête de terrain.

Consultations médecin	Oui	25	Fréquence annuelle	1 fois	6	Format	Collyre	1
	Non	4		2 fois	3		Comprimés	26
				3 fois	8		Gélule	4
				4 fois ou plus	3		Injection	6
				Indéterminé	16		Pommade/crème	4
							Poudre	3
					Sirop	5		
Consultation tradipraticien	Oui	16	Fréquence annuelle	2 fois	3	Format	Décoction	2
	Non	13		3 fois	4		Gélule	4
				4 fois ou plus	6		Poudre	2
				Indéterminé	16		Pommade/crème	2
							Tisane	15
					Non renseigné	8		
Conso. médicaments modernes	Oui	29	Fréquence annuelle	1 fois	1	Format		
	Non	0		2 fois	4			
				3 fois	4			
				4 fois ou plus	12			
				Indéterminé	8			
Conso. préparation traditionnelles	Oui	21	Fréquences annuelle	1 fois	1	Format		
	Non	8		2 fois	3			
				3 fois	2			
				4 fois ou plus	14			
				Indéterminé	9			

Tabl.14 : Rapport avec le personnel médical et la consommation de médicaments.

2.4.3.1 Interprétation

Bien que nous ayons tenté d'interroger un échantillon le plus hétérogène possible, la majorité des personnes est de sexe masculin (72%) ayant un âge compris entre 26 et 45 ans (62%). La majorité des individus travail dans le secteur privé (34,5%) et ont un revenu de plus de 78 000 frs CFA par mois ce qui les classe dans la catégorie aisée. Concernant le niveau d'étude, la majorité a suivi un cursus scolaire au niveau supérieur (38%). Concernant l'appartenance religieuse, la majorité est Chrétienne (58,8%) ce qui ne les empêche pas d'avoir recours à un tradipraticien (55%) et de consommer des remèdes traditionnels (72%).

Ce qu'il faut comprendre, c'est que consulter un tradipraticien relève du domaine culturel beaucoup plus que du côté religieux. Les personnes qui souhaitent solliciter l'aide de ces praticiens traditionnels y vont dans l'objectif de se référer à un savoir ancestral, culturel et immuable basé sur l'utilisation de plantes.

Lors de notre enquête la définition de maladie est claire, il s'agit « *de l'ennemi de tout être vivant. C'est aussi l'altération de la santé des êtres vivants* »²⁴⁶, c'est « *l'absence de bien-être physique* »²⁴⁷ ou encore la maladie c'est « *l'altération de l'état de santé qui se manifeste par des signes* »²⁴⁸.

Quant au soin la définition est également claire, il s'agit de la « *remise en état de la santé* »²⁴⁹, « *c'est tout ce qui indispose le fonctionnement habituel de la santé* »²⁵⁰ ou encore « *c'est les moyens de guérison de la santé* »²⁵¹.

En *annexe 13*, nous avons retranscrit l'identité de l'ensemble des personnes interrogées.

2.5 La perception du handicap dans le vaudou

En Afrique subsaharienne, le handicap est vécu comme une malédiction, une offense faite à une divinité ou encore résulte de la pratique de la sorcellerie.

²⁴⁶ M. Anna âgé de 32 ans, instituteur.

²⁴⁷ Mme Pognon, âgée de 66 ans, couturière et vendeuse.

²⁴⁸ M. Ahokpe âgé de 26 ans, inspecteur des actions sanitaires.

²⁴⁹ M. Badou âgé de 35 ans, professeur de français.

²⁵⁰ M. Gbossa âgé de 35 ans et tradipraticien.

²⁵¹ M. Zodji âgé de 98 ans.

Dans la conception Fon, l'homme est composé de plusieurs éléments. Pour le théologien ivoirien Mèdèwalé-Jacob Agossou : visible avec le *wutu* qui est la partie de l'homme accessible au toucher et l'*agbaza* qui est le corps visible de l'homme. Il y a également des éléments invisibles comme le *sê*, le *yê* et le *līdō*²⁵². Pour l'ethnologue français Bernard Maupoil, chaque homme possède quatre âmes : le *yê* considéré comme l'ombre la plus éloignée du corps, le *wesagû* qui est l'ombre la plus proche du corps humain, le *līdō* qui est « l'invisible lointain » et le *sê* qui est l'esprit tutélaire (Agossou et Maupoil cité par Gandaho et al., 1999 : 110-111). Le visible et l'invisible font la bonne santé mentale de l'homme, mais parfois une cause physiologique peut perturber cet équilibre.

2.5.1 Le handicap physique

Certaines personnes en situation d'handicape sont vénérées et respectées. Par exemple, à leur mort les albinos sont inhumés comme des Princes. Une personne muette est rapidement possédée par des esprits forts afin d'éviter que les esprits se dévoilent. Ils sont vénérés et sont considérés comme des individus extraordinaires. À Abomey, personne ne tourne en dérision un aveugle, car « *le père céleste leur ouvrira les yeux dans l'au-delà* »²⁵³. Quand ils rêvent, ses rêves sont prémonitoires, ils se réaliseront toujours. Ils ont les yeux fermés physiquement, mais dans l'esprit ils sont grands ouverts.

2.5.2 Le handicap mental

Un proverbe africain dit qu'« *il n'y a pas de fou dans une famille unie* » (Ezembe, 2003 : 221). Au Bénin, les Fons pensent que la folie est innée, c'est-à-dire qu'elle est présente dès la naissance de l'enfant et se révèle au fur et à mesure de sa croissance. Face à ce type de pathologie mentale, la médecine traditionnelle est fréquemment démunie. La majorité des explications de ce handicap relève du domaine magico-religieux (punition de divinité, mauvais esprits, transgression d'un interdit, etc.)²⁵⁴.

²⁵² Parfois orthographié « *lidon* ».

²⁵³ Entretien oral daté de février 2017 à Abomey.

²⁵⁴ Dans certaines parties de l'Afrique comme chez les Kongo, la déficience mentale appartient au groupe des maladies anormales, non naturelles et causées par un agent exogène. Ils peuvent, dans certains cas, être amené à consulter es psychiatre. C'est possible puisqu'ils considèrent ses professionnelles comme ayant seulement des connaissances scientifiques et non surnaturels ils ne peuvent donc pas influencer ces forces (Ezembe, 2003 : 223).

Les Fons croient en l'existence de plusieurs mondes. De fait, une personne souffrant d'aliénation mentale est appelée « *Yéyínon* » c'est-à-dire « *celui dont l'ombre ou le double est parti* » (Gandaho, 1999 : 109).

La cause de la déficience est révélée par des tradipraticiens ou des *bókɔ̀nɔ̀*. Les consultations prénatales et des mesures de prévention sont mises en place pour éviter que la démence ne frappe le fœtus. Cette consultation est appelée l'*Adogo Fâ*, littéralement « *le Fâ de la grossesse* ». Suivant les *dunõ*, les parents peuvent savoir à quelle maladie mentale le fœtus est prédisposé sous réserve que la déficience mentale est héritée, c'est-à-dire dès la conception de l'enfant. Si la déficience mentale n'est pas innée (naturelle) elle est alors irréversible et inévitable. On utilise l'expression « *e lou mè* » c'est-à-dire « *on a rendu bête* » qui montre une potentielle manipulation pour amener cet état.

Autre type de déficience mentale la déficience dite « secondaire ». Elle survient lorsqu'un individu néglige des rites religieux ou transgresse²⁵⁵ des interdits. Par exemple, un enfant sortant la nuit dans certaines rues, peut nuire à sa santé mentale (les mauvais esprits circulent à ce moment-là). Si une femme adultérine, empoisonneuse ou voleuse tombe enceinte, si elle ne dit pas publiquement ses fautes elle risque d'accoucher d'un enfant mort-né ou souffrant de déficience mentale (Gandaho, 1999 : 116).

La déficience peut également subvenir si les rituels *post*-naissance²⁵⁶ ne sont pas effectués correctement ou négligés. Pour connaître la cause côté maternel ou paternel ou alors naturel (héréditaire) on interroge le *Fâ*²⁵⁷.

Une fois la cause identifiée, on doit passer au traitement du mal. Des médicaments sont utilisés pour stimuler l'intelligence ou les nerfs pour les individus paralysés. On prépare une infusion à base de *Crataeva Religio* (Capparidacées)²⁵⁸, de *Gardenia Ternifolia* (Rubiacees)²⁵⁹ et de *Commiphora africana* (Burséracées)²⁶⁰. Une autre solution consiste à pratiquer

²⁵⁵ Il existe plusieurs interdictions : *Akosu* (interdiction d'une collectivité), *Hennusu* (interdiction familiale) *Gbèse* (contre la nature humaine), etc.

²⁵⁶ Présentation de l'enfant aux ancêtres, reconnaissance de l'enfant en tant que membre à part entière de la famille, etc.

²⁵⁷ Le Tché-Gbé traduit une pathologie paternelle tandis que le Gbè-Tché traduit une pathologie du côté maternel.

²⁵⁸ « *Onton zunzen* » en Fongbè.

²⁵⁹ « *Dapla* » en Fongbè.

²⁶⁰ « *Lijima* » en Fongbè.

l'atindomèssin, c'est-à-dire la collecte d'eau qui est dans le tronc d'un arbre en pleine brousse. Cette eau contiendrait des vertus de par le fait que les esprits viennent s'y abreuver²⁶¹.

Ce second chapitre vise à étudier comment un vodouisant définit la maladie en tant qu'entité cherchant à transmettre un message aux hommes et comment ces derniers font pour le traduire et y répondre. Ce qu'il faut souligner c'est que tous les vodouisants n'estiment pas que la maladie résulte d'une faute et cherche à transmettre un message. Certains pratiquants estiment que la maladie à une cause purement biologique, mais peuvent néanmoins faire appel à des remèdes traditionnels.

²⁶¹ GANDAHO, Prosper, R-G. AHYI, et Josiane HOUNGBE-EZIN. « Croyances, pratiques socio-culturelles et déficience mentale dans l'aire Adja-fon en République du Bénin ». In *Approche interculturelle de la déficience mentale : l'Afrique, l'Europe, le Québec*, 109-21. Namur : Presses Universitaires de Namur, 1999. Page 119.

CHAPITRE 3. LA MORT DANS LA RELIGION VAUDOU (KÙ) : LE DEUIL ET LA PRISE EN CHARGE RITUELLE DE LA DÉPOUILLE

« Je dirais que chez eux [ndlr : les Africains], 95% des morts sont attribués à la malveillance d'un être invisible et peut être 5% seulement – la mort des « sages » ». Nathan Tobie²⁶².

3.1 La mort et le vodouisant : présentation des hommes en charge de la gestion des corps morts

Il faut d'abord saisir la perception de la mort chez les vodouisant. Ces derniers estiment que chaque être animé ou inanimé possède une âme appelée « yê ». L'âme se trouverait dans les yeux pour montrer l'image de l'individu. Lors du sommeil, le yê peut quitter l'enveloppe corporelle et voyager, créant ainsi le rêve. La mort est considérée comme la séparation définitive de l'âme et du corps. Lors de cette séparation, le yê se rend dans le *Kûtòmè* (« pays des morts »). Il se retrouve au milieu des autres âmes familiales et vive en communion avec elles de la même manière que lors de leur vie terrestre. La « vie » dans le *Kûtòmè* est semblable à celle sur Terre ; les Béninois y jouissent des mêmes plaisirs (le repos, accouplement, boire, manger, etc.). Le statut social ne diffère pas, par exemple un roi reste roi tandis qu'un esclave reste esclave, un chef reste un chef, un ouvrier reste un ouvrier.

Quelques exceptions existent ; lorsqu'un criminel meurt, son yê va rejoindre les autres âmes des criminels, mais sa femme et enfants, lors de leur mort, viendront le rejoindre. Cette justice outre-tombe permet de punir toute la famille pour la faute d'un seul membre.

Revenons à la vie dans le *Kûtòmè*, comme nous l'avons dit les conditions de vie ne changeant pas, il est donc naturel de leur offrir ce dont ils ont besoin pour vivre (nourritures, libations d'eau ou de liqueur, etc.). Il faut également garder à l'esprit qu'une fois mort l'individu, plus précisément son yê devient *vòdūn* c'est-à-dire qu'il peut accomplir des actions bienfaites ou malfaites sur les hommes.

²⁶² Nathan et Stengers, 2012 :61.

3.1.1 Les acteurs

Lors d'un décès, différentes personnes interviennent pour mener à bien les funérailles et veiller à la bonne exécution des rites permettant ainsi de veiller au repos du défunt et de se prémunir de divers tourments venus d'outre-tombe.

3.1.1.1 Le sorcier

Il existe deux sortes de sorciers, les bons et les mauvais²⁶³. Le sorcier est un mangeur d'âmes, capable d'envoûter, d'ensorceler, voire d'empoisonner et de posséder. Il a également des capacités de métamorphose, utile pour s'infiltrer dans les demeures. Ses activités sont tenues secrètes, nous en avons connaissance lorsqu'il se manifeste au travers des actions. Le sorcier est craint par la population, on leur impute certaines maladies ou malheurs qui frappent brutalement.

On attribue aux mauvais sorciers certaines morts. Lorsque la victime est choisie, elle souffre de céphalées importantes, sa température corporelle augmente et elle est prise de divers vertiges. Au bout de quelques jours, la victime décède et on dit que son âme a été volée.

Pour devenir un sorcier, il y a plusieurs possibilités ; la première est par l'hérédité généralement maternelle. La seconde est par l'initiation au sein d'un groupe notamment auprès d'un sorcier plus expérimenté. La troisième solution est plus violente, il peut s'agir d'un adulte qui force un enfant à devenir sorcier en altérant son bon côté pour l'amener dans un côté plus obscur (Ezembe, 2003 : 76). Bien que le don de sorcellerie puisse se transmettre, il faut que celui-ci soit inscrit dans le destin de la personne qui le reçoit (Henry, 2008 :102).

Le principal souci auquel nous sommes confrontés lorsque l'on souhaite étudier la sorcellerie, c'est le caractère mystique, secret de cette dernière. En effet, cette pratique peut être perçue comme un clan, un groupe qui maîtrise des pratiques occultes dont la connaissance est transmise à un petit nombre d'individus. Un sorcier doit suivre un rite d'incorporation. Le néophyte doit avaler une préparation spécifique ; sur un roco, on jette de l'huile rouge qui va laisser une tâche. Le centre de cette tâche est gratté et le dépôt est recueilli afin d'être mélangé avec de l'*amiwo* salé, mais non pimenté. On ajoute du poisson (*loko*). Le nouveau sorcier doit

²⁶³ Les mauvais sont appelés *Azòdotò*.

se mettre à genoux et avaler la pâte. Dès lors il intègre la communauté très fermée. Par la suite, un second rite doit être effectué ; le nouveau sorcier doit prendre un œuf cuit dans l'eau chaude sans coquille puis se rend sous un palmier où il érige trois tertres de terre sur lequel il dépose des feuilles spécifiques et des morceaux d'œuf. Il doit avaler l'œuf sans toucher les feuilles. Il complète le rite en mangeant une banane et de l'huile rouge, puis de l'eau et des liqueurs, suivies de noix de colas. Les tertres symbolisent les divinités telluriques auxquelles il faut effectuer des offrandes.

Au travers ces deux étapes de rite, le sorcier acquiert un caractère sacré et est protégé contre des maléfices. Dès lors, la population ne doit pas l'offenser sous peine de nombreuses représailles. Il arrive parfois que certain sorcier ne pousse pas plus loin leur initiation, cette conversion est plus un moyen de se protéger et de protéger sa famille et d'assister aux réunions avec les autres sorciers pour connaître quel maléfice sera proféré et contre quelle personne (De Souza, 1975 :74).

Les sorciers possèdent leur *vòdūn* protecteur, il s'agit de Quinninsi. Il défend le sorcier contre toute attaque qui vise à le nuire, mais soigne également toute personne malade à la suite d'un sortilège.

3.1.1.2 Le guérisseur (tradipraticien)

Un tradipraticien est à la fois un médecin et un pharmacien. Il a également un rôle religieux puisqu'il interfère avec les divinités pour veiller à la guérison du patient. Pour effectuer un diagnostic, il se base sur deux éléments : l'observation des symptômes et sur la divination au travers de laquelle il consulte des divinités. Le patient est replacé dans un cadre médical avec une observation physique des symptômes et du trouble intérieur, mais également dans un cadre socioculturel avec l'interrogation des divinités des ancêtres, les signes naturels (astres, éléments naturels, etc.). La plupart des tradipraticiens sont devins. La divination leur permet de déterminer un diagnostic, mais également de définir la prescription.

3.1.1.3 Le *bókɔnɔ*

Il est considéré comme un prêtre, un intermédiaire entre les divinités, les ancêtres et les hommes. Ils sont en charge d'interroger l'oracle et de répondre à diverses questions allant de la

lecture de l'avenir, à une prise de décision en passant par un diagnostic médical ou pour déterminer la cause surnaturelle d'un décès.

Sa formation peut débuter dès son plus jeune âge auprès d'un autre prêtre expérimenté. Il peut également recevoir un don dès sa naissance. Quoi qu'il en soit ses connaissances sont orales et s'acquièrent sur le long terme. C'est un pilier au sein d'une communauté.

Pour mieux cerner son rôle, nous pouvons citer la description de Philippe Descola sur le rôle du chamane en Amérique du Sud qui est le même que celui des *bókònò* à savoir que « *le chamane serait un médiateur entre les humains et les esprits, avec lesquels il entrerait en communication à volonté par un voyage de l'âme – transe ou rêve- lui permettant de mobiliser leur concours de manière à prévenir ou soulager le malheur des hommes* » (Descola, 2005 : 52-53).

3.1.1.4 Le *dongan*

Le *dongan* est un embaumeur. Il est en charge du déroulement des funérailles. Cette charge se transmet par formation auprès du *dongan* du village et n'est pas spécifiquement héréditaire. Il veille à la bonne disposition des pagnes, offrandes et à l'exécution des rites.

3.1.1.5 Le *dokpègans*, l'*akovi*, *yokounto* et la *tanyinon*

Il s'agit de personnes placées sous l'autorité du *dongan* et en charge des funérailles. Ils assistent le *dongan* dans la préparation et l'application des rites.

La charge du *dokpègans* se passe de père en fils. Si un *dokpègans* a mauvaise réputation on peut le chasser pour que la charge passe à une autre famille. Dans le village de Lissazounmé où nous nous sommes rendus au mois de février 2017, les *dokpègans* sont originaires de la même famille et possèdent le secret de conservation des corps.

La *tanyinon* est la prêtresse des ancêtres. « *Tanyi* » signifie « *tante paternelle* » et « *non* », signifie « *mère* ». Signifie donc « *mère des tantes paternelles* ». Elle est choisie parmi les tantes paternelles âgées de la lignée aînée. Elles ont un statut équivalent à celui du chef de lignage (*henugan* ou *xweduto*) (Jamous, 1994 :122).

3.1.2. Les intervenants en cas de morts violentes

3.1.2.1 Le « grand *dongan* »²⁶⁴

Le « *grand dongan* » est un titre qui se transmet. Il s'occupe des corps entrés en décomposition, mais qui n'ont pas encore fait l'objet d'un rituel. Le corps qui a été touché par la mouche doit faire l'objet d'un traitement particulier puisqu'il est considéré comme impur. Nous avons pu rencontrer le « *grand dongan* » lors de deux entretiens²⁶⁵ au village de Zado-Adagon. Nous avons souhaité poser des questions concernant le traitement appliqué au corps putréfié ou sur les cérémonies particulières qui l'entourent (la mouche a touché le corps mort), mais il n'est pas autorisé à nous communiquer des informations à ce sujet. On sait seulement que le « *grand dongan* » peut garder un corps pendant deux à trois jours sans que la décomposition se poursuive et qu'il peut également stopper l'odeur de putréfaction qui s'en dégage. Sa charge est telle, que lors de notre second entretien, il a demandé aux esprits jusqu'où il était autorisé à nous parler et à nous délivrer des informations. Pour se protéger d'éventuelles représailles lors de notre rencontre, nous avons dû placer sous notre pied une feuille d'hysope, il faut avoir un certain rang pour accéder à ces informations.

3.1.1.2 Le *Sonon*

Il est en charge des personnes qui sont mortes foudroyées. Il y en a qu'un seul sur le plateau d'Abomey. Lors de nos différentes missions le précédent *Sonon* étant décédé et son successeur pas encore nommé, il n'a pas été possible de nous entretenir avec une personne en charge de cette fonction.

3.1.3 « *Le roi est parti à Allada* » : le rôle du Dah Adouhounklan

Au sein de la royauté, la mort du roi est vécue certes comme une rupture, mais doit en aucun cas gêner le bon fonctionnement du royaume. Pour cela, on n'annonce pas directement que le roi est mort, on dit que « *la nuit du roi tombe* »²⁶⁶ ou « *le roi est parti à Allada* », quand il s'agit de désigner la mort du roi, pour la mère du roi, on dit que « *son siège s'est renversé* », etc. Ces phrases détournées sont employées pour éviter l'arrêt même de quelques minutes du Royaume. Lors de la période précoloniale, si le royaume s'interrompait même quelques heures, les

²⁶⁴ Signifie « *qui sent* ».

²⁶⁵ Le premier a eu lieu le 5 février 2017, le second le 12 février 2017.

²⁶⁶ « *Dada-Zan Kou* ».

ennemis pouvaient attaquer. Pourquoi la ville d'Allada ? Les rois d'Abomey sont originaires de cette ville. Lors d'un décès il est donc naturel que le défunt reparte vers le lieu où il est originaire (Cf. *infra*. page 281).

Bien qu'actuellement la royauté d'Abomey n'ait pas de véritable pouvoir politique, les funérailles font toujours l'objet de protocole strict. Le 2 juillet 2018, l'annonce du décès du roi d'Abomey Dadah Dédjalagni Agoli-Agbo à l'âge de 87 ans retentit 45 jours après sa mort comme le veut la coutume. Dès lors les obsèques du souverain peuvent démarrer et durent six mois dans la plus stricte intimité du palais.



Fig.32: Clichés du tombeau du roi Glèlè, mission Gradis (1924).

Sur la **Fig.32**, on voit au premier plan le fauteuil du roi. En second plan se trouve la dépouille du défunt enroulé dans divers pagnes avec ses armoiries (lion) et sa récade. En troisième plan on aperçoit des adeptes du roi présent à ses côtés. Le roi est veillé pour l'accompagner au mieux vers le *Kùtòmè*.

3.2 La mort dite « naturelle »

Aux prémices de la dynastie dahoméenne, les Ghèdèvi²⁶⁷ avaient pour coutume de séparer la tête du tronc avant ensevelissement²⁶⁸. Il faut attendre le XVII^e siècle pour que le roi Houegbadja interdise cette pratique. Fréquemment les crânes étaient déterrés pour confectionner des amulettes²⁶⁹. Cette interdiction fut très bien accueillie par la population qui chantait : « *le roi a acheté nos têtes sur nos cous* » (Le Hérissé, 1911 : 161). Pour contrôler le respect de cette coutume, le roi met en place des *dokpègans*. Il s'agit d'agents funèbres en charge de contrôler le bon décès de la personne et d'assister aux funérailles. Pour éviter les abus financiers, le roi permet aux *dokpègans* de prendre un pagne et quelques cauris uniquement sur les offrandes faites lors de l'enterrement.

La mort naturelle est également appelée « *la bonne mort* ». Il s'agit d'un trépas qui s'inscrit dans la suite logique de la vie humaine (Ezembe, 2003 : 254). Cependant, bien qu'il s'agisse d'une suite logique, la famille et les proches peuvent enquêter afin de voir si un tiers n'a pas provoqué la mort. Pour cela il passe par la divinité *gãgbada*.

Quand un individu meurt de cause naturelle (vieillesse), on dit qu'il est « *é i houé* » c'est-à-dire qu'il est « *parti à la maison* ». Dans la conception mortuaire vaudou, la vie sur Terre est considérée comme un événement passager, la vraie demeure d'un individu est l'au-delà (De Souza, 1975 : 59). Si une mort survient avant, elle est considérée comme non naturelle et à vraisemblablement pour origine un sorcier²⁷⁰ qui s'est servi d'une maladie pour venir à bout d'un individu. Comment mettre un terme à un envoûtement lancé par un sorcier ? Pour contrer ce maléfice et tenter de sauver la vie de cet individu, il faut se rendre chez le *bókɔnɔ* pour effectuer des préparations et déclamer des incantations.

Lorsqu'un individu vient de trépasser, on estime qu'il va entreprendre un long voyage jusque dans l'au-delà. Pour l'aider à payer son « droit de passage »²⁷¹ on dépose dans le cercueil du défunt quelques pièces de monnaie. Il arrive parfois que l'on chuchote des mots à la pièce de

²⁶⁷ Population autochtone.

²⁶⁸ Pratique nécrophobique en vue d'éviter un retour du défunt ?

²⁶⁹ De nos jours cette profanation est toujours d'actualité. Fréquemment des pilleurs de tombes font la une des quotidiens locaux.

²⁷⁰ Si un hibou (considéré comme un augure du sorcier) survole la maison du défunt, l'implication d'un sorcier malveillant est alors indiscutable (De Souza, 1975 : 59).

²⁷¹ Ce rite est semblable à celui de Charon dans la religion grecque.

monnaie afin que le défunt puisse transmettre aux ancêtres les messages des vivants (De Souza, 1975 : 60).

En cas de mort non naturelle, on dit que le défunt est « *Sê no zan ni* », qui signifie « *c'est le Sê qui l'a étendu sur la natte* », c'est-à-dire que cette mort est inscrite dans son destin et que le mort peut se venger.

3.2.1 Le trépas d'un vodouisant

3.2.1.1 Les rituels péri-mortem

L'annonce du décès débute par des gémissements, de cris et de bruits divers dans l'objectif de provoquer des regrets et une prise de conscience du décès aux enfants (Savary, 1976 : 207). On procède à la toilette du défunt (on le lave, lui coupe les ongles, les cheveux²⁷²) et on lui enlève ses amulettes qui seront jetées à un carrefour. Si la mort survient à distance importante du lieu de résidence de la famille, les cheveux et les ongles sont envoyés à la famille pour permettre à ces derniers de célébrer les rites habituels, mais sans le corps. La veillée des morts est encadrée par l'*akovi*²⁷³ qui est une vieille femme qui reçoit le même salaire que le *dokpègans*.

La période de deuil est plus ou moins importante en fonction de l'âge au décès ou encore de la cause ; par exemple lors de la mort d'un nourrisson, la mère se rase la tête et se purifie avec des infusions de plantes et des sacrifices. Lors de la mort d'un chef de famille, on ne cuisine pas au sein de sa demeure jusqu'à son inhumation. La nourriture est préparée à l'extérieur, ses enfants et petits-enfants se couvrent le front de glaise. Ils restent ainsi jusqu'au lendemain de l'inhumation. Le jour de l'inhumation, ils doivent se raser la tête et se rendent devant les palais royaux où ils se prosternent. Les épouses déchirent leur pagne et n'en conservent qu'un morceau qu'elles mettent autour de la taille durant les trois mois qui suivent. Si le défunt a eu la virginité d'une femme, cette dernière doit le porter à l'envers (Le Hérisse, 1911 : 162).

²⁷² Les ongles et les cheveux sont déposés dans le tombeau.

²⁷³ « *Ako* » signifie « *clan* » et « *vi* » qui signifie « *filles/fille* ».

3.2.1.2 L'inhumation

Cette étape du rituel est collective. Les personnes frappées par le deuil ne sont pas seules, elles sont soutenues par la communauté qui partage son malheur.

Le rite d'inhumation remonte au roi Agadja. Auparavant, les corps étaient enroulés dans des nattes et portés dans la brousse. On décapitait *post-mortem* les corps afin de conserver les têtes (Cf. *infra*. « *Les rituels péri-mortem* »). Il faut attendre le règne du roi Houegbadja pour que les rituels qui régissent les funérailles telles que nous les connaissons actuellement apparaissent. Auparavant, le corps était jeté dans la brousse. Chaque roi a rajouté un élément dans le rituel, après accords des hauts dignitaires et des ancêtres (ex : le roi Glélé apporta le *zĩnli* aux enterrements).

La sépulture se trouve sous la demeure familiale sauf si le défunt a émis le souhait qu'il en soit autrement. Elle n'est pas visible en surface ; aucun marqueur, ni signe distinctif n'est visible. Il peut s'agir, dans certains cas, de case construite au-dessus, notamment pour des personnes de hauts-rangs (ex : chef de famille, de culte, etc.). Le cortège part de la case mortuaire où est déposé le corps. Ce dernier est enroulé dans des nattes et transporté par des hommes. À l'entrée du village, le cortège s'arrête jusqu'à la tombée de la nuit. Puis il repart accompagnant le corps de chants²⁷⁴. Lors de la mise en terre, les *dokpègans* chantent le dialogue suivant (Le Hérissé, 1911 : 166) :

« Tous : Maligbo, Hè ! Hè ! Hè ! (cris spéciaux aux enterrements).

Un : oui, nous y sommes.

Tous : Êtes-vous à la maison, dokpègans !

Un : Vous verrez quelque chose, le ferez-vous ?

Tous : Nous le ferons.

Un : Alors, dite oui ! Oui !

Tous : Oui ! Oui ! Oui ! » .

²⁷⁴À Abomey, le cortège ne doit pas passer par les routes qui coupent les fossés de fortification. Le cortège doit trouver un autre chemin. Auguste Le Hérissé s'interroge sur cette coutume et il obtient deux réponses ; la première est parce que « *nos pères agissaient ainsi* ». La seconde est la peur des germes et bactéries présents dans le cadavre qui pourrait contaminer les points de passage de la ville (Le Hérissé, 1911 : 163). La première explication sous-entendrait que les Béninois effectuent simplement les rites sans en comprendre le fondement. Il est difficile à croire venant d'une population où la tradition est forte qu'ils ne sachent pas pourquoi ils effectuent ces gestes.

Six *dokpègans* s'écartent et pénètrent dans la chambre du mort pour procéder à l'inhumation du corps. Lors de l'inhumation un nouveau chant retentit :

« Ce n'est pas le buffle dans la brousse qui a tué cet homme ; le gros buffle dans la brousse n'a fait aucun mal ; Si le buffle avait tué l'homme que nous voyons là, nous lui aurions arraché les cornes ; mais la mort est plus forte que tout ».

Le cadavre est enroulé dans un linceul et dans des nattes de palmiers. Un *dokpègans* tient la tête, un autre aux pieds, puis les quatre autres se répartissent sur les côtés. Ils fredonnent de nouveau un chant en marquant la cadence avec les pieds et le balancement de leur corps. À la fin les porteurs expriment la douleur avec un son. La famille se presse à l'entrée de la case mortuaire et chante (Le Hérissé, 1911 : 167) :

« La mort est victorieuse, elle a tiré sur cette maison ; avec le pied elle va traverser cette palissade. Nous le redirons, elle est la guerre victorieuse ; elle a tiré sur la maison ; avec les pieds et les mains elle va traverser la palissade ».

Ce chant fait référence au transport du défunt hors de la case. Le fils aîné se présente devant le corps de son père, appose les mains sur sa tête, se recueille, puis reprend des cauris sur le cadavre. Les autres fils l'imitent. S'ensuivent les gendres qui doivent chacun apporter 4000 cauris qu'ils déposent par terre de chaque côté de la tête du défunt. Par cet acte, les gendres restent près du linceul. Son inaccomplissement est une cause de divorce. Le porteur à la tête du cortège chante :

« Dans mes mains, dans mes mains, que l'on vienne voir celui-ci. Tel qu'il est on ne le verra plus jamais. Si tu étais mort dans la brousse, qui m'eut-il importé ? Le charognard et la hyène auraient-ils fait pour toi ce que nous faisons ? Va-t'en et emporte tous nos cadeaux » (Le Hérissé, 1911 : 167).

Le corps est mis en terre. Le fossoyeur descend, puis on lui donne dans ses bras le corps afin de le déposer dans la fosse. On fait descendre la tête en première, puis les pieds sous peine de

voir le mort revenir perturber les vivants²⁷⁵. Signalons que dans certaines religions²⁷⁶, on impose une orientation prédéfinie pour le corps, ce n'est pas le cas dans la religion vaudou.

Le corps est, par la suite, recouvert de pièce de tissus avec, placé près de sa tête, une jarre vide qui est elle-même recouverte d'un morceau de tissu blanc, symbole de la boisson que le défunt buvait fréquemment de son vivant. Désormais, le résonnement du vide de la jarre marque la fin de sa vie. Le fossoyeur se place devant la porte de la maison mortuaire avec le chef des *dokpègans* qui l'interroge afin de savoir s'il y a eu des débordements. Si ça n'a pas été le cas, il remet au fossoyeur quatre-vingts cauris et un pagne²⁷⁷. Il doit rester ainsi jusqu'au lendemain matin. L'*akovi* reçoit également un dédommagement. Une fois la fosse entièrement comblée, les *dokpègans* tassent la terre en la piétinant. Le cortège se retrouve sur une place aménagée généralement devant les demeures. Les amis chantent danses et les proches parents s'asseyent en regardant le spectacle. Les chants et les danses durent jusqu'au petit matin.

Dans le langage des Béninois, on ne parle pas directement de la mort. Il existe des expressions qui désignent l'état d'un défunt ; un individu imposant « *effrite le caillou* »²⁷⁸, car le chef l'a remarqué les jumeaux « *retournent dans la brousse* »²⁷⁹, Il en va de même pour un *bókɔ̀nɔ̀*. On ne dit pas qu'il est mort, on dit qu'« *il s'est rendu à Ifè* » (Etou, 2013 : 315).

Claude Savary nous offre un autre témoignage de funérailles. Les funérailles se déroulent en trois phases :

- L'enterrement dit provisoire (« *mè sé do akpa gbe* » ou « *sè ciò d'akpa gbe* »),
- L'enterrement officiel en présence de toute la famille et les proches (« *e na di ciò* »),
- Le dallage du tombeau (« *dosusu* »).

Une fois les gestes *péri-mortem* effectués, la famille fait appel au *dokpègans* pour la mise en terre « temporaire » du défunt à proximité de la case du défunt, ou plus récemment dans la concession famille dans le cimetière. Les cimetières communaux sont apparus avec les premiers

²⁷⁵ Lors de l'inhumation d'un roi, on doit d'abord descendre les pieds avant la tête. Si ce n'est pas respecté, dans le *Kùtòmè* va demander au roi qui l'envoie. On va aller chercher ces personnes pour que le roi puisse enfin s'exprimer.

²⁷⁶ Nous pouvons citer le Christianisme qui impose une orientation est/ouest ou le paganisme qui a une orientation nord/sud.

²⁷⁷ En référence à la création, par le roi Houegbadja, de la charge « d'agent funèbre » afin d'éviter tout débordement et profits financiers des fossoyeurs.

²⁷⁸ « *È flè kèn* ».

²⁷⁹ « *Yè i zoun* ».

missionnaires chrétiens. Un vodouisant se fait inhumer sous la demeure familiale, sous les chambres et non pas dans ces cimetières communaux. Néanmoins, le principe de concession peut exister, mais pas au sens *stricto sensu* que nous l'entendons. Il s'agit d'un endroit où se trouvent les *àseen* des ancêtres qui continuent à être nourris. On rappelle la mémoire des morts qui ont été consacrés et ont refait symboliquement les inhumations. Les esprits sont dans cet endroit, mais ne sont pas physiquement inhumés ici. Ces lieux sont dans le village, il s'agit d'une pièce réservée. On peut inhumer un vodouisant dans un cimetière catholique si on le souhaite, mais on doit refaire exactement les mêmes cérémonies.

La fosse est creusée en forme de cheminée au fond de laquelle se trouve une galerie horizontale pour inhumer le défunt. Elle est refermée par des poteries imposantes (**Fig.33**). Pour ce travail, les *dokpègans* sont rémunérés un poulet, qui sera sacrifié ultérieurement dans la sépulture, mais également une natte, une bouteille d'alcool, ainsi que deux cent un cauris (Savary, 1976 : 207).



Fig.33 : Poterie servant à refermer l'entrée d'une sépulture (village archéologique de Bohicon- Bénin)²⁸⁰.

L'enterrement officiel a lieu dans un délai compris entre 15 jours et 3 mois suivant le jour du décès. Ce temps permet à la famille de venir assister à l'enterrement officiel. Les *dokpègans*

²⁸⁰ Cliché de V.Tourreil.

procèdent alors à une réouverture de la sépulture et déposent des pagnes spéciaux, offerts par les parents, appelés *avogan* en damier jaune, orange et vert. L'auteur avance que ces couleurs représentent la tristesse, le deuil pour les Béninois, pourtant sur le drapeau béninois en vigueur entre 1975 et 1990 ou sur celui actuellement utilisé, le vert symbolise l'espoir, le renouveau. La couleur de ses pagnes ne répond à aucune norme particulière. Les *dokpègans* demandent également des poteries rituelles et de l'huile de palme afin de fabriquer des lampes à huile appelées « *amiōgbě* ». Ces lampes à huile serviront lors des funérailles définitives, car cette cérémonie se déroule uniquement la nuit. Par la suite, les *dokpègans* demandent aux parents proches d'effectuer le rite de *n'aximè*. Cela consiste à se rendre au marché et déposer dans une corbeille des poulets, boissons, savon, une éponge *tekã* et de l'argent. Par la suite, les *dokpègans* effectuent l'*adò blabla*. Il s'agit d'une procession qui a lieu autour de la concession du défunt. Signalons qu'entre chaque phase, des orchestres jouent de la musique et déclame des chants funéraires. La dernière partie consiste à fermer la sépulture (*dosusu*) et à marcher dessus (Savary, 1976 :208).

Nous avons pu rencontrer et discuter avec un *dokpègans* d'une famille indigène à Lissazoumnè. Nous l'avons interrogé sur le déroulement d'une inhumation d'un individu adulte décédé de mort naturelle. Les proches se rendent auprès du chef de famille, accompagné d'alcool et d'eau pour l'informer du décès. Ce dernier convoque le *dokpègans* et le *yokounto*, puis on effectue une quête d'argent appelée « *Atè* » pour effectuer tous les achats nécessaires au bon déroulement des funérailles. Les proches vont identifier l'emplacement de la tombe avec le *dokpègans*. Ils donnent symboliquement les premiers coups de pioche pour dire « *c'est ici qu'on souhaiterait qu'il soit inhumé* », c'est le *nounhoudo*. Après les quelques coups de pioche, on dispose un pagne blanc à l'emplacement avec quelques pièces. Le *dokpègans* ou le *yokounto* vient prendre l'argent et finir la fosse. Une fois la fosse creusée, on procède au *yohio*. Il s'agit d'une bénédiction de la fosse ; pour un homme on bénit avec un coq, pour une femme avec une poule qui est tournée dans la fosse. Si la personne est à son domicile, on prend le cercueil, on met le pagne appelé *avogan* au fond, puis on dépose le corps du défunt. Par la suite, on dispose les autres pagnes apportés par la famille autour du corps, sans distinction de provenance avec des liqueurs et de l'argent. Ces dépôts près du corps sont pour le défunt dans l'au-delà afin qu'il ne manque de rien et qu'il puisse acheter ce dont il a besoin. Si la mort est provoquée ou est violente on dispose avec lui un couteau pour qu'il puisse se venger et un gri-gri de protection. Avec ce dépôt, on demande au défunt d'aller chercher le responsable. On peut également se servir du défunt comme un messager pour qu'il transmette un message aux ancêtres (ex : « *si*

tu vois mon père dit lui je suis dans le besoin, j'ai besoin de son aide »). Avant de refermer le cercueil on met un dernier pagne appelé *awdo adjoko*, offert par le beau-fils. Il faut que ce dernier ait doté la fille du défunt, sinon il ne peut pas procéder à l'achat de ce pagne. Si le défunt n'a pas d'enfant on essaye de lui en trouver de substitution (généralement les enfants de la famille). Si le défunt n'a aucune fille, que des fils, ce pagne n'est pas présent.

Pour la fermeture du cercueil, le *dokpègans* prend un autre pagne *avogan* en chantant. Cette cérémonie est appelée « *tchiodado* ». Les enfants dansent autour du cercueil qui est près de la fosse. Une personne est postée à la tête, une autre aux pieds et deux autres sur les côtés. Les enfants dansent en offrant des boissons à ces personnes avec de l'argent. Par cette cérémonie, les enfants boivent une dernière fois avec leur père. Le pagne *avogan* est posé sur le cercueil avec de l'argent (correspond à la rémunération du *dokpègans* et du *yokounto*, généralement 20 000 francs CFA). Le pagne qui est sur le cercueil est ramassé avant que le cercueil soit déposé dans la fosse. Le fils aîné prend, en premier, une poignée de sable et la lance sur le cercueil, puis la fille aînée et les autres enfants. Le *dokpègans* reste et referme la fosse.

Avant la mise au tombeau, l'*avizinlin* a lieu. Les enfants jouent du *zinlin* (tam-tam). Généralement on veut beaucoup de monde à cette étape. Elle se déroule quelques jours après pour avoir le temps de réunir un maximum de monde. On fait revenir temporairement le mort pour cette cérémonie.

La dernière cérémonie est celle du *yohoho*. Pour cette cérémonie il est nécessaire de réunir :

- Trois coqs,
- Trois petits canaris,
- Sucrieries,
- Boissons sucrées,
- *Sɔdàbí ākù*,
- Linge blanc,
- Haricots préparés,
- Lampe tempête.

On donne le tout au *dokpègans* qui le remet à l'*akovi*. Le soir du *yohoho*, les amis intimes préparent à manger. Il faut nécessairement un porc, puisqu'à partir de sa tête, des quatre pieds

et de la queue un repas spécial est préparé²⁸¹. La fille aînée prépare une pâte à base de farine de maïs et une sauce au poulet. L'ami intime prépare, en plus du porc, un certain nombre de plats (21, 41) selon les moyens financiers de la famille et le degré d'amitié qui le liait au défunt. Personne ne touche à ce repas tant que les plats ne sont pas présentés devant le chef de la collectivité et que le *dokpègans* ne se soit servi (la tête lui est réservée). On prend un peu de chaque plat qu'on dépose sur la tombe du défunt pour qu'il partage ce banquet, puis la famille et les proches partagent ce banquet. Le *zinlin* ne reste pas dans la maison, on le sort à l'extérieur on en joue et on tape le sol avec un bâton un balai pour chasser les mauvais esprits.

Les parents du défunt remercient le *dokpègans* en se rendant chez lui avec des présents et des boissons. S'ils ont les moyens, on fait une démonstration de ses richesses. Lors de l'inhumation, des coups de fusil sont donnés pour exprimer la rage. L'ensevelissement se déroule le soir.

Le temps qui s'écoule entre le décès et l'ensevelissement définitif varie suivant l'âge et la condition sociale du défunt, un enfant est enterré le lendemain de sa mort, un chef de famille, un père ou une mère est inhumée trois à quatre jours²⁸² après le décès pour laisser le temps de prévenir les parents et amis. Durant ce temps « d'attente », un enterrement provisoire appelé « *mè é do akpa gbe* » ou « *sè ciò d'akpa gbe* » peut avoir lieu (Savary, 1976 :207). L'enterrement provisoire permet de veiller scrupuleusement au respect de la tradition qui veut qu'aucune mouche ne touche un corps mort.

3.2.1.3 Les cérémonies *post-mortem*

Quelques jours après l'inhumation, un service funèbre offert par un ami intime du défunt a lieu. Généralement, ce sont les deux amis intimes qui sont présents :

- *Honton aghotagbako* (ou *honton agbotadji*) est le premier ami du défunt. Cet ami monte sur le bélier. On lui remet les effets dans lequel son ami est décédé et ses objets utilisés quotidiennement.
- *Honton holissimè* est le second ami proche du défunt.

Dans cette coutume on peut y voir un hommage d'une amitié outre-tombe. Si besoin, l'ami peut remplacer le disparut auprès des proches et de la famille. Pour cette veillée, on commande des tam-tams mortuaires aux *dokpègans*.

²⁸¹ Une famille mangeant tous dans le même plat est un symbole d'unité. Cela permet de mettre un terme à une querelle et de débiter une réconciliation, pour amener à la guérison d'un malade ou encore comme ça peut être le cas ici lors des funérailles pour se protéger contre des maléfices (Ezembe, 2003 : 94).

²⁸² Claude Savary parle d'un temps allant de 15 jours à trois mois.

Le premier jour de la veillée, l'ami proche du défunt porte, autour de sa taille, des feuilles de palmier, un cabri mâle sur ses épaules et un couteau à la main. Le cortège, rythmé par le tam-tam, avance vers la case mortuaire en chantant : « *Que d'avance on nettoie la maison et ses abords, un étranger vient de chez lui pour voir la cérémonie. Que d'avance on nettoie la case et les abords* ». Ce nettoyage signifie que le défunt n'a pas été oublié entre la période d'inhumation et le service funèbre. Les abords immédiats de la case sont arrosés pour montrer que le défunt offre de l'eau à ses visiteurs (Le Hérisse, 1911 : 170). Les parents portent un bâton²⁸³ en se tenant debout devant leur maison. Le cortège passe devant afin d'effectuer, à trois reprises, le tour des clôtures. Ils se retrouvent face à face et commencent un va-et-vient en levant leurs bâtons vers le ciel à trois reprises. Les parents chantent alors un chant : « *Vous avez commandé des tamtamiers et vous êtes venu près de cette chambre. Ça nous fait plaisir plus que tout. Celui qui a le nez coupé mange de bons arbres ; il y a de bons arbres dans la nature* », ceux à quoi répondent les amis « *Montrez nous la chambre de notre ami, montrez-la-nous. Quand l'os est de travers, la chair l'est aussi* ». Dans la seconde partie de cette citation, l'ami se compare à la chair et le défunt à l'os. Cette comparaison accentue le lien indéfectible qui unit l'ami au défunt. Le fils aîné montre à l'ami intime le tombeau. En présence de l'ensemble du cortège il égorge le cabri et un *dokpègans* s'écrie :

« *Ago! Ago! Ago! Attention! Attention! Les tam-tams que nous avons apportés jusqu'ici en les faisant résonner, c'est Legba ami de Sinha qui les a commandés pour son ami, parce que celui-ci est mort ; Il lui a lavé le corps, coupé les ongles, rasé la tête, l'a couché sur une natte et lui a attaché son pagne entre les jambes. Celui qui a fait cela est le même qui a commandé les tam-tams et qui tuera des animaux demain* »²⁸⁴.

L'*akovi* reste seul près du tombeau pour célébrer les sexes dans des chants²⁸⁵. À la nuit tombée, un *dokpègans* se place à un carrefour de la ville avec quarante cauris, un poussin, de l'huile de la farine, une jarre vide et unealebasse également vite. Il lève le tout au-dessus de sa tête, tourne lentement sur lui-même et souffle en l'air. Un mouvement du poussin signifie que l'âme est présente. Le poussin est aussitôt assommé, puis mit dans le reste des ingrédients qu'il a pris

²⁸³ Auguste Le Hérisse impose une connotation chrétienne en les comparant à des cierges (Le Hérisse, 1911 : 170).

²⁸⁴ LE HERISSE, Auguste. *L'ancien royaume du Dahomey : mœurs, histoire et religion*. Paris : Émile Larose, 1911. Page 172.

²⁸⁵ Auguste Le Hérisse précise « [...] célèbre les sexes en versets d'une crudité si osée, que nous nous refusons à en écrire la traduction » (Le Hérisse, 1911 : 172).

soin d'emmener et transvase le tout dans la jarre. On dit que l'âme se réfugie dans la jarre pour assister aux cérémonies. La calebasse est détruite pour éviter quelle cause la mort de quelqu'un lors de son utilisation. La jarre est par la suite déposée près d'un arbre à proximité immédiat de la demeure du défunt. De son côté l'*akovi* recueille des cendres et les mélange à de l'eau chaude. Personne ne doit la regarder pendant cette préparation, seuls quelques initiés savent ce qu'elle fait de quoi est composé ce mélange. À partir de cet instant, les cérémonies funèbres du premier jour sont terminées.

Le deuxième jour débute juste avant le lever du soleil. Le cortège est de nouveau présent et entame des danses au son des tamtamiers. L'ami intime monte sur le tombeau et sacrifie un poulet, un canard, une pintade et un pigeon ; le fils aîné du défunt passe des cordelettes de cauris au cou de l'ami intime et égorge un bélier. Ces deux étapes se terminent par la prière du *dokpègans* sur le tombeau et l'expulsion du cortège par ce dernier.

Le troisième jour commence par le damage du tombeau. En réalité, cette étape a été réalisée bien en amont, mais le fils aîné mime le processus. Par la suite, il assomme un poulet sur le tombeau et frappe le tombeau avec une pièce d'étoffe et des cauris. Une variante existe, si le défunt est le père du fils aîné, il tient le poulet et les objets avec la main gauche. Si c'est sa mère, le rituel se fera avec les objets dans la main droite. Si la mort des deux est simultanée, le fils aîné tient dans chaque main un poulet un pagne et des « chapelets » (Le Hérissé, 1911 : 174) ²⁸⁶. Lorsque le *dokpègans* quitte définitivement la case on lui remet un cabri et un petit *àseen*. Ce dernier s'agenouille sur la sépulture et énumère les dépenses faites en son honneur. L'ami intime s'assoit sur le tabouret, on lui apporte la pipe, des pagnes et demande une des femmes du défunt, ceux à quoi on lui répond qu'elle est absente. Ce cérémonial permet à l'ami de se substituer au défunt auprès de ses proches.

Il existe également des cérémonies annuelles propres à chaque village. Dans le village de Lissazoumnè, on effectue annuellement des libations à une date précise définie par les familles. Dans ce village, il y a trois familles qui effectuent toutes les libations à cette même date, c'est-à-dire les 3 et 4 janvier. C'est aussi l'occasion pour les membres de la famille éloignée de venir se retrouver. La famille se réunit dans l'*adjalalassa* qui est la salle de réunion familiale. C'est également le lieu de réunion où les proches parlent de l'organisation des funérailles. Dans ce

²⁸⁶ Ce terme utilisé par Auguste Le Hérissé renvoi à une connotation chrétienne d'un objet utilisé dans une cérémonie qui ne l'est pas, il est donc à interpréter avec précaution.

lieu, le chef de famille invite les proches à participer à l'enterrement. C'est également dans cette salle que se déroule, 3-4 jours avant l'enterrement, la collecte des pagnes nécessaires aux cérémonies.

Pour le village de Lissazoumnè, les cérémonies commémoratives ont lieu beaucoup plus tard. Elle dure jusqu'à ce que le défunt se réincarne dans le corps d'un enfant (généralement de la famille).

3.2.2 Commémoration et honneur du défunt

3.2.2.1 De « défunt » à « ancêtre » : le changement de statut du cadavre

La transition « *défunt* → *ancêtre* » répond à des cérémonies particulières et s'articule au sein d'un quartier d'habitations. Cette organisation permet d'avoir une relation entre les défunts et les vivants et se déroule à proximité du temple du *hènnouvôdown*. Pour passer du statut de défunt (cadavre inhumé au sein de la demeure familiale) à celui, d'ancêtres (nom présent dans le sanctuaire de l'ancêtre fondateur) le disparu passe par un certain nombre de rituels qui se déroulent sous la houlette de la *tanyinon*. Ces rites s'effectuent sur plusieurs années et consistent à effacer les traces du défunt pour lui construire une nouvelle identité dans le *Kûtòme* (Jamous, 1994 :122). Ces rituels sont encadrés autour de deux phases ; les premières et secondes funérailles.

Les premières funérailles concernent uniquement les membres de la « maison du mort » et les gendres, pour le côté cérémoniel. Elles durent neuf jours. La première règle est qu'un défunt doit être inhumé là où il est né²⁸⁷. Il en va de même pour les femmes mariées qui doivent être inhumées dans la maison de son père ou de son frère^{288 289}. L'inhumation d'un défunt dans cette maison en particulier fait de ce lieu une propriété inaliénable. Les morts permettent de définir les extensions et/ou limites de la maison. Le quartier (*xwè*) est considéré comme une maison où la maison principale (« *tête de maison* » - *xwèta*) dans lequel se trouve le sanctuaire de l'ancêtre

²⁸⁷ Un chat de transfère de cadavre appelé « *Cyó zizè hàn* » (*annexe 14*). Ce chant est chanté par les personnes (généralement des jeunes) qui sont en charge de transporter le corps. Ce chant montre l'importance des rapports au sein d'un clan et de la nécessité d'honorer sa dépouille (Guédou, 1985 : 508).

²⁸⁸ Si une femme mariée décède avant que son mariage soit consommé (ont dit que c'est une femme *hongbosi*), les funérailles sont à la charge de la famille du mari (Le Hérisse, 1911 : 205).

²⁸⁹ À la ménopause, ces femmes reviennent habitées dans la maison paternelle pour prendre le rôle de tantes paternelles qui éduque les enfants de ses frères. Elle joue un rôle important dans la vie rituelle famille (avec la *tanyinon*) (Jamous, 1994 :123).

fondateur²⁹⁰. En plus de la préparation classique (toilette, rasage²⁹¹, etc.), les orifices (bouche, oreilles) sont fermés. Si le corps n'est pas transportable, on ramène les cheveux (*dà*) et les ongles (*fèn*), puis on inhume le reste du corps. Cette règle de transfert peut ne pas être respectée si lors de son vivant, le défunt a organisé une cérémonie en l'honneur des dieux mânes à l'endroit où il se trouve. Avec cette cérémonie, le lieu d'inhumation devient sa nouvelle demeure, une demeure annexe (Guédou, 1985 : 508).

Lors de la première cérémonie, la fosse est creusée par les gendres et amis dans une ambiance chaleureuse, rythmée par la musique, les chants et boissons alcoolisées (Jamous, 1994 : 124). Le corps est inhumé avec des pagnes de velours offerts par des orphelins, gendres et amis. Ces vêtements symbolisent la nouvelle enveloppe du défunt pour le *Kütòmè*. Il est inhumé en fœtus (décubitus latéral) sur des pagnes neufs²⁹² la tête vers l'océan²⁹³ (Jamous, 1994 : 125). Il est accompagné de boissons alcoolisées, cauris, pièces de monnaie pour le passeur²⁹⁴. La sépulture est fermée au moyen de bambou coupé et d'une natte appelée « *kplakpla* », puis de la terre issue des déblais du creusement. Au moment de refermer la sépulture, les fossoyeurs entonnent un nouveau chant (Adokonou, 1980 :25) :

*La grande jarre que l'on roule sur l'ouverture de la tombe a fait son fruit
fatidique : Godo
Qui donc le reverra jamais ?
La grande jarre a dit « godo »
Qui le reverra ».*

Ce chant signifie que l'homme qui a profité de la vie ne peut pas rester éternellement accroché à l'arbre de la vie, il doit retourner en terre.

La seconde cérémonie débute trois jours après l'ensevelissement, c'est l'*ago.yive*²⁹⁵. Il s'agit de purifier les proches du défunt et le défunt en brûlant ses effets personnels qui faisaient partie de sa vie quotidienne (désigné par le terme « enveloppe »). Ses parents brûlent à l'écart de la

²⁹⁰ À cet endroit l'*ase* sera plantée à la fin des processions (Jamous, 1994 : 128).

²⁹¹ Selon Bernard Maupoil, les cheveux et les ongles représentent le *yè* du défunt (Maupoil, 1981 : 1387)

²⁹² Une partie de ses pagnes sont pour le défunt dans l'au-delà, l'autre partie est pour les anciens morts de la famille.

²⁹³ Le *Kütòmè* se situe « *au-delà de la mer* » (Jamous, 1994 : 128).

²⁹⁴ Coutume ancienne que l'on retrouve déjà dans l'Antiquité avec Charon.

²⁹⁵ « *Ago* » désigne les rituels appliqués aux restes du mort mais désigne aussi les restes qui peuvent être actifs et donc dangereux (il s'agit des restes matériels du vivant à savoir les vêtements, les effets personnels, etc.). Le terme « *vive* » désigne quant à lui la « bile » ; il désigne également la colère, la douleur (Jamous, 1994 : 125).

ville sa natte de couchage, ses vêtements, ses ustensiles/outils, etc. Au retour, un *ñõnuvî*²⁹⁶ aplanit la sépulture en frappant avec *akpa*²⁹⁷. Les parents quant à eux jettent du sable en « *boyilo* » (« *qu'il part loin* ») ou « *bozomilo* » qui signifie « *devance-moi* ». La famille tourne autour de la sépulture en clamant des chants funéraires (neuf si le défunt est un homme, sept si c'est une femme²⁹⁸). Ce rite permet de se prémunir temporairement du danger de la mort et permet d'apaiser la douleur des vivants (Jamous, 1994 : 126).

Le lendemain, c'est au tour du *xwe kpikpo*²⁹⁹ afin de purifier la maison. Les porteurs d'*aza* et *akpa* sont ramenés de la brousse et rentrent dans la maison en criant « *Que le mort sorte et fasse place au vòdũn* »³⁰⁰. Ce qu'il faut comprendre c'est que lors de la mort d'un défunt la maison est impure, il faut donc assainir cette demeure. La purification peut également se faire avec du soufre que l'on brûle pour éloigner les mauvais esprits. Il est également utilisé de manière prophylactique par l'habitant en plaçant des morceaux dans un coin de la maison. Purifier et affermir sont deux éléments essentiels ; affermir signifie que l'on rétablit sa relation avec les autres maisons du quartier qui s'est rompue lorsque le deuil frappe la maison, mais également avec le temple. Il existe un antagoniste entre la mort et le *vòdũn*. En effet, ce dernier est considéré comme un « héros ancêtre » puisqu'il est *vòdũn* sans être passé par la mort. Lorsqu'un vodouisant meurt, il faut, en revanche, le séparer de son *vòdũn*.

Neuf jours après l'inhumation, la prêtresse *tanyinon* effectue une libation au *yoho* afin que les ancêtres viennent assister à la cérémonie pour éloigner les querelles et accueillir le mort. La libation se fait avec du *sòdàbí ākù*³⁰¹ au niveau de la tête. S'ensuit une veillée funéraire à l'extérieur de la maison, sur une place. Les fils et gendres du défunt doivent sacrifier et cuisiner des porcs pour inviter les membres de la famille présente. À cette occasion, un orchestre funéraire appelé *zēli* est loué. On danse et on chante, c'est la récréation du défunt (« *medo alisa* »).

²⁹⁶ Signifie « *enfant de fille* ». Elles sont très importantes lors des funérailles puisqu'elles sont réputées chasser le malheur (Jamous, 1994 : 126).

²⁹⁷ *Akpa* est le côté plat de la tige de palmier alors que *azza* désigne la feuille de palmier (Jamous, 1994, p.126).

²⁹⁸ Concernant le chiffre 7 et 9 qui régissent fréquemment les rites vaudou, ils auraient été attribués à la suite de sacrifices humains, les squelettes des sacrifiés auraient livré, suivant le sexe, un nombre de paires de côte différents pour une femme et pour un homme : sept paires de côtes pour le sexe féminin, neuf pour le sexe masculin (Degbelo, 1992 : 104). Malgré les prouesses guerrières des Amazones, cette différenciation perdurera.

²⁹⁹ Ce rite est également appelé « *E ni ni xwe* » qui signifie « *il faut affermir la maison* » (Jamous, 1994, p.126).

³⁰⁰ « *Age ! Kuton, hun bio xwe, ya a* » (Jamous, 1994 : 126).

³⁰¹ Vin de palme fabriqué artisanalement.

Entre les premières et les deuxièmes funérailles, on observe un intervalle. Durant cet intervalle a lieu le « *deuil des veuves* », ainsi que le deuil des orphelins. Les veuves manifestent leur deuil en ne sortant pas du quartier, en n'allant pas au marché. Elles se parent d'habits sombres et ne se coiffent pas. Il est également interdit d'avoir des relations sexuelles. Pour les orphelins, contrairement aux veuves, ils ne manifestent pas quotidiennement ce deuil, mais doivent prendre part au repas sacrificiel qui a lieu durant l'extraction du crâne de leur père ou mère, ainsi que lors de la cérémonie qui clôt les secondes funérailles (Jamous, 1994 : 130).

En plus du deuil des veuves et des orphelins, la cérémonie de l'*ayisun*³⁰² (extraction du crâne) a lieu. Cette cérémonie se déroule sept lunes³⁰³ après la mort d'une femme et neuf lunes³⁰⁴ après la mort d'un homme. Un oncle paternel ouvre la sépulture afin de prélever le crâne et de le laver avec de l'eau dans lequel des feuilles appelées *desergue* (ou *deserema*) ont macéré. On vérifie également qu'il ne manque aucune dent sur la mandibule et le maxillaire. Si tel est le cas, on remplace les dents manquantes par des grains de maïs afin d'éviter que le défunt ressuscite avec des dents en moins (Kiti, 1937 : 426). Le crâne est exposé à tous, reposant sur des feuilles de *desergue*. Une tante paternelle sacrifie un poulet et verse le sang sur le crâne. Le poulet est ensuite cuisiné et offert à manger aux membres de la maison. Ce repas marque la fin du deuil des orphelins (ils peuvent désormais assister à d'autres cérémonies du même type). Le lendemain, le crâne est couvert de toile blanche et des pagnes multicolores (l'ensemble à une forme conique) (*fig. 34*). Les membres de la famille et les amis viennent saluer le crâne. La tête du poulet sacrifié est remise à un des parents du défunt qui doit manger la chair sans casser l'os. Le soir venu, on prend un couffin (*adɔkpo*) dans lequel on place le crâne et la tête du poulet par-dessus³⁰⁵. Le tout est fermé et accroché au mur de la chambre du défunt. Lors de la clôture de cette cérémonie, le corps finit de se décomposer et le crâne est préparé pour les secondes funérailles (Jamous, 1994 : 130).

³⁰²« Ay » signifie « père » et « sun » signifie « coutume ». « Ayi » signifie également terre nourricière. « Sun » désigne la coutume interdite, c'est-à-dire l'obligation (Akindele et al., 1953 : 108).

³⁰³Dans le calendrier Fon, un mois lunaire correspond à 28 jours. La durée dans ce cas est de 196 jours soit environ 6 mois.

³⁰⁴ Soit 252 jours, c'est-à-dire environ 8 mois.

³⁰⁵ Marie-Josée Jamous précise que si le défunt est inhumé dans un cimetière catholique ou protestant, on remplace le crâne par un pot appelé *meyizē* (« Me » signifie « individu », « yi » signifie « prendre » et « zē », « pot ») (Jamous, 1994 : 131). Cette inhumation hors de la demeure familiale va à l'encontre des pratiques ancestrales. Néanmoins, on sait qu'un grain de sable prélevé au-dessus de la sépulture du défunt peut être prélevé et enterré dans la demeure familiale (Jamous, 1994 : 141). On serait tentés d'y voir un prélèvement de l'âme du défunt, qu'incarne le sable, pour être ramené dans la demeure familiale.



Fig.34 : Exposition des *ayisun*³⁰⁶.

Pour clôturer cet intervalle, la cérémonie du *da lun lun* clôt la fin du deuil des veuves. Elles ont la tête rasée et les interdits auxquels elles devaient se plier sont levés (nouveaux vêtements, sorties autorisées, etc.). Un repas est servi aux vieilles tantes paternelles et aux veuves par la *tanyino*. Le cadet de la famille doit financer le repas de sortie du deuil composé généralement des aliments favoris du défunt (Jamous, 1994 :131).

La décomposition du corps coïncide avec le deuil des veuves qui ne doivent pas sortir, se laver, se coiffer. Lorsque le crâne est extrait et lavé, elles peuvent de nouveau se laver et circuler librement.

À cet instant débutent les secondes funérailles. Ces funérailles concernent l'ensemble du quartier et les restes du mort après le cadavre (le souffle). Le quartier doit être totalement en paix, aucune querelle entre les familles. S'il y a des querelles, on va au préalable boire de l'eau à la source *Zekpon* (prélevée ou achetée) afin que les membres de chaque maison boivent

³⁰⁶ Jamous, 1993 :137.

devant le *xweli*³⁰⁷ l'eau de cette source. Cette pratique apaise les querelles, elle permet d'expulser les mauvaises intentions et/ou les actions de sorcellerie. Si le défunt refuse une offrande, on doit rapidement consulter le *Fâ* afin qu'il définisse quelles querelles dérangent le mort. Le *Fâ* dicte alors l'offrande nécessaire ou le sacrifice à effectuer pour que les rites soient repris dans de bonnes conditions. Ce cycle des secondes funérailles s'inscrit dans le calendrier saisonnier. Elles se déroulent durant le milieu de la saison sèche, après la récolte des ignames et des offrandes aux ancêtres et *vòdũn*. La date est fixée après la consultation de l'oracle *Fâ*³⁰⁸. Actuellement ces secondes funérailles ont lieu tous les deux ou trois ans et sont suivies par la fête du *vòdũn*. Ces funérailles concernent l'ensemble des morts, partis durant cette période. Ces funérailles se déroulent en quatre phases (*ayisun*³⁰⁹, *CiƆo wiwo*, *AgƆ* et l'*asěnyidote*).

La première est celle de l'*ayisun* qui voit le prélèvement des crânes. Elle débute le premier jour du marché de *Djegan*, c'est-à-dire le premier jour de la semaine traditionnelle de quatre jours. Elle s'étend sur une période de neuf jours. Elle commence à la tomber de la nuit et dure jusqu'à l'aube. Chaque famille apporte le couffin (*adƆkpo*) contenant le crâne du défunt et du poulet, ainsi que deux *ayisuez* (pots en terre cuite), plus le *měyizē* si le crâne a été oublié³¹⁰. Deux grandes jarres sont dressées devant le sanctuaire de l'ancêtre ; la première contient l'*uma* la seconde contient de l'eau de pluie. Une personne appelle les défunts de chaque maison d'après la liste établie par le *Xweduto*. Chaque crâne est réceptionné par le *Sĩhuto* (purificateur). Il baigne le crâne dans l'eau tiède de l'*uma* en prononçant : « [nom du défunt], *nous te baignons comme nous l'avons fait pour tes ancêtres, vient au milieu des tiens, sois le bienvenu* », puis il le baigne dans l'eau de pluie³¹¹ et le remet à ses parents qui sont alignés devant la salle de l'*ayisun* (Jamous, 1994 :134). Chaque famille offre à la *tanyinon* un coq, une poule des noix de cola et du *sƆƆàbí ākù*. Cette dernière procède à des sacrifices rituels et arrose le crâne avec le sang du coq. Le *tanyinon* met chaque crâne dans un petit pot, puis dans un grand pot, le tout recouvert d'un tissu blanc. Les pots sont placés sur les nattes *kplakpla* dans la salle d'*ayisun*³¹². S'ensuivent une libation collective et le « *jeu du kola* » afin de savoir si les défunts sont satisfaits et prononcent les paroles suivantes (Jamous, 1994 : 305) :

³⁰⁷ *Vòdũn* familiale placé dans la cour d'une maison, plus précisément en son centre.

³⁰⁸ Marie-Josée Jamous nous précise que « *c'était autrefois une fête annuelle [...]* » (Jamous, 1994 :133). Elle ne précise pas la période où cette fête était annuelle.

³⁰⁹ Extraction durant le deuil (*ayisun*) et préparation durant les secondes funérailles.

³¹⁰ Si le défunt est inhumé dans un cimetière catholique ou protestant (syncrétisme), le crâne est remplacé par le *meyizē* afin d'effectuer les mêmes rituels.

³¹¹ Une fosse de protection est creusée pour recueillir l'eau du lavement du crâne souillé.

³¹² Deux ennemies ne doivent pas avoir leur pot disposé à proximité l'un de l'autre sous peine de voir les pots cassés le lendemain matin.

« Voilà, vous êtes exposé, vous êtes assis, nous vous entourons et nous faisons ce que nos ancêtres nous ont enseigné de faire et ce que nous avons fait à nos ancêtres, en conséquence, accordez-nous la paix dans le pays, dans les familles, qu'il y ait beaucoup de richesse, de progéniture, que les enfants présents et absents vivent en bonne santé ».

Un festin accompagné de danses et de chants a lieu. Le lendemain matin, les familles décoorent les pots en tenant compte des habitudes quotidiennes du défunt. Des objets qui étaient appréciés par ce dernier accompagnent les pots (poupées, outils, etc.). Les morts sont ainsi exposés durant neuf jours. Durant cette période, on voit le rituel du réveil (appelé « *adɔfifon* ») durant lequel on offre aux défunts ce qu'il aimait boire et manger (café, pain, haricots, etc.). Les parents et gendres apportent également des offrandes pour honorer les morts exposés. Le cinquième jour, de grandes libations et des sacrifices de toutes sortes (coqs, cabris, poulets) pour l'ensemble du quartier d'habitation des défunts. Le neuvième et dernier jour voit les jeunes enfants et les filles (*ñõnuvi*) de la maison revêtent les habits des morts. Ces derniers, accompagnés de la *tanyinon* et les femmes mariées, vont en cortège jusqu'au marché en chantant, en chantant et en imitant la démarche des défunts. Ce cortège sert à présenter une dernière fois les morts au marché afin que ces derniers ne viennent pas tourmenter les lieux (Jamous, 1994 : 135). Le soir du neuvième jour, on offre un ultime repas aux défunts. Le *Sìhuto* creuse une fosse appelée *hũ kpikpa*³¹³, à l'arrière des sanctuaires de l'ancêtre. Les tissus qui enveloppaient les pots contenant les crânes sont restitués aux familles. Les pots sont ensuite alignés dans la fosse par ordre de décès. Le *Sìhuto* ferme la fosse en veillant à ne laisser aucune trace. Entre-temps, les femmes préparent des plats particuliers : *aze-bobo* (pâte de pois chiche), *li-wo* (pâte de gros mil) ou encore *adogbo* (pâte de haricots) dont une part sert à refermer de manière hermétique le couvercle de chaque pot.

La seconde est celle de *ciDo wiwo* (« attraper les morts ») qui traite du « souffle » des morts. Cette cérémonie vise à attraper les défunts, capturer le *gbigbo* (le souffle). Il débute trois jours après l'*ayisun* pour les hommes et cinq jours pour les femmes. Les représentants des familles portent une *kplakpla*. Ils sont précédés de la *tanyinon* qui tient deux Calebasses (une remplie d'eau, une remplie de bouillie de mil). Ils se rendent à un carrefour généralement en périphérie

³¹³ Signifie en « pirogue taillée », car les défunts sont partis en pirogue vers la mer (Jamous, 1994 : 138).

du quartier. Dans ce carrefour, des tas de sable³¹⁴ ont été préparés correspondant au nombre de défunts. La *tanyinon* y verse de l'eau et de la bouillie de mil en prononçant les phrases suivantes : « *Nous vous invitons à revenir dans votre foyer pour participer aux cérémonies que nous ont recommandées les ancêtres ; accordez-nous beaucoup de bonheur, de prospérité, de progéniture* » (Jamous, 1994 : 142). On retrouve de nouveau l'idée redondante de protection par les ancêtres de la famille, de la demeure familiale, mais également du pays.

Le représentant de la famille vient poser sa natte *kplakpla* sur le tas de sable et la *tanyinon* s'adresse aux morts : « [nom du défunt] *vient boire de l'eau dans la maison de ton père* »³¹⁵. À la fin de ses mots, un vent froid souffle. On tente d'emprisonner ce vent dans la *kplakpla*. On dit que c'est le « souffle du mort ». Le cortège prend alors le chemin du retour ; chaque famille prote sa natte sur la tête en chantant : « *Marche que je te suive, l'enfant ne refuse pas la maison où il est né, marche que je te suive* »³¹⁶. Le lendemain, chaque famille apporte un *agozë* (pot en terre cuite) qui représente le souffle du mort. La *tanyinon* prend le premier pot et appelle le souffle du défunt : « [Prénom du défunt], *nous faisons pour toi ce que nous avons fait pour tes aïeux, ce que tes aïeux nous avaient enseigné ; nous t'invitons à prendre part à cette fête* » (Jamous, 1994 : 142). La *tanyinon* et le *ñõnuvi*, qui tenaient également la poterie de la main gauche, la laisse tomber pour qu'elle se brise. On répète l'opération avec toutes les *agozë*. Deux officiants regroupent les tessons en tas avec la main gauche (main symbolisant l'au-delà). Trois tas sont constitués et abrités ; un pour les hommes, un autre pour les femmes et un dernier pour les défunts dont le nom échappe à l'assemblée. Durant huit jours, les parents du défunt leur apportent des offrandes alimentaires, effectuent des libations et des sacrifices *via* la *tanyinon*. Comme pour la deuxième cérémonie d'*ayisun*, le cinquième jour est consacré aux libations et aux sacrifices pour l'ensemble des familles. Le soir du huitième jour, on sacrifie un porc³¹⁷ qui est appelé « *porc pour disperser agɔ* »³¹⁸. Un descendant (*sunuvyi*) ou une *ñõnuvi* présente l'animal à la *tanyinon* pour effectuer le sacrifice. Le sang est versé sur les différents tas de tessons. La *tanyinon* prend quelques tessons de la main gauche (redondance de la main gauche) et les ouvre. Le porc sacrifié est cuisiné et servit lors du dernier repas funéraire.

³¹⁴ Le sable est considéré comme la matière première avec lequel le corps humain est façonné. Pour Roberto Pazzi, « [...] *à la mort, le corps se décompose et se disperse, on dit alors ezù ko (il est devenu sable)* » (Pazzi, 1994 : 141). Paradoxalement, Marie-Josée Jamous signale que le sable représente le yè (Jamous, 1994 : 141).

³¹⁵ *Ibidem*.

³¹⁶ « *Zõ na ma le, ajivi vulõ, gbe jotɔ, zõ na ma le* » (Jamous, 1994: 142).

³¹⁷ Selon Auguste Le Hérissé, le porc à une chaire qui ressemble à celle des cadavres. On peut y voir une vision anthropophagique de la part d'Auguste Le Hérissé.

³¹⁸ « *Ago kikija hã* » (Jamous, 1994 : 143).

La troisième est l'*ago*. Pour Marie-Josée Jamous, on brûle les objets et vêtements (enveloppes) du mort. À Abomey, aucune affaire n'est brûlée. Un cortège avec à sa tête des drapeaux blancs, rouge et noire suit des porteurs d'objets et vêtements, les bagages du mort et la *tanyinon* avec la famille. Ce cortège avance accompagné des tam-tams de dérisions et des chants pour le mort. Un arrêt est effectué au marché, puis ils se rendent dans un lieu où un feu est allumé pour que les objets du défunt y soient brûlés. Seuls les *ñõnuvi* peuvent saisir les objets du mort. Cela permet d'attirer les bons augures sur le lignage de leur oncle maternel. Avant de jeter les objets du défunt, on lance dans le foyer des monnaies et assiettes neuves. Le feu consume les objets mais les emporte dans l'au-delà pour le défunt. Lorsque les dernières braises s'éteignent, la *tanyinon* verse une libation d'alcool et d'eau. Les membres de la famille et les proches chantent des chants funèbres, puis partent se purifier dans la lagune (Jamous, 1994 : 146). Signalons que les affaires du mort sont brûlées uniquement si le défunt est victime d'un accident de la route, s'il meurt brûlé ou noyé. Il faut que le *Fâ* dise de brûler ou de jeter les affaires dans la brousse.

L'*ayisun* et le *ciDo wiwo* traite le corps du défunt de deux manières différentes ; la première traite le crâne alors que la seconde traite le souffle (**Fig.35**). Pourquoi « capter le souffle du mort » ? Cette action permet de redonner du souffle, de la respiration à l'individu qui va revenir errer à ce carrefour. Dans ces rites, la *tanyion* joue un rôle central puisqu'elle appelle les morts au carrefour, casse le pot lors de l'*ago* et rouvre les cassures pour libérer les souffles.

Ayisun (Crâne)	CiDo wiwo (Souffle)
<p>Début à la maison ↓ Cortège jusqu'au sanctuaire ↓ Reconstitution du crâne ↓ Embarqué collectivement, mais bien individualisé lors de l'envoi vers le Kùtòmè</p>	<p>Début à l'extérieur du quartier ↓ On appelle le souffle du défunt (<i>gbigbo</i>) pour ranimer la relation individuelle de chaque mort avec les vivants (Moment dangereux pour les parents. Ils doivent enfermer le <i>gbigbo</i> dans une natte <i>kplakpla</i>) ↓ Le <i>gbigbo</i> est traité lors de l'<i>ago</i>. On casse violemment le pot représentant le <i>gbigbo</i> et on le brûle pour couper toutes relations entre le mort et le souffle de la vie. ↓ Sacrifice du porc pour le lignage de la collectivité (vivant = chair, mort = sang c'est une communion) ↓ Les souffles deviennent filles et fils de l'ancêtre (<i>Kuvito</i>) ↓ Envoyé dans le Kùtòmè collectivement, dans l'anonymat. On les a placés dans une relation avec l'ancêtre</p>
<p>Les vivants ne quittent jamais le quartier</p>	<p>Ce déroule en dehors du quartier</p>

Fig.35: Schéma des différentes étapes de l'*Ayisun* et du *ciDo wiwo* ³¹⁹.

Le feu présent dans le quartier sert à rapprocher les morts du sanctuaire de l'ancêtre alors que celui de la brousse sert de lieu de passage entre le monde des vivants et le monde des morts.

À partir de cet instant, les morts sont des « *Kuvoti* », mais ils sont dangereux jusqu'à ce que leur nom soit planté. Ils vont réclamer un sacrifice au travers le *Fâ*.

C'est au tour de la cérémonie de l'*Asěnyidota* ou *Asěnyidote* ³²⁰. Il s'agit de la quatrième cérémonie. Elle a pour objectif d'implanter le nom du défunt dans le sanctuaire de l'ancêtre fondateur au travers des parasols représentant les défunts. Cette cérémonie se déroule juste après celle de l'*ago* ou alors dans plusieurs années, après consultation du *Fâ*. Elle revêt un

³¹⁹ V. Tourreil, d'après Jamous, 1994 : 121-157.

³²⁰ « *Ase* » signifie « *parasol* », « *nyi* » signifie « *nom* » et « *dote* », « *être droit* », « *être debout* » (Jamous, 1994 : 149).

caractère collectif ; chaque famille se procure un *àseen*³²¹ qui est un parasol pour le défunt. La veille de la cérémonie, les *àseen* sont lavées avec un mélange d'eau et de feuille liturgique devant le sanctuaire de l'ancêtre. Entre-temps, la *tanyinon* prépare dans le sanctuaire un mélange avec les restes de feuilles macérées. Le matin de la cérémonie, la *tanyinon* prend chaque *àseen* dans le sanctuaire et nomme le défunt. Elle invoque également des ancêtres en débutant par l'ancêtre le plus ancien pour arriver au défunt lui-même. L'ase est plantée dans le sol en prononçant le nom du défunt et entoure l'*àseen* avec une natte *kplakpla*. Le lendemain après-midi, les familles du défunt se réunissent devant les *àseens*. La *tanyinon* est présente et profère des prières tout en enlevant les *kplakpla*, pratique des libations et sacrifie un poulet et un cabri qui ont été au préalable apportés par les orphelins et les gendres du défunt. La cérémonie est clôturée par le *ketè*. Le mort est individualisé au travers son nom et son propre parasol comme il en a pour la cérémonie de l'*ayisun*.

L'*àseen* symbolise le nouveau statut du défunt. Le prestige des défunts est reflété par les ornements des *àseen* et des louanges qui sont faites³²². Elles sont plantées dans le sol autour de celui de l'ancêtre fondateur de la famille. Il existe des lieux où les anciennes *àseen* (des défunts tombés dans l'oubli) sont entreposées³²³. Une fois planté, le défunt devient ancêtre. Ce processus est long et complexe. Le nom du défunt est plusieurs fois invoqué, notamment lors des deuxièmes funérailles³²⁴. Les secondes funérailles s'inscrivent dans une volonté de modifier le nom ; briser les pots en terre cuite permet d'effacer l'individualité des morts, notamment lors du façonnage des tessons en plusieurs tas, on le rend anonyme en l'intégrant dans un ensemble et en le rapprochant des ancêtres. On sépare l'aspect matériel (objets, vêtements) de l'aspect immatériel (souffle, *yê*) du défunt en imposant une distance entre le défunt et les vivants. « Planter le nom du défunt » est en quelque sorte un rite qui permet de régénérer l'ancêtre fondateur qui voit les générations passées mais il ne tombe pas dans l'oubli, contrairement aux « ancêtres intermédiaires » (Jamous, 1994 : 153). Lors d'une naissance, la famille cherche à travers les ancêtres celui qui est son *jòtò* c'est-à-dire son « naître-père », son ancêtre protecteur.

³²¹ L'*àseen* est une sorte de parasol en métal. Les plus fastueux sont ornés de pendentifs et de symboles qui rappellent les grands épisodes de la vie du défunt. Ils ont une double fonction puisqu'ils servent également d'autel sur lequel on effectue des offrandes alimentaires (Jamous, 1994 : 121-157).

³²² Les *àseen* royaux sont façonnés exclusivement par les forgerons royaux. Il y a également l'*àseen* Kpe qui est un *àseen* collectif commandé par Glélé pour honorer les soldats défunts. Une cérémonie annuelle a lieu pour honorer leurs esprits accompagnés d'une grande cérémonie tous les cinq ans.

³²³ On retient uniquement le nom du père, du grand-père, l'arrière-grand-père de la personne la plus âgé encore en vie ainsi que l'ancêtre fondateur.

³²⁴ Lors du *ciDo wiwo*, le nom du défunt est crié, sifflé pour rappeler le défunt, le rendre errant ; lui rendre son souffle.

Il s'agit fréquemment du grand-père ou de l'arrière-grand-père de l'enfant voire d'un ancêtre important. Une fois identifié, on va venir placer un petit *àseèn* auprès de l'*àseèn* de cet ancêtre.

Il faut cependant souligner que lors d'une vie, un homme prend plusieurs noms. Le nom³²⁵ donne pour commencer un statut social. On débute avec un nom de naissance, un nom d'enfance. Puis on a un nom de jeunesse et un nom de chef. On change également lors des grands moments de sa vie (mariage, accès à un statut particulier, etc.). Lors des funérailles, on décline les noms les plus importants de la vie du défunt que l'on honore (Guédou, 1985 : 324). Le nom remémore le passage du défunt sur Terre, c'est tout ce qui reste sur terre. L'*àseèn* représente le défunt, parti dans le *Kûtòmè*, parmi les vivants. Bien qu'elles soient liées, les deux phases des funérailles, entrecoupées d'une période intermédiaire, ont deux profils différents : la première à une vocation « mortuaire » avec l'inhumation du défunt et les rituels qui l'accompagnent. La seconde période a une vocation de consécration avec la fixation du nom de l'ancêtre.

Ces deux phases sont relativement stables d'une société à l'autre (Rouget, 1994 :11) (*Tabl.15*).

³²⁵ Signalons que le nom de naissance est en lien avec les ancêtres. Lors de la naissance, on désigne un *jòtò*. Signifie littéralement « naitre-père ». Il s'agit de l'ancêtre protecteur, généralement le grand-père ou l'arrière-grand-père de l'enfant ou d'un ancêtre familial prestigieux. Un des noms que portera l'enfant sera celui de l'ancêtre *jòtò* ; un petit *àseèn* le représentant est placé à proximité de l'*àseèn* de l'ancêtre (Guédou, 1985 : 236). On note l'étroit lien qui unie les ancêtres avec les nouvelles générations.

• 1ere funérailles : 9 jours / membres de la famille		Statut du défunt
1^{ère} phase (9 jours)	<ul style="list-style-type: none"> - Préparation du corps, - Creusement de la fosse, - Dépôt du corps en décubitus latéral, - Fermeture de la sépulture avec natte <i>kplakpla</i> + terre de déblais, - Extraction du crâne. 	Mort errant
2^{ème} phase (9 jours)	<p>Trois jours après l'ensevelissement → <i>AgO vive</i>.</p> <p><u>1^{er} jour</u> :</p> <ul style="list-style-type: none"> - Les proches et les parents brûlent les affaires du défunt (<i>Ago</i>³²⁶). - Chants funéraires. <p><u>2^{ème} jour</u> :</p> <ul style="list-style-type: none"> - <i>Xwe kpikpo</i> pour purifier la maison. <p><u>9^{ème} jour</u> :</p> <ul style="list-style-type: none"> - Libation par la <i>tanyion</i>, - Veillée funéraire, sacrifice et chants (<i>medo alisa</i>). 	Mort errant
Intervalle : Deuil des veuves et orphelins		
<ul style="list-style-type: none"> - Les femmes ne sortent pas du quartier, ne se coiffent pas, - Orphelins pas de signes ostensibles, mais participe aux repas de cérémonies, <p><i>Da lun lun</i> : clôt cet intervalle.</p>		
2^{ème} funérailles : tout le quartier (7 lunes pour les femmes, 9 lunes pour les hommes)		
1^{ère} phase (9 jours)	<p><i>Ayisun</i> :</p> <ul style="list-style-type: none"> - Préparation du crâne, - <i>AdOfifon</i> (cérémonie du réveil), - Libation et sacrifices, - Cortège des <i>ñõnuvi</i>. 	Mort errant
2^{ème} phase	<p><i>CiOo wiwo</i>:</p> <ul style="list-style-type: none"> - Rituel du cortège près d'un carrefour en périphérie de la ville, - Le lendemain, on brise les <i>agozè</i> qui contiennent le souffle du défunt. - Cinq jours après : libation, chants et repas funéraires. 	<i>Kuvito</i>
3^{ème} phase	<p><i>AgO</i>³²⁷ :</p> <ul style="list-style-type: none"> - On brûle les objets du défunt sur un grand feu, - Chants funéraires. 	<i>Kuvito</i>
4^{ème} phase	<p><i>Asěnyidote</i> (soit juste après l'<i>ago</i> ou plusieurs années après suivant le <i>Fâ</i>) :</p> <ul style="list-style-type: none"> - On plante l'<i>àseen</i> avec le nom du défunt, - Cérémonie du <i>kete</i> qui clôt cette phase. 	<i>Ancêtre</i>

Tabl.15 : Récapitulatif des étapes des premières et deuxièmes funérailles³²⁸.

L'anthropologue Américain Jean Herkovits disait que « *chaque Dahoméen est appelé finalement à devenir un vòdũn lui-même en rejoignant ses ancêtres et en travaillant pour la*

³²⁶ Ce premier feu symbolise un rite d'expulsion, de rupture contrairement à l'*Ago* des deuxièmes funérailles (Jamous, 1994 : 148).

³²⁷ Symbolise un rite sacrificiel avec une mise en relation des morts avec l'au-delà. Il marque le final dans le rite de transformation des morts en ancêtres. C'est le contraire de l'*Ago* des premières funérailles (Jamous, 1994 : 149).

³²⁸ V. Tourreil, d'après Jamous, 1994 : 121-157.

grandeur de sa famille »³²⁹ (Herskovits, 193 : 74). Les *vòdũn* sont donc innombrables et leur nombre est régulièrement amené à s'agrandir.

L'ensemble des funérailles est rythmé par sept chants funèbres. Ces chants marquent l'implication des différents participants ; les chants 1 à 4 mettent en avant l'action cérémonielle des funérailles. Les chants 5 et 6 mettent en avant les actions réalisées par les membres de la famille, quant au chant numéro sept il met en avant le défunt. Les trois premiers chants sont pour la levée du corps, le 4^e est une invitation aux proches de venir soutenir le corps du défunt pour l'amener dans sa nouvelle demeure, le 5^e met en avant la douleur des enfants, le 6^e met en avant le geste rituel du fils symbole de la piété filiale (Adoukonou, 1980 : 25).

Comment se déroule l'élévation d'un *àseèn* ? Il faut aller chercher l'autel portatif chez le forgeron. On considère que l'objet est encore brûlant puisqu'il est issu de la forge de ce dernier, il faut donc l'éteindre. Pour ce faire, il est nécessaire d'apporter une bouteille d'alcool et des noix de colas au forgeron. Ce dernier va procéder à des libations sur l'autel. Une fois remis au client, ce dernier doit l'apporter dans la maison funéraire pour sacrifier l'objet ; il dépose l'*àseèn* sur une natte appelée « *kplakpla* », puis recouverte par une feuille de desergue, de kessou-kessou et d'*akikõma* (De Souza, 1975 : 65). L'objet peut dès lors être vénéré. Le lendemain matin, toute la famille se réunit devant la case des *àseèn* en compagnie de la tanyion. On plante l'*àseèn* parmi les autres autels des ancêtres, puis on immole un coq et un poulet desquels on aura recueilli du sang dans unealebasse ou une assiette avant de rajouter de l'huile de palme et du poivre (*atakũ*). Cette préparation est versée sur le nouvel *àseèn*, mais également sur ceux des ancêtres déjà plantés. On continue les libations avec de l'alcool puis de l'eau. Signalons qu'il est interdit de verser du sang directement sur les autels puisqu'il peut provoquer des malheurs.

Lorsqu'un individu trépassé, il comparaît devant le tribunal des ancêtres afin de savoir s'il doit être accueilli. S'il a effectué les coutumes et rites traditionnels tout au long de sa vie convenablement et qu'il a fait preuve d'une certaine droiture morale, il sera accueilli favorablement parmi eux. Dans le cas contraire, il est condamné à l'errance (De Souza, 1975 : 66).

³²⁹ « [...] it's the lot of every Dahomean eventually to become a Vodun himself to join the company of his ancestors who work for the greatness of his family » (Herskovits, 1933: 74).

Dans le vaudou, il existe une fête des morts appelées « *Houétanou* ». Il s'agit d'une fête annuelle commémorant les défunts. On effectue des offrandes aux défunts sur les *àseen*, les mêmes qui se sont déroulées durant la cérémonie de l'implantation de l'*àseen*. Si les vivants oublient cette offrande, le défunt se charge de leur rappeler en venant les déranger dans les rêves, puis peut rendre malade les vivants et même provoquer leur mort. Pour les Fon, la mort ne peut se résumer à un phénomène purement biologique. Les morts et les vivants sont liés par une dépendance mutuelle.

Il existe également l'« *Akonouhiho* ». C'est un rite qui compte trois étapes ; la première consiste à l'ensevelissement d'un morceau de pagne-linceul découpé aux ciseaux. La seconde étape consiste à déclamer les noms des différents donateurs devant la maison avec l'élévation d'un apatame sur lequel est déposée une bouteille de *sɔdàbi ākù*. La dernière étape consiste à des danses et des chants (Herskovits, 1933 : 63). Ce mouvement de réjouissance peut être apparenté à de la joie vis-à-vis du défunt qui part dans sa vraie demeure, le *Kūtòmε*. Le soir de l'*Akonouhiho* se déroule la veillée funéraire appelée « *Djonou* ». Durant cette veillée, tout le monde boit, mange, danse, c'est un véritable moment de joie pour la famille et les amis du défunt. C'est l'occasion pour ceux qui n'ont pas pu assister aux funérailles d'honorer le défunt. Le lendemain matin, les Guéli³³⁰ sont en charge d'aller damer la tombe. Un coq et un poulet sont sacrifiés, puis préparés avec de la pâte de maïs. Une partie de cette préparation est réservée aux proches et aux *dokpègans*, l'autre partie est répartie sur la tombe pour communier avec le défunt. L'entrée en deuil peut alors débiter.

Par la suite, les proches choisissent un jour bénéfique³³¹ pour fixer le « *kpèdido* ». Il s'agit d'une cérémonie de remerciements pour tous ceux qui ont participé aux rites funéraires. Dès lors les proches doivent se parer d'habits de deuil et retirer leurs bijoux pour une durée d'un an. Cette obligation prend fin avec l'enlèvement du deuil suivi de l'érection de l'*àseen* (De Souza, 1975 : 64).

³³⁰ Ils sont sous la responsabilité des *Dokpègans*.

³³¹ Rappelons que le calendrier Fon est rythmé par des jours favorables et des jours défavorables. Généralement, il faut éviter de prendre des décisions importantes ou de prévoir des cérémonies les jours néfastes.

3.2.2.2 L'embarquement des morts : le rite du *Cyodohun*

L'évêque catholique béninois Barthémely Adoukonou nous offre une vision intéressante d'un rituel d'ancestralisasson appelé « *Cyodohun* »³³². Selon une croyance Fon, les morts doivent traverser le fleuve Ouémé pour atteindre le fleuve de la mort appelé *Kuto*³³³.

Plusieurs étapes sont nécessaires pour réaliser l'embarquement du mort vers l'autre monde. La première étape consiste à fixer la date selon le calendrier en tenant compte des jours bénéfiques ou néfastes.

La seconde action rituelle est l'habillage rituel de l'ensemble des morts dans le lignage qui ne l'ont pas encore été. Il s'agit d'inhumer rituellement dans l'enclos familial les morts qui ne le sont pas (dans ce rituel en cas d'absence de cadavre on inhume les ongles et cheveux).

La troisième étape consiste à « frapper » la tombe en prenant un repas en communion avec les morts³³⁴. Cette cérémonie requiert trois vases en terre cuite, des cauris, des liqueurs et du vin de mil. L'officiant érige trois tumulus de terre sur lesquels il va effectuer successivement des libations d'eau, de liqueur, puis de nouveau d'eau. Il va par la suite procéder à une offrande composée de grains de maïs et de haricot. L'officiant appelle les femmes défuntes claniques puis retourne en même temps les poteries. Cette étape permet au défunt de s'élever au rang de *vòdūn*.

La quatrième étape consiste à prélever de la terre sur les sépultures des enfants décédés et inhumés dans l'enclos familial. Pour cette action rituelle, il est nécessaire d'avoir une poterie en terre cuite et sept feuilles de faux acajou intact (*Blighia Sapida*). Le maître de cérémonie effectue de nouveau ce qu'il a fait durant la « frappe des tombes », puis déclare (Adokonou, 1980 : 3-4) :

« Une telle, ton père t'invite à revenir dans l'enclos paternel pour qu'il accomplisse en ta faveur les rites de prescription et te retire de l'état de

³³² « *Hun* » signifie « *barque* » en Fon.

³³³ Nous retrouvons la même croyance dans l'Antiquité grecque avec le passeur Charon qui doit faire traverser aux morts le fleuve Styx ou l'Achéron pour se rendre en Enfer.

³³⁴ Semblable au *silicernium* effectué dans l'Antiquité en Occident.

souffrance et d'oubli pour qu'à ton tour tu veilles avec lui sur les enfants et femmes qu'après les cérémonies tu reviennes chez ton mari ».

Dès lors, on prélève un peu de terre que l'on dépose dans la poterie avec les feuilles d'acajou à l'endroit où ont été effectuées les libations et offrandes. Cette poterie est enveloppée dans un foulard blanc puis attachée à la taille d'une femme du clan ayant passé la ménopause. Cette dernière va suivre le « *chemin du Sê* » et va se rendre jusqu'à l'enclos familial. Cette action signifie qu'elle a ramené l'esprit du défunt au sein du cimetière familial (*yoxoflé*).

La veille du *Cyodohun*, on pratique l'*akpèyo*. Il s'agit d'un rituel qui est effectué avec sept branches de palme, un coq et une poule. Le doyen des proches ramène les filles du clan en chantant « *Quel fils d'Ajahwesa dissimulera sa filiation ? Le soleil qui s'est levé ne saurait se cacher au sein de l'univers, ne saurait se cacher...* ». Les poteries rituelles sont alors brisées, puis enterrées à l'endroit qui délimite l'espace de la clôture nécessaire pour le rite de l'embarcation.

Le jour même, l'après-midi, l'officiant se voit offrir par le doyen de la cérémonie un repas. Le doyen remet à l'officiant les « cailloux »³³⁵ (*ken*) qui symbolisent les morts de la famille à faire embraquier ; ceux des enfants sont dans un foulard, ceux des femmes dans un autre et un troisième contiennent ceux des hommes. L'officiant a besoin de quatre bouteilles de liqueur et unealebasse d'eau puis délimite l'enclos, puis effectue une libation avec trois autres bouteilles (une pour les femmes, une pour les hommes, une dernière pour les enfants). Des cases de maisons symboliques sont nécessaires pour chaque catégorie. L'officiant boit laalebasse remplie d'eau et du mil fermenté. Elle est déposée dans un foulard blanc et posée dans une natte tressée appelée « *do* ». L'officiant détache le foulard et plonge sa main dans laalebasse, exigé qu'on rajoute du mil à fermenter et jette trois pièces de monnaie dans laalebasse. Le doyen puis les femmes, les enfants et les hommes du lignage font de même. Cette étape se déroule au sein de l'enclos. Lorsque la famille part, le maître de cérémonie débute la cérémonie proprement dite.

Si le mort a trépassé à la suite d'une maladie, le maître de cérémonie a besoin d'éléments précis :

- Pâte blanche,
- Pâte noire,
- Pâte rouge,

³³⁵ Egalement appelé « *dénombrement des morts* ».

- Huile,
- Poulet au plumage bigarré,
- Chèvre mouchetée.

Certaines maladies nécessitent d'autres éléments ; par exemple un lépreux a besoin d'huile de palmiste, d'une chèvre noire et un poulet noir. L'officiant reçoit, en parallèle, un nombre important de cauris. Ce dernier les jette à terre puis d'un revers de main donne un coup et déclame : « *je t'envoie dans la brousse profonde afin que tu t'en ailles et laisses leurs maisons dans la paix* » (Adoukonou, 1980 : 6). Il reprend les cauris et les dispose par paires. Si elles sont complètes, c'est que la maladie a accepté de partir, sinon c'est qu'elle refuse. On doit dès lors questionner la maladie afin de savoir où elle souhaite aller, pourquoi elle refuse de quitter cette maison etc. jusqu'à ce qu'elle donne son accord. Une fois le lieu désigné par la maladie, on réunit les affaires du ou des morts dans un panier qu'on va déposer sur le tertre à l'endroit précis au préalable. Ces affaires sont recouvertes d'huile de palme puis de quelques poils de mouton et un poulet (on peut également se contenter d'arracher quelques plumes du poulet). On effectue le même rituel pour les autres maladies.

De retour à la maison, l'officiant se rend à un carrefour sur lequel un tertre est érigé sur lequel des poteries rituelles et des poussins malingres. Unealebasse rituelle (*Lèka*) est brisée et répandue sur les autres poteries. Il reçoit quarante-et-une cauris à trois reprises (hommes, femmes, enfants). Il doit effectuer la réception des esprits en commençant par les femmes, puis les enfants et après les hommes. Il dispose les cauris en corde avec un poussin qu'il va soulever et maintenir en hauteur en même temps qu'il siffle pour appeler la femme du clan décédée en première depuis la dernière purification rituelle du village appelé « *tokplokplo* » en déclarant : « *une telle ! Le père doyen d'âge te demande de sortir de l'état de souffrance pour intégrer la clôture familiale afin de prendre rang parmi les « vòdũn » et de veiller avec lui sur le lignage, les enfants et les femmes* » (Adoukonou, 1980 :7). Le poussin est jeté au sol pour le sacrifier. Ce rite est répété pour les enfants et les hommes décédés depuis le dernier *tokplokplo* effectué. Par la suite, les autres poussins sont sacrifiés, puis mélangés avec de la farine de maïs pour remplir les poteries rituelles. Trois *lèka* sont réunis : dans l'une on dispose de l'eau, dans l'autre du vin de mil et dans la troisième de la liqueur importée. L'officiant déposant le vin passe en premier, celui de liqueur, puis celui d'eau fraîche se met l'un derrière l'autre pour tourner trois fois autour du tertre en renversant le contenu de leuralebasse. L'officiant principal déclame en même temps : « *venez dans l'enclos familial afin que vous soyez retiré de l'état de souffrance* ». Ce dernier rituel marque la fin de l'appel des esprits des morts. Dès lors des

poteries rituelles sont introduites dans le cimetière familial (*yoxoflé*). Pendant ce temps au sein du carrefour un trou est creusé pour enterrer l'ensemble des éléments restant sur le tertre puis recouverts d'eau fraîche. La personne en charge du dépôt des poteries au sein du *yoxoflé* devra à son retour s'arrêter à ce carrefour pour également effectuer une libation d'eau fraîche. L'officiant principal effectue une nouvelle demande pour se rendre au temple des vòdùn Nen : trois poulets, trois bouteilles de boisson et trois tas de sept fois 2000 cauris. L'officiant se rend au temple en déclamant les chants des *Nensuxwé*³³⁶ en frappant sur les tam-tams pour rythmer ses paroles. Les proches enchaînent avec les louanges de la famille puis chantent jusqu'au lieu où se déroule le *Cyodohun*.

Arrivés sur place, l'officiant principal et le doyen du clan se rendent ensemble dans l'enclos symbolique accompagnés d'un batteur de gong appelé « *Akovi-Zokwé* ». L'instrument est placé en terre, le batteur le tient avec une main pendant que l'autre détient le bâton du rythme. L'officiant principal s'empare des cauris qui ont décompté les femmes décédées du clan en déclarant : « *le père doyen d'âge du clan dit qu'il introduit les cauris dans le gong pour toutes les femmes du clan* », puis verse les cauris dans les mains du doyen qui les verse lentement dans le gong. L'action est répétée pour les enfants et les hommes. Pour clore l'action, on rajoute un complément de cauris appelé « *go.gan* » pour les individus qui auraient oublié d'être décompté pour l'embarquement. Le maître-batteur prend la tête du cortège en portant un tam-tam appelé « *vla* » qui est joué en l'honneur des *Nensuxwé*. Les proches le suivent en se lamentant :

« Hélas ! Mon père !

Hélas ! Maman bien-aimée !

Hélas ! Epoux-chéri !

Hélas ! Frère-aimé !... ».

C'est ce que l'on appelle l'*avidocyo* c'est-à-dire la « lamentation sur les morts » (Adoukonou, 1980 : 9). La famille danse au son de l'orchestre appelé « *ghendun* », puis effectue des dépenses de prestige appelées « *gho.mondo* » qui signifie littéralement « *couper court aux critiques* ». L'objectif de ces dépenses est d'être généreux pour ne pas subir les ragots du village. Par la suite on chante des chants notamment celui-ci :

³³⁶ Premier chant : « *le père « Hennumenxo » dit qu'il commande une séance de tam-tam en l'honneur des femmes du clan* ».

Deuxième chant : « *le père « Hennumenxo » dit qu'il commande une séance de tam-tam en l'honneur des enfants du clan* ».

Troisième chant : « *le père « Hennumenxo » dit qu'il commande une séance de tam-tam en l'honneur des hommes décédés du clan* » (Adoukonou, 1980 : 8-9).

« Ne sont-ils pas satisfaits à présent :

Les cauris introduits dans le gong,

L'enterrement est fait à la perfection.

Ne sont-ils pas satisfaits à présent, nos morts ? ».

S'en suit un sacrifice dans l'enclos symbolique d'une brebis pour les femmes et les enfants et d'un bélier pour les hommes. La viande est ensuite offerte aux membres du clan pour un repas communiel avec le mort. L'officiant demande par la suite au doyen du clan une poule, un balai, quarante-et-une cauris, des céréales (*ajo*), de la farine de maïs délayée dans de l'eau et une marmite. Ces offrandes sont données à la doyenne des femmes embarquées afin qu'elles préparent le repas prévu pour la fête d'intégration des morts par la doyenne encore en vie du clan pour le rite du « *ko hun* ». Pour ce rite, *Akovi-Zokwé* tourne le dos aux maisons symboliques des défunts. L'officiant dépose l'*ajo* sur le tam-tam puis frappe à trois reprises l'instrument. Il prend quatre poteries (*lobozèn*) ; une pour les femmes, une pour les enfants, une pour les hommes et une pour les « *avortons et les étrangers au clan* » appelés *adjanu* ou *canu*. Le doyen déclare en s'adressant aux poteries (Adoukonou, 1980 : 10) :

« Si les rites accomplis ne sont pas parfaits, que les poteries résistent au coup qui leur sera donné ; mais s'ils sont bien accomplis, que tous les quatre se brisent à la fois ».

Les poteries sont brisées. Par la suite, un membre du clan saisit la poule, le balai et les cauris attachés ensemble pour purifier l'enclos en balayant le sol³³⁷. Un second prend la farine de maïs délayée afin d'asperger l'intérieur de la case. Un troisième se charge des céréales qu'il repend sur le sol de la case. L'*Akovi-Zokwé* se rend sur le seuil de la case avec son tam-tam. Une personne du clan doit lui jeter la poule qu'il va ramasser. Tout ce qui sert à la purification lui revient.

Par la suite, une commission va rencontrer le doyen de la famille avec trois moutons, de la farine de maïs, de l'huile de palme et un foulard blanc. On se réunit dans le cimetière familial on insère dans neuf poteries un cauris. Un des officiants s'agenouille dos aux poteries les yeux

³³⁷ On retrouve ce principe dans l'Antiquité. Lorsqu'une famille est frappée par le deuil, le seuil de la maison est balayé pour chasser les mauvais esprits lorsque le corps quitte la demeure pour l'inhumation.

bandés. L'officiant principal pose ses mains sur les poteries, puis les retournes. C'est le rite d'arrêt du tam-tam (*ko hun*).

Des cauris sont insérés dans les gongs par l'officiant principal seul. Il procède au sacrifice d'un mouton et reprend les entrailles au-dessus des poteries qui sont imbibées d'huile. C'est la mise en tombe des morts.

S'en suit l'*agbansèdolon*. Sur le seuil des cases, l'officiant principal envoie des membres claniques détruire et brûler les maisons symboliques des morts. Un bélier est demandé pour le sacrifice de l'*agon* ainsi qu'une brebis pour être envoyés dans l'au-delà. Un trou est creusé, puis un prélèvement de morceaux de pagnes est effectué. L'officiant principal déclare (Adoukonou, 1980 :11) :

« Les anciens de l'au-delà dont les habits sont déchirés et qui de ce fait sont irrités et provoquant des morts d'enfants et de femmes, qu'ils leur soient distribués des pagnes à tous et qu'aucun n'en manque ; malheur au défunt qui prétendra encore qu'il est nu ou en haillons ».

Les morceaux de pagnes accompagnés d'un morceau de corde qui tenait la brebis et quelques poils de cette dernière sont déposés dans le trou. Ces offrandes servent à habiller symboliquement les défunts.

La prochaine étape est le marquage de l'emplacement de la sépulture. Pour procéder à ce marquage, l'officiant principal a besoin de trois moutons, deux chèvres et un bouc. Trois tertres sont façonnés. Une chèvre est sacrifiée pour les femmes, la seconde pour les enfants. Le bouc est pour les hommes. Les animaux ne sont pas égorgés, mais projetés violemment à terre.

Le dernier rite qui clôt le *Cyodohun* est le rite du « *Zè Nan* ». Il faut unealebasse refermable et un mouton. L'animal est égorgé, son sang est versé dans laalebasse. La viande de l'animal est cuite, puis on prépare l'*amiwo*. Une partie des préparations est déposée là où la sépulture a été marquée et le tertre est tassé. Le reste de la préparation est distribué aux officiants. L'ensemble du clan prend un repas avec les morts avant de repartir chez soi (*Tabl.16*).

Étapes		Jour
Rites préparatoires	Fixation de la date	J1
	Habillement du/des mort(s)	J2
	Frappe des tombes	J3
	Prélèvement de la terre	J4
L'akpèyo (cérémonie de transition)		J5
Cyodohun	Convoiement des maladies (<i>azon nyinyi</i>)	J6
	L'appel des esprits	
	Lamentation des morts (<i>avidocyo</i>)	
	Arrêt du tam-tam (<i>ko hun</i>).	
	<i>Agbandèdolon</i>	
	<i>Zè Nan</i>	

Tabl.16 : Récapitulatif des étapes cérémonielles pour l'embarquement des morts³³⁸.

3.2.2.3 Le culte des ancêtres

Dans chaque demeure, on trouve une case dédiée aux sacrifices réalisés en l'honneur des défunts. Les sacrifices sont annuels, mais le *Fâ* peut demander qu'ils soient beaucoup plus fréquents pour endiguer une épidémie ou se prémunir contre un accident, par exemple. Les cérémonies qui honorent l'ancêtre peuvent se révéler beaucoup moins fastueuses que celles effectuées traditionnellement. Pour des raisons financières, on se contente parfois des rites indispensables. Ils se décomposent en deux temps, répartis sur deux après-midi ; la première débute avec des libations d'alcool³³⁹ sur le sol de la case d'honneur par le chef de famille. Ce dernier évoque le *yê* des ancêtres et affirme sa volonté de vouloir les nourrir.

La seconde après-midi se déroule le lendemain. Les proches viennent s'agenouiller près de l'autel présent dans la case ; les femmes apportent des offrandes, se placent sur la droite, devant le chef de famille avec tous les hommes de la famille et des amis. Sur sa droite se tiennent le *hodèto*³⁴⁰ (officiant) et la *tanyinon* (officiante). Ces deux dernières personnes sont désignées par le sort. La cérémonie débute dès lors où le voile qui recouvre les *àseen* est enlevé. L'*hodèto* appelle les morts, puis nomme le chef de famille et toutes les personnes ayant participé aux

³³⁸ D'après Adoukonou, 1980.

³³⁹ Avant la colonisation des Européens l'alcool utilisé était du petit mil (Le Hérisse, 1911 : 176).

³⁴⁰ « *Dèho* » signifie « *prier, parler aux morts* ».

dépenses en l'honneur du défunt. Pour finir il demande aux ancêtres la protection de la famille et de veiller sur le bien du pays. S'ensuit le dépôt des offrandes. La *tanyinon* prend unealebasse remplie d'eau, la présente à l'*hodèto* qui en verse quelques gouttes sur les *àseen*. On effectue également des libations aux mânes des ancêtres avec des liqueurs, des plats sont déposés. À partir de ce moment-là on immole les animaux et un bœuf est égorgé (son sang est prélevé et versé sur les *àseen*, l'autel et les murs de la case mortuaire). Une fois tous ces sacrifices et offrandes faits, les proches considèrent que le défunt et les ancêtres ont mangé. Ils se sont attiré la bonne grâce des ancêtres ; les récoltes seront fructueuses, la famille sera fertile, etc. (Le Hérissé, 1911 : 177).

On peut également faire revivre les esprits, mais il faut être prudent. Lors de notre seconde venue au village de Zado-Adagon le 12 février 2017, les hommes appelaient les esprits. À proximité, un second village devait également faire revivre leurs esprits le même jour, mais il a été décidé de décaler leur appel au risque de voir trop d'esprits revivre d'un seul coup. Au loin nous avons pu percevoir une voix roque assez particulière. Les femmes n'étant pas autorisées à assister à cette cérémonie, nous n'avons pas pu en savoir plus. On peut appeler les esprits des morts pour demander des conseils sur des funérailles, sur un événement qui touche une communauté, etc.

3.2.2.4 Les Egungun : quand les esprits dansent pour les vivants

Les Egungun³⁴¹ sont les âmes des morts. On ne doit pas les toucher sous peine de se voir communiquer une mort prochaine. Les Egun diffèrent des revenants puisqu'ils n'ont pas besoin des ombres de la nuit pour apparaître (Bouche, 1885 : 125). Ils peuvent faire passer des messages aux vivants. Les appeler représente un coût financier important et est un processus assez long. Généralement, ils sont convoqués pour des fêtes annuelles ou pour des besoins religieux et/ou traditionnels. Ces esprits ou revenants sont là pour incarner le pouvoir du monde des esprits sur les vivants. Ils sont également une aide précieuse pour la population puisqu'ils peuvent aider des personnes atteintes de maladies, venir en aide à la stérilité chez les femmes, régler divers problèmes sociaux (pauvreté, mauvaise récolte, etc.). Pour qu'ils viennent en aide à la population, cette dernière doit les honorer au travers divers rituels. Signalons cependant que chaque costume d'un Egun a ses propres rituels suivant l'importance de l'esprit. On sacrifie des coqs et des chèvres, puis leur sang est versé sur les costumes accompagnés d'huile de palme

³⁴¹ Appelés « *Egoun-goun* » par les Yoruba, « *Kovitos* » par les Gouns et Fons.

afin d'apaiser les esprits qui séjournent à l'intérieur. Ces sacrifices sont également utiles pour la prochaine venue des Egun, sans eux ces derniers ne peuvent pas revenir l'année suivante (Aremu, 1991 : 6-10-11).

Le terme « Egun » est parfois donné comme synonyme du mot « Popo ». Les habitants de Grand-Popo sont appelés « *Gun-nu* » qui signifie « *gens de Gun* » (Bertho, 1949 : 123).

Ces revenants symbolisent l'union entre les vivants et les morts. On peut voir une personne envoyer ses revenants sur une autre. Dès lors la victime voit ses ancêtres morts. Pour sortir de cette situation, la victime peut prendre de la tisane.

3.2.3 Le vodouisant face au principe de métempsychose et de l'âme humaine

Pour les vodouisants, l'existence d'une âme immatérielle et immortelle se sépare du corps pour aller dans le *Kùtòmè* rejoindre les proches décédés et les objets matériels devenus immatériels dans l'au-delà. Avant d'atteindre ce royaume des morts, l'âme erre jusqu'à l'accomplissement des funérailles. Elle ne peut profiter d'aucun plaisir, elle est dite muette, errante. Dans le *Kùtòmè*, le monde est inversé au monde terrestre, mais lui reste semblable ; l'âme marche en reculant, le jour chez les vivants et la nuit chez les morts, etc. Dans cette optique, le soir venu, on ne doit plus balayer chez soi, ni jeter de l'eau dans la cour sans avertir avant. Il ne faut pas non plus faire la vaisselle avant le lendemain matin ni vider un plat des restes alimentaires afin que les esprits qui nous entourent puissent manger (Quenum, n.d : 90). Une fois sortie du corps, l'âme du défunt acquiert une puissance t'elle qu'elle peut se venger de ses ennemis de plusieurs manières généralement exécrables. L'âme est d'autant plus puissante qu'elle sait tout, voit l'ensemble des événements qui se passent sur Terre.

Une croyance veut que si une femme est frappée de manière régulière de mortalité infantile, on estime que l'âme du premier enfant mort se réincarne dans le suivant de manière ininterrompue provoquant la mort des autres enfants nés après lui. Pour conter cette réincarnation, on doit effectuer sur les joues une balafre plus ou moins profonde. Il s'agit d'une incision réalisée sur la pommette des enfants. Cette scarification est une sorte de vaccination afin de les protéger contre des esprits maléfiques. Cette plaie est appelée « *abalô* », « *abôki* », « *kôtôkôli* » ou « *atkpa* » pour un garçon et « *abikou* »³⁴², « *akpéni* » ou « *sognigbé* » pour une

³⁴² *Abiku* signifie « *enfant né pour mourir* » (Degbello, 1992 : 411).

filles (Quenum, n.d, 1986). Lorsqu'un enfant est unique et que tous les enfants avant et après lui sont décédés, les parents doivent aller voir le *grand dongan* pour qu'il fasse une cicatrice sur le visage de l'enfant unique. Cette cicatrice permet de faire fuir les esprits des frères et sœurs. Quand ils viennent voir l'enfant unique, les esprits le perçoivent comme un monstre avec des cornes.

Quand un enfant naît-on effectue une cérémonie rituelle appelée « *Agbassa-yiyi* ». L'objectif de cette cérémonie est de définir le « *Djoto* » c'est-à-dire quel défunt s'est réincarné dans le corps de ce nouveau-né (De Souza, 1975 : 63). Cette réincarnation s'inscrit dans un objectif précis : continuer ce que les ancêtres ont commencé.

3.3 Les morts provoquées : justifications et conséquences

3.3.1 Les condamnés à mort et à l'épreuve du poison

Cette catégorie regroupe les personnes condamnées à mort par la justice, ce qui diffère des personnes condamnées à mort pour un motif religieux ou politique (*cf. infra. « Les sacrifices humains »*).

Devant le tribunal, les peines diffèrent suivant le statut social de l'accusé ; un chef de tribu est décapité, sa tête est piétinée par le roi au cours d'une cérémonie, les reines dont le comportement laisse à désirer étaient également décapitées, mais les princes n'étaient pas décapités puisque le sang de ces princes ne doit pas être versé sur le sol du royaume. Ces derniers sont soumis à la peine de « *Mé-Boubou* »³⁴³. Ce châtiment s'applique également aux ministres. Cette peine consiste à laisser dans les « oubliettes » le coupable et à n'être présenté devant le tribunal uniquement recouvert d'un sac de raphia. D'autres peines de morts beaucoup moins douce peuvent être appliquées ; mort par « coup de fer », le condamné était frappé jusqu'à être déchiqueté, la « peine de l'épieu » où le condamné était embroché et exposé en place publique, « l'ensevelissement à mi-corps » où le condamné était enterré des pieds à l'abdomen et recouvert de substances qui attirent les fourmis, etc. Signalons que le roi condamne uniquement s'il a eu des aveux de la part du coupable par le moyen de l'épreuve du poison encadrée par l'*adjahô* (Quenum, n.d : 83).

³⁴³ Signifie « faire disparaître » (Quenum, n.d : 23).

L'épreuve du poison consiste à un appel par le roi des éléments naturels, de la nature, des animaux c'est-à-dire l'appel de divers *vòdùn* pour connaître la vérité lors d'un procès. Il existe divers moyens ; le premier est le *tô*. Il se répartit en quatre catégories : la première est le *tô* de l'eau. Le *tô-non* (administrateur du *tô*) verse dans unealebasse où se trouvent deux statuettes, un mélange d'eau et de poudre calcinée. Il regarde profondément dans ce mélange et est en mesure de livrer les noms des responsables.

La seconde catégorie est le *tô* à l'huile bouillante. Le *tô-non* jette un bracelet dans l'huile bouillante, les suspects tentent d'attraper le bracelet dans le liquide chaud, seul le coupable est brûlé.

Le troisième est le *tô* au noyau du rônier. Le *tô-non* place dans un trou d'un noyau de rônier accroché à une ficelle sur lequel se trouve un nœud coulant. Les suspects passent la tête dans le nœud coulant et se retirent sans soucis. Seul le coupable reste bloqué.

Le quatrième est le *tô* à la corne de chèvre. Une ficelle sort d'une corne de chèvre. Elle ressort blanche ou noire sous l'action du *tô-non* et en fonction de la culpabilité du suspect.

Autre possibilité l'*akan-non*. Il s'agit d'un mélange avec lequel les suspects se lavent le visage. Le coupable ressent de violente brûlure au niveau des yeux jusqu'à ce qu'il passe aux aveux.

Il y a également l'*adi-kpétò*. Il s'agit d'une plante vénéneuse (*adi*) qui est dissoute dans une gourde. Chaque suspect ramène un coq auquel on administre un peu du mélange. Le coq du coupable meurt instantanément. Avant l'utilisation de coqs, le mélange était administré au suspect lui-même, mais le souci c'est que cette mixture provoquait la mort du coupable pour une petite accusation qui ne nécessitait pas nécessairement la peine de mort. On peut également utiliser le principe de l'*Onsê*. Il s'agit d'unealebasse enveloppée dans une étoffe blanche. Les suspects la portent sur la tête, le coupable la trouve excessivement lourde. Enfin on peut procéder au *Makpon-Jihoué* qui répète le principe du *Onsê* (Quenum, n.d : 97-99).

Ces systèmes presque divinatoires font appel à des forces supérieures et permettent de démêler le vrai du faux. Or, il est possible que le coupable soudoie le *tô-non* ou l'*adjahô* pour que la situation lui soit favorable. Pour Maximilien Quenum, ancien sénateur du Danxomé, ces

méthodes, allant de l'huile bouillante à la lecture des faits dans l'eau en passant par une ingurgitation de poison par des coqs, sont « *faits diaboliques* ». Il faut surtout y voir une croyance surhumaine dans laquelle les *vòdùn* ressortent au travers le *tô-non*.

Ces pratiques rappellent les ordalies pratiquées en Occident durant la période médiévale. Il s'agit d'une sorte de procès durant lequel le suspect était torturé. S'il était innocent, Dieu le savait et l'aiderait à supporter ces douleurs. S'il succombait, c'est que Dieu le savait coupable et avait choisi de l'abandonner.

3.3.1.1 Les sacrifices humains

L'origine de ces sacrifices reste assez floue et n'a plus cours actuellement. Certains avancent l'hypothèse d'une origine pré-Alladonou, d'autres un héritage du groupe ethnique Akan. Des sacrifices humains pouvaient avoir lieu pour différentes raisons (élévation d'un autel, construction d'un palais, conjuration d'une épidémie, levé du jour, élimination de maladie³⁴⁴, etc.). Ce type de sacrifices dénombrait entre une et dix victimes et est très peu étudiés (Degbello, 1992 : 241). En revanche, des sacrifices beaucoup plus importants avaient lieu durant les Grandes Coutumes où une centaine d'hommes étaient alors sacrifiés (Cf. « *Les Coutumes et Grandes Coutumes* », *infra.*) et lors d'occasions spéciales. Les sacrifiés étaient généralement des prisonniers de guerre, captifs du roi. En plus de ces sacrifices de commémoration, chaque matin, deux esclaves étaient abattus. Ce type de mort avait également cours lors d'une bonne transaction commerciale, pour la mise en place d'un nouveau marché, pour la construction d'un palais, lors des départs d'expéditions guerrières, lors du creusement d'un puits, etc. (Campion-Vincent, 1967 :31). Peu d'informations sont arrivées jusqu'à nous.

Ces pratiques ayant disparu, nous pouvons nous baser uniquement sur les récits anthropologiques et ethnologiques qui nous sont parvenus. La principale difficulté est que les Européens ayant observé ces sacrifices se sont essentiellement concentrés sur ceux des Coutumes et Grandes Coutumes et ont généralement laissé les « sacrifices quotidiens » de côtés. Quoi qu'il en soit, ces offrandes humaines sont exclusivement réservées au roi et doivent honorer les défunts royaux. Pour honorer un tel rang social, seuls les sacrifices humains sont assez dignes.

³⁴⁴ Les sacrifices pouvaient avoir une vertu prophylactique notamment en cas d'épidémie (Degbello, 1992 : 242).

Certains sacrifiés avaient leur tête exposée à des endroits stratégiques de la ville. Le reste du corps était jeté dans la brousse. D'autres avaient un traitement différent. On recueillait leur sang dans des vases qui était versé sur les tombes royales et les autels de certaines divinités. Le tronc était jeté dans le fossé qui ceinturait la ville, donné aux corbeaux, aux vautours ou donner aux mouches³⁴⁵ (Degbello, 1992 : 244).

On effectuait également des sacrifices humains en l'honneur des *vòdũn*. En **figure 36**, on voit un homme empaler d'autres hommes pour un *vòdũn*. À droite on peut apercevoir un Legba. Sur la gauche, on aperçoit des hommes en liesses avec, au-dessus d'eux, des augures dans le ciel. Cette image trône en première page du bulletin comme pour montrer la « barbarie » des Dahoméens, que la presse de l'époque mettait volontiers en avant. La légende précise que ces sacrifices sont pour Ogun, dieu de la guerre. Dans l'hebdomadaire « *Les Missions Catholiques* », on explique ce sacrifice comme il suit : « *Souvent Ogun à faim. Il lui faut de la chair et c'est dans la chair humaine qu'il préfère. En temps de guerre, il en a en abondance, mais en temps de paix, il n'en a que lorsqu'il se plaint, car les esclaves sont chers* »³⁴⁶. Il fallait donc apaiser la colère des *vòdũn*.

³⁴⁵ Infamie quand on connaît la règle stricte qui veut qu'une mouche ne doit pas toucher un cadavre avant son inhumation.

³⁴⁶ *Les Missions Catholiques*, n° 488, vendredi 11 octobre 1878, p.492.



Fig. 36 : Croquis d'un missionnaire représentant des sacrifices humain au dieu de la guerre³⁴⁷.

Autre croquis également publié dans l'hebdomadaire « *Les missions catholiques* » (*Fig.37*).

³⁴⁷ Bulletin hebdomadaire « *Les missions catholiques* », n°490, Vendredi 25 octobre 1878, page 505.
249

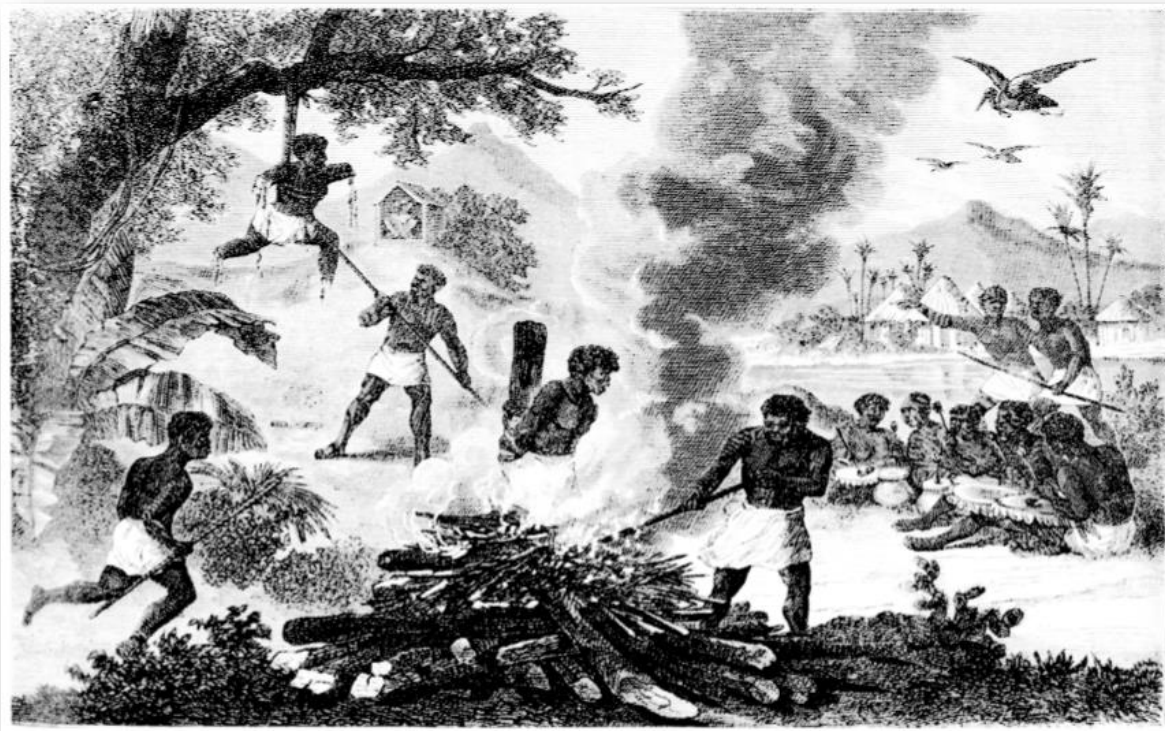


Fig. 37: Croquis d'un missionnaire représentant des sacrifices humains³⁴⁸.

Sur ce croquis on peut voir sur la droite la population observée les sacrifices avec, au-dessus d'eux, un augure. On voit un homme arrivé vers le bûcher sur lequel une victime est attachée. Sur la gauche un homme semble aider à raviver le brasier. Au fond on voit une victime suspendue à un arbre, les membres supérieurs et inférieurs sectionnés. Un homme se tenant à côté semble le torturer.

Bien que ce croquis ne soit pas commenté, on peut interpréter ce sacrifice comme étant en l'honneur des dieux. Les augures présents dans le ciel sont une réponse des divinités.

Ces croquis sont à analyser avec précautions. En effet, ils sont issus d'un journal catholique à destination d'un public français et plus largement européen. Au XIX^e et XX^e siècle, la position des journaux européens tendent à vouloir placer l'homme blanc au-dessus de l'homme noir, ce dernier étant généralement représenté sous les traits d'homme « sauvage ». Cette position biaise la retranscription des informations et la valeur de ces dernières.

³⁴⁸ Bulletin hebdomadaire « *Les missions catholiques* », n°490, vendredi 25 octobre 1878, page 511.

3.3.2 Les morts violentes

3.3.2.1 Les morts brutales

Dans cette catégorie sont regroupées les morts par accident et les meurtres.

Ces deux types de morts sont imputés au *vòdũn* Gou³⁴⁹. Avant tout, il faut effectuer les cérémonies en l'honneur de ce *vòdũn* ; on réunit un coq, de l'huile de palme, deux noix de colas (l'une blanche et l'autre rouge) et deux *atakouns*³⁵⁰. On fait macérer des feuilles liturgiques dans de l'eau, puis on en asperge le corps et la sépulture avec cette préparation avant inhumation par la famille. Au bout de quelques jours (sept pour une femme, neuf pour un homme³⁵¹), les prêtres reviennent accompagnés de la famille qui ramène un cabri mâle ou un bouc adulte, deux coqs, des haricots, cinq francs et cinq cauris qui sont placés dans un sac, accompagné de l'huile de palme. Les prêtres s'emparent de toutes les armes tranchantes présentes dans la case et dessinent avec de l'argile blanche et du *sokpeksokpekpê* (matière rouge) des tatouages sur ces armes, accompagnés de sang d'un coq. Le coq est par la suite cuisiné et saupoudré de sel. On place sur un foyer un pot dans lequel on mélange de l'eau, l'huile de palme, les morceaux du coq cuisinés, de la farine de maïs et des morceaux de viande. Cette préparation s'appelle l'*amiwo*³⁵² et est régulièrement cuisinée après un sacrifice. C'est un repas de partage et de convivialité qui scelle le rite religieux. Une fois le pot vidé on verse de nouveau de l'huile de palme et on active le feu. Les participants prennent de la main gauche une des armes de la maison en levant le bras au ciel en criant « *Akpagba ! Monhun* ». Il s'agit du cri de guerre clamé par les soldats revenant autrefois de la guerre portant en trophée des têtes humaines. Cette opération est répétée sept ou neuf fois suivant le sexe de la victime. On broie dans un vase des feuilles liturgiques et on asperge la maison, la chambre, les objets du défunt. Les prêtres repartent en prenant les offrandes (coq, cabri, jarre, argent). Si la famille refuse, il s'expose au maléfice des prêtres (Kiti, 1937 : 424-425). Après ces cérémonies, les parents partent à la recherche du coupable. Ils font appel à l'*azòdotò* qui va les aider au travers *dudidà* (magie de Gou) à trouver et punir le coupable.

³⁴⁹ Parfois orthographié « *Gu* ».

³⁵⁰ Poivre de Guinée.

³⁵¹ Sept jours pour les femmes et neuf jours pour les hommes car selon une croyance païenne, les hommes ont neuf paires de côtes alors que les femmes n'en ont que sept (Kiti, 1937 : 424).

³⁵² « *Ami* » signifie « *huile* », « *wo* » signifie « *pâte* ». Désigne une préparation à base d'huile de palme « *pâte préparée avec de l'huile de palme* ».

L'appel à l'*azōdotò* reste rare, car ce dernier est craint, voir méprisé par les populations. Il effectue un pacte avec la victime en léchant son sang (rite *kudiò*). Il fabrique également une statuette avec du bois, appelé *bòcyó*, avec de l'igname et un fragment de vêtements appartenant à la victime. Il fait croire au défunt que le *bòcyó* est responsable de sa mort *via* le *vòdũn* Gou. Cette tromperie permet à l'*azōdotò* d'éviter que la mort ne se retourne contre lui. Les parents cherchent en parallèle à déclencher la colère du défunt en lui offrant de la nourriture interdite pour qu'il déclenche sa colère sur le coupable. Dans le village de Lissazoumnè, pour les victimes d'accidents, on effectue des rituels pour la divinité Gou.

3.3.2.2 Les suicides

3.3.2.3 Les pendus

Les individus morts par pendaison sont appelés « *mè do jè kô* », qui signifie « *personnes qui portent une perle au cou* ». On justifie leur geste en expliquant qu'ils ont été perdus par le *vòdũn* Da. On ne doit jamais dire publiquement qu'ils ont été pendus. L'annonce du décès se fait avec une feuille sur la langue, ainsi la colère du *vòdũn* s'abat sur la feuille et non sur la personne annonciatrice. Les *dokpègans* placent aux pieds du cadavre diverses feuilles liturgiques, puis il décroche le corps en prenant soin que les pieds ne touchent pas le sol en premier. Si ce n'est pas le cas, le défunt peut ressusciter sous une forme néfaste. Signalons que la gestion des suicides est soumise à des pratiques religieuses. En ce sens, les *dokpègans* doivent se prémunir en effectuant eux-mêmes des rites de purification au travers d'une décoction³⁵³. En descendant le corps ils prononcent les paroles suivantes (Savary, 1976 : 211) :

« 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 (dokpègans) qui te couche où te fait quelque chose ».

Ces paroles permettent à ceux qui le décrochent de ne pas être tenus responsables par le défunt de sa mort. Pour effectuer les cérémonies funéraires, les parents doivent faire une offrande sacrificielle au *vòdũn* Da (on dit qu'ils vont « *acheter une perle* », « *mi na xò jè* »). Cette offrande sacrificielle est composée de poulets, de la bouillie de maïs, des bananes et des *Dāsè*³⁵⁴.

³⁵³ Elle est composée de *sema*, *deslesigèma*, *kplaklesima* et *akikōma*.

³⁵⁴ *Àsèen* pour le *vòdũn* en forme de serpent ondulé (Savary, 1976 :211).

Lorsque nous nous sommes rendus dans le village de Lissazoumnè nous avons appris que pour les suicides et les meurtres il n'y a pas de rituels particuliers exceptés pour un pendu. Ceux qui le détachent doivent se protéger des représailles du pendu qui pourrait croire que ceux qui le détachent sont responsables de sa mort en plaçant des feuilles d'hysope dans leur bouche.

3.3.2.4 Les foudroyés

Avant l'occupation française, les prêtres dédiés au tonnerre coupaient les poignets des foudroyés en dansant autour de leurs cadavres, avant de transporter le corps dans la brousse. Une fois décomposés, les ossements étaient récupérés puisque ces derniers ont le pouvoir de protéger de la foudre (Le Hérisse, 1911 : 164).

Ces victimes sont appelées *mè jati* qui signifie « *personnes abattues* ». Ils ont été victimes du *vòdũn* Heviosso. Ce sont les prêtres de ce *vòdũn* qui viennent s'occuper du corps. Il existe un seul *Sonon* sur le plateau d'Abomey. C'est une charge qui est normalement héréditaire, de père en fils mais une autre personne peut être nommée si le fils ne souhaite pas prendre la succession de son père ou si le *Sonon* en poste n'a pas eu de fils avant son décès. Ils vont consulter les noix de colas pour savoir à quel *vòdũn* du collège d'Heviosso le décès est imputable (Gbadè, Aklobè, Sogbo, Jakata, etc.). Les prêtres préparent une décoction avec des feuilles liturgiques, puis appliquent cette préparation sur le cadavre (on dit que le cadavre revient à la vie le temps de confesser ses fautes) (Savary, 1976 : 211). Avant la colonisation européenne, le corps était attaché à une corde et traîné dans le village tout en étant frappé par des coups de bâton. On ouvre le ventre et on dépose le corps sur une claie surélevée appelée « *agbaji* » où il se décompose à l'air libre ; une fois entièrement décomposé, les prêtres reviennent et prennent le crâne avec la mandibule afin de le transformer en trophée en l'attachant à des grosses flutes utilisées par les prêtres. Le crâne pouvait être récupéré par la famille contre une somme d'argent assez conséquente pour qu'il soit inhumé de manière descente (Kiti, 1937 : 423). Depuis la colonisation, cette pratique est interdite puisque les prêtres ont été accusés d'anthropophagie rituelle. Depuis, bien que cette pratique soit abandonnée, ce type de victimes est considéré comme infâme et ne peut pas accéder au statut d'ancêtres familiaux. Les proches doivent effectuer des sacrifices pour se purifier, des cérémonies, mais également des danses pour que le *vòdũn* épargne les autres personnes de la famille.

Dans le village de Lissazoumnè, les adeptes d'Heviosso prennent part à la cérémonie d'inhumation.

3.3.2.5 Les morts carbonisés

On les désigne sous le terme de « *mè ku zomè* ». Ils ont été carbonisés, mais pas frappés par la foudre. Ils peuvent avoir péri dans un incendie, par exemple. Les *dokpègans* doivent aller chercher le corps en disant « *qu'ils vont chercher le bagage* » (« *mi xwe agbâ gbe gbe* »). On demande à la famille trois vases pour préparer les décoctions à base de *xèxèma*, de *sififama*, d'*axisixisima* et de *deslesigèma*, nécessaires à la purification des *dokpègans* et de la maison.

3.3.2.6 Les victimes de noyade

Ces victimes sont appelées « *atĩkpo* » qui signifie « *morceau de bois* ». Les *dokpègans* font appel à des personnes spécialisées dans la récupération des corps dans l'eau. Pour déterminer à quel *vòdũn* est imputée cette mort deux solutions : si le corps n'est pas gonflé³⁵⁵ et dessine une tache noire dans le fond de l'eau, la mort est imputée à Dā. Si le corps est gonflé et forme une tache rouge au fond de l'eau, la mort est imputée aux *vòdũn* Tohossou. Les *dokpègans* compriment le corps pour en faire ressortir l'eau puis interrogent au moyen de noix de colas les *vòdũn*. Cette consultation permet de définir comment réchauffer le corps (avec quel bois³⁵⁶), le temps que prendra le réchauffement (période comprise entre trois et sept jours et savoir si les *vòdũn* acceptent l'inhumation au sein de la concession familiale).

Pour commencer, il faut réveiller le mort par des incantations afin de connaître où il souhaite être inhumé (près de la source, si c'est un enfant de la source et que les esprits l'appellent- les parents peuvent ne pas savoir qu'il est un enfant de la source - ou alors près de la maison, ce qui signifierait que c'est une noyade par erreur, accidentelle donc on procède à une inhumation normale). Si le défunt est inhumé près de la source, il le sera sans cercueil, juste dans une natte. Les cérémonies se déroulent de la même manière qu'à la maison, excepté que lors de la clôture de la cérémonie, on entend des cris, le bruit d'une personne qui se noie. Un grand feu doit être

³⁵⁵ Le cadavre gonflé est méprisé et privé de cérémonie funèbre. Actuellement pour éviter qu'un corps gonfle ont bouche tous les orifices du corps immédiatement après le décès. Si le corps gonfle, les *asukagã* doivent comprimer le corps dans des pagnes et la famille doit rester enfermer pour éviter de croiser l'esprit du mort (Savary, 1976 : 217).

³⁵⁶ Trois types de bois sont possibles : *xètĩ*, *fõtĩ* et *lisètĩ* (Savary, 1976 :212).

mis en place afin de réchauffer le défunt. Le feu ne doit pas s'éteindre pendant neuf jours pour une femme et sept pour un homme. Si ce feu n'est pas fait, le défunt peut venir hanter ses parents. Le temps est beaucoup plus long pour une femme, elle est crainte pour ses grands pouvoirs de sorcellerie qu'elle peut posséder et pour leur fort caractère. C'est pour cette raison qu'elles ne doivent pas approcher les esprits lorsqu'elles sont en période d'indisposition.

On inhume le défunt à proximité du lieu de la noyade unealebasse qui renferme des cheveux de la victime, des rognures d'ongles et des poulets, noix de colas, des cauris (au nombre de seize ou quarante-et-un³⁵⁷). S'ensuivent des cérémonies de purification du défunt, la famille (au moyen d'une préparation de feuille dans trois poteries³⁵⁸) et pour les *dokpègans*. Lors de l'inhumation, on dépose auprès du corps l'*ɣòkpo*. Il s'agit d'un morceau de bois aux vertus prophylactiques qui doit réchauffer le corps. Aux alentours de la sépulture, on brûle le même type de bois pour réchauffer l'ensemble des noyés (Savary, 1976 : 212).

3.3.2.7 Les empoisonnés

On définit une mort par empoisonnement avec divers signes (ballonnement, vomissement, diarrhée du vivant de la personne). Tout comme pour les accidents ou les meurtres, les victimes d'empoisonnement reçoivent les mêmes funérailles que lors d'un décès classique. Tout comme pour les meurtres, la famille cherchera à se venger en faisant appel à un *azòdotò*.

Au Bénin, il n'est pas rare que les personnes concluent trop précipitamment à une mort par empoisonnement. Il peut s'agir d'une mort par maladie et non par empoisonnement, faute de diagnostic médical (Savary, 1976 : 217).

3.3.3 Les décès suite à une maladie

3.3.3.1 Une plaie incurable

Ce type de mort est imputé au *vòdūn* Sakpata. La victime est généralement adepte de cette divinité et n'a pas respecté un interdit. La règle veut qu'elle soit inhumée dans un cercueil. Avant l'inhumation, on questionne le mort pour savoir où il souhaite être inhumé (N-S-E-O).

³⁵⁷ Ces chiffres sont sacrés. Le nombre seize symbolise le *Fâ* et le nombre « 41 » symbolise les *Tohossou*.

³⁵⁸ La première poterie contient une décoction de *sifɣama*, d'*affama* et d'*añâma* (la même que pour les « morts en brousse »). La seconde est composée de *zoma*, d'*axisixisima* et de *deslesigèma*. La troisième est composée d'*akòhūma*, d'*akikōma* et *xèxèma*.

Le défunt choisit sa position, de cette manière le *grand dongan* peut savoir quelle purification doit être faite pour le village et ses habitants afin d'éviter qu'une personne ne souffre pas du même mal. On dépose le corps dans une immense natte et dans de la pécale blanche comme le roi, à la seule différence c'est que le corps est traîné jusqu'à la brousse. On met une natte dans le fond de la fosse, on dépose le corps, puis on remet une natte au-dessus. La plaie est recouverte par un tissu blanc pour que dans l'au-delà il puisse dire que cette plaie n'est pas la faute de quelqu'un afin qu'il ne cherche pas de responsable et évite une vengeance. Une fois la fosse refermée, on amène le *bókɔnɔ* pour consulter le *Fâ* pour connaître le temps de durée des cérémonies (étant une mort anormale, les cérémonies ne sont pas immédiates).

3.3.3.2 Une maladie incurable

Nous avons choisi de regrouper ce type de décès dans les « morts provoquées », puisque dans la conscience des vodouisants, la maladie est provoquée par les *vòdũn*. Une personne tombe malade par représailles.

Les cadavres des personnes décédées de maladies ont un traitement particulier. On les enterre loin des habitations pour éviter toutes contaminations. C'est le cas des individus qui ont succombé à la variole ou à la lèpre. Ils sont inhumés nus, entourés simplement de nattes. Deux ou trois ans plus tard, ils sont exhumés. Les restes sont alors enveloppés dans un linceul et les funérailles habituelles peuvent avoir lieu. Outre une mesure d'hygiène, une règle religieuse s'applique ; en effet, Sakpata interdit de pleurer la mort d'un individu aussitôt après sa disparition sous peine d'être sanctionné par le *vòdũn*. C'est pour cette raison qu'on laisse un laps de temps suffisamment raisonnable entre le décès et le déroulement des funérailles. Durant ce hiatus, on dit que la personne est « *allée dans un bon endroit* »³⁵⁹ on ne dit surtout pas qu'elle est morte (Le Hérisse, 1911 : 164).

Premier cas, les décès causés par la variole. Ces victimes sont appelées « *yé .i .mè .kpa* » qui signifie : « *ils sont allés auprès du maître* (ndlr : le *vòdũn* Sakpata) ». L'inhumation de ces victimes se déroule dans la brousse. On y dépose une noix de cola et du poivre *atakũ* dans unealebasse le tout enveloppé dans un tissu en coton blanc. Laalebasse représente le malheur qui est causé par le *vòdũn*. Le fait que laalebasse soit fermée exprime la colère de ce *vòdũn* et le tissu blanc le symbolise lui-même. Laalebasse, déposée près du corps, pourra être ouverte

³⁵⁹« *Yé i fi dagbè* ».

que si la réponse des noix de colas est favorable. Durant ce laps de temps, le quotidien des parents est régi par de nombreux interdits (aller au marché, dans les champs, etc.). Ces interdits doivent être respectés sur une période qui peut s'étendre de sept à seize jours. Une fois la période finie, ce sont les *dokpègans* qui sont en charge du corps en raison de la contagion de ce dernier. Les prêtres de Sakpata quant à eux régissent la cérémonie « *e na hũho* ». Les parents doivent effectuer un sacrifice de purification. Si le *vòdũn* le permet, après consultation des noix de colas, la famille pourra effectuer les rites classiques afin d'honorer le défunt et le faire passer au rang d'ancêtre. Signalons qu'ils doivent remplacer les sacrifices de sang par de la viande fumée. Une variante existe pour les initiés appartenant à Sakpata, ce sont les prêtres qui sont en charge de l'inhumation et non sa famille. On considère que les morts causés par la scarlatine (*nuto nuwu*), la rougeole (*azwi*), les rhumatismes (*hu dwi*), les encéphalites (*ta dwi*), les infections cardiaques (*xũ dwi*), ainsi que l'ensemble des maladies qui créent un développement de plaques, boutons, nodules, tumeurs ou œdème sont imputés à Sakpata. Pour ces maladies, signalons néanmoins, que les rites sont les mêmes, mais le cadavre peut être inhumé dans un linceul (Savary, 1976 : 210).

Second cas, les décès causés par la lèpre. Cette maladie est désignée par le terme « *azõ vò* » qui signifie « *maladie rouge* ». Elle est imputée à Sakpata comme pour la variole. Le corps est purifié avec seize ³⁶⁰ poulets et est enroulé dans une natte, puis enseveli à l'extérieur des habitations et recouvert de feuilles. Un sacrifice est fait à un carrefour qui symbolise les points cardinaux, un lieu de rencontre des esprits. Si l'oracle est favorable, la famille peut effectuer les rites d'inhumations habituelles en substituant le cadavre par un *bòcyó* en bois de *kpatĩdehũ*, paré d'un morceau de vêtement avec une tête en céramique rituelle appelée « *lohozẽ* ». Les *dokpègans* sont en charge de répartir les effets personnels du défunt en prenant soin de mettre de côté ceux qui ont été souillés. La famille et les *dokpègans* se purifient avec des feuilles de *deselesigè*. L'huile de palme représente un élément de contagion, il est donc déconseillé de l'utiliser dans ce genre de mort.

Troisième cas, les morts causés par la tuberculose, également infligée par le *vòdũn* Sakpata. Le cadavre est inhumé à l'extérieur des habitations dans une natte comme on le ferait pour le corps d'un lépreux. Néanmoins, les sacrifices sanglants sont proscrits puisque le tuberculeux, avant de mourir, crache du sang. Un tel sacrifice contribuerait à faire revenir la maladie. À proximité du corps, on enfouit unealebasse enveloppée d'un tissu blanc contenant des

³⁶⁰ Il s'agit d'un nombre consacré.

cheveux, des rognures d'ongles des noix de colas et du poivre *atakũ*. Le rite de purification de la maison est également effectué avec une décoction de feuille de *deslesigèma* et d'*axisima*.

3.4 Les morts dites « spécifiques »

3.4.1 Les morts anormales

Dans cette catégorie nous avons choisi de regrouper les morts qui touchent des catégories de personnes bien particulières, à savoir les femmes enceintes qui portent la vie et les enfants qui ne doivent pas être frappés par la mort de par leur jeune âge.

3.4.1.1 Les femmes enceintes et mortes en couche

Ce type de décès, appelé « *tpe!tpe* », est attribué à Sakpata. Lorsque le décès survient, on pratique l'autopsie afin de séparer le fœtus du corps de sa mère. Ce dernier sera inhumé à proximité du corps de sa mère. Si le décès survient à l'extérieur du lieu d'habitat, les *dokpègans* utilisent un morceau de bois appelé « *letĩ* » près du corps et effectuent les rites habituels avec ce bois qui se substitue au cadavre. Des précautions sont à prendre afin de protéger les femmes de la famille. On érige devant la case où est inhumé le corps une barrière de rameaux de palme. Durant le déroulement des rites, les femmes enceintes ne doivent pas sortir ou aller chercher de l'eau. Cet interdit prend fin lors de la purification qui est composée d'une décoction de feuille qu'on s'applique sur le corps (Savary, 1976 : 213).

Dans le village de Lissazoumnè, les femmes mortes en couches sont enveloppées dans une natte, sans pagne et sans cercueil. Actuellement on va chercher le corps à l'hôpital afin d'effectuer les cérémonies funéraires habituelles sans la présence des femmes enceintes de la famille pour éviter que le malheur s'abatte sur elle.

3.4.1.2 Nouveaux-nés ou en bas âge

Ce type de mort est appelé « *la mort discrète* ». Cela signifie que le nouveau-né ou l'enfant en bas âge est venu sur Terre, mais ce qu'il a vu ne lui a pas plu et est donc reparti (Ezembe, 2003 : 205).

Quand un enfant meurt avant d'avoir eu ses premières dents, on dit qu'il est « *mè trotro* » qui signifie « caché ». Il est inhumé près d'une case ou d'un mur et est enveloppé dans une feuille de bananier. Aucune autre cérémonie n'est effectuée, car il ne faut pas que l'enfant revienne près de sa mère. Par exemple, on impute aux enfants inhumés avec trop de marques d'affection les fausses couches de leurs mères. Signalons que les enfants qui ne possèdent pas de dents ne sont pas considérés comme des êtres humains à part entière (Savary, 1976 : 215).

Le mode d'inhumation diffère suivant l'âge au décès de l'enfant. Pour les enfants décédés avant d'avoir eu leur première éruption dentaire, on creuse une fosse dans laquelle on dépose le corps qui est recouvert par le *dokpègans* d'une feuille d'*hysope* et de quelques ingrédients secrets. Une somme d'argent est remise comme gratification au *dokpègans*. Un enfant sans dent ne doit pas être inhumé dans un cercueil sous peine d'être transformé en *Tohossou*.

Pour les enfants ayant eu une éruption dentaire, on fait appel au *dokpègans* qui appelle le *yokounto* (fossoyeur). La famille repère la tombe et donne symboliquement les premiers coups de pioche pour indiquer l'emplacement choisit au *yokounto*. Fréquemment, il prend une bouteille d'eau et une bouteille de liqueur comme rémunération. Le corps est enveloppé dans un pagne (le cercueil est pour les enfants à partir de 3/4 ans). Le corps est généralement inhumé sous la chambre de la maman pour qu'elle continue à veiller sur lui. Un nombre très restreint d'individus est autorisé à assister à l'inhumation ; le *dokpègans*, les assistants et quelques proches.

Les funérailles pour les nourrissons et enfants se terminent ici. Il n'y a pas plus de cérémonies, car on estime que l'enfant n'a pas gagné le droit, au vu du faible temps passé sur terre, à avoir plus d'honneur.

3.4.1.3 Mort d'un jumeau³⁶¹

Le terme « *xoxovi* » désigne la mort d'un seul des jumeaux. Dans cette situation, les *dokpègans* déposent près du corps du jumeau décédé une feuille de *deselesigè* roulée sur elle-

³⁶¹ L'Afrique compte le plus de naissance gémellaire dans le monde. En 1999, sur 2,87 millions de jumeaux nés, 1,1 millions, soit 41%, sont nés en Afrique. Ces naissances sont vues comme une bénédiction, un mythe idéal, la perfection en Afrique de l'Ouest. *A contrario*, certains peuples d'Afrique centrale comme les Ndembu, les Leles, les Luba ou les Tongos, par exemple, voient les naissances gémellaires comme un malheur. Les Tongos vont jusqu'à supprimer l'un des deux jumeaux d'après une coutume ancestrale (Pison, 2000 : 1-4).

même dans laquelle se trouvent des cauris et un peu de lait maternel. On s'adresse au jumeau décédé en lui disant « *voici ton lait et voilà les cauris pour l'acheter* ». Par la suite, on place la main du jumeau en vie sur une statuette en bois qui représente le subsiste de son jumeau, qu'il devra garder toute sa vie avec lui. Les mêmes soins sont prodigués au jumeau vivant et à sa statuette³⁶² afin de prévenir un éventuel retour de du jumeau décédé qui entraîne dans la mort le jumeau vivant³⁶³. La mère fait l'objet d'un rite de purification ; les *dokpègans* jettent de l'eau sur le toit de la case qui doit couler dans le dos de la mère. Un des *dokpègans* touche avec son gros orteil du pied gauche à sept reprises le sein de la mère et le sol pour chasser l'esprit du jumeau décédé. Il s'agit d'un acte symbolique, on ne mange pas avec la main gauche qui symbolise les morts. Ces derniers agissent à l'inverse des vivants.

Second cas, les jumeaux décèdent en même temps. On dit qu'ils sont allés dans la forêt (« *mè i zũ* » ou « *ye i zũ* »). Les jumeaux sont considérés comme la manifestation des esprits de la forêt.

Pour ce qui est des rites, ils sont les mêmes que pour la mort d'un seul des jumeaux, mais ils sont effectués en double et les statuettes sont remises à la mère.

Dans une famille lorsqu'un enfant naît après le décès de son frère ou de sa sœur en bas âge on doit effectuer le rituel des *abikou* afin d'éviter que ces derniers n'entraînent dans la mort ses nouveaux frères et sœurs. On impose aux *abikou* une marque sur la joue et on leur consacre une poterie dans laquelle se trouve un esprit protecteur (Savary, 1976 : 216).

Le terme « *hòhò* » désigne un assemblage de petits pots soudés par deux. On rencontre ce type de pot dans les maisons ayant eu une ou plusieurs naissances gémellaires. Devant ces pots sont accomplis des rites annuels. Ces rites s'adressent aux jumeaux vivants, mais également aux jumeaux morts (Quenum, n.d, 77) (**Fig.38**). Nous reviendrons sur ces poteries lors de l'étude typologique des céramiques rituelles.

³⁶² Cette statuette pourra être remplacée à condition qu'elle soit consacrée comme la première (Savary, 1976 : 216).

³⁶³ Le criminologue britannique Richard Hoskins raconte, dans son ouvrage « *L'enfant dans la Tamise. Meurtres rituels et sorcellerie au cœur de Londres aujourd'hui* », un cas similaire qui est arrivé au Congo entre 1988 et 1989. Il a perdu l'une de ses filles jumelles à la naissance. L'un des habitants, un dénommé Tata Mpia, membre de la tribu des Motendis est venu le mettre en garde contre le danger que représente la mort d'une des sœurs jumelles désormais considérée comme mort vivante. On conseilla à Richard Hoskins d'effectuer un sacrifice puisque la sœur décédée appelle son autre sœur. Ce dernier refusa d'effectuer un sacrifice. La seconde jumelle est décédée quelques mois plus tard (Hoskins, 2015 : 102-105)



Fig.38: *Hôhò* devant une case (Lissazoumnè - Bénin)³⁶⁴.

3.4.2 Les cas particuliers

3.4.2.1 Les « morts en brousse »

Il s'agit d'individus décédés en pleine brousse, éloignés d'un lieu d'habitation. Ils sont désignés sous le terme de « *mè ku jègbe* ». Leur mort est causée par un *vòdũn* que l'on doit identifier. Ce que l'on sait c'est que ce type de mort est dû à une faute grave commise au sein de la famille ou est imputé à une maladie transmise par le *vòdũn* - épilepsie (*adĩgbe*) ou une folie générale (*mamajètò*). Ce ne sont pas les *dokpègans* qui s'occupent du corps, mais les *asukagã*. Ils disent qu'ils vont « *chercher l'animal en brousse* ». Cette mort est dangereuse, on doit se laver au moyen de décoction ; la première préparation³⁶⁵ sert à purifier le cadavre, la seconde³⁶⁶ sert à purifier les *asukagã*. Les restes sont mis dans un sac et enterrés dans la concession familiale. Plusieurs rites sont à respecter ; on « rachète » les enfants du défunt pour qu'ils ne connaissent pas le même sort que lui, on pratique le rite du bouc émissaire qui sera chassé dans la brousse.

³⁶⁴ Source : V.Tourreil.

³⁶⁵ Elle est composée de *siffama*, d'*afama* et d'*aãma*, la même préparation que pour purifier la famille des noyés.

³⁶⁶ Elle est composée de *zoma* et d'*axisixisima* (Savary, 1976 : 214).

Si une personne décède loin de son lieu d'habitation, son corps doit être ramené par les parents et amis dirigés, par les *dokpègans*. Le cortège a lieu la nuit. Si un passant croise sa route, il est tenu de donner quelque chose et d'accompagner sur une certaine distance le cortège afin de ne pas amener le malheur chez lui. Si le corps n'est pas transportable, on envoie à la famille et aux proches des cheveux et des rognures d'ongles pour substituer le corps avec le bois *yòkpo* (Savary, 1976 : 217).

3.4.2.2 La mort des bossus

Cette mort est désignée par le terme « *mè na hũ ka* » qui signifie « *on va enlever laalebasse* ». Avant l'arrivée des *dokpègans* et *assoukagan* il n'est pas considéré comme mort. Ils viennent et demandent à ceux qui sont sensibles de sortir. Pour ceux qui souhaitent rester près du corps on leur donne des fers en forme de lames. On coupe la bosse en formant une croix, puis on la découpe. À ce moment-là, le bossu est vraiment mort et les cérémonies habituelles peuvent se dérouler. Si on l'enterre avec sa bosse, les *dokpègans* vont mourir avec lui. Arrivée dans l'au-delà, on va demander au bossu pourquoi lui a-t-on mis cette charge sur son dos. Les ancêtres vont donc aller chercher les *dokpègans* et *assouka*.

Si une malformation est présente depuis la naissance, on enterre l'individu avec sans procéder à une ablation. En revanche si c'est une déformation due à la vie, on doit en débarrasser le corps avant d'inhumer. La bosse va être placée dans un tissu blanc avec des feuilles liturgiques d'*huma* et d'*akikõma* et sera déposée d'un arbre *dakplatĩ* qui a la réputation d'avoir des branches solides et c'est également l'un des signes du *Fâ*. Le reste du corps est inhumé dans un endroit en pleine brousse. La famille peut accomplir les rites habituels, mais sans le corps.

3.4.2.3 La mort d'un étranger

Lors d'une visite si un étranger vient à décéder, on pratique un rite d'enterrement et on lui consacre un *àseen* appelé « *jonosè* », bien qu'il ne soit pas nécessairement inhumé dans le pays. Trois *àseen* lui sont consacrés ; le premier pour le fils aîné, le second pour la fille aînée et le troisième pour l'ami proche, appelé « *coto salu* ». Les *àseen* et le rite d'enterrement servent à éviter que l'esprit de l'étranger revienne s'incarner dans la famille où il est décédé (Savary, 1976 : 217).

3.4.2.4 L'avortement

Lorsqu'une femme tombe enceinte mais qu'elle souhaite procéder à un avortement, elle doit auparavant consulter le *Fâ*. L'oracle doit définir si l'enfant qu'elle porte est un *Tohossou* ou non. S'il l'est c'est que cet enfant doit avoir une destinée importante et sa venue sur terre est primordiale. Quoi qu'il en soit, un avortement reste perçu comme un meurtre pour les vodouisants.

Si malgré le statut de *Tohossou* la mère décide d'avorter, elle sera dérangée par l'esprit de cet enfant. Il peut la bloquer dans des projets du quotidien qu'ils soient professionnels ou personnels, voir même empêcher la venue ultérieure d'autres enfants. Des cérémonies pour apaiser ces enfants doivent être effectuées.

Généralement les femmes souhaitant avorter doivent se rendre dans un hôpital. Une autre solution consiste à leur montrer des éléments qui lui sont interdits qui vont provoquer la perte du fœtus.

3.4.3 La mort au sein des initiés et adepte du vaudou

3.4.3.1 La mort d'un initié d'un collègue *vòdũn*

Ce type de mort contraint le collègue auquel il est rattaché, à participer de manière active aux funérailles au travers des dons, des chants et des danses. Lorsqu'un adepte est agonisant, les adeptes des autres *vòdũn* défilent pour l'assister et lui donner un nouveau souffle. Les proches sont en premier les adeptes.

Une fois le trépas arrivé, le corps du défunt est exposé pour que les adeptes et proches puissent venir l'honorer une dernière fois. Une cérémonie doit être faite pour retirer l'esprit du *vòdũn* qu'elle a en sa possession. Entre-temps, les *Alloganvi* creusent la sépulture de la même manière que pour un décès naturel avec les sacrifices dans la sépulture et l'offrande de boisson et liqueur. Une fois les rites effectués, le corps est descendu dans la fosse et les *Dongan* jouent de l'*avizinlin*. Le lendemain, une grande réception a lieu où les invités sont conviés afin d'apporter les pagnes pour soutenir les proches en deuil. Les cérémonies pour honorer le défunt avec des offrandes et des sacrifices continuent les jours suivant.

3.4.3.2 La mort d'un chef de famille ou de collectivité

À la mort d'un chef de famille, une cérémonie provisoire (qui dure de deux à trois jours) appelée « *mèsse da akpagbé* » est célébrée. La mise en place de cette cérémonie est récente. Avant, le corps était préparé pour une conservation traditionnelle. Lors de cette cérémonie provisoire, la présence des enfants n'est pas nécessaire, mais vivement conseillé. Les enfants déposent des pagnes dans le cercueil avec le défunt en attendant l'inhumation définitive. La présence d'une *Ta*³⁶⁷ simple ou plus expérimentée (suivant le rang social) est nécessaire, ainsi que celle d'un *dokpègans* et d'un *yokounto*. Lors de la mort du chef, on informe le *dokpègans* qui informe le *yokounto*. Si on est intronisé au palais ou si on est un grand chef de famille, ce n'est pas le *dokpègans* qui est informé, mais le *tavi*. Il s'agit du chef suprême qui a le pouvoir sur les *dokpègans* et les *yokounto*. L'inhumation se fait dans l'*adoxho*, généralement de nuit, qui est le lieu où on inhume les chefs de famille et de collectivités.

C'est le *dokpègans* qui dépose le corps dans le cercueil, aidé par ses assistants : le *lèghède* qui est un *assoukagan* très expérimenté et l'*assoukagan*. Les proches vont chercher les pagnes qui plaisent au défunt et les disposent au fond du cercueil. Le corps est déshabillé pour ne pas être inhumé avec les habits dans lesquels il est décédé. Une fois le corps en place, on se procure l'*awovidadjoko*. Il s'agit d'un linceul en deux parties données par les filles du défunt. L'achat est effectué par le mari qui a doté la fille. Si elles n'ont pas été dotées, les gendres ne sont pas autorisés à effectuer cet achat. L'*awovidadjoko* est posé sur la poitrine du défunt en croix. Il est déposé avant tous les autres pagnes.

Pour creuser la fosse, les fossoyeurs sont nus, simplement vêtus d'un pagne au niveau de la taille. Pour cette étape, il demande un peu d'argent et de l'alcool ou des liqueurs (surtout du Gin, la bouteille étant verte on ne voit pas la couleur du liquide ce qui est le but). Pour rémunérer le fossoyeur, on lui offre une chèvre et un poulet lorsqu'il a fini la fosse.

On demande le pagne de l'aîné, d'un proche ou quelqu'un qui peut faire ce don en son nom ainsi que celui de ses deux amis proches. On met les autres pagnes avec. Le *dokpègans* peut en prendre une partie, mais pas n'importe laquelle sous peine de causer sa mort. Le *dokpègans* ou le *tavi* surveille tout ce que les amis mettent dans le cercueil qui est refermé en étant cloué. Le fils aîné et la fille aînée, vont chacun à la tête et aux pieds pour boire une dernière fois avec leur père. S'en suit sept chansons récitées par les enfants et les amis intimes qui font sept fois le tour du cercueil. Lors de la dernière chanson, on prend brutalement le cercueil pour aller le déposer

³⁶⁷ *Ta* est la contraction de *Tavi*. Ce dit quand la personne est vivante. Si le *tavi* décède, il devient *Nahil*.

dans la fosse. La femme du défunt doit envoyer un tissu si elle a été fidèle. Des pleureuses sont présentes pour inciter les proches à regretter le départ des parents. Les amis intimes doivent veiller sur les enfants. Un assistant du *dokpègans* réceptionne le cercueil dans le fond de la fosse. On met de l'alcool dans de l'eau et on boit le mélange pour se purifier. Cette ultime étape marque la fin de la cérémonie provisoire.

On convoque dans la journée les enfants pour programmer les autres cérémonies, mais on n'annonce pas encore le décès. Entre cette cérémonie provisoire et les autres cérémonies, on peut avoir un laps de temps plus ou moins long (un, deux ou même quatre ans). Dès qu'une date est fixée, on choisit un pagne pour l'occasion. Une partie symbolique se fait en faisant semblant de creuser la tombe. Le jour J, le *tavi* plante le parasol devant la maison, mais ce n'est pas bon puisqu'il doit être à l'intérieur. Le *dokpègans* donne l'ordre des cérémonies. Les enfants, les proches et les amis enlèvent leurs vêtements ; les hommes doivent être torse nu, les femmes sont en pagne, noué au niveau de la poitrine. On appelle quelqu'un pour jouer la mort avec un canon. C'est là que la mort est officiellement annoncée devant la maison. S'en suit des chants. On amène un plateau en bambou où les enfants mettent des pièces. L'aîné se lève et passe devant quarante-et-une zeli-jarres pour y déposer de l'eau et de l'alcool. *Tavi* et ses assistants (*Kpakpa*, *Toffa*, *Tavisa* et *Adjéhounsa*) sont présents. On chante ce que le chef a fait, ce qu'il nous a apporté, etc., on chante ses louanges. Les enfants cotisent de l'argent, font appel à des musiciens. Deux amis intimes (*honton*) du défunt sont présents. Cette cérémonie appelée *Godida* montre la solidarité entre les amis, la famille et le défunt. On amène devant la maison des pagnes et des liqueurs. On entoure la liqueur avec la natte *do-kplakpla*, c'est symbolique. On la met sur la tête de l'enfant, mais ce n'est pas obligatoire. Il y a une natte par ami proche, on peut aller jusqu'à cinq nattes. Les amis intimes transmettent au chanteur les éléments importants de leur relation pour que le chanteur puisse chanter un panégyrique. Le chanteur est par la suite rémunéré avec des pièces et des billets. Dans les jours qui suivent, on demande aux dauphins de jour de l'*assitor-zeli*. C'est le mari de la fille du défunt qui est invité à jouer. Le *honton* peut également jouer. Les enfants vont au marché central, appelé *houndjro*, en s'alignant. En chemin ils peuvent inviter des gens. On l'a déjà dit les femmes portent le pagne noué au-dessus de leur poitrine. Si elles les nouent comme une corde, cela signifie qu'elles sont en deuil (*kan sin sin*). Quand ils reviennent le soir, le *dokpègans* arrive avec ses assistants.

Pour la cérémonie de l'enterrement, qui se dit « *tchiodidi* », le *dokpègans* a déjà compté tout ce qu'il doit prendre. Il étale sa natte, s'assoie et demande ses assistants. Ils allument les lampes

traditionnelles avec de l'huile rouge. Ils vont dans la case du défunt. Dans un premier temps se déroule l'*agon*. Dans un second temps c'est l'*adjonon* (cérémonie, veillée assez courte où on chante et on danse). Le programme tient compte du calendrier du *faizan* (calendrier fon).

Le jour J, dans la matinée on effectue le *kantountoun* pour dénouer les pagnes attachés. C'est l'enlèvement du deuil. La présence du *dokpègans* n'est pas nécessaire. On met deux *àseen* dans un endroit choisi à côté de la case du défunt et on lui donne à manger. Toute personne qui décède a le droit à posséder un grand *àseen*. Pour l'instant il n'est pas autorisé à être avec les grands *àseen*.

Après l'*agon* et l'*adjonon*, c'est au tour du *nanhihè*. Quelques jours après, les amis intimes s'associent aux enfants. Les deux amis aident les enfants à aller chez le *dokpègans* pour le remercier. S'il est chef de famille il est enterré. L'enterrement peut s'étendre pendant un mois. Après ça, ils peuvent tous se réunir afin d'effectuer un grand repas. Il reste des cérémonies pour élever l'âme de la personne pour sa réincarnation, c'est celle du *tchiodohoul*. Pour les autres cérémonies, *tavila* est présente. Cette dernière cérémonie marque la fin des funérailles des chefs de collectivités ou de famille.

Signalons que la tradition d'inhumation peut différer d'un village à l'autre. Dans le village de Lissazoumnè, le déroulement des funérailles d'un chef de famille ne répond à aucun protocole strict, il se déroule de la même manière que pour une autre personne du village.

3.4.3.3 L'inhumation d'un Grand Dah à Abomey

Les rites funéraires sont les mêmes que ceux appliqués aux chefs de famille ou de collectivité, excepté que l'on érige une case imposante.

Lors d'un entretien, un habitant d'Abomey Armand Guéhou nous a expliqué le déroulement des funérailles de son père Dah Guéhou Cossèvi³⁶⁸, prêtre de Sakpata et Dan dont le décès a eu lieu le 31 mai pour être inhumé le 5 juillet de la même année.

La première étape consiste à organiser une réunion de famille afin de fixer la date des funérailles. Une fois fixée, on doit débiter les funérailles avec l'*adjalalasa*. Durant cette deuxième étape, la famille, les amies amènent des pagnes (près de 200 pagnes pour Dah Guéhou

³⁶⁸ Il était également en charge d'ériger les To-Legba.

Cossèvi). Généralement, la cérémonie se déroule vers 23h. C'est le Dah de la famille qui donne le premier pagne, puis le *Vigan* (chef des enfants) du Dah prononce les paroles. Le *Salanon* est, qu'en a lui, en charge de purifier le défunt en cas d'adultère. S'en suit le dépôt du pagne *avogan* par le fils aîné et la fille aînée. Dès lors tout le monde peut donner son pagne avec une pièce (au moins 100 francs). Le nombre de pagne trouvé est divisé par trois :

1. Une partie pour le mort pour recouvrir son corps (en priorité ceux du *Dah*, et des enfants),
2. Au *Dah*,
3. Aux *dongan*.

La troisième étape consiste à aller chercher le corps à la morgue pour le préparer.

La quatrième étape est le creusement de la tombe (*Yokounkoun*). Les *dongan assouagan* (spécialiste du creusement des tombes³⁶⁹ se réunissent pour verser sur le sol de l'eau et du *sƆdàbí*. Avant qu'ils creusent, on leur donne de l'argent et pendant qu'il creuse la famille leur redonne de l'argent. La famille achète des liqueurs, sucreries (soda), seize poulets³⁷⁰ que l'on sacrifie sur la tombe. Chaque enfant donne un coup de pelle symbolique à l'endroit. Une fois la fosse creuser un maçon vient s'occuper de l'intérieur de la sépulture. Signalons que si le défunt est un adepte d'une divinité, on doit effectuer une cérémonie pour lui enlever l'esprit du *vodoun*.

Avant de descendre le corps dans la fosse, les enfants dansent au son de l'*avizili*. En tout, quatre amis dansent et jouent :

- 1- Le fils aîné, « *Visounou-Daho* » (*Vi* : enfant, *soun* : garçon, *Daho* : grand), même s'il y a des filles plus âgées). Il joue, on lui donne de l'argent pour le motiver qu'il redonne
- 2- La femme aînée, « *Vignon-Daho* » (*Vi* : enfant, *gnon* : femme, *Daho* : grand).
- 3- *Honton agbotadji*, meilleur ami du défunt. Pour le choix, c'est le défunt qui dit lui-même de son vivant qui est son ou sa meilleure amie. Si le défunt n'a pas communiqué le nom de cette personne, la consultation du Fâ est nécessaire pour déterminer qui est le meilleur ami (généralement il s'agit d'un homme, mais ça peut être aussi une femme).
- 4- *Honton holissimé*, qui suit le meilleur ami.

³⁶⁹ La fosse se dit « *gno* » (ce prononce « yo »).

³⁷⁰ C'est un personnage de haut-rang, on doit sacrifier beaucoup de poulet.

À cet instant, les enfants jouent de l'*assito-zinli* ; le gendre de la fille aîné doit venir faire des sacrifices en l'honneur du défunt et jouer de son personnel tam-tam. Il est très important de doter³⁷¹ la fille avant de faire ses sacrifices³⁷².

Le *mèdoyo* peut alors avoir lieu. Il s'agit de descendre le corps dans la fosse tête la première. Dans le cercueil, Armand a déposé une bouteille de liqueur. Le fils aîné dépose un peu de terre suivie de la fille. On plante les *àseen*³⁷³ pour honorer le défunt. Le corps est enterré dans une case que la famille a fait construire avec une chambre et un salon.

Il y a encore une cérémonie, celle qui consiste à refermer la fosse. Après avoir procédé au rebouchage, on regarde les jours de marché pour effectuer une cérémonie le lendemain d'un jour de marché afin de ressusciter le défunt, c'est *tchiyofifon*. On le ressuscite pour qu'il rejoigne le *Kûtòmè* qu'il ne reste pas sur terre. En parallèle, la tête des enfants et de la fille aînée est rasée.

Cinq à sept jours après, on doit aller saluer et remercier le dongan et l'*assouagan* et ceux qui ont travaillé sur le corps. Symboliquement (ce n'est pas obligatoire) ont apporté quelque chose (liqueur, boisson, etc.), ainsi que le pagne choisit pour la cérémonie.

Trois mois lunaires après, il y a la cérémonie *Soutounton*. Il s'agit de la fin du deuil. On ramène des boissons de la nourriture, on joue, on danse, on se réjouit. Les filles peuvent de nouveau sortir de la maison.

Pour les rites *post-mortem*, cette famille (lignée de Kpengla³⁷⁴) sacrifie un cabri que l'on verse sur tous les autels portatifs chaque année en février.

En novembre 2018, nous avons pu nous rendre au cimetière Adooho, situé à Abomey dans le quartier d'Agglomè. Dans ce cimetière se trouve une multitude de cases rondes au toit conique qui sont les sépultures des Grands Dah. Avant d'ériger la case on tue sur l'emplacement trois moutons dont le sang est versé sur l'emplacement. Le Grand Dah est inhumé dans un cercueil avec trois bouteilles de liqueur (une à la tête, une aux pieds, une au niveau des hanches) avant de disposer des pagnes à l'intérieur. Les trois bouteilles sont présentes lorsqu'un individu est

³⁷¹ La dote dépend des moyens de chacun.

³⁷² Si un homme ne dote pas sa femme, si un enfant du couple meurt il revient de l'enterrer chez le père de la fille, il lui appartient en quelques sortes.

³⁷³ On peut demander des choses au défunt (réussite, projet, etc.) en immolant un mouton, par exemple.

³⁷⁴ Kpomalegni (premier fils de Kpengla), Armand est descendant de Kpomalegni.

nommé Grand Dah, elles doivent donc être présentes lorsqu'il part. Les pagnes sont déposés afin qu'ils puissent les utiliser dans l'au-delà. Si le Grand Dah décède dans la journée, on doit faire le nécessaire afin de l'enterrer dans la journée pour que la mouche ne le touche pas et qu'il puisse rejoindre les ancêtres le plus rapidement possible.

Concernant les cérémonies commémoratives, annuellement on fête l'*ahanbiba*. Il s'agit d'une cérémonie durant laquelle on effectue des offrandes et des sacrifices pour les Dah généralement composés de haricots, de moutons et de poulets. La date de cette cérémonie est fixée après consultation des ancêtres. Cette cérémonie est également célébrée pour les rois d'Abomey (Cf. *infra* « *Les cérémonies religieuses royales* »).

3.4.3.4 La mort d'un chef de culte : le cas de la Cheffe de culte Da Houemoussi Agonglo

La gestion de la mort d'un chef de culte répond à des étapes précises, semblables à celles de l'inhumation d'un chef de famille ou de collectivité. Les étapes sont les mêmes exceptées qu'avant de refermer le cercueil, on finit la cérémonie provisoire alors appelée *damagoumé* en déposant dans le cercueil les attributs du *vòdūn* (généralement ses habits sur lesquels sont cousus les attributs). Cette cérémonie a pour but d'effectuer une protection pour le *vòdūn*, puisque si on ne le fait pas, sa puissance va diminuer. Comme pour les chefs de famille ou de collectivité l'enterrement définitif se fait plusieurs mois voire des années après le décès. Si le *tavi* n'est pas là, c'est le *dokpègans* de la dynastie Agonglo qui le remplace. Quand c'est une dynastie ou un chef de culte, c'est le *dokpègans* de la dynastie qui est en charge de l'inhumation.

Le vendredi 10 février 2017, nous avons été autorisés à assister à une partie des funérailles de la Cheffe de culte Da Houemoussi Agonglo décédée le 17 janvier 2016 à l'âge de 83 ans. Nous sommes accompagnés de Brice Tometinsi spécialiste des inhumations des chefs de collectivités et de famille, ainsi que descendant du roi Agonglo. La cérémonie provisoire a déjà eu lieu, aujourd'hui, c'est l'enterrement définitif en présence de beaucoup de monde (enfants, amis, proches, adeptes). Les enfants ont amené une jarre (si c'était un homme, ils auraient ramené quarante-et-une jarres). Les adeptes portent tous le même tissu, c'est le tissu choisi pour la cérémonie, mais son port n'est pas obligatoire (*Fig.39*).



Fig.39: Adeptes de la Cheffe de culte Da Houemoussi Agonglo arborant le même tissu de cérémonie³⁷⁵.

La cérémonie se déroule devant le temple privé du roi Agonglo. Des danseurs sont présents pour animer la cérémonie au son de la musique jouée par un orchestre. Elle est inhumée près du temple en dessous d'une case. Un chanteur est présent pour chanter les louanges en criant toutes les actions altruistes qu'elle a effectuées. Les enfants et adeptes de la défunte rétribuent le chanteur au moyen de pièces et de billets (*Fig.40*). Contrairement à un enterrement classique, les grands chefs de culte et de collectivité sont présents en habits traditionnels, coiffés d'un chapeau. Chaque parent chante un panégyrique de la défunte. La culture et les connaissances sont orales pas écrites. Il faut raconter les faits, les histoires de familles pour que les enfants racontent les histoires et perpétuent ainsi la tradition. Les adeptes sont devant assises sur un pagne et chantent l'espoir du culte, l'importance que les enfants prennent la relève (*Fig.41*). Les quatre éléments primordiaux sont les deux aînés et les deux amis. Ils passent faire une quête d'argent à tour de rôle. La somme récoltée sera divisée en trois :

- Pour ceux qui animent,
- Pour les enfants (adeptes),
- Pour les autorités locales.

³⁷⁵ Cliché de V.Tourreil

Cette quête est une sorte d'entraide. Un crieur déclame à chaque don le nom de bienfaiteur pour que les enfants sachent qui a donné de l'argent. Pendant ce temps, on offre un verre d'alcool aux invités pour qu'ils honorent les ancêtres, pour boire avec eux en leur honneur. On prononce également le nom de chaque roi et les adeptes font un panégyrique pour honorer leurs mémoires et descendance.



Fig.40: Rétribution du chanteur par les adeptes³⁷⁶.

³⁷⁶ Cliché de V. Tourreil



Fig.41 : Adeptes chantant les louanges de la Cheffe Da Houemoussi Agonglo³⁷⁷.

La cérémonie suivante s'effectue avec une natte. Chaque natte symbolise un ami proche (on peut aller jusqu'à cinq nattes). La natte est posée sur la tête de l'enfant, puis est posée à terre. Elle symbolise l'amitié qui unit les amis et le défunt. Dans la natte se trouvent du Gin, un pagne *avogan*, de la toile blanche et du tissu (**Fig.42** et **43**). On chante encore une fois les louanges de la défunte devant les proches et les adeptes pour que ces histoires ne tombent pas dans l'oubli. Les proches sont en charge de les raconter à chaque nouvelle cérémonie.

³⁷⁷ Cliché de V. Turreil



Fig.42: Transport de la natte contenant la bouteille l'alcool³⁷⁸.



Fig. 43: Chants de louanges devant la natte par un ami proche³⁷⁹.

³⁷⁸ Cliché de V. Tourreil

³⁷⁹ Cliché de V. Tourreil

La suite de la cérémonie se déroule le soir. Nous ne sommes pas autorisés à y assister car nous ne sommes pas un membre de la famille ou du cercle amical. Pour cette étape du rite, les proches se réunissent pour manger et parler avec le *dokpègans* qui va énumérer les choses dont il a besoin pour finir la cérémonie. Le lendemain, les enfants et les deux amis proches se réunissent de nouveau et jouent le rythme de *zinli*. Les amis aident les enfants de la défunte. Les enfants vont se rendre au marché dans les prochains jours.

Dans plusieurs années, on pourra effectuer une cérémonie pour que l'esprit de la défunte devienne un ancêtre (sorte de béatification). Cette fois la cérémonie ne se déroule pas uniquement pour un seul membre, mais avec plusieurs membres d'une même communauté.

Les funérailles sont un moment d'entraide de solidarité tant sur le plan psychologique que matériel. On aide une personne endeuillée au travers l'achat de pagnes, boissons, ou autres objets matériels utiles pour l'accomplissement d'un rite. Au travers ces rituels le défunt et sa famille endeuillée acceptent plus sereinement ce passage vers l'au-delà.

3.4.4 L'homme face à une mort prématurée : les rituelles de protection

Lors d'une consultation de l'oracle *Fâ*, ce dernier peut prédire une mort dite « prématurée ». Dans ce cas, un rituel de protection doit avoir lieu afin de conjurer le mauvais sort. Tout de suite après la consultation, les assistants du *bókòno* préparent les éléments nécessaires à cette cérémonie, à savoir :

- Natte linceul,
- Cube en argile troué, qui symbolise le consultant appelé *Yoko*.
- Une tête façonnée dans l'argile pour signifier « *je ne serais pas morte dans cet accident* »,
- Morceaux de bois assez petits et du tissu pour que le bonheur de la personne ne s'éparpille pas,
- Un drapeau fabriqué à partir d'une feuille de palmier et d'un morceau de tissu blanc à son extrémité. Ce drapeau signifie que les projets de la personne ne cesseront jamais de s'élever,
- Canaris (petit pot en terre cuite) qui représentent le *vòdün* Lissa (bonheur),
- Trois poulets.

Les assistants préparent la natte linceul comprenant des morceaux de tissu de couleurs symbolisant les amis, l'espoir, le courage et la richesse, des canaris, des mélanges utilisés pour les morts à base de plantes dont la composition est tenue secrète. Le tout est refermé aux extrémités avec un tissu blanc (*Fig. 44 a. et b.*). Une poule est passée autour de la tête du consultant afin de conjurer le mauvais sort.



a.



b.

Fig.44 a et b: Assistants du *bókòṅ* préparant la natte linceul³⁸⁰.

On commence la cérémonie en rendant visite aux Legba (mâle et femelle) afin de les nourrir et demander leur protection. On verse un mélange d'eau et de farine de maïs pour les apaiser puis on les nourrit avec de l'*akassa* (pâte de maïs blanche). À l'écart on effectue, la même opération en versant à trois endroits pour les esprits qui seraient présents, mais pas incarnés dans les Legba (*Fig.45 et 46*).

³⁸⁰ Cliché de V. Tourreil



a.



b.

Fig.45 : a. Offrandes au Legba femelle. b. offrande à trois endroits pour les autres divinités qui ne sont pas présentes dans les Legba³⁸¹.

³⁸¹ Cliché d'A. Augias.

On procède par la suite au sacrifice du coq³⁸² en lui bloquant les pattes à terre avec son pied on saisit les ailes d'une main et on lui tord le cou de l'autre. On doit lui arracher la langue afin de verser le sang dans un bol contenant de l'huile rouge. L'huile et le sang sont mélangés à l'aide d'une plume. Le tout est versé au même endroit que les préparations précédentes (Legba mâle, Legba femelle et aux trois endroits à proximité) (*Fig. 46 a., b. et c.*).

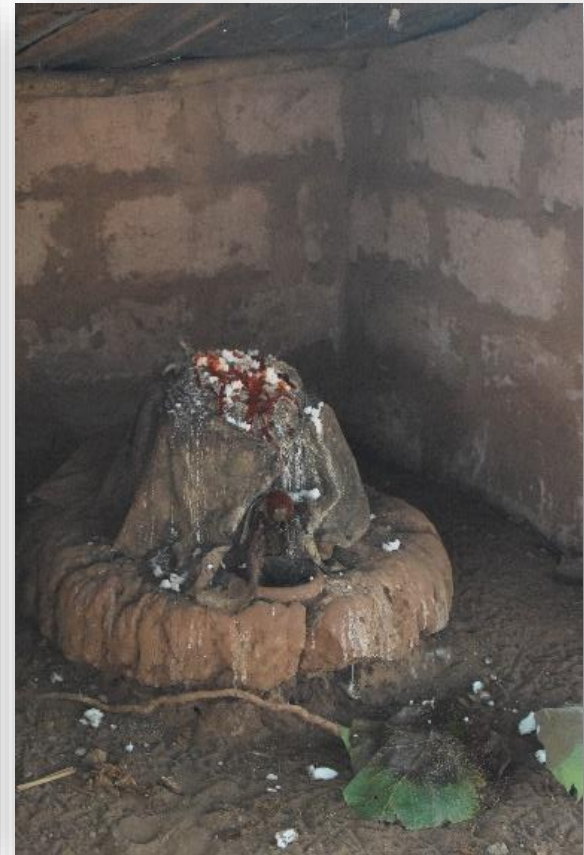
³⁸² Le coq symbolise le cycle de la mort et de la renaissance puisqu'il annonce le coucher et le lever du soleil. Le sang du coq représente la force vitale de la personne (Brelet, 2002 : 29).



a.



b.



c.

Fig.46: Sacrifice d'un poulet la préparation à base d'huile rouge et du Legba (a. sacrifice du poulet, b. versement du sang dans de l'huile rouge, c. Legba recouvert de libation) ³⁸³.

³⁸³ Cliché d'A. Augias.

Des plumes de poulet sont disposées sur les Legba avant de retourner chez le *bókòṅṅ* pour procéder à la suite de la cérémonie. Les éléments sont disposés devant le consultant sur des feuilles d'*hysope* (*Fig. 47 a. et b.*).



a.



b.

Fig.47 : Eléments nécessaires pour la cérémonie sur des feuilles d'*hysope*³⁸⁴.

³⁸⁴ Cliché de V. Turreil

Les éléments sont sortis de la case et un poulet est sacrifié sur le *voko*. Le consultant prend deux cauris et des pièces dans une main et les deux autres poulets dans l'autre. L'ensemble des objets est posé sur le front du consultant, puis au sol pour nous décharger de nos fardeaux. À proximité se trouve un plateau avec du kaolin sur lequel sont dessinés les signes du *Fâ* qui est également posé sur le front, puis sur le sol. Ces signes sont apparus durant la consultation au moyen de la bille en nacre. Une préparation à base d'eau et de farine est versée sur la natte linceul, le cube en argile recouvert de plumes, le drapeau, les morceaux de bois avec le tissu et les canaris (*Fig.48 a. et b.*).



a.



b.

Fig.48 a. et b. : Sacrifice d'un poulet et versement d'une préparation à base de farine de maïs³⁸⁵.

³⁸⁵ Cliché d'A. Augias.

Le consultant avance légèrement les objets vers lui en tapant des mains sur le sol pour stimuler les esprits (**Fig.49**).



Fig.49: Stimulation des objets et de la natte linceul³⁸⁶.

Par la suite, le linceul est pris par le consultant et est déposé sur le bord d'une route. Le consultant s'allonge en posant sa tête sur la natte-linceul et se relève pour symboliser « *je suis mort, mais je me relève avec du bonheur, de la joie dans mon foyer pour moi et mes proches* ». Un peu plus loin un assistant du *bókòno* plante le drapeau symbole de l'élévation des projets, de la réussite pour qu'aucun obstacle bloque le consultant.

Près de la case, un autel a été dressé avec les petits morceaux de bois et le tissu pour que le bonheur et la chance du consultant ne s'éparpillent pas. De l'huile rouge est versée pour nourrir cet autel (**Fig.50**).

³⁸⁶ Cliché d'A. Augias.



Fig.50: Autel dressé pour recentrer le bonheur et la chance³⁸⁷.

La cérémonie de protection contre une mort prématurée se termine par l'élévation de cet autel.

Cette cérémonie est appelée *ku dyo dyo* c'est-à-dire le « mort échangé » ou déplacé. C'est un processus qui permet de duper la mort prématurée (Maupoil, 1981 : 364).

3.5 La gestion du corps mort

3.5.1 La gestion d'un corps entré en décomposition

Lorsqu'un individu décède les croyances sont claires, la mouche ne doit pas toucher le corps mort. Si la dépouille entre en décomposition avant d'avoir eu un enterrement même provisoire, on doit faire appel au *grand dongan* afin de purifier la dépouille avant l'inhumation au travers différente exécution d'actes rituels. Sur le plateau d'Abomey, il existe un seul *grand dongan*. Cette charge est héritée de père en fils. Nous avons souhaité poser des questions concernant le traitement appliqué au corps en décomposition ou sur les cérémonies particulières qui l'entourent, mais il n'est pas autorisé à nous communiquer des informations à ce sujet. On sait

³⁸⁷ Cliché de V. Turreil

simplement qu'il peut garder un corps pendant deux à trois jours sans que la décomposition se poursuive et qu'il peut également stopper l'odeur de putréfaction qui s'en dégage.

Les *dokpègans* possèdent également une technique traditionnelle pour la conservation des corps. Celui que nous avons rencontré à Lissazounmé peut conserver le corps trois à quatre mois sans qu'il entre en décomposition. Il ferme les différents orifices du corps avec du coton et un objet dur puis on verse la préparation. La composition de cette préparation est variable d'une personne à l'autre. Certains peuvent conserver les corps jusqu'à trois ou quatre mois. Si un *dokpègans* fait mal son travail, il peut être congédié et on fait appel à un autre.

3.5.2 Le cas des crémations

La croyance veut que si un individu meurt brûlé, il ne repose pas en paix. On peut entendre son cri dans la nuit, l'âme est à la recherche de la fraîcheur, généralement à la rivière. Ce type de mort demande beaucoup plus de cérémonies pour apaiser l'âme. Les corps sont inhumés sous la maison familiale avec les autres ancêtres. Ils sont en charge de veiller sur la famille et sont fréquemment honorés. La crémation n'est donc pas un concept admis sur le plateau d'Abomey.

3.5.3 Les greffes d'organes : entre acte médical et rituel religieux

Lorsqu'un individu décède, certains de ces organes vitaux sont prélevés pour être greffés. Les vodouisants ne sont pas opposés à cette pratique médicale. Cependant, avant de procéder à cette greffe, l'organe doit faire l'objet d'une cérémonie en vue d'être désacralisé. L'âme d'un défunt reste accrochée à l'organe on doit donc l'en détacher.

Un défunt ayant subi un prélèvement d'organe doit être pris en charge par le *grand dongan* pour effectuer les cérémonies funéraires.

3.5.4 La conservation des corps : entre morgues traditionnelles et modernes

Les morgues, notamment en Afrique subsaharienne³⁸⁸, sont aujourd'hui un espace de prise en charge indispensable dans le processus que représente la gestion du cadavre. Au Bénin, le

³⁸⁸ Ce type d'établissement n'est pas présent dans l'ensemble des pays subsahariens.

contrôle étatique sur ce type de structure privée est inexistant. Jusqu'à une date récente, la présence d'un médecin n'était pas nécessaire pour constater le décès d'un individu (Noret, 2010 : 746).

Au Sud-Bénin, la première morgue voit le jour en 1963 au Centre national Hospitalier Universitaire de Cotonou. La capacité d'accueil était alors de quatre tiroirs frigorifiques (un corps par tiroir, mais dans la réalité on y disposait deux corps). Il faut attendre les années 80 et un accord passer avec des institutions internationales pour voir la capacité passée à vingt-neuf tiroirs (en réalité on peut mettre jusqu'à une soixantaine de corps). En 1999, une seconde chambre froide est mise en place augmentant ainsi la capacité. La première morgue privée voit le jour à Cotonou en 1990.

Au Sud-Bénin il existe actuellement cinq morgues publiques et six privées. Généralement, les personnes décédées à l'hôpital y sont transportées. Or, certaines familles refusent le transport (ex : les adeptes des *vôdounon*, les *vôdounsi* et les musulmans). Ces derniers font venir à leur domicile des personnes religieuses spécialisées dans les toilettes mortuaires. Ils peuvent également amener le corps à la mosquée pour procéder à cette toilette.

À Abomey, les chefs de lignage ne sont pas transportés à la morgue. Certaines familles refusent le transport du corps à la morgue par traditionalisme. En effet, voire un cadavre s'est montré à un inconnu la faiblesse du défunt. Un défunt avant sa mort peut accepter d'être transporté dans ce type de structure, mais que son corps est vu que par comité restreint (proches parents et enfants, par exemple). Outre les raisons religieuses, le transport d'un corps à la morgue reste un coût financier important³⁸⁹. Toujours à Abomey, les familles peuvent faire appel à des personnes chargées de conserver le corps (sorte de formolisation) en attendant les funérailles et limiter les dépenses financières. Sur le plateau d'Abomey, les *dokpègans* ont vu leur rôle diminuer au fur et à mesure de l'institutionnalisation des morgues (Noret, 2010 : 105). Autrefois, il détenait le monopole quant à la prise en charge du cadavre et à la gestion rituelle. Actuellement, leur rôle se cantonne à la prise en charge des rites traditionnels funéraires. Ajoutons à cela que de plus en plus de personnes n'effectuent plus, ou seulement en partie, certains rites funéraires traditionnels. Leur rôle est alors encore plus diminué et voit leurs rétributions financières grandement amputées.

³⁸⁹ Joël Noret précise que dans Cotonou il n'est pas rare de faire appel à un zémidjan (mototaxi) pour transporter le défunt. Ce dernier est calé entre le chauffeur et le passager (Noret, 2010 : 104).

Avant, puis pendant la colonisation, un système de morgue était déjà en place. Les défunts, bien qu'inhumés dans un délai assez court après le trépas, peuvent transiter vers des morgues traditionnelles. Le sociologue belge Joël Noret rapporte des techniques de conservations traditionnelles qui consistent à faire boire le mort une grande quantité de *sɔ̀dàbí ākù* mélangé avec du charbon (Noret, 2004 : 749). Un savoir-faire qui est tenu secret permet de conserver un corps mort sans réfrigération durant plusieurs jours, voire plusieurs mois. L'objectif est d'éviter que le cadavre rentre en décomposition, car rappelons que la mouche ne doit pas se poser sur un corps mort. Pour ce faire il existe plusieurs préparations qui varient d'un spécialiste à l'autre. Nous avons tenté de connaître quelques ingrédients de préparation ; les principaux ingrédients sont, entre autres, le kérosène, l'huile rouge, du jus de fruit ou encore du *sɔ̀dàbí ākù*. Le *dokpègans* bouche tous les orifices, assoit le corps et verse plusieurs litres de cette préparation dans le corps. Quand on le transporte, on doit d'abord prendre la tête avant les pieds. La tête doit toujours être plus haute que les pieds pour éviter au liquide de ressortir.

À Abomey, nous avons croisé une morgue qui combine le « traditionnel béninois » (technique de conservation des *dokpègans*) avec des produits en provenance du Ghana (**Fig.51**). Les corps sont déposés au sol ou sur des planches en bois. Une conservation de plusieurs mois est possible. Les principaux ingrédients sont, entre autres, le formol, le produit secret du Ghana, du *sɔ̀dàbí ākù* et de l'huile rouge. Ce type de conservation n'est pas autorisé par la loi, mais continue d'être monnaie courante.



Fig.51: Morgue traditionnelle, Abomey - Bénin³⁹⁰.

³⁹⁰ Cliché de V. Tourreil

Actuellement la conservation traditionnelle est fréquente en milieu rural, un peu moins en milieu urbain. Les morgues sont un moyen de modifier le cycle des rites funéraires classiques. Désormais, la famille peut laisser le corps à la morgue le temps de trouver l'argent nécessaire à la réalisation des séquences religieuses. Le temps est rallongé, on passe de quelques jours à trois voir quatre semaines au sein de ces structures qui font désormais partie du « paysage funéraire » (Noret, 2004 : 749). Autre souci quant au report dans le départ du cycle rituel funéraire c'est la consolation et l'enlèvement du deuil. Une cérémonie qui se tient quelques jours après le décès est encore emprunt à la tristesse et à la souffrance au deuil. Si la cérémonie se tient quatre ou six semaines après le décès, le deuil psychologique et le travail psychosocial du deuil sont affecté. Les premières étapes des cérémonies traditionnelles peuvent avoir été réalisées en petit comité, un désintérêt relatif pour le reste des rites peut se faire ressentir avec une étape de consolation qui a déjà débutée bien en amont des funérailles.

Signalons que les morgues ont souvent été sujettes à des légendes généralement fantasmé ; les prêtres viendraient y rôder pour prélever des restes humains, des pratiques nécrophobiques y seraient monnaie courante, etc.

Lorsqu'un corps arrive dans une morgue moderne, il est généralement formalisé, mais pas immédiatement après son arrivée. Ce délai permet de laisser au mort l'opportunité de revenir à la vie. C'est en réalité pour laisser une possibilité d'avoir un miracle (Noret, 2004 : 754). Cet espoir correspond en tout point à la première étape qui constitue l'acceptation de la mort à savoir le déni³⁹¹.

Comment est gérée la dépouille d'un individu ? Après sa formalisation, les poignets et les chevilles sont attachés ensemble afin de figer le corps dans une position adéquate. Le jour où la famille vient récupérer le défunt, il doit être préparé ; on débute en procédant à une toilette mortuaire, puis à l'habillage. Les hommes sont parés de la tenue choisie par la famille, les femmes sont fréquemment vêtues de deux pagnes simples enroulés pour couvrir la partie du corps allant de la poitrine aux genoux. Cette pratique a été fréquemment observée à la morgue du CNHU de Cotonou, mais également dans les morgues privées de Cotonou et Ouidah. On peut y voir une volonté de vouloir présenter convenablement le corps de la défunte et lui donner un effet de corpulence au moyen des pagnes afin qu'elles n'apparaissent pas trop amaigries

³⁹¹ La psychiatre helvético-américaine Elisabeth Kübler-Ross a élaboré un cycle d'acceptation psychologique du deuil basé sur cinq étapes : 1. Le choc et le déni, 2. La colère, 3. Le marchandage, 4. La dépression et enfin 5. L'acceptation.

(Noret, 2004 : 756)³⁹². Joël Noret précise que pour la préparation des corps entrés en décomposition (à cause de panne des chambres frigorifiques, par exemple), les morguiers préparent le corps vêtu de gants, mais ne fait aucunement référence à la présence nécessaire, selon la tradition, du grand dongan qui doit effectuer des rituels pour le bien-être du défunt et de sa famille.

Lors de la préparation du corps, le prélèvement d'une mèche de cheveux et des ongles est rependu. Cela permet d'effectuer les rites ancestraux pour le défunt (les Églises évangéliques, pentecôtistes, le christianisme céleste et certains milieux catholiques et musulmans refusent ce prélèvement).

Un mort est ganté, mais pas chaussé. La raison est qu'après son départ il pourrait encore se faire entendre dans la maison mortuaire où il est exposé pour la veillée.

Malgré cette modification moderne que représente la gestion du corps mort en transition vers la morgue, des rites funéraires traditionnels demeurent ; la tradition souhaite que plusieurs pagnes accompagnent le défunt. Les parents et/ou amis doivent se procurer un pagne d'au moins deux mètres qui sera partagé en trois : le premier morceau est pour le chef de famille, le second pour les *dokpègans* et le troisième accompagne le défunt. Ce dernier dépôt peut donner lieu à des querelles entre les proches, chacun souhaite placer son propre pagne auprès du défunt. Certain dépose le pagne près du mort directement à la morgue en ayant pris soin de lui transmettre son message. Les proches peuvent également profiter d'un moment de calme et d'intimité au sein de la morgue pour « charger le corps » c'est-à-dire lui donner différents talismans (*bô*) pour une protection ou une vengeance, par exemple. Les *bô* sont fréquemment disposées dans les gants, lieu de choix pour dissimuler ces amulettes lors de l'exposition du corps et permettent également au défunt de les avoir à porter immédiate en cas de besoin. Si d'autres rites sont nécessaires comme, par exemple, ceux à adresser au *vòdũn* Gou en cas de mort violente, ils sont effectués discrètement par la famille et les sacrifices sont pratiqués dans la cour (Noret, 2004 : 757-758). Le morguiers se subsiste pour certains gestes au *dokpègans*. Parfois on peut donner une bouteille d'alcool (du gin ou du *sɔ̀dàbí ākù*) avec un dédommagement financier (environ 1000 frs CFA) qui constitue un don, une sorte de continuité traditionnelle.

³⁹² Dans de nombreux pays d'Afrique, une femme présentant des rondeurs est un signe de beauté et de bonne santé, mais également d'un statut social aisé.

3.5.5 Les autopsies médico-légales face au vaudou

Si un corps est autopsié, la famille décide des cérémonies à effectuer suivant la cause de sa mort. Quand le corps est beaucoup trop ouvert, c'est le *grand dongan* qui s'occupe du corps. L'autopsie n'est pas prohibée par le vaudou. La famille peut demander une autopsie s'ils soupçonnent un empoisonnement, par exemple afin de préparer une éventuelle vengeance.

Ce troisième chapitre s'intéresse à la gestion du deuil et de la dépouille, ainsi que la bonne exécution des rituels pour apaiser le *yê* du défunt. Nous avons pu voir que chaque cause de mort répond à un cycle rituel précis et codé. L'âge est également un facteur à prendre en compte dans l'exécution des rituels. La dépouille fait l'objet de soin particulier bien que les rituels soient en majorité à destination du *yê*.

CHAPITRE 4. LES CÉRÉMONIES ROYALES : FUNÉRAILLES, RITUELS POST-MORTEM ET CULTES ROYAUX

Le Danxomé fut fondé par la population Adja venue de Tado, dans l'actuel Togo. Selon la légende, la princesse Aligbonon rencontra un esprit qui aurait pris la forme d'une panthère mâle appelée Kpo³⁹³. De cette rencontre naquit Agassou. Lors d'une querelle de succession, le chef de clan Agassouvi (du nom de Yegu Kpékuyé) dû quitter Tado. Il emporta avec lui le crâne et la mâchoire inférieure d'Agassou. Après un long périple, ils décidèrent de s'installer à Allada pour y fonder un royaume vers 1575. Après cette installation une nouvelle querelle éclata entre les fils de *Lanshuto*. Ils prirent la décision de se séparer. Zoérigbé partit vers le sud-est et fonda le royaume de Xogbonu (l'actuel Porto-Novo) sous le nom de Tè-Agbanlin. Le second frère, Dogbagli s'installa à Hwawé, près de Bohicon. C'est à Hwawé que Dogbagli construisit le premier palais des Aladoxonu, « *les gens d'Allada* » (Ahonon et al., 2009 :6).

4.1 Les palais royaux d'Abomey : entre pouvoir et religion

4.1.1 La personne royale

4.1.1.1 Présentation

Avant l'occupation française, la population dahoméenne se divise en quatre classes : les princes, les grands dignitaires, les gens du peuple, les esclaves. Ils sont tous *Danhomènou*, c'est-à-dire « *gens ou chose du peuple* » (Le Hérissé, 1911 : 5).

Le Danxomé fut un royaume dirigé par plusieurs rois sur une période qui couvre le début du XVII^e jusqu'à la fin du XIX^e siècle. Le nombre de rois varie suivants les différents écrits que l'on peut rencontrer. Manque de légitimité, exclusion de la dynastie dahoméenne, etc. les raisons de cette variation sont nombreuses. Nous avons choisi de présenter les quatorze souverains qui se sont succédé à Abomey entre 1600 et 1900. Bien que la royauté soit abolie depuis plusieurs siècles, la dynastie aboméenne continue d'exister et le roi reste une figure locale très importante.

³⁹³ Si un habitant du plateau d'Abomey tue une panthère, il va inmanquablement mourir. Il est inhumé à l'extérieur du royaume, sans les cérémonies habituelles. Son esprit est condamné à errer.

Pour devenir roi, il faut être choisi du vivant du roi en exercice, ne pas avoir de tares physiques et/ou morales et avoir bénéficié de l'avis favorable de l'oracle *Fâ* (Savary, 1976 :15). Les rites d'intronisations comprennent deux phases ; la première se déroule à l'intérieur. Le futur roi rentre avec le *Méhou*³⁹⁴ et le *Migan* dans les secrets politiques du royaume, les traditions concernant la personne royale et les rites dédiés aux rois défunts. Durant cette phase, le futur roi est mis en contact avec les incantations magiques des anciens rois lors d'une cérémonie de sortie des initiés au *vòdũn* Heviosso³⁹⁵ appelé « *Axwadida* ». La seconde phase est extérieure. Elle se déroule en présence du peuple. Trônant devant la foule, il reçoit de la part du *Migan* et du *Méhou* les insignes de la royauté à savoir les vêtements royaux, les sandales, le fusil et la récade³⁹⁶. Il récite par la suite les phrases symboliques des premiers rois (Savary, 1976 :129). Les cérémonies servent à auréoler la personne royale pour en faire un objet de piété et de culte. Pour l'ethnologue français Paul-Marti Montserrat, le roi du Danxomé ne peut être qu'un Dieu (Palau-Marti, 1964 :133).

4.1.1.2 Les rois du Danxomé : histoire et controverses d'une famille royale

Le nom du premier roi reste soumis à discussion. Pour certains, il s'agit de Gangnihessou³⁹⁷ qui aurait régné aux alentours de 1600 jusqu'en 1620-1625. Il aurait été un chef important, mais n'eut jamais le titre de « roi ». L'administrateur français Auguste Le Hérissé choisit de l'écarter de sa liste des rois parus dans son ouvrage « *L'ancien royaume du Danxomé : mœurs, histoire et religion* » parut en 1911 (Le Hérissé, 1911 : 13-22).

Son successeur Dakodonou régna vers 1620-1625 jusqu'en 1650. Il assistait son père dans le commandement des Alladahonou entre le départ d'Allada et l'installation sur le plateau d'Abomey. Ces armoiries sont le *Da* une pierre à briquet, *Ko* la terre et *Dônou* qui est l'orifice d'un trou dans un morceau rouge. Ce rébus traduit un fait d'armes ; il surprit un ennemi du nom d'Aïsonou-Dènou qui préparait de l'indigo. Il tua, mit son corps dans une immense jarre qui contenait cet indigo et le fit rouler sur le sol. Son symbole est laalebasse qui représente l'identité de l'homme noir (elle contient son passé et son avenir). Ce roi a beaucoup travaillé pour l'enracinement de la culture vaudou notamment sur le plateau d'Abomey.

³⁹⁴ Parfois orthographié « *Méhu* ».

³⁹⁵ Parfois orthographié « *Xèbuiso* ».

³⁹⁶ Sorte de sceptre royale en forme de hache.

³⁹⁷ Parfois orthographié Ganyé Hessou.

Son successeur est Aho Houegbadja³⁹⁸ qui régna de 1650 à 1680. Il est le fondateur de la cité d'Abomey. Ses armoiries sont le poisson (*ouê*) et la houe qui rappelle que lors de son règne, les Dahoméens employaient les houes comme des massues. Sa devise est « *Poisson qui s'est échappé de la nasse n'y rentre plus ; le poisson appartient à la rivière et non pas à la terre* ». Dans cette devise, on peut y voir une allégorie qui signifie que lorsque l'on s'éloigne d'un point (migration), on n'a plus rien à faire avec ce lieu. Il reprit également le symbole de son père laalebasse, mais également la toupie. En tournant, cette dernière est agréable à regarder et rassemble beaucoup de monde.

Son successeur est Houessou Akaba qui régna de 1680 à 1708. C'est un roi patient et conquérant. Ses faits d'armes s'étendent au-delà des frontières. Sa devise rappelle ses faits : « *Certains arbres croissent loin des rivières ; le gbègbè, lui, y baigne sa ramure* ». Ses armoiries sont un porc en souvenir d'un fait d'armes qui l'obligea à faire comme le porc « *sortir de sa somnolence paisible au soleil, regarde le ciel et se mettre en colère* » (Le Hérissé, 1911 : 15).

Son successeur est Tasi Hangbè. Elle est la seule Reine d'Abomey. Elle régna entre 1708 et 1711 lors de la mort brutale de son frère jumeau Houessou Akaba. La loi dahoméenne impose de traiter à égalité les jumeaux sans différenciation de sexe. De plus, les jumeaux sont considérés comme des êtres sacrés (Codjo Zahou, 2003 : 36). Signalons que dans la tradition dahoméenne, le plus vieux est le dernier sorti. En effet, on dit que le dernier envoie le premier pour aller voir à l'extérieur. Si c'est accueillant, le premier sorti doit pleurer pour accueillir le second. Houessou Akaba est sorti le premier et Hangbè en deuxième, c'est donc la sœur qui est la plus âgée. Son symbole est le caméléon, car il avance progressivement³⁹⁹. Le Hérissé ne la compte pas parmi les souverains du Danxomé. La raison est qu'elle a longtemps été écartée de la liste des souverains à cause de son mariage controversé. Elle a épousé un Yoruba, ennemi du royaume du Danxomé. Or, la loi est claire, un souverain ne doit pas se marier avec un ennemi du Royaume, il doit se lier avec un royaume qui n'a pas été en guerre contre Abomey. Ses actions ont fréquemment été mêlées à celles de son frère, on ne connaît pas la durée précise de son règne, ni son emblème. Cependant, il pourrait s'agir du porc, qui est souvent représenté à côté du caméléon. De plus « *han* » signifie « *porc* » et « *gbè* » signifie « *refuse* », littéralement

³⁹⁸ Parfois orthographié Oûegbadja.

³⁹⁹ Akaba a choisi ce symbole en raison de son accession au trône à un âge avancé. La lenteur du caméléon fait référence à la patience qu'il a eu pour être intronisé, mais également à la sagesse (propos recueillis en février 2017 à Abomey).

« *le porc refuse* ». Lors de sa destitution du trône son emblème fut confié à son frère Akaba. Malgré cela, elle n'en reste pas moins une femme possédant un don magique, de prophétie, de voir les maladies et est douée en musique et danse (elle a d'ailleurs créé une chorale – *hayè* - qui chante de la musique réservée aux familles princières) (Codjo Zahou, 2003 : 45-47). Elle entreprit tout de même des guerres de conquêtes, comme le veut la tradition, notamment à Kétou et à Adja et ramena de nombreux prisonniers. Le roi Ghézo s'appuya sur la puissance de cette reine pour réussir ses conquêtes. Il consulta le *Fâ* afin de savoir sur quel ancêtre s'appuyer pour revenir victorieux. L'oracle lui conseilla de s'appuyer sur celui de Tasi Hangbè. Il revient victorieux. Pour honorer cette reine longtemps discréditée, il décida de réhabiliter son palais, mais également de continuer les œuvres de Tasi Hangbè notamment la mise en place des Amazones. Il alla même plus loin : il est fréquemment admis que Tasi Hangbè est né Tohossou. En réalité, elle a été élevée à ce rang en raison de différents actes accomplis dans sa vie par le roi Ghézo pour qu'elle ne tombe jamais dans l'oubli. Avec ce statut, elle est désormais présente dans toutes les cérémonies (Codjo Zahou, 2003 :60).

Son successeur est Agadja, surnommé « le conquérant », qui régna de 1711 à 1728⁴⁰⁰. Son avènement transgresse les règles d'hérédité monarchique. En effet, il est le frère d'Houessou Akaba et Hangbè. Son allégorie est « *le bois en branche ne peut être mis au feu* », ce qui signifie que les fils d'Aho Houegbadja n'ont pas encore terminés leur domination. Il règne à la place d'Agbo Sassa fils héritier d'Houessou Akaba. Il conquiert Savi ce qui permet d'étendre la domination d'Abomey jusqu'à la mer, duquel découlent ses armoiries à savoir un bateau et une pagaie. Sur son *àseen* se trouve une cathédrale avec une croix renversée. Cette représentation signifie que sous son règne sont arrivés les premiers missionnaires, mais que malgré la présence de soutane, on ne sait pas réellement ce qui est en dessous (croix renversée qui indique une ambiguïté). La cathédrale est accompagnée d'unealebasse qui signifie que malgré l'arrivée massive des missionnaires, les Dahoméens ne doivent jamais oublier leurs racines.

Son successeur est Tègbèsou⁴⁰¹ qui régna de 1728 à 1775. Il n'était pas le premier dans la ligne de successions. Il devança son demi-frère Aghidisou qu'il réussit à faire passer pour un ennemi des Dahoméens. Il prit le pouvoir, mais dû aussitôt contrer une révolte orchestrée par son frère Topa. Cette révolte est rappelée par un bélier auquel on ne peut pas arracher un collier

⁴⁰⁰ Le Hérissé fait commencer sa date de règne en 1708.

⁴⁰¹ Parfois orthographié Tegbesu.

de poil. Il voulut également honorer les guerriers du roi en représentant dans ses armoiries un tromblon (*agbalia*). Les guerriers sont également mis à l'honneur dans sa devise qui est « *la rivière et profonde ; sa profondeur n'atteint pas celle de la mer* ». Ses guerriers ont lutté et battu les gens de Za alors que sous le règne d'Adadja ce ne fut pas le cas. Il fut également déporté dans les pays Yoruba. Pendant sa déportation, il fut balaféré. Or on ne peut pas monter sur le trône si on a été balaféré. Il a donc créé un chapeau appelé *Gola* qui vient couvrir les joues pour empêcher que les gens médisent sur son règne.

Son successeur est Kpengla⁴⁰² qui régna de 1775 à 1789. Dès le début de son règne, Tègbèsou dû écarter deux de ses frères. Kpengla est l'un d'eux. Il prit le pouvoir et se lança dans d'interminables guerres. Ses guerres longues et éloignées d'Abomey entraînèrent un accroissement du nombre de soldats, ce qui lui valut le surnom de « *fondateur de l'armée* ». Ses faits d'armes sont repris dans sa devise « *le goun voudrait imiter le pic-vert, mais cela lui est impossible, tandis que le courage est le partage de la panthère⁴⁰³, si l'on remonte dans l'histoire jusqu'à Sado⁴⁰⁴* ». Ses armoiries sont le pic-vert et le fusil pour rappeler ses faits de guerres. Sur son *àseen* se trouve un chien, symbole d'amitié et de protecteur d'une maison.

Son successeur est Agonglo qui régna de 1789 à 1797. Sa devise est « *je suis l'ananas contre lequel la foudre ne peut rien* ». Ce symbole fait référence à une anecdote qui lui est arrivée. Il s'arrêta près d'un palmier qui prit la foudre. Ce dernier n'a eu aucune blessure comme l'ananas qui ne peut pas être frappé par la foudre. Ses armoiries sont une feuille d'ananas surmontée d'un fruit et d'un sabre à lame dentelée qui dut inventer par Agonglo lui-même pour armer ses guerriers. Il a également comme symbole le rônier qui a pour caractéristique de résister la foudre. C'est un symbole de puissance.

Son successeur est Adanhozan⁴⁰⁵ qui régna de 1797 à 1818. Le Hérissé passa ce roi sous silence dans sa liste. La cause est qu'il sacrifiait des Princes. Or la loi est stricte, le sang d'un prince ne doit pas couler sur la terre du royaume. La raison de ce geste se trouve dans les sacrifices humains. Lorsqu'un roi ou un prince meurt, des esclaves doivent être sacrifiés pour le servir. Adanhozan est d'accord avec cet acte, maintes fois réalisées par ses ancêtres, mais

⁴⁰² Parfois orthographié Kpengla, Pengla ou Kpingla.

⁴⁰³ La panthère dont il fait référence est le totem fondateur du Danxomé.

⁴⁰⁴ Ville d'origine du totem panthère.

⁴⁰⁵ Parfois orthographié Adanzan.

sachant que les esclaves ne parlent pas le Fon, ils doivent être représentés dans l'au-delà, il est donc nécessaire de sacrifier un prince qui sera en charge de les représenter. C'est également un roi intelligent et rusé. Sachant sa place menacée sur le trône, il tenta une ruse. On dit que tant que notre mère est en vie, on peut douter de la véritable identité de son père. On ne peut être sûre qu'à la mort de notre mère (qui peut encore se confesser sur son lit de mort). Adhonzan savait que sans sa mère, Ghézo ne pouvait pas monter sur le trône. Il a donc déporté sa mère outre-Atlantique. Elle a transposé la culture des « fétiches » au Brésil (*Candomblé*). Comme le Prince Adhonzan sacrifie les princes et les princesses, déporte les reines, etc., un coup d'État se met en place. Ghézo doit prouver qu'il est le fils d'Agonglo. Il est donc parti à la rencontre du négrier qui a acheté sa mère et fit un pacte avec lui. Si le négrier retrouve sa mère et la ramener en vie, il deviendra le seul négrier dans le pays, les esclaves lui seront vendus en exclusivité. Entre-temps sa mère a développé une véritable cour sur place. Elle fut ramenée au Danxomé, mais quand son enfant est monté sur le trône, elle a demandé à repartir au Brésil. Adhonzan a disparu, mais pas totalement. On organisa une grande campagne pour effacer toutes traces de ce roi. Le roi Ghézo envoya les Amazones pour tuer tous ses enfants. Ces derniers ont changé de nom et lui est parti au Togo où il est mort et enterré. Il n'est donc pas considéré comme faisant partie de la liste des rois d'Abomey. Actuellement une campagne travaille à la réhabilitation de son nom au sein de la liste des rois.

Son successeur est Ghézo⁴⁰⁶ qui régna de 1818 à 1858. Quand les grands chefs lui offrirent le pouvoir, il prit comme allégorie « *le feu de l'oiseau cardinal ne peut atteindre la brousse* » pour ses ennemis. Lorsqu'il réussit à affranchir son royaume de la domination des Nagots, il changea sa devise pour comparer son règne aux œuvres de ses prédécesseurs : « *Le marteau a son poids et l'enclume a le sien* ». Ses armoiries représentent un buffle qui commémore une confrontation au cours de laquelle ses guerriers traversèrent le pays Mahi sans se faire repérer. Il a également la jarre trouée. Si tout le monde vient boucher les trous, la jarre se remplira. C'est un symbole d'unité.

Son successeur est Glélé qui régna de 1858 à 1889. Il est considéré comme le plus grand roi d'Abomey. Ses allégories sont récitées par ses descendants et partisans. Ses armoiries sont un lionceau en référence à la peur qu'il inflige au Mahis « *au lionceau qui sème partout la terreur aussitôt que ses dents ont poussé* ». Il est également représenté par le symbole d'un cheval

⁴⁰⁶ Parfois orthographié Ghézo.

portant à son cou la tête sanguinolente d'un ennemi. Il voulut venger son père, touché lors d'une guerre, avant de diriger le pays. Il dit qu'il détruira le pays du responsable et ramènera la tête de ce Yoruba, pendu à son cou, ce qu'il fit. Autre symbole un parapluie⁴⁰⁷ qui protège du soleil qui peut apporter des maladies (symbole récurrent chez les personnes de haut rang).

Son successeur est Béhanzin⁴⁰⁸ qui régna de 1889 à 1894. Le fils de Glélé, Condo, dû choisir un nom de règne. Il décida d'exprimer sa volonté de vouloir accomplir de grandes choses pour les Dahoméens. Il prit alors le nom de « *Ghébanzin ai djirè* » qui signifie « *l'univers porte l'œuf que la terre désire* ». Il rentra en conflit avec les Français et demanda d'être amené en France pour parler au dirigeant, mais fut amené en Algérie. Quand il découvrit la supercherie, il se transforma en requin et renversa le bateau. Cet épisode donna l'allégorie « *le requin audacieux a troublé la barre* », qui traduit ses armoires. Il est également symbolisé par un œuf, l'œuf que la terre désire qu'il faille ménager, car s'il tombe, on ne peut pas le réparer.

Son successeur est Agoli-Agbo⁴⁰⁹, qui régna de 1894 à 1898. Béhanzin, prisonnier des Français, fut remplacé par son frère. Il choisit le nom de « *Ago-li-Agho, Allada Klèn afo, ma dja i o, français ouê gni mon* » qui signifie « *prends garde Danxomé, Allada a trébuché, mais n'est pas tombé grâce aux Français* ». Ce nom rappelle quotidiennement aux Dahoméens l'emprisonnement et l'asservissement de Béhanzin. Ses armoiries sont un pied posé sur un caillou qui trébuche. Il est également symbolisé par une main de fer puisque c'est sa façon de tenir le pays pour qu'il ne sombre pas. C'est lui qui a veillé à la restauration des quatre hectares du palais.

⁴⁰⁷ Sous la royauté, un esclave était en charge de porter ce parasol/parapluie pour le roi. Les parasols, généralement ornés de figures qui narrent l'histoire du royaume, devaient être tournée dans le sens des aiguilles d'une montre. Si l'esclave se trompait de sens, il était accusé de vouloir rétrograder l'histoire du royaume et était exécuté.

⁴⁰⁸ Parfois orthographié Gbêhanzin.

⁴⁰⁹ Parfois orthographié Ago-li-Agbo.



Fig.52 : Armoiries des rois d'Abomey (Ahonon et al., 2009 :6).

Actuellement, les pouvoirs du roi se limitent à la gestion des affaires concernant la terre ou les biens immobiliers. Depuis dix ans, le gouvernement rétrocède peu à peu le pouvoir aux rois (gestion de la famille ou encore des collectivités locales). Ils traitent essentiellement les questions en rapport avec la famille et la culture. Ils sont les premiers conseillers du Président de la République. Depuis 1889, le roi Glélé dit que le roi ne quittera plus sa famille. Donc le futur roi sera un descendant de Glélé, puisque la royauté s'est arrêtée au niveau de ses enfants.

Au travers leurs nombreuses devises et armoiries, les rois dahoméens veulent montrer la puissance et raconter l'histoire de leur royaume.

La liste « officielle » du nombre de rois du Danxomé est de onze souverains. Cette liste est issue d'un remodelage remontant au XIX^e siècle et se base sur le principe de succession directe de père en fils. Cette liste met volontairement de côté les règnes féminins de cette monarchie. Récemment, la liste des rois est passée de onze à treize souverains avec l'ajout d'Adandozon et de Ganhéhou. Cet ajout émane d'une pression politique et intellectuelle très active depuis la révolution de 1972 (Guezo, 2013 : 135). Bien que la succession se fasse de père en fils, il arrivait

fréquemment que ce soit le fils le plus méritant, et pas nécessairement le plus âgé, qui montait sur le trône. La généalogie des rois d'Abomey s'est transmise sur une base orale. Il faut être prudent quant à l'élaboration et l'interprétation d'une succession monarchique basée sur de l'oralité (Guezo, 2013 :150), il ne faut pas prendre les informations comme une source fiable et unique, il peut y avoir des variations, des changements au fil du temps notamment dans les récits héroïques, la prise de pouvoir où les querelles royales qui mènent à l'accession au trône.

4.1.1.3 Le roi et sa cour

Le roi est entouré de nombreuses personnes de cour : *Vidaho*⁴¹⁰ (l'héritier), *Kpòjìtò* (mère du roi), *Kpòsì* (« épouse de panthère »), *Ahòsì* (autres épouses et femmes du roi), *Legde* (messager du roi), *Kpanligan* (poètes et historien de la cour). En plus il est entouré de ministres. Ses principaux ministres, sept au total, portent le titre de « *Gbonugan Daho* » : *Migan* est le plus important et siège à droite du roi. Il est régent du royaume pendant les trois jours qui suivent la mort du roi. Avant l'arrivée de la famille royale, il était bourreau, prêtre et justicier puisqu'il donne la mort⁴¹¹, mais pratique également des rites religieux lors du sacrifice des ennemis vaincus aux mânes des ancêtres. En tout, ce sont quatorze *Migan* pour dix rois qui se sont succédé. *Méhou*⁴¹² est le précepteur de la famille royale. Il siège à la gauche du roi. Son apparition a lieu sous Tègbèsou. La création de sa charge est due à l'extension du Danxomé qui nécessite un chef à qui déléguer les pouvoirs du roi. Il est responsable de toute la partie du pays au-delà de l'ancien royaume d'Allada. C'est lui qui est en contact avec les Européens, notamment les Français. *Yovogan*⁴¹³ intervient dans les affaires entre les Européens et les Dahoméens. Il rend compte au roi au travers le *Méhou*. Il réside à Ouidah. *Ajahò*⁴¹⁴ est l'huissier du palais et celui qui encadre l'épreuve du poison lors des condamnations. Il est responsable des affaires judiciaires. Personne ne rentre dans l'enceinte du palais sans son autorisation. Sous son autorité sont placés les serviteurs du palais. L'*Agoligan* est le président du tribunal en province. Il est également *Léghède* c'est-à-dire « chef de la police secrète ». Le *Gaou* et le *Kpòssou* sont les ministres de la guerre. L'*Ahissigan* est le ministre du commerce. *Sogan* approvisionne en bois et en eau les femmes du roi. Il commande également certains serviteurs

⁴¹⁰ Le premier né ne prend pas le pouvoir, car on considère qu'il va faire des erreurs. Donc les enfants suivants doivent prendre exemple sur lui pour ne pas refaire les mêmes erreurs.

⁴¹¹ Le *Migan* doit s'entraîner sur les animaux pour les exécuter convenablement. Si lors d'une exécution la décapitation n'est pas faite du premier coup, le *Migan* est exécuté.

⁴¹² Parfois orthographié « *Mew* ».

⁴¹³ Parfois orthographié « *Yevôgan* ».

⁴¹⁴ Parfois orthographié « *Adjahô* ».

à l'extérieur du palais. *Topo*⁴¹⁵ surveille les marchés et dirige les plantations de palmiers. Il est assisté des *Houmêkponto*. Ce sont des géomètres en charge de borner les concessions dont les rois dotaient leurs frères ou les chefs les plus valeureux. *Aplogan*⁴¹⁶ est le gardien des tombeaux royaux d'Abomey et d'Allada (Palau-Marti, 1964 : 139, Le Hérisse, 1911 : 38-45 et Quenum, n.d : 20).

La personne royale est sacrée. Sa salive ses cheveux, etc. tout est sacré. Concernant les attributs royaux (Palau-Marti, 1964 :137) :

- Pierre bleue. Seul le roi peut en porter. Elles sont considérées comme des excréments du *vòdün* Dan Aydo Wédo. Cet attribut montre le lien important entre le roi et les *vòdün*.
- Le tambour de type « *dogba* » (spécialement pour le roi, d'origine hwéda). Cet instrument est omis présent dans les cérémonies. Cette société, basée sur l'oralité, chante l'histoire des ancêtres et du royaume pour transmettre le savoir de générations en générations.
- Ombrelle, fabriquée par les artisans du palais. Elle mesurait plus d'un mètre cinquante de diamètre avec des franges verticales. Elle symbolise la prospérité et la grandeur du royaume.
- Trône. À l'origine en terre, recouvert d'un tissu, il devient peu à peu un élément en bois sculpté d'une seule pièce.
- *Gubasa*. Il s'agit d'un sabre⁴¹⁷, symbole de la puissance du royaume.
- *Àsɛɛn*. Objet métallique en forme de petit parapluie. Ils servent dans le culte des ancêtres. Cet objet montre l'importance d'une continuité de pouvoir même outre-tombe. Des cérémonies de commémorations de l'esprit des rois ont lieu annuellement dans Abomey. Durant ces cérémonies, des adeptes de ces rois divinités portent les attributs des anciens rois. Ils dansent et chantent en l'honneur de ces derniers.

Ces attributs royaux accompagnent le roi lors de chaque déplacement ou représentation officielle. Ce sont des objets chargés d'un passé et d'une symbolique importante. Ces attributs ne sont pas sans rappeler les régalias européennes.

La charge monarchique est héréditaire, mais répond à un ordre précis. Sont exclus, les enfants nés des épouses royales d'origines princières. Le roi n'est pas sûr de sa paternité puisque

⁴¹⁵ Parfois orthographié « *Tokpô* ».

⁴¹⁶ Parfois orthographié « *Akplogan* ».

⁴¹⁷ Notamment présent sur le bas-relief du Palais de Glélé.

l'adultère est autorisé pour ces femmes de haut rang⁴¹⁸. Sont également exclus les enfants nés alors que le roi n'avait pas encore reçu officiellement de son père les dix ou vingt femmes promises pour créer sa lignée. Dans certains cas, la voie du destin, du *Fâ* consultée par le *bókono* du palais peut être sollicitée pour écarter un fils potentiellement héritier par droit de naissance qui manque de caractère ou de qualité nécessaire pour gouverner. Signalons que parfois un nom maudit suffit pour écarter du pouvoir un héritier légitime. Par exemple, Tègbèsou, cinquième roi déclara indigne de régner sur toutes les personnes s'appelant *Topa* (prénom de son frère). Or, les noms sont attribués après consultation du *Fâ* qui indique sous quel ancêtre protecteur se trouve l'enfant. Si par malchance un enfant héritier est sous la protection de *Topa*, il ne pourra pas régner (Le Hérissé, 1911 : 7-8).

Chaque roi possède plusieurs noms. Ces noms sont appelés « noms forts ». C'est un début de phrase prononcé par le roi lors d'une occasion particulière. En plus de ces « noms forts », ils reçoivent, en complément, une série d'appellations génériques en allusion avec sa nature royale (père de la vie, père de la lumière, maître de l'aurore, etc.) (Palau-Martin 1964 : 138).

Dans la monarchie dahoméenne la femme est perçue comme incapable de régner et donc d'hériter la charge monarchique. Elle peut, aux moyens d'unions, faire passer les biens familiaux chez des étrangers et donc influencer le bien-être et l'accroissement de l'héritage paternel. Toutefois, au XVII^e siècle, des jumeaux héritiers (un garçon - Houessou Akaba - et une fille - Hangbè) vinrent au monde. La loi dahoméenne recommande de traiter de manière égale les jumeaux. Houessou Akaba régna avec sa sœur qui avait tout de même moins de pouvoir que lui. À la mort d'Houessou Akaba, elle régna seule de 1708 à 1711 avant d'être remplacée par Agadja à la place d'Agbo Sassa, prince héritier d'Houessou Akaba. La charge monarchique revient donc au premier enfant masculin issu d'une des femmes non royales offerte par le père du roi. Pour ce qui est des filles, la première née est donnée en mariage au *Migan*, la seconde au *Méhou*. Dès que le roi choisit son héritier, il lui confie les secrets du royaume (ex : les traditions cachées des origines de la tribu des Alladahonou) et lui remet la petite amulette que seuls les rois ont le droit de voir⁴¹⁹. Entre-temps, le roi fait construire pour *vidaho*, des cases entourées de murailles avec des femmes, des esclaves, des palmiers. Ce cadeau permet à l'héritier de s'élever au-dessus de ses frères. Après son avènement, le roi doit

⁴¹⁸ Les femmes infidèles qui ne sont pas d'origine princière sont condamnées à mort (Le Hérissé, 1911 : 7).

⁴¹⁹ Le roi Béhanzin l'aurait emporté durant son exil. Agoli-Agbo ne l'ayant pas eu, il ne put conserver son pouvoir que les Français lui auraient attribué (Le Hérissé, 1911 : 9).

accomplir un acte mystérieux à Allada. Ces actes mystérieux, les choses secrètes, deviennent des éléments de vénération pour les Dahoméens. Le mystère fascine les Dahoméens. Il est un élément essentiel pour que le roi puisse gouverner (Le Hérissé, 1911 : 6-9).

Le prince héritier est autorisé à prendre le pouvoir à l'âge de dix-huit ans. Lorsque le roi meurt avant que le prince héritier est atteint dix-huit ans, un oncle prend le pouvoir et accélère l'éducation du futur roi jusqu'à sa majorité. En cas de conflit, on consulte l'oracle *Fâ*. Dès leur plus jeune âge, les enfants sont éduqués dans l'optique de devenir des rois forts et fiables.

4.1.1.4 Les *kpamegnan* (médecins royaux)

Le roi avait ses médecins personnels appelés *kpamegnan*. Ces médecins étaient présents dès le lever du roi pour procéder à un examen quotidien et proclamer la bonne santé du roi. Ces médecins possèdent de fortes connaissances sur la pharmacopée, mais également sur les amulettes et objets culturels nécessaires pour protéger le roi et lui conférer force et puissance (Beaujean, 2019 : 54-55).

4.1.2 Les palais royaux

4.1.2.1 Histoires et organisation

Le site des palais royaux d'Abomey couvre une superficie de quarante-quatre hectares. Sur cette superficie, seulement quatre hectares ont pu être sauvés. La destruction de près de 40 hectares est à imputer au roi Béhanzin. À son départ, ne souhaitant pas voir les palais tomber aux mains des Français, il décide de pratiquer une politique de terre brûlée. Son jeune frère Agoligan réussit à sauver une partie des palais, soit ceux des rois Ghézo et Glélé. Dans les collections publiques françaises, près de 88 000 objets originaires de l'Afrique subsaharienne sont présents⁴²⁰ (Cf. Sarr et Savoy, 2018). Des objets avec une forte symbolique sont restés à Abomey comme le cataclet qui est un tabouret à trois pieds. Ce tabouret rappelle l'unité, notamment des trois frères venus d'Adja-Tado et signifie « *le foyer à trois pieds ne renverse jamais la marmite* ». Autre symbole fort celui d'un grand oiseau tenant dans son bec un petit

⁴²⁰ Les Français ont donné trois raisons pour coloniser Abomey :

1. Sacrifices humains lors des coutumes,
2. Démêler entre Danxomé et Porto-Novo (déjà protectorat français),
3. Occupation de Cotonou par les français.

oiseau mort. Avant que le royaume du Danxomé entre en guerre contre un autre royaume on envoyait ce symbole pour signifier « *si tu ne te soumets pas, voilà ce qui va t'arriver. Soumets-toi et on t'annexera pacifiquement* ». Autre objet important le trône du roi Ghézo. Il repose sur quatre crânes humains, ceux de chefs ennemis afin de montrer sa puissance. Un des crânes n'a plus du tout de face. Cela est à imputer aux personnes qui venaient prélever un peu d'os pour confectionner des remèdes. Il y a également le *so si* (chasse-mouches) du roi Agadja. Il a été confectionné sur un crâne d'ennemi.

Les palais sont bâtis conformément à la culture Adja-Fon. Ils constituent le point central du pouvoir, mais également le centre financier. Les palais s'articulent autour de cinq zones (Ahonon et al., 2009 : 14) (**Fig.53**) :

- La cour publique. On y trouve un autel protecteur (*aižan*), un faux fromager (*lissetin*) autour duquel s'effectuent les rituels et l'intronisation des princes et princesses. On y trouve également le *klubuso* qui est un tumulus orné d'un toit conique où se tenait le roi lors des cérémonies publiques. Devant le palais du roi Glélé on a la présence d'un abri couvert pour le Migan qui autorisait ou non l'entrée dans le palais.
- La cour extérieure. On y pénètre après avoir passé un portail appelé *honnuwa*. Dans cette cour se trouve le *djonoxo* (case des étrangers⁴²¹), le *tassinoxo* (case de la prêtresse du roi) et le *légédéxo* (case des conciliabules).
- La cour intérieure. On y accède par le *logodo* qui est un second portail après l'*honnuwa*. Cette cour intérieure contient l'*adjallala* qui est la case où les hôtes du roi sont reçus et où le roi préside le conseil et le *djéxo* qui est le temple qui abrite l'esprit du roi après son décès.
- Cour privée du roi (*honga*). Cette cour est exclusivement pour le roi et ses épouses. Elle est entourée de murailles. Dans le Palais de Glélé se trouve également la « *case au trésor* ».
- Attenante à la cour intérieure se trouve l'*adoxo*. Il s'agit de la tombe symbolique du roi^{422 423} et des épouses qui l'accompagnent dans l'au-delà.

⁴²¹ La case des étrangers loge la belle-famille du roi lorsqu'ils sont en visite. Ne connaissant pas précisément leurs intentions, ils doivent rester dans cette case sous la surveillance des Amazones.

⁴²² Le Hérissé précise que deux rois ne sont pas inhumés à Abomey, Adanhozan qui a été chassé du pouvoir et Béhanzin qui est mort en exil. Or, le roi Béhanzin bien mort en exil a vu ses restes rapatriés à Abomey en 1928. (Le Hérissé, 1911 : 26).

⁴²³ Le roi Béhanzin est décédé en 1906 mais ces restes sont arrivés à Abomey qu'une 1928. C'est à ce moment-là que les cérémonies funéraires ont pu avoir lieu.

Ce système de cours imbriquées les unes aux autres avec des portiques de passage permet un contrôle rigoureux des personnes qui approchent le roi. Malgré un schéma typique d'organisation de l'espace, certains palais peuvent avec des variations d'organisation. C'est le cas pour celui de Ghézo qui comprend le *fagbassa* où logent le devin du roi et le *bohò* qui est le lieu où les soldats sont préparés spirituellement.

Les reines logent dans le palais, mais pas à proximité immédiate du souverain. Lorsque la Reine choisie elle doit venir dans une case proche de celle du roi. Elle entre discrètement dans la case du roi quand il le désire. Si quelqu'un l'appelle, elle ne doit pas répondre dans la case du roi elle doit sortir et se mettre un peu plus loin pour répondre de sorte qu'on ne sache pas qu'elle était avec le roi. Personne ne doit savoir quand le roi et la reine ont des moments intimes.

En ce qui concerne les tombeaux, à proximité de celui du roi Glélé⁴²⁴ se trouve celui de ses quarante-et-une femmes qui se sont sacrifiées. Elles ont été endormies, puis descendues dans une fosse et enterrées vivantes. La chambre funéraire est appelée « *li* ». Elle possède plusieurs couloirs avant d'accéder à la chambre. À l'entrée des ossements d'animaux sont présents. Il s'agit d'offrandes annuelles des enfants qui demandent à leur père de rentrer dans une nouvelle année plus sereinement. Depuis un ou deux ans, le sol de la tombe s'affaisse les limites du creusement de la fosse sont visibles. Des travaux de restauration sont prévus.

⁴²⁴ La tombe du roi Glélé ne peut pas se visiter le jour du marché (mardi). Tous les cinq jours les femmes Dadassi viennent donner à manger à l'esprit du roi.

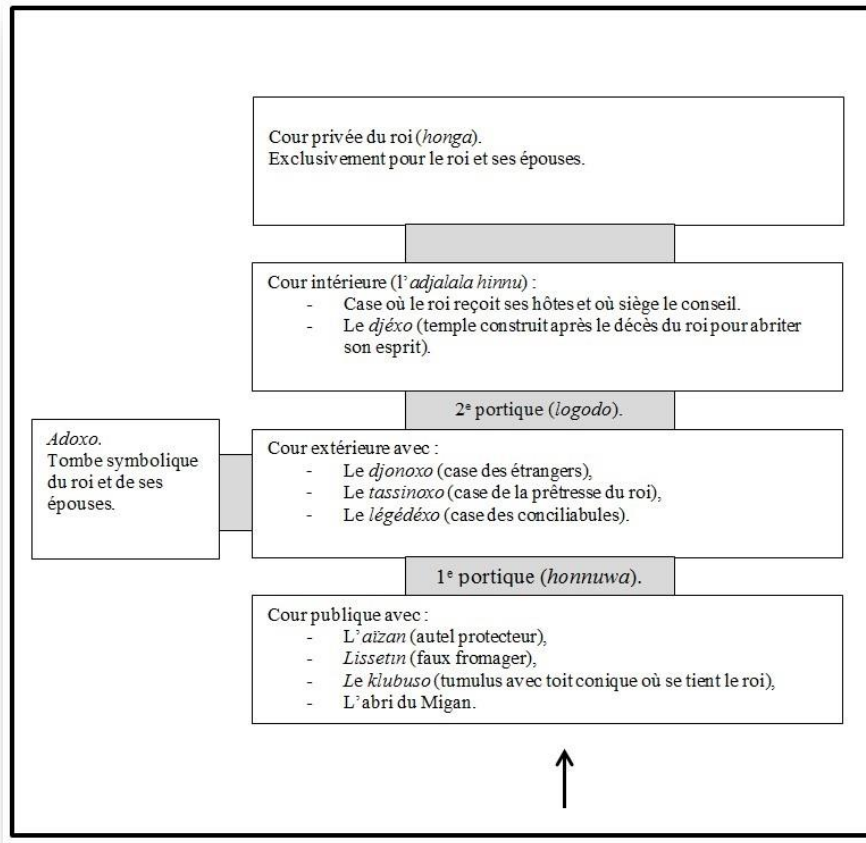


Fig.53 : Schéma type de l'organisation Adja-Fon d'un palais royal⁴²⁵.

Depuis 1944, les palais des rois Ghézo et Glélé accueillent le musée historique d'Abomey (**Fig.54**). On accède à ce musée par le *honnuwa* du palais du roi Glélé. Le palais du roi Béhanzin accueille quant à lui un centre d'interprétation de la vie et de l'œuvre du roi Béhanzin.

Dans le palais du roi Glélé se trouve la cour privée du roi. Quand un fils est dans la cour, il ne doit pas porter le pagne sur l'épaule comme porté habituellement. Il doit le plier devant lui pour montrer qu'il est plus petit.

Dans l'une des cours, renommée « *cour des canons* », se trouve plusieurs canons alignés offerts par les Hollandais. Le roi offrait quinze hommes bien trapus ou vingt-et-une femmes esclaves contre un canon.

⁴²⁵ V. Turreil

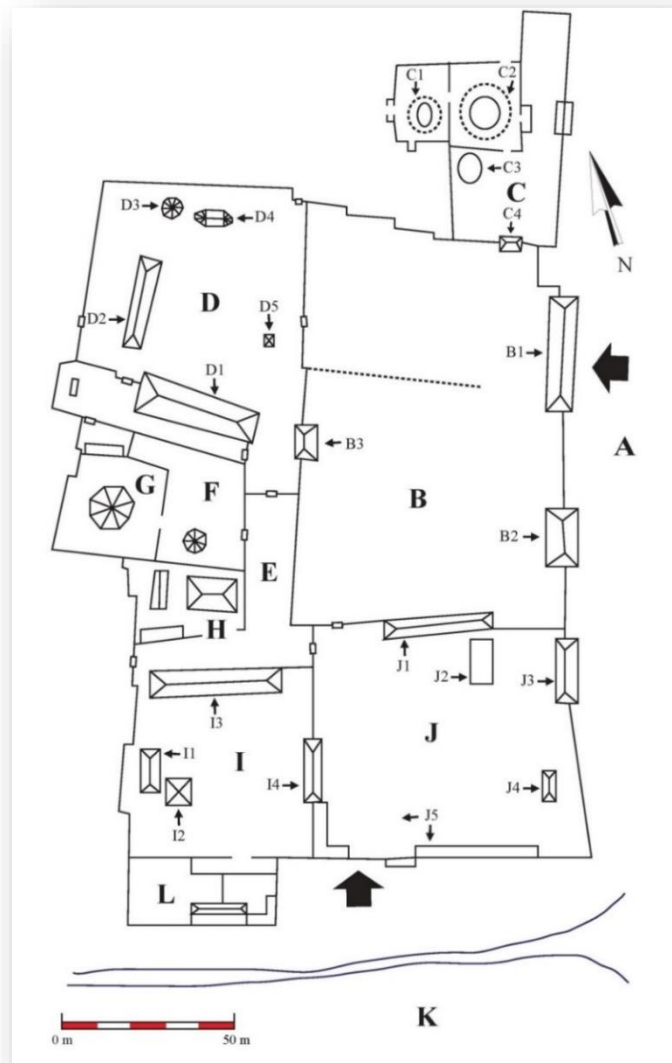


Fig.54 : Plan des palais des rois Ghézo et Glèlè.
Source : V. Tourreil, d'après Stevens, 1997 :14 .

A- Place Singbodji (accès principal des palais).

B- Place du roi Ghézo.

- b1 Case à otage de Ghézo.
- b2 Porte d'entrée du roi Angonglo.
- b3 Portique de Ghézo.

C- Tombes des rois Ghézo et Agonglo.

- c1 Tombe du roi Kpengla.
- c2 Tombe du roi Ghézo.
- c3 Tombe des 41 femmes du roi Ghézo.
- c4 Portique donnant accès aux tombes des rois Ghézo et Kpengla.

D- Cour du palais de Ghézo.

- d1 Salle des *assins* ou *ajalala* (musée).
- d2 Salle des trônes ou *zinkpoxo* (musée).
- d3 Sanctuaire (*Jèxo*) de Zognidi, mère du roi Ghézo.
- d4 Sanctuaire (*Jèxo*) de Ghézo.
- d5 Case du pouvoir ou case de l'amulette (*boho*).

E- Cour des canons.

F- Tombeau des reines du roi Glèlè.

G- Tombeau du roi Glèlè.

H- Dépôts du matériel d'entretien et remise.

I- Cours du palais de Glèlè.

- I1 Salle d'armes ou *adanjexo* (musée).
- I2 Sanctuaire de Glèlè.
- I3 Salle des bijoux (musée).
- I4 Portique de Glèlè.

J- Place du roi Glèlè.

- j1 Maison des étrangers (tisserands).
- j2 Auvent (tisserands) (n'existe plus actuellement)
- j3 Porte d'entrée du roi Glèlè.
- j4 Case des *Lègèdè*.
- j5 Auvent (artisans).

K- Aire du roi Béhanzin.

L- Ex-résidence du chef de la collectivité royale (décédé).

4.1.2.2 Les cérémonies religieuses royales

Pour qu'une cérémonie se passe bien, il faut au minimum quatorze *Dadassi* accompagnées de leur Tohossou⁴²⁶. Les *Dadassi* sont présentes lors de toutes les cérémonies où la présence des rois défunts est demandée. Ce type de cérémonie, durant laquelle elles sont possédées par le roi se déroule lors de deux fêtes annuelles : la première clôt les récoltes de céréales avec des offrandes aux rois défunts avec le *jahuhu* qui est juste après les dernières récoltes agricoles et le *tédudu* qui autorise la vente d'igname sur le marché. Cette période dure environ deux semaines. La seconde est le *gandahi* qui a lieu tous les cinq ans pour une durée de trois mois. Elle inclut le *djahouhou* qui honore les ancêtres lors de l'*ahanbiba* qui consiste à pratiquer des libations sur les tombes symboliques *adoxo* des ancêtres. Le *djahouhou* est clôturé par la cérémonie du *gamevo* durant lequel des offrandes aux rois défunts avec une participation active des *Dadassi*⁴²⁷.

Il y a d'autres cérémonies comme le *gando-axi* par exemple. C'est l'une des plus grandes cérémonies qui impliquent toutes lignées royales. Elle peut durer jusqu'à trois mois. Cette cérémonie comprend des libations, danses, parcours rituels, processions, etc. qui commémorent l'histoire du royaume. Elle a lieu tous les trois ans, mais peut aller jusqu'à sept ans. On a également celle du *gbébiobio* qui a lieu lorsque la population consulte les ancêtres avant de prendre une décision importante. La cérémonie la plus courante est celle d'*agbandido* qui honore les morts. Elle a lieu tous les cinq jours lors du *zogbodo* qui est le jour du marché. La cérémonie se déroule à proximité des tombes royales. Une initiée vient porter des offrandes au roi (Ahonon et al., 2009 : 26).

Autre cérémonie, chaque jour de marché, quarante-et-une femmes doivent apporter quarante-et-un plats sur la tombe du roi Glélé. Elles ne saluent personne sur leurs chemins. Elles posent les plats dans la tombe, des jarres sont remplies d'eau et de liqueur. Lorsqu'elles reviennent le lendemain, les plats et les jarres sont vides.

⁴²⁶ Ces femmes sont généralement des enfants « anormaux » des rois. Elles incarnent des divinités vaudou (Ahonon, 2013 : 12).

⁴²⁷ Le deuxième jour elle pratique des processions puis le quatrième la « danse des rois » (Ahonon, 2013 : 16).

4.1.2.3 Les Dadassi du Dossoémé

Les palais royaux d'Abomey comportent également le quartier *Dossoémé*. Il a été créé par le roi Agadja. Son nom signifie « *déplacement de système* ». L'objectif est de contenir en un même endroit l'esprit des rois. Ce quartier abrite les *Dadassi*⁴²⁸. Il s'agit de femmes qui incarnent l'esprit des rois et sont choisies par la lignée de chaque roi. Pour procéder à la sélection, une cérémonie rassemble les prétendantes et l'esprit du roi est invoqué au travers d'un chant incantatoire et consultation du *Fâ*. On sait qu'une femme est possédée par la personne royale quand elle a le même regard, démarche, danse, mêmes goûts culinaires, etc. Ces femmes peuvent être mariées et avoir des enfants, mais leurs époux ne dorment pas à Dossoémé. Les *Dadassi* n'ont pas le droit de voyager et d'assister aux funérailles pour éviter une possession inopinée par l'esprit du défunt qu'on inhume. Les risques sont beaucoup plus importants au vu de sa sensibilité. Une fois choisies, elles doivent suivre une initiation encadrée par *Aligbononsi* qui est capable d'incarner Aligbonon⁴²⁹. Autre figure importante la *nanyé*, elle incarne la mère du *Migan*, veille sur les *Dadassi* notamment en cas de maladie et elles les guident lors des processions. La gestion du quartier est confiée à un homme qui a cette charge à vie, le *Dossoémé Gan* (Ahonon, 2013 : 10).

Le quartier des *Dadassi* s'organise autour de l'autel dédié à *Adjahounto* (autre nom d'Agassou). On considère que grâce à lui, une rébellion éclata ce qui mena à la mise en place de la famille royale d'Abomey. Derrière cet autel se trouve un autre autel dédié cette fois-ci à *Assidaho* qui est le symbole de la mère nourricière et de la féminité. Cet autel se retrouve dans chaque concession familiale à Abomey. Le quartier est divisé en deux parties par un axe nord-sud. Les deux axes créent deux portes d'entrée, les *honnuwa*. Une cour commune se trouve le long de cet axe. À l'ouest on trouve le *tota* avec la résidence des *Dadassi* des rois Gangnihessou, Dakodonou, Houegbadja, Akaba Agadja, Tegbesou Kpengla, Agonglo et Agoli Agbo. Au centre, on y trouve un autel dédié à *Houely*⁴³⁰ qui est une divinité protectrice qui apaise les esprits des lieux accompagnés d'un autre autel dédié à *Assidaho* (Ahonon, 2013 : 8). Le *Houely* se retrouve également dans les maisons, au milieu de la cour pour protéger la maison et ses habitants en détournant les mauvais esprits et les sortilèges (Quenum, n.d : 77). À l'Est se trouve

⁴²⁸ « *Dada* » signifie « *roi* » et « *asi* », « *femme* » (Ahonon, 2013 : 6).

⁴²⁹ Princesse de Tado qui enfanta Agassou.

⁴³⁰ Parfois orthographié « Houéli ».

l'*hounli* qui abrite des Dadassi des rois Ghézo, Glélé, Béhanzin, Agassou et Agoli-Agbo. En plus des Dadassi, on trouve également la case des *Tohossou* qui sont les porteuses d'ombrelles des Dadassi. Les cases se trouvant dans ce quartier sont bâties sur un plan rectangulaire en dehors de deux cases doubles circulaires qui symbolisent des tombes (**Fig.55**).



Fig.55 : Plan du quartier des Dadassi, le Dossoémé (Ahonon, 2013 : 7).

Elles sont vénérées, on se prosterne devant elle dans la rue, on leur offre des présents. Les Dadassi n'incarnent pas seulement les rois. Chaque roi doit avoir quatre *Dadassi* : deux pour incarner le roi lui-même, une pour incarner le protecteur du roi le *djoto*, une pour incarner la Reine Mère, *kpòjitò* (Ahonon, 2013 : 12).

4.1.2.3 Les palais privés

En plus des palais principaux se trouvent les palais privés des rois du Danxomé. Ces palais deviennent une nécessité pour le roi Agadja d'avoir un lieu privé. Ses successeurs suivirent son exemple. En tout, huit palais entourent Abomey (**Fig.56**) :

- Palais d'Agadja à Zassa,

- Palais de Tègbèsou à Adandokpodji,
- Palais de Kpengla à Adandokpodji et à Hodja,
- Palais d'Agonglo à Gbècon Hwégbo,
- Palais de Ghézo à Gbècon Hunli,
- Palais de Glélé à Djègbé,
- Palais de Béhanzin à Djimé
- Palais d'Agoli-Agbo à Gbindo.

Les palais privés forment une spirale autour de la ville d'Abomey. Certains y voient une représentation de la devise « *faire que le royaume soit toujours plus grand* »⁴³¹.

⁴³¹ AHONON, Léonard, Thierry JOFFROY, and Gabin DJIMASÉ. *Une introduction à Abomey*. Paris: CRAterre - ENSAG, 2009. Page 25.

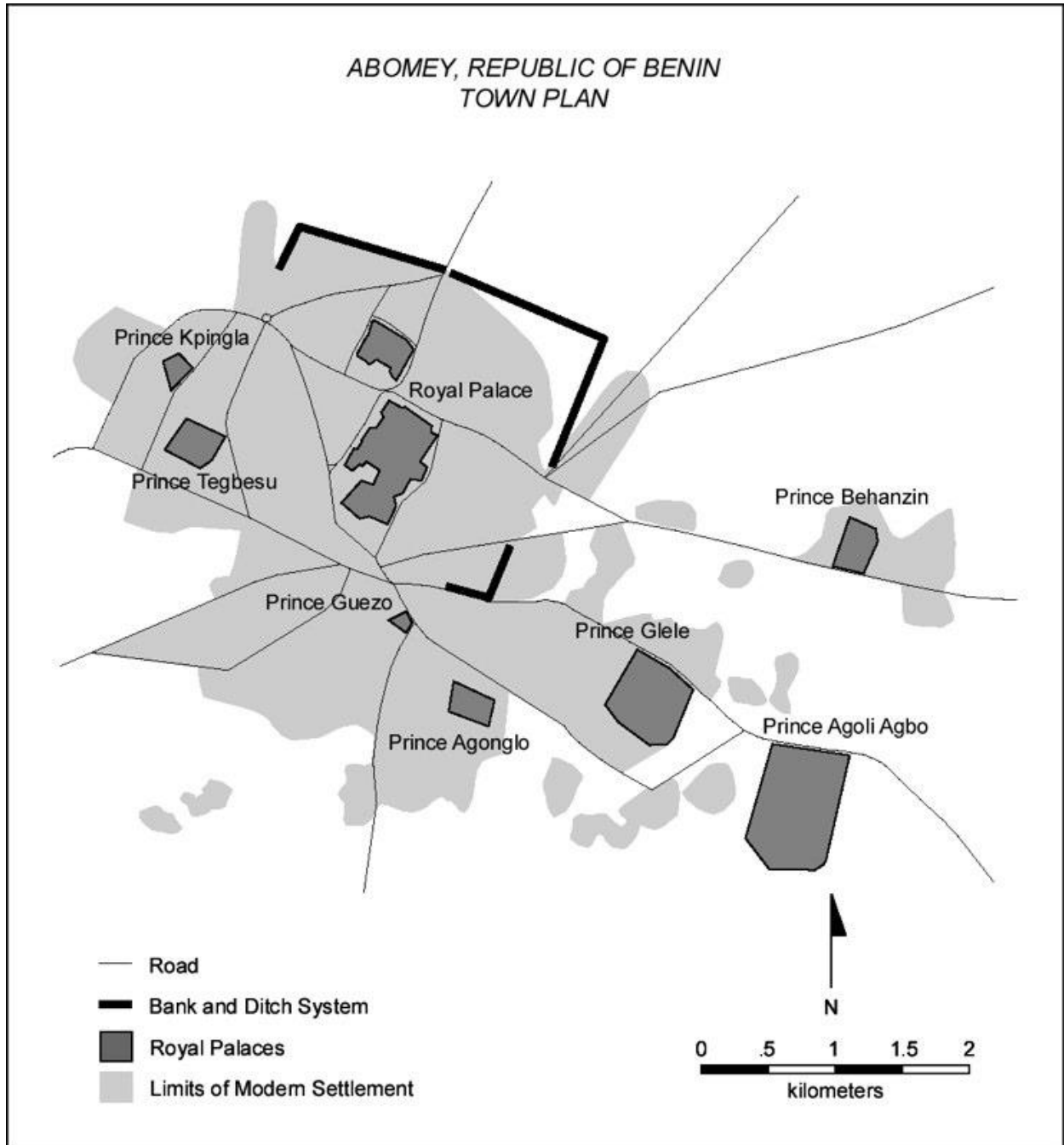


Fig.56 : Emplacement des palais privés des rois d'Abomey, d'après J.C Monroe⁴³².

⁴³² Source : <https://people.ucsc.edu/~jcmonroe/UCSC-APAP/Maps.html>

4.2 Analyses archéologiques des pratiques religieuses vaudou

4.2.1 Étude céramologique : enquête ethnoarchéologique

Dans le sud Bénin il existe deux types de poteries ; celles à usages domestiques et celles à usages rituelles. Généralement, les poteries rituelles possèdent une finition beaucoup plus grossière que celle à usage domestique (David-Elbiali, 1983 : 132).

Les poteries rituelles se caractérisent par un engobe et sont de diverses formes et tailles qui répondent à l'usage que l'on souhaite en faire. Pour mieux comprendre la confection et l'utilisation de ces poteries, nous avons choisi de nous rendre auprès des potières d'Abomey dans le quartier de Lègo (Zou) et de Sè (Mono) à environ 90 km au nord-ouest de Cotonou afin de mener une enquête ethnoarchéologique. Nous nous sommes également rendus sur le marché central d'Abomey auprès de vendeuses de poteries pour connaître leurs fonctions en contexte rituel.

4.2.1.1 Préparation de l'argile

Suivant le lieu géographique, l'argile peut être collectée dans quatre zones différentes : à la surface du sol (champs, berges, marécages, etc.), en fosse, en galerie ou sous l'eau (Roux et Courty, 2016 : 42). Le processus de transformation de l'argile⁴³³, qui consiste à faire passer la matière brute à l'état de pâte malléable, répond à différentes étapes. Au sein de l'atelier de poterie d'Abomey l'argile est prélevée dans une rivière située à proximité de l'atelier. La première étape consiste à disposer l'argile en plein soleil afin qu'elle sèche, puis de la briser en plusieurs morceaux afin d'en extraire à la main le plus d'impuretés possibles (cailloux, racines, etc.) qui nuiraient à la bonne cuisson de la poterie (**Fig.57**). À ce stade l'argile est sèche et beaucoup trop friable pour pouvoir être travaillée, la potière doit modifier la matière brute en ajoutant un peu d'eau afin de lui donner une texture malléable nécessaire au façonnage qui est réalisé à la main. Nous n'avons pas eu connaissance d'ajout de dégraissant à l'argile au sein de cet atelier.

⁴³³ L'argile renvoie à « l'ensemble des particules de taille inférieure à 2 microns qui comprennent les minéraux argileux et des proportions variables d'autres composés minéraux et organiques » (Roux et Courty, 2016 : 34).

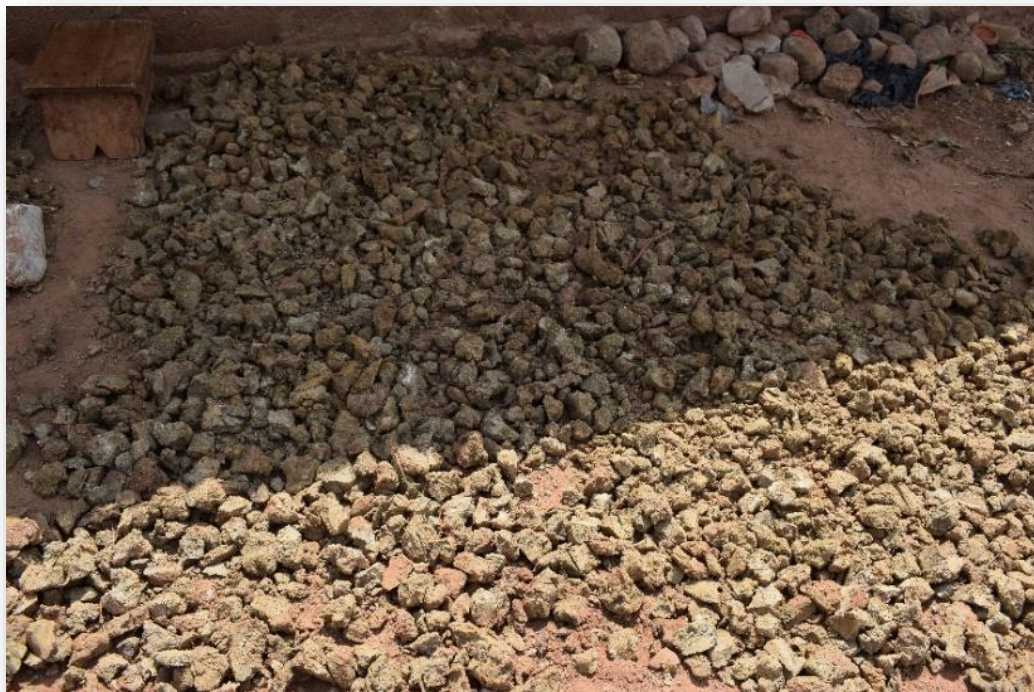


Fig.57 : Morceaux d'argile séchant au soleil (quartier de Lègo - Abomey)⁴³⁴.

Dans l'atelier de Sè, la préparation est différente. La matière première vient du bas-fond d'une rivière située à 5 km de l'atelier. Les hommes en chargent d'aller collecter cette matière à motocyclette. L'argile est grisâtre et comporte de nombreuses inclusions (racines, cailloux, etc.). Une fois récupérée, elle est disposée sur des pagnes en tissus en plein soleil afin de la faire sécher. Pour faciliter son nettoyage et séchage elle est fractionnée en plusieurs morceaux. Par la suite, l'argile est hydratée selon le principe de l'immersion qui consiste à mettre dans une jarre des fragments d'argiles avec un peu d'eau afin d'obtenir une pâte malléable. En parallèle on prépare un dégraissant appelé « *chamotte* » ; il s'agit de vieux pots, généralement des ratés de cuisson qui sont pilés en poudre puis tamisé dans la jarre (*Fig.58 - a. b. et c.*). Cette étape permet d'éviter que la poterie casse durant la cuisson. Le mélange est versé sur un autre pagne en tissu avant de rajouter encore une fois du dégraissant, mais cette fois le mélange se fait en plus grosse quantité⁴³⁵ et s'effectue avec l'aide des pieds, puis est malaxé avec les mains (*Fig.58 - d.*). Dès lors, la pâte est prête à être modelée.

⁴³⁴ L'ensemble des clichés de cette partie ont été réalisés par V.Tourreil.

⁴³⁵ L'archéologue française Valentine Roux précise qu'il ne faut pas dépasser 20% du poids total de la préparation. Au-delà, la céramique est fragilisée (Roux et Courty, 2016 :54).



a.



b.



c.



d.

Fig.58: Étapes de préparation de l'argile séchée (Sè - département du Mono) (a. et b. préparation de la *chamotte*, c. tamisage *chamotte*, d. mélange argile/*chamotte*).

4.2.1.2 Les techniques de façonnage

Avant tout, il faut souligner qu'au sein de l'atelier d'Abomey, la poterie est réalisée en deux parties ; en premier le haut (col et bord), puis en second le corps et le fond (panse, fond et pied – si présent). La potière commence par se saisir d'un morceau d'argile qu'elle place en motte à même le sol pour former le haut de la céramique. Progressivement, elle lui donne une forme sphérique avec ses doigts (*fig.59 - a.*). À l'aide de son pouce elle creuse l'intérieur et peu à peu monte les bords (*Fig.59 - b.*), puis lisse la surface à l'aide d'un morceau de pagne mouillé. Le col, le bord et le haut de la panse commencent alors à se dessiner (*Fig.59 - c.*).



a.



b.



c.

Fig.59: Façonnage des hauts de céramique (quartier de Lègo - Abomey).

Les hauts des poteries sont laissés au sol et sèchent ainsi durant quatre jours au soleil afin de chasser le plus d'humidité possible. À ce stade, la pâte argileuse est dite à l'état « de cuir » c'est-à-dire qu'elle est suffisamment solide pour supporter son poids, mais en même temps suffisamment souple pour pouvoir être rabotée ou tournée si besoin (Roux et Courty, 2016 : 65). Une fois secs, les hauts de céramique sont détachés du sol afin que la potière puisse égaliser les bords et l'intérieur en raclant à l'aide d'une coquille d'escargot (*Fig.60- a.*), puis y ajoute un morceau d'argile en forme de galette qu'elle a, au préalable, aplatis avec la paume de sa main afin de façonner la panse de la céramique (*Fig.60- b.*). Une fois cette dernière modelée, elle se sert d'une cale en bois (battoir) pour frapper la panse. Elle redresse ainsi la poterie et teste sa résistance pour éviter qu'elle se déforme ou s'affaisse lors de la cuisson (*Fig.60 - c.*). Pour le fond, elle passe sa main par l'ouverture et façonne avec son poing (*Fig.60 - d.*). Une fois cette étape terminée, elle lisse la surface à l'aide d'un tuyau en plastique avec, en alternance, l'application d'un chiffon mouillé (*Fig.60 - e.*). Dès lors la poterie doit de nouveau sécher plusieurs jours. Sur les clichés, la poterie réalisée par la potière Clémentine Zodji est un *amassizin*. Il s'agit d'un récipient dans lequel sont préparées les tisanes. Signalons qu'il n'y a pas de poterie spécifiquement façonnée pour un usage médical. Les poteries domestiques sont utilisées pour effectuer les préparations pharmaceutiques nécessaires.

Dans cet atelier, des tirelires sont fabriquées de la même manière que la céramique. La potière les lisse à l'aide d'un morceau du tuyau en plastique, puis frappe dessus à l'aide d'une tong en plastique (battoir) afin de tester sa résistance et redresser la surface (*Fig.60 - f. et g.*).



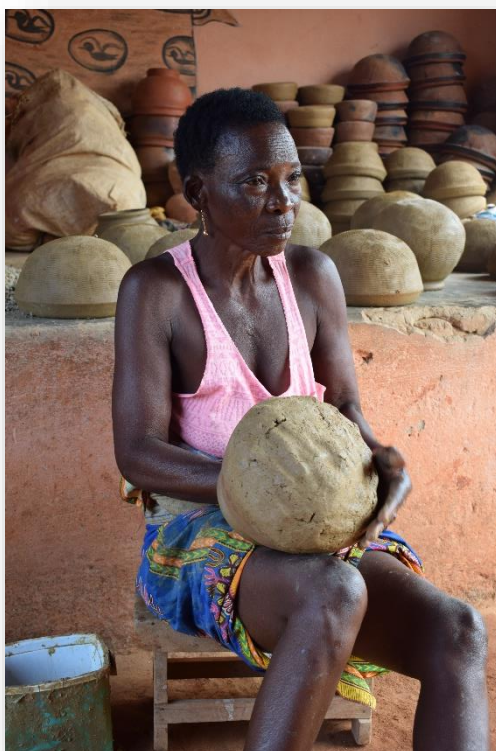
a.



b.



c.



d.

e.



f.



g.



Fig.60: Étapes de façonnage de la panse et du fond des céramiques (quartier de Lègo - Abomey)⁴³⁶.

⁴³⁶ Clichés de V. Tourreil.

À Sè, les potières fabriquent des poteries rituelles et domestiques. Pour débiter, elle saisit un morceau d'argile de forme sphérique qu'elle dépose sur un pagne en tissu (*Fig.61 – a.*). Si l'argile est posée à même le sol elle va coller et se charger d'inclusions qui provoqueraient son éclatement lors de la cuisson. À l'aide de ses pouces elle creuse le milieu de la boule d'argile puis, avec ses doigts, progressivement elle fait remonter les bords pour amincir et former les parois (*Fig.61 – b.*). La potière n'a pas de tour, c'est elle-même qui tourne autour de la poterie. Une fois la hauteur souhaitée atteinte, elle se saisit d'un second morceau d'argile qu'elle roule dans ses mains pour en faire un boudin qu'elle applique sur le haut tout en l'incorporant avec ses mains mouillées de la même manière qu'un montage au colombin. La poterie est lissée avec les mains. Les finitions se font avec un morceau de pagne mouillé afin qu'il n'adhère pas à l'argile (*Fig.61 – c.*). La potière se sert de ses pouces pour donner une forme particulière à la poterie (*Fig.61 – d.*). Elle place au centre un morceau d'argile qui sert à faire la panse et le pied une fois que le col est sec. Pour ne pas que cette argile sèche, elle la recouvre d'un morceau de tissu. Le pied se façonne généralement une journée après pour laisser le temps à la partie haute de la poterie sécher afin d'être retourné pour faire sécher le pied (*Fig.61 – e.*). Les poteries sèchent en moyenne quatre jours en plein soleil afin de chasser le maximum d'humidité, voire plus si le mauvais temps est présent.



a.



b.



c.



d.



e.

Fig.61 : Étapes de façonnage d'une poterie (Sè, département du Mono)⁴³⁷.

Une fois la poterie façonnée, elle est polie et décorée. Tout un panel d'instruments peut être utilisé. Pour le grattage, l'intérieur est raclé avec un cercle en fer afin d'égaliser la surface avant polissage⁴³⁸ ou doucissage⁴³⁹ (**Fig.62 - a.**). Pour le doucissage, l'extérieur est humidifié à l'aide d'un caillou mouillé. Le caillou doit être exempt de toutes protubérances ou creux il doit être parfaitement lisse (**Fig.62 - b.**). Il est également possible de polir la surface quand la pâte est encore à l'état de cuir ou sèche.

⁴³⁷ Clichés de V. Tourreil.

⁴³⁸ L'objectif est d'égaliser la poterie en provoquant une action répétée pour tasser les particules argileuses et donner un effet de brillance (Balfet et al., 2000 : 79).

⁴³⁹ Cette étape a pour objectif de combler les creux et stries profondes qui sont présents sur la surface en ré humidifiant la surface (d'après Roux et Courty, 2016 : 130).



a.



b.

Fig.62 : Outils utilisés pour façonner une poterie (a. cercle en fer, pour égaliser b. caillou mouillé pour le doucissage) (Sè, département du Mono)⁴⁴⁰.

⁴⁴⁰ Clichés de V. Tourreil.

4.2.1.3 Peinture et décors

Une fois le modelage terminé, elles peuvent appliquer un décor à la molette et/ou de la peinture sur la panse et/ou les bords avec différents outils. Les décors peuvent témoigner d'une appartenance clanique. Olivier Gosselain rapporte un cas de potières au sud du Mali dans la région de Folona qui marquent leurs poteries avec leur « signature » afin de montrer l'héritage de ces femmes et le lien qui les unit toujours à d'autres parentes à travers le pays ou dans des pays frontaliers (Côte d'Ivoire, Burkina Faso, etc.). Autre cas, au Kenya plus précisément au sein du peuple Kamba, il s'agit de marques claniques qui sont reprises par les descendants. Si la potière se marie, la « signature » est légèrement modifiée (Gosselain, 2011 :9). Ce principe n'est pas sans rappeler les armoiries présentes dans de nombreux pays d'Europe et qui témoignent de l'appartenance à une famille.

Ces décors « signatures » sont également un signe de chance, de protection. En cas d'accidents répétés, une potière peut effacer son signe jusqu' à ce que la situation se rétablisse. C'est le cas chez les Bozo au Mali.

Les décors peuvent également être plus personnels ; chaque potière peut avoir son signe distinctif qui lui permet de reconnaître ses poteries lors de cuisson sur un feu commun ou lors d'une vente pour compter ses gains.

À Abomey, il s'agit de stries réalisées à l'aide d'un ressort (*Fig.63 - a. et b.*). Ce décor n'a pas de signification particulière, il est purement esthétique. Il peut s'agir d'un signe appartenant à la potière qui facilite l'identification de la poterie.



a.



b.

Fig.63 : Motifs appliqués à l'aide d'un ressort en fer (quartier de Lègo - Abomey) (a. ressort, b. application du motif)⁴⁴¹.

⁴⁴¹ Clichés de V. Tourreil.

À Sè, les motifs sont sculptés sur un morceau de bois qu'il suffit de faire rouler sur la surface pour qu'il s'imprime en négatif (*Fig.64 a. et b.*). Ce bois est sculpté par un menuisier sur commande. C'est ce que l'on appelle un décor à la molette.



a.



b.

Fig.64 : Tampon en bois à motif (Sè, département du Mono) (a. tampon en bois, b. application du tampon sur une assiette)⁴⁴².

L'atelier applique d'autres motifs sur ses céramiques (**Fig.65 a. et b.**).

⁴⁴² Clichés de V. Tourreil.



a.



b.

Fig.65: Motifs (Sè - département du Mono) (a. motifs carré, b. motifs « V ») ⁴⁴³.

⁴⁴³ Clichés de V. Tourreil.

Pour ce qui est des peintures, la composition diffère selon la couleur ; le rouge peut être obtenu à partir de l'écorce d'euphorbe à latex, ou encore à partir de sable très ferrugineux mélangé avec un peu d'eau qui renforce la couleur naturelle rougeâtre de la poterie comme c'est le cas à Abomey. À Sè, les potières peuvent accentuer la couleur rouge des poteries en appliquant avant la cuisson de la terre rouge. Le blanc est obtenu à partir de kaolin mélangé avec de l'eau.

Le brun-noir est obtenu de plusieurs manières : dans le quartier de Lègo, il est issu de la sève d'un arbre appelé « *hounssou-kouékoué* » sur lequel on prélève les écorces qui sont broyées à l'aide d'un mortier et d'un pilon avant d'ajouter un peu d'eau (**Fig.66 - a., b. et c.**). À Sè, deux techniques sont utilisées pour peindre les poteries en noir ; la première consiste à enduire après cuisson les poteries d'amidon de manioc, puis les poteries sont fumées au-dessus d'un four pendant une demi-journée (**Fig.67**). La seconde possibilité est de préparer une tisane à partir d'écorce d'arbre dans laquelle on trempe les poteries avant cuisson. La différence majeure entre les deux techniques de coloration noire est que l'amidon de manioc produit un noir beaucoup plus brillant (**Fig.68**). L'archéologue suisse David-Elbiali Mireille nous transmet une autre technique qui consiste à obtenir du noir à partir de cendre de charbon mêlé à de l'huile de palme ou encore avec un jus de cuisson dans lequel des feuilles spécifiques ont macéré (David-Elbiali, 1983 : 149). Parfois la potière⁴⁴⁴ peut mettre à cuire la poterie directement dans ces feuilles. Signalons qu'à Abomey au sein du quartier de Lègo, poterie est peinte avant cuisson, puis une nouvelle couche est appliquée après la cuisson, une fois la poterie refroidie (**Fig.66 -d.**).

⁴⁴⁴ La fabrication et le façonnage des poteries sont des travaux réservés aux femmes.



a.



b.



c.



d.

Fig.66 : Application de peinture sur les céramiques (Abomey - quartier de Lègo)⁴⁴⁵.

⁴⁴⁵ Clichés de V.Tourreil.



a.



b.

Fig.67: Four pour fumer les poteries peintes en noir (Sè, département du Mono) (a. four pour fumage des poteries peintes en noir, b. support dans le four⁴⁴⁶).

⁴⁴⁶ Clichés de V. Tourreil.

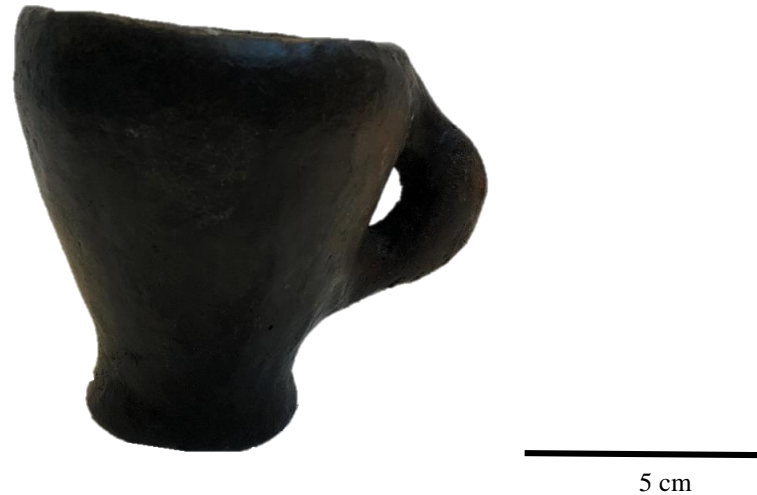


Fig.68 : Exemple d'une poterie domestique (tasse) provenant de Sè et teinte avec de l'amidon de manioc (Sè - département de Mono)⁴⁴⁷.

4.2.1.4 Cuisson

À Abomey, les potières utilisent une cuisson oxydante. Il s'agit d'une cuisson où « *l'oxygène libre de la postcombustion favorise l'oxydation de la pâte, notamment celle des matières organiques et des matériaux ferreux* » (Roux et Courty, 2016 : 150). Pour débiter, elles disposent tout autour de la zone de cuisson des céramiques dédiées à circonscrire le feu (**Fig.69 – a.**). Des bûches de bois sont disposées à même le sol, puis recouvertes de fagots de bois (**Fig.69 – b. et c.**). Les poteries sont placées en quinconce sur le lit de bûches et de fagots (**Fig.69 – d.**). Des braises incandescentes d'un second feu annexe sont prélevées et mises entre les poteries accompagnées de paille pour activer le brasier (**Fig.69 – e.**). D'autres poteries sont disposées sur les premières également accompagnées de braise et de paille. Un troisième étage est disposé avec également de la braise et de la paille, ainsi de suite jusqu'à ce que l'ensemble des poteries soit disposé. Ce « mille-feuille » alternant braise/bois/fagot permet une cuisson homogène de l'ensemble. En tout, une centaine de poteries peuvent ainsi cuire en même temps (**Fig.69- f.**). Ce type de cuisson est dit « ouvert », sans aération à la base (Balfet et al., 2000 : 67). Les températures atteintes sont comprises entre 600 et 900° C, voir 1000 °C dans certains cas.

⁴⁴⁷ Cliché de V. Tourreil.



a.



b.



c.



d.



e.



f.

Fig.69 : Étapes de cuisson des poteries (quartier de Lègo - Abomey)⁴⁴⁸.

⁴⁴⁸ Clichés de V.Tourreil.

À Sè, les potières utilisent un système de supports sur lesquels sont placées les céramiques afin que l'air chaud circule entre. Ce système rappelle les hypocaustes antiques. Des supports sphériques sont disposés à l'emplacement à égale distance (*Fig.70 – a.*). Les poteries sont disposées sur ces supports entre lesquels sont placés des branches de palmiers séchées (*Fig.70 – a. et b.*). Les poteries sont superposées sur plusieurs étages afin de gagner de la place et faire cuire simultanément un plus grand nombre de poteries (*Fig.70 – c.*). Lorsque les poteries prennent une teinte noirâtre, la cuisson est presque terminée. Elles sont alors recouvertes de branches de palmier pour créer un grand brasier. Dès qu'elles sont rouges, elles sont cuites et vont refroidir progressivement. La cuisson dure en moyenne 2h. Tout comme pour l'atelier d'Abomey, le feu est circonscrit par des poteries disposées sur le pourtour (*Fig.70 – d.*). Tout comme à Abomey, ce type de cuisson est dit « ouvert » mais avec une aération à la base obtenue avec une surélévation des poteries (Balfet et al., 2000 : 67). Les températures atteintes sont comprises entre 600 et 900° C, voir 1000 °C dans certains cas.



a.



b.



c.



d.

Fig.70: Étapes de cuisson des poteries (Sè, département du Mono) (a. supports, b. empilage des poteries, c. branches de palmiers séchées, d. feu circonscrit)⁴⁴⁹.

⁴⁴⁹ Clichés de V. Tourreil.

4.2.2 Prospection pédestre au sein des palais royaux d'Abomey

L'étude se déroule au sein des palais royaux d'Abomey, à environ 140 km au Nord de Cotonou et 160 km au Nord-Est de Porto-Novo (**Fig.71**), plus précisément au sein de la cour du palais du roi Glèlè et Ghézo, ainsi que sur le *Jèxo* du roi Ghézo.

Les palais royaux d'Abomey sont classés au patrimoine mondial de l'UNESCO. Il n'y a aucun antécédent de recherche archéologique de la zone en raison de son caractère sacré et des pratiques religieuses qui s'y déroulent quotidiennement.



Fig.71 : Vue aérienne des palais royaux d'Abomey (Image Google Earth).

4.2.2.1 Zone d'étude et objectif

Une autorisation de prospection au sein des palais royaux d'Abomey a été délivrée à mon directeur de thèse, Monsieur Philippe Charlier, puis nous a été déléguée (*Annexe 15*). Deux prospections ont été effectuées, la première au mois d'avril 2018 par mon directeur de recherche. La seconde a eu lieu au mois de novembre 2018 par moi-même avec la collaboration d'un autre membre du laboratoire⁴⁵⁰.

La première prospection pédestre s'est déroulée sur dix zones réparties entre les cours des palais des rois Ghèzo et Glèlè (*Fig.72* et *Tabl.17*).

Zone	Localisation	Dimension des zones prospectées	
		Longueur	Largeur
1	Cour du roi Glèlè	5 m	5 m
2	Cour du roi Glèlè	2 m	1 m
3	Cour des canons	4 m	4 m
4	Cour du roi Ghèzo	3 m	3 m
5	Cour du roi Ghèzo	3 m	1 m
6	Cour du roi Glèlè	/	/
7	Cour du roi Glèlè	/	/
8	Cour du roi Glèlè	/	/
9	Cour du roi Glèlè	/	/
10	<i>Jèxõ</i> du roi Ghèzo	/	/

Tabl.17 : Présentation des zones prospectées (Avril 2018 – palais royaux d'Abomey - Bénin)⁴⁵¹.

La seconde prospection a eu lieu sur huit zones réparties entre les cours du roi Ghèzo, la cour des canons le *Jèxo* du roi Glèlè et celle de ces 41 épouses (*Tabl.18*).

Zone	Localisation	Dimension des zones prospectées	
		Longueur	Largeur
1	Cour du roi Ghèzo	24 m	22 m
2	Cour du roi Ghèzo	2,50 m	18 m
3	<i>Jèxõ</i> de Ghèzo	2 m	8 m
4	<i>Jèxõ</i> de la mère de Ghèzo	8 m	3 m
5	Cour du roi Ghèzo - <i>Boho</i>	3,5 m	4,5 m
6	Cour des canons	13,5 m	39 m
7	<i>Jèxõ</i> du roi Glèlè	4 m	6 m
8	Cour des amazones	5 m	3m

Tabl.18 : Présentation des zones prospectées (Novembre 2018 – palais royaux d'Abomey – Bénin)⁴⁵².

⁴⁵⁰ Inventaire des objets collectés en *annexes 16 et 17*.

⁴⁵¹ Données de terrain, P. Charlier.

⁴⁵² Données de terrain, V. Tourreil.

L'objectif de ces prospections est de collecter des traces matérielles (céramique, verrerie, matériel métallique, cauris, etc.) au sein de ces palais afin de comprendre les rituels qui s'y déroulent.

- A- Place Singbodji (accès principal des palais).
- B- Place du roi Ghèzo.
- C- Tombes des rois Ghèzo et Agonglo.
- D- Cour du palais de Ghèzo.
- E- Cour des canons.
- F- Tombeau des reines du roi Glèlè.
- G- Tombeau du roi Glèlè.
- H- Dépôts du matériel d'entretien et remise.
- I- Cour du palais de Glèlè.
- J- Place du roi Glèlè.
- L- Ex-résidence du chef de la collectivité royale.

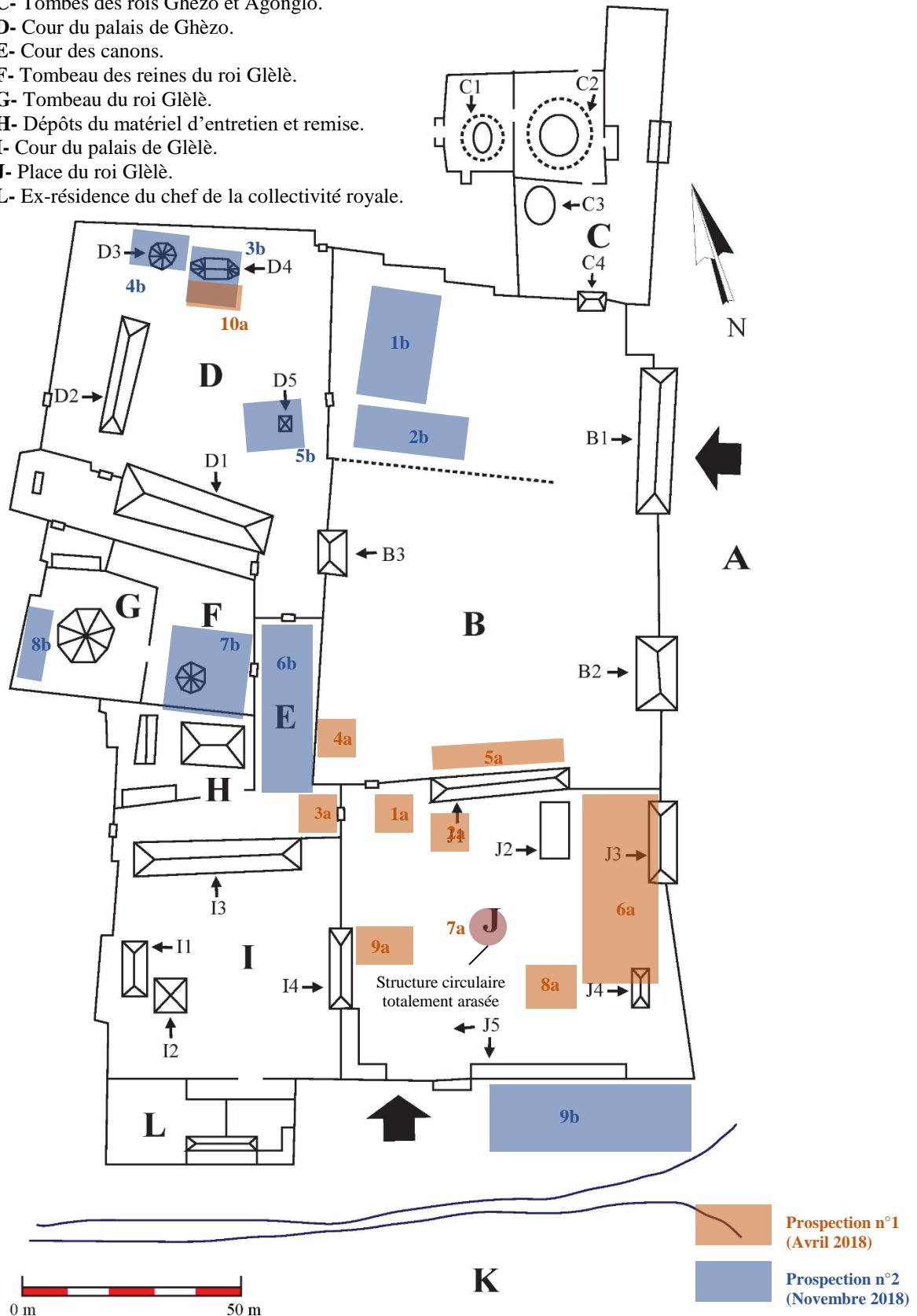


Fig.72 : Localisation des zones prospectées (prospections n°1 et n°2) (palais royaux d'Abomey).

4.2.2.2 Méthodes et traitement

Chaque objet trouvé a été collecté et conditionné dans des mini-grip sans distinction de période et/ou de matériaux. Le tout a été stocké au laboratoire d'Anthropo-med au sein de l'UFR Simone Veil de l'Université de Versailles-Saint-Quentin-en-Yvelines à Montigny-le-Bretonneux en France. Une fois sur place, l'ensemble du mobilier a été nettoyé selon un protocole de conservation optimale (**Tabl.19**), puis inventorié.

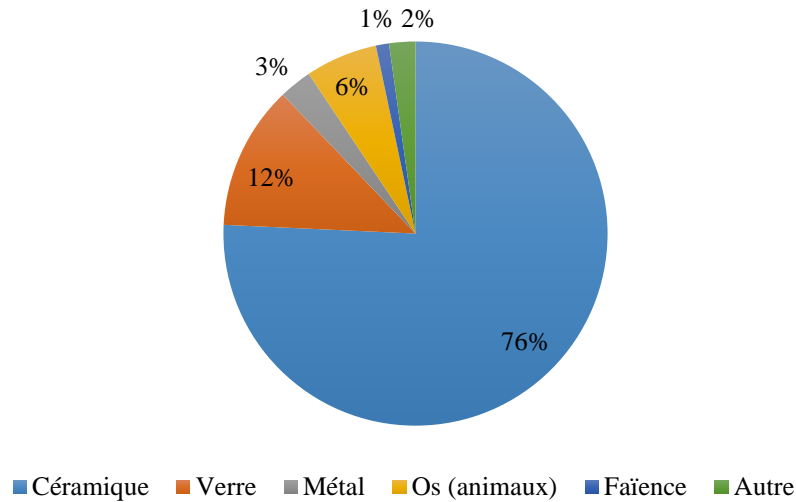
1	Nettoyage
	<ul style="list-style-type: none"> • <u>Céramique</u> : lavée à l'eau claire et une brosse douce exceptée si traces de peinture. • <u>Objets métalliques</u> : si besoin enlèvement du sédiment avec une brosse douce. Aucun nettoyage à l'eau. • <u>Restes fauniques</u> : extraction du sédiment avec un objet en bois.
2	Inventaire
	<ul style="list-style-type: none"> • Numérotation : MAM.2018.n° d'ordre d'arrivée dans l'année. n° d'ensemble auquel il appartient. • Etiquetage sur un mini-grip + une étiquette dans un autre mini-grip glissée avec l'objet.
3	Clichés photographiques
	Avec mires sur fond neutre.
4	Étude
	Élaboration d'une fiche d'étude regroupant l'ensemble des informations.

Tabl.19 : Récapitulatif du protocole d'étude des objets en contexte archéologique.

4.2.2.3 Présentation quantitative des résultats

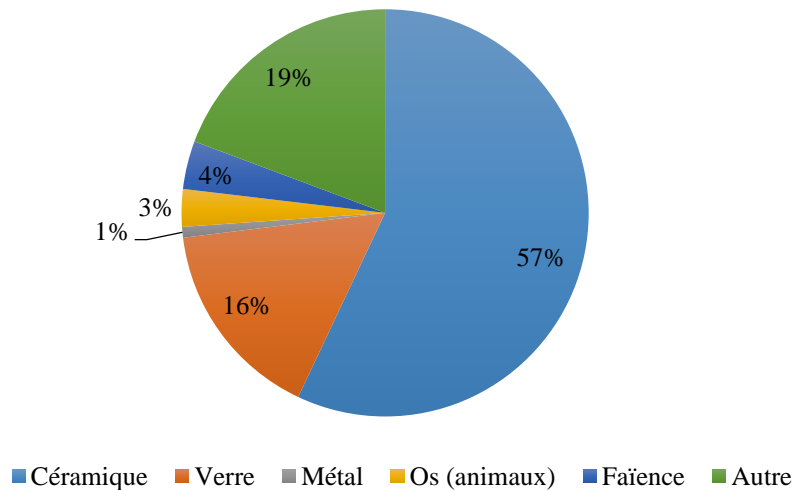
Les zones prospectées ont permis de collecter un certain nombre d'objets répartis dans diverses catégories. Le ramassage de la prospection n°1 a livré en majorité de la céramique (76%) et de la verrerie (12%). Dans des pourcentages plus faibles le métal, les os fauniques et divers éléments (ex : cauris, bois, éléments végétaux, etc.) sont ressortis (**Graph.02**). Le ramassage de la prospection n°2 a livré en majorité de la céramique (57%) puis de la verrerie (16%). Représenté à moins de 5% la prospection a livré de la faïence (4%), des os fauniques (3%) et du métal (1%) (**Graph.03**).

Répartition des objets par catégories (prospection 1, avril 2018)



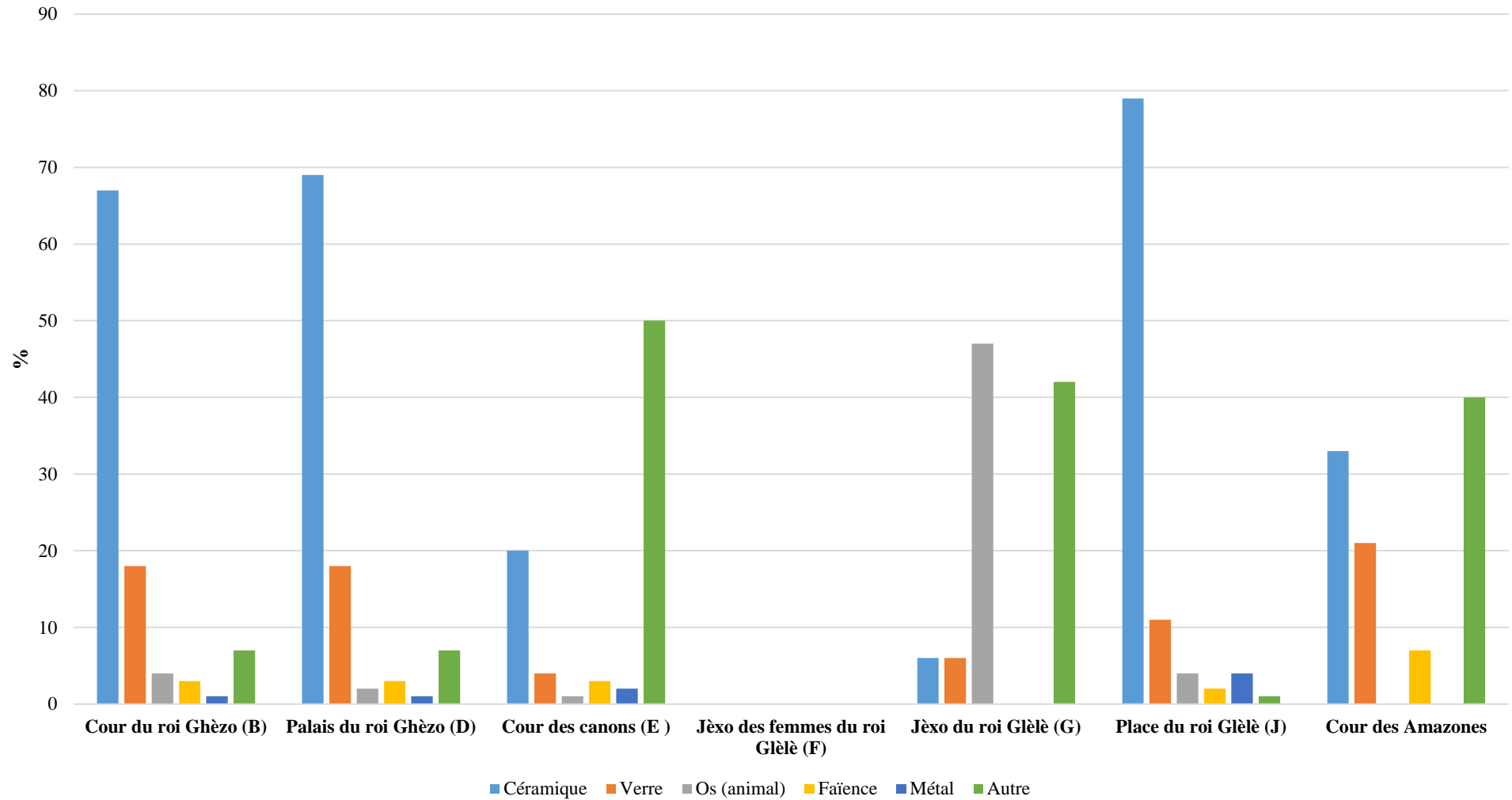
Graph.02 : Répartition des objets par catégories (prospection n°1, avril 2018).

Répartition des objets par catégories (prospection 2, novembre 2018)



Graph.03 : Répartition des objets par catégories (prospection n°2, novembre 2018).

Répartition des artefacts par catégories et par zones (prospections 1 et 2)



Graph.04 : Pourcentages de concentration des objets par catégories et par zones (Prospection n°1 et 2).

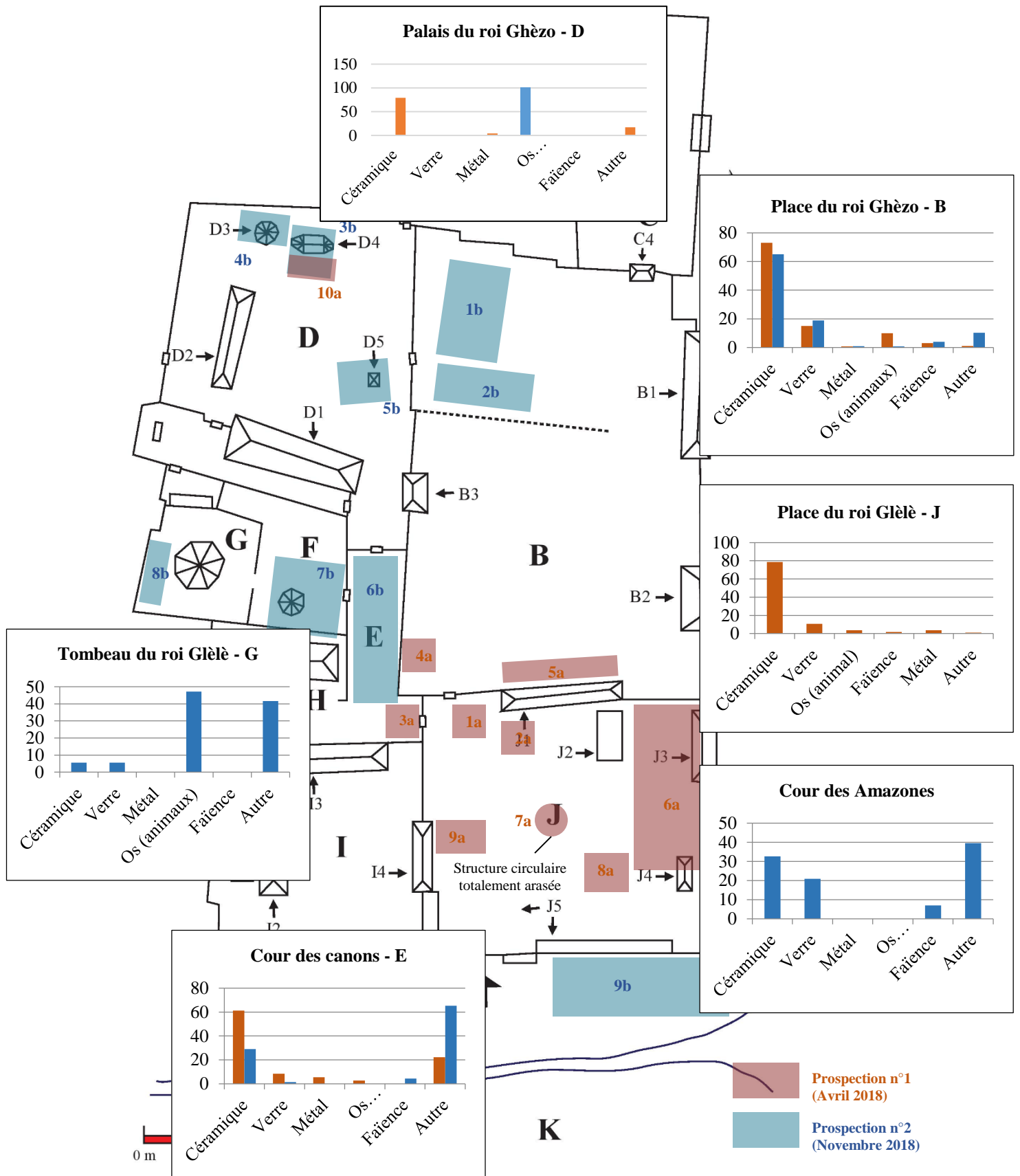


Fig.73: Décompte des objets par zones (prospections n°1 et n°2 – données en %).

La céramique est majoritaire et est représentée dans toutes les zones. Cela s'explique par sa prépondérance au sein des rituels vaudou (*Graph.04 - Fig.73*). Elle peut être utilisée pour apporter de l'eau, contenir des offrandes alimentaires, comme ça peut être le cas sur les tombes des rois, ou encore pour collecter le sang des sacrifices. Au sein de la tombe du roi Glèlè dans le coin nord-ouest de la cour se trouve une concentration de céramiques entières abandonnées (*Fig.74*). Ces céramiques sont essentiellement des *golizen* probablement utilisés lors de rituels de libation en l'honneur de l'esprit du roi.



Fig.74: Céramiques présentes à proximités de la tombe du roi Glèlè (palais royaux d'Abomey)⁴⁵³.

La présence de verrerie s'explique par la consommation d'alcool et de liqueur, mais également pour les libations effectuées durant des cérémonies notamment celle de l'*ahanbiba* mais également les jours de marché par les quarante-et-une femmes du roi Ghèzo (*Cf. page 307*).

⁴⁵³ Cliché de V. Tourreil.

4.2.3 Typologie des céramiques rituelles issues des palais royaux d'Abomey

De nombreux tessons de céramique ont été collectés, parmi eux quelques-uns retiennent particulièrement notre attention. Pour commencer l'étude, nous avons choisi de dresser le profil des céramiques rituelles, puis de les mettre en relation avec les objets au sein des palais royaux.

4.2.3.1 Profil des céramiques

Bord et lèvre (Tabl.20).

Le bord est la zone supérieure d'une céramique qui relie le col et la lèvre. Il peut être de plusieurs types :

- Bord rond (A) : arrondie avec absence de col (ex : canaris),
- Bord droit (B) : la paroi est verticale, la lèvre peut être arrondie ou pointue. Le col peut être présent ou non selon le type de poterie,
- Bord rentrant (C) : les parois se rétractent vers l'intérieur. La lèvre peut être arrondie, plate ou concave. Dans ce type de profil on note une absence de bord,
- Bord évasé (D) : les parois se rétractent vers l'extérieur. La lèvre peut être arrondie, pointue, plate, convexe ou moulée (ex : *golizen*),

Quant à la lèvre, il s'agit de l'extrémité supérieure d'une céramique. Elle termine le bord. Elle peut être arrondie, pointue, plate, concave, convexe ou moulée.

Dans les palais royaux d'Abomey, les deux prospections ont livré :

- Huit bords droits à lèvre arrondie,
- Vingt-et-un bords rentrants à lèvre plate,
- Quarante bords carénés à lèvre arrondie,
- Trente-quatre bords évasés simples à lèvres arrondies,
- Six bords évasés à lèvre plate,
- Un bord évasé à lèvre mouluré,
- Vingt-sept bords indéterminés.

Col (Tabl.21).

Il s'agit de la partie reliant la panse au bord de la poterie. Ils peuvent être de type primaire à savoir :

- Convergent (E). les bords sont rentrants vers l'intérieur,

- Parallèle (F) : les bords sont droits,
- Divergent (G) : les bords sont tournés vers l'extérieur,

Le second type est les poteries avec un col légèrement boursouflé (H) (ex : *golizen*).

Panse (Tabl.22).

Elle est située entre le col et la base. Elle a pour fonction principale de contenir le liquide contenu (Gardin, 1976 :23). Elle est généralement arrondie, mais peut également être à carène, à épaulement ou à surplomb. Pour ce qui est du renflement, il peut être convergent (I), parallèle (J) ou divergent (K). La forme peut également être complexe avec une continuité de la panse et du fond (L) ou encore galbée qui ont pour particularité le fait que les parois soient rentrées vers l'intérieur (M). Le principal problème avec cette dernière c'est que la contenance est diminuée du fait de la forme.

Base (Tabl.23).

Il s'agit de la partie reliant la panse à la partie inférieure de la poterie. Plusieurs types de base sont recensés :

- Fond plat. (N). Il s'agit de poterie relativement stable avec des angles arrondis (ex : *adokò*)
- Fond arrondi (O). Ce type de fond englobe un grand nombre de formes allant d'un fond quasiment pointu à quasiment plat (ex : *gbagwe*).

Pied (Tabl.24).

C'est la partie inférieure de la poterie. Tout comme le fond, il peut être de plusieurs formes :

- Pied conique (P). Excroissance assez longue et unique (ex : *dòsu*),
- Pied triple (Q). Excroissances triples (ex : *dozen*),
- Pied annulaire (R). Il s'agit d'un pied rond à bord permettant de poser la céramique de manière stable. Il peut être simple, rentrant ou vouté (ex : *golizen* de type 3).

Le pied peut également être le fond. Quoi qu'il en soit il s'agit de la partie sur laquelle est posée la céramique (Gardin, 2006 :27).


















Couvercle (Tabl.24).

La particularité des couvercles des poteries au Bénin est qu'il se pose mais, il ne s'emboîte pas.


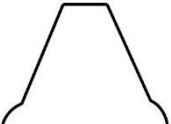
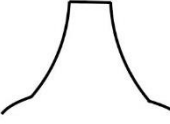

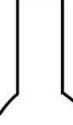


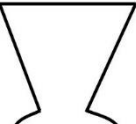
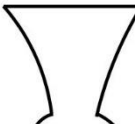
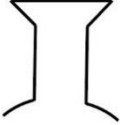
Ils peuvent être :

- Lenticulaire (S). Il est biconvexe sans décor (ex : couvercle à l'intention des Tohossou),
- Concave à mamelon central (T). Le mamelon est placé au centre du couvercle. Le mamelon peut symboliser le sexe féminin suivant le type de poterie (ex : *yoho*),
- Convexe à bord plat (U). Ce type de couvercle est convexe à bord plat,
- Convexe à bord rentrant (V). Ce sont des couvercles convexes à bord rentrant. Les *agbannusu* (assiette) peuvent être utilisées comme couvercles (ex : couvercle de *lisazen*),
- Convexe microforme à bord simple (W). Il s'agit de couvercle convexe à bord rentrant. Ils peuvent être décorés ou non,
- Convexe mésoforme à bord simple (X). Ce type de couvercle sans carène.

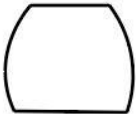
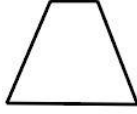





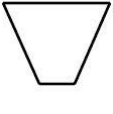

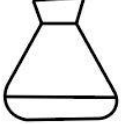

Dans les palais royaux d'Abomey, les deux prospections ont livré onze fragments de couvercles convexes à bord rentrant.

Lèvres Bords		Arrondie	Pointue	Plate	Concave	Convexe	Moulure	Nb.
Rond (A)								0
Droit (B)								8
Reentrant (C)	Simple							40
	Caréné							
	Caréné à surplomb							
Evasé (D)	Simple							41
	Double inflexion							
	Épaississement interne							
	A ressaut							
	Caréné à ressaut							

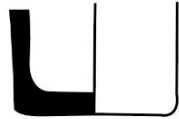
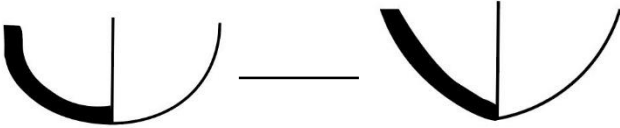
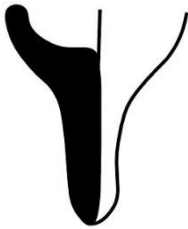
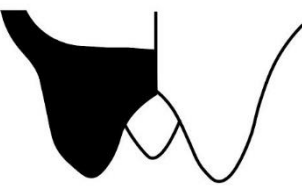
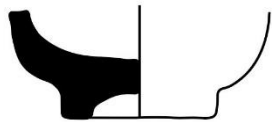
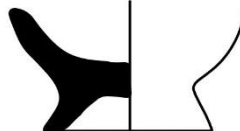
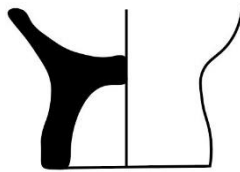
Tabl.20: Morphologie des bords et des lèvres des poteries (David-Elbiali, 1983 : 143).

		Convexe	Droit	Concave
Types primaires	Convergent (E)			
	Parallèle (F)			
	Divergent (G)			
Type secondaire (H)				

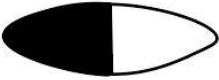





Tabl.21 : Typologie des cols (D'après David-Elbiali, 1983 : 142).

	Convexe	Droit	Concave
Convergent (I)			
Parallèle (J)			
Divergent (K)			
	Complexe (L)		Galbée (M)
			

Tabl.22: Typologie des panses (D'après David-Elbiali, 1983 : 142).

<p>Aplati (N)</p>			
<p>Rond (O)</p>			
<p>A pied</p>	<p>Conique (P)</p>		
	<p>Triple (Q)</p>		
	<p>Annulaire (R)</p>	<p>Simple</p>	
		<p>Rentrant</p>	
		<p>Voûté</p>	

Tabl.23 : Typologie des fonds et pieds (D'après David-Elbiali, 1983 : 139).

	Concave	Convexe	Biconvexe	Nb
Lenticulaire (S)				0
Concave à mamelon central (T)				0
Convexe à bord plat (U)				0
Convexe à bord rentrant (V)				0
Convexe microforme à bord simple (W)				11
Couvercle mésoforme à bord simple (X)				0

Tabl.24 : Typologie des couvercles (D'après David-Elbiali, 1983 : 147).

L'archéologue JC. Monroe a effectué une étude sur des assemblages de céramiques et leurs fonctions dans les préparations culinaires au sein des palais royaux. Pour cela, il a analysé l'ouverture de trois formes principales, à savoir les jarres à bord rentrant, les jarres à bord éversé et les plats à bord rentrant. Il en ressort que les jarres de petite ou moyenne forme à bord rentrant ou éversé avec des parois minces (diffusion homogène de la chaleur) sont utilisés pour la cuisson d'aliment alors que les autres profils, généralement avec des parois épaisses (pour garantir leur durée sur le temps long) (Cf. Sinopoli, 1991), sont généralement associés à un stockage de graine ou de liquide. Les plats sont essentiellement utilisés pour des offrandes de nourritures à des *vòdûn* ou comme couvercle. Avant la période coloniale, il pouvait être utilisé comme plat pour le service.

L'ensemble des bords ont été mesurés ; l'épaisseur moyenne des bords droits est de 9,5 mm ($\sigma = 0,41$). L'épaisseur moyenne des bords rentrants est de 7,3 mm ($\sigma = 0,25$). L'épaisseur moyenne des bords évasés est de 10,22 mm ($\sigma = 3,1$ mm). Sur le site de Cana, l'épaisseur moyenne de l'échantillon est de 7,1 mm ($\sigma = 3,3$ mm) (Monroe et Janzen, 2014). Aucune trace de brûlure

n'est observable sur les tessons observés. Les plats devaient être utilisés pour le stockage ou le dépôt d'offrandes alimentaires au sein des palais.

Céramiques rituelles et divinités

Concernant les formes et tailles, suivant le type d'offrandes, la poterie varie. Pour les offrandes alimentaires, on se sert généralement des *adokò* utilisés pour préparer l'alimentation offerte au *vòdũn* au sein des temples. Ces poteries sont généralement à fond plat, avec une panse recouverte d'impressions dites « au filet » et de trois anses (David-Elbiali, 1983 : 154). Le bord et les anses sont fréquemment enduits d'engobe rougeâtre (**Fig.75**).

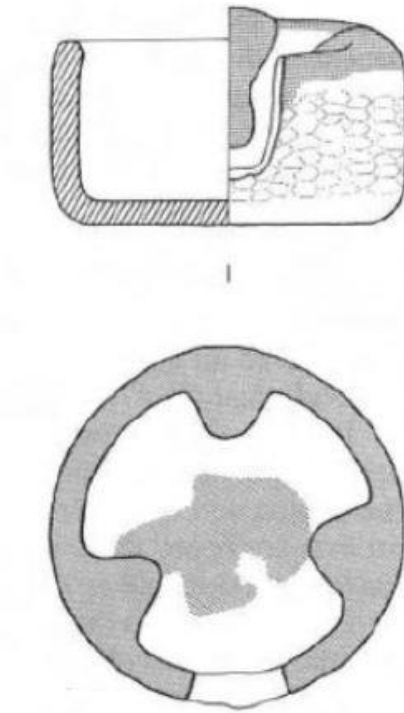
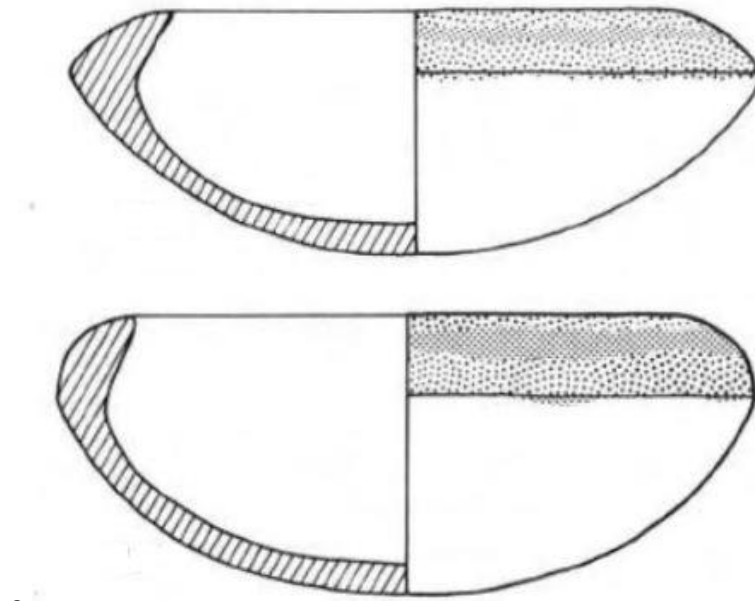


Fig.75 : *Adokò* (échelle 1/3) (D'après David-Elbiali, 1983).

On utilise également des assiettes (*agbannusu*, *hungban* ou *lègbagban*). Elles peuvent servir pour des offrandes aux Legba ou être posées sur les *aïzan* des marchés. Elles ont un fond rond avec un bord rentrant qui peut être caréné. Elles peuvent également avoir un usage détourné et servir de lampe à huile pour les rituels funéraires ou encore de couvercle (**Fig.76 – a.**). Ce type de poterie est confectionné dans l'atelier d'Abomey (**Fig.76 – b.**).



a.



b.

Fig.76 : Assiettes rituelles - *agbannusu* (a. Assiettes rituelles (échelle ½) (D'après David-Elbiali, 1983) ; b. assiettes confectionnées dans l'atelier de poterie d'Abomey - quartier de Lègo).

Pour les offrandes d'eau, des types de poterie spécifique sont en relation avec l'utilisation de l'eau lustrale. La plus fréquente est le *golizen*. Il s'agit d'une poterie utilisée pour aller puiser l'eau aux sources et points d'eau considérés comme sacrés et à sa bonne conservation au sein du temple lors de son dépôt. Par exemple, lors de la sortie des initiés du collège de Sakpata, ces derniers portent sur la tête un petit *golizen* rempli d'eau par la prêtresse qui va puiser l'eau lustrale dans une plus grande jarre. Autre exemple d'utilisation rituelle des *golizen*, lors de l'édification d'un nouvel autel familial, on va chercher de l'eau sacrée dans un *golizen* avec

laquelle on va pétrir la terre pour le façonnage de l'autel. Il existe plusieurs types de *golizen* ; les premiers sont des cruches longiformes pour le culte des mânes de la famille royale. On retrouve les *golizen* royaux au sein de la cour du roi Glélé (**Fig.74**). Le nombre de bourrelets présents sur la poterie détermine le sexe (deux peuvent être féminins, trois peuvent être masculins, mais cela peut varier suivant les régions). Le fond est généralement rond en engobe rouge. (**Fig.77 - a. et b.**).

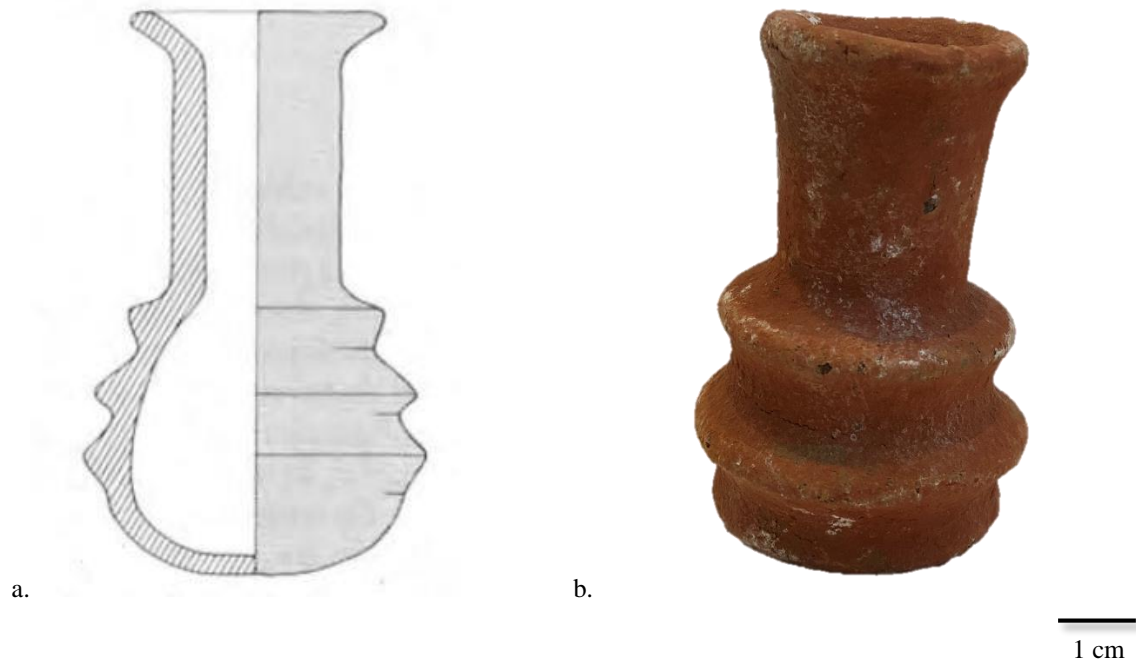


Fig.77: Exemples de poteries rituelles utilisées pour l'eau lustrale (a. et b. *Golizen* de type 1 (échelle 1/3) (David-Elibiali, 1983), b. poterie provenant de l'atelier d'Abomey – quartier Lègo⁴⁵⁴).

Pour le second type, il s'agit de cruche avec une ouverture minimale. Elles ne sont pas utilisées pour la collecte de l'eau au sein des sources, mais pour sa conservation à l'intérieur du temple. (**Fig. 78 - a. et b.**).

⁴⁵⁴ Cliché de V. Tourreil.

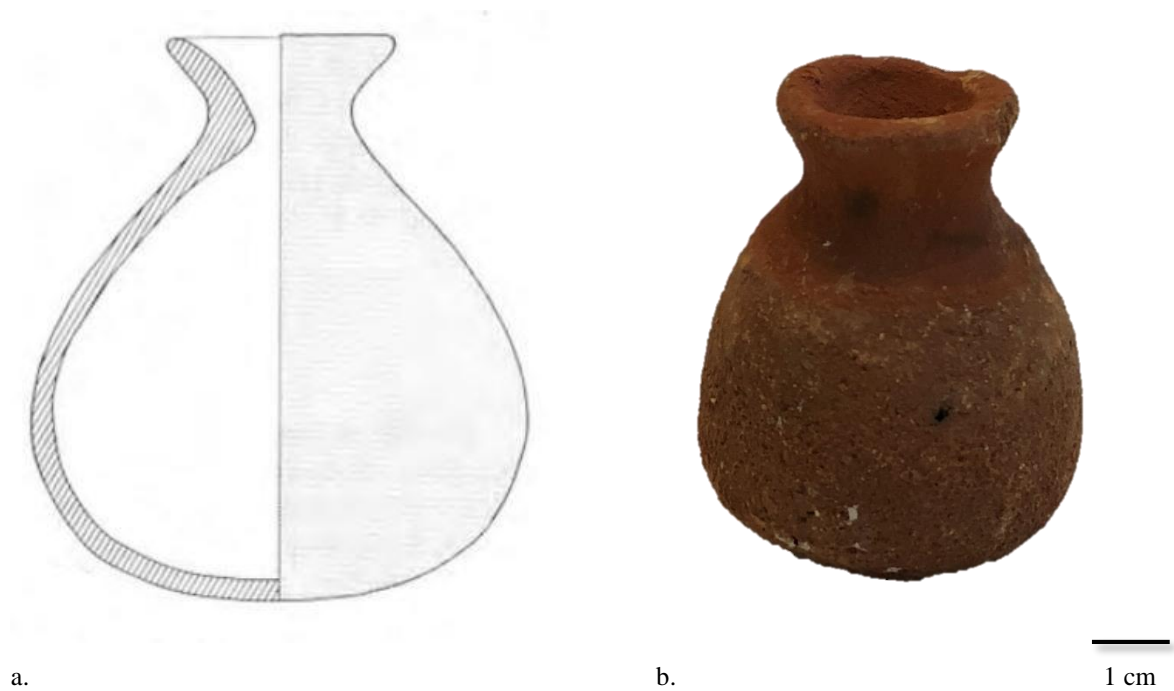


Fig.78 : Golizen de type 2 (échelle 1/3), (a. profil (David-Elbiali, 1983), b. Golizen provenant de l'atelier d'Abomey – quartier Lègo⁴⁵⁵).

Le troisième type est un vase à bord droit enserré d'un seul bourrelet posé sur un pied annulaire ouvert (**Fig.79 – a.**). La panse est en engobe rougeâtre et parcourue de lignes rouges. Autre type de poterie utilisée pour la conservation de l'eau lors des rituels, le *gbagwe* ; il s'agit d'un vase à engobe rougeâtre avec un couvercle convexe. Il est utilisé pour la conservation de l'eau au sein des temples (**Fig.79 – b.**). Il y a également le *wulegban* : ces poteries sont peu profondes avec une large ouverture. Ce type de poterie est utilisé par exemple pour des ablutions rituelles ou encore la décoction de feuilles liturgiques comme, par exemple, lors du culte de Lètè-Mèji (signe *Fâ*) dans lequel une préparation à base de feuilles liturgiques est nécessaire (**Fig.79– c.**).

⁴⁵⁵ Cliché de V. Tourreil.

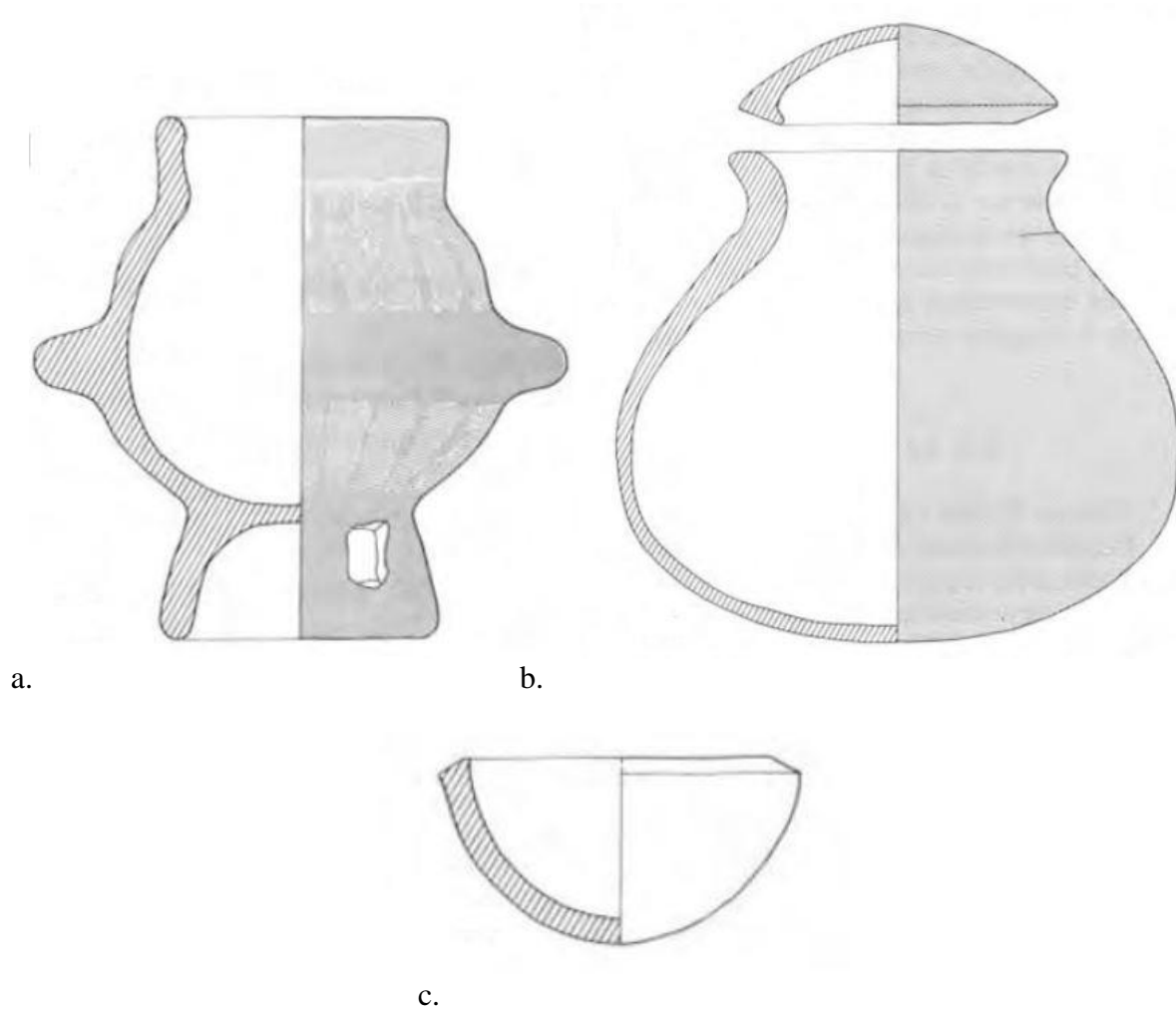


Fig.79 : Exemples de poteries rituelles utilisées pour l'eau lustrale (a. *Golizen* de type 3 (échelle 1/3), b. *Gbagwe* (échelle 1/3), c. *Wulegban* (échelle 1/3)) (D'après David-Elbiali, 1983)

Des poteries sont également spécifiques à un collège de divinités (David-Elbiali, 1983 :158) ; le collège de Mawu-Lisa utilise un *lisazen*. Ces poteries sont des vases munis d'un couvercle sur lequel des incisions ont été effectuées. Ces incisions représentent la lune et le soleil, deux éléments auxquels la divinité ambiguë Mawu-Lisa est rattachée (**Fig. 80 - a. et b.**).

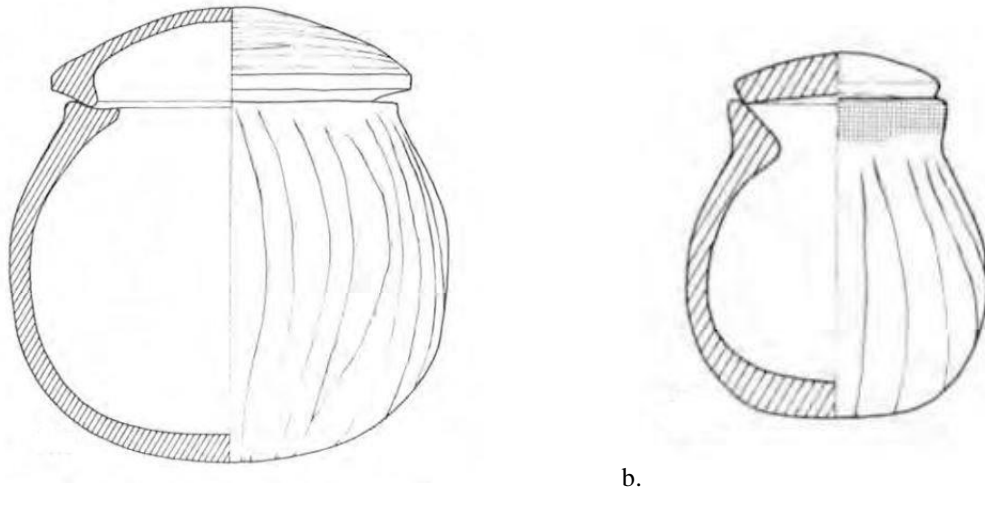


Fig.80: Exemples de poteries rituelles utilisées par des collèges de divinités (a. *Lisazen* (échelle 1/4), b. *Lisazen* (échelle 1/4) (David-Elbiali, 1983 : 158).

Le collège de Sakpata utilise quant à lui des *adjalalazen*. Ce sont des vases à engobe rougeâtre plus ou moins grands, perforés de plusieurs trous appelés *ayelojo* qui signifie « la terre à des yeux ». Il s'agit d'une représentation symbolique d'infections cutanées notamment la variole. Elles sont utilisées lors du rituel du réveil des initiés rattachés à ce collège. Les initiés doivent procéder à une mort rituelle de plusieurs jours (sept pour les femmes, neuf pour les hommes). L'initié doit s'allonger sur des *adjalalazen* retournés et recevoir plusieurs ablutions rituelles. Il existe deux types d'*adjalalazen* ; sur le premier l'ensemble des perforations se localise sur la panse et le fond. Ce type est uniquement à usage rituelle (**Fig.81 – a.**). Pour le second type, les trous sont localisés sur le bas de la panse et sur le fond de la poterie. Ce type est utilisé pour fumer le poisson. Ces poteries peuvent également représenter les jarres de Ghèzo, symbole d'unité (**Fig.81 – b.**). L'atelier de poterie d'Abomey confectionne ce type de céramique. Les perforations sont faites à la main à l'aide d'une pique en bois (**Fig.82**). Elle mesure 6 cm de haut, 6,5 cm de large pour une ouverture de 7,5 cm de diamètre.

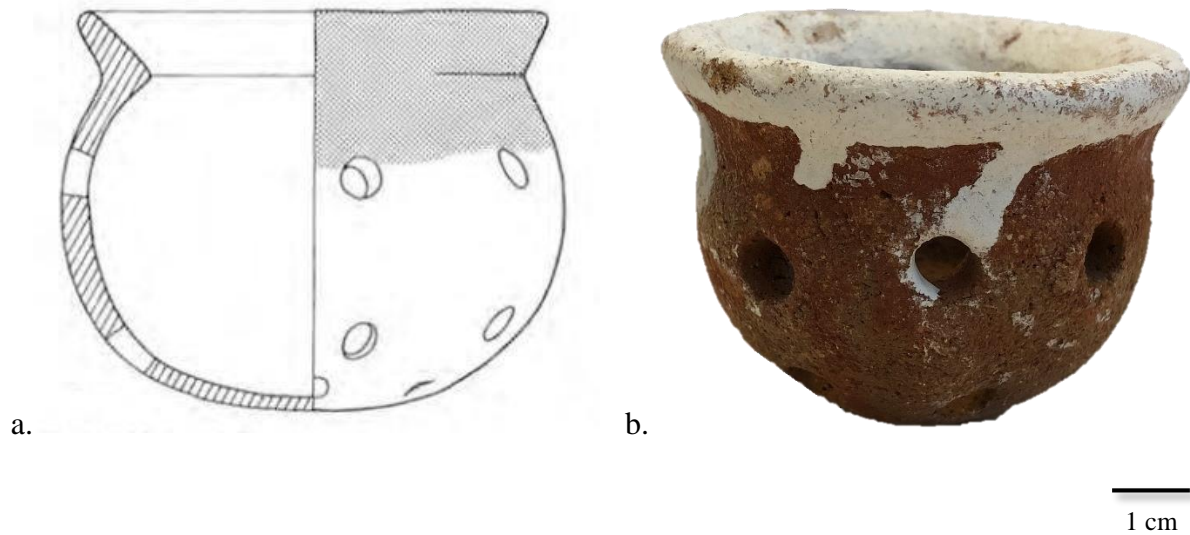


Fig.81 : Exemples de poteries rituelles utilisées par des collèges de divinités (c. *Adjalalazen* (échelle ½) (D’après David-Elbiali, 1983), b. *Adjalalazen* provenant de l’atelier d’Abomey – quartier Lègo⁴⁵⁶).



Fig.82: Potière réalisant un *adjalalazen* (Atelier d’Abomey – quartier Lègo)⁴⁵⁷.

Au sein des palais royaux d’Abomey, plus précisément dans la cour du roi Ghèzo, deux fragments d’*adjalazen* ont été mis au jour (**Fig.83 – b. et c.**). Ayant été collecté au sein des

⁴⁵⁶ Cliché de V. Tourreil.

⁴⁵⁷ Cliché de V. Tourreil.

palais royaux d'Abomey, qui voit l'exécution de rituels religieux pour honorer les rois défunts, ces tessons peuvent se rapporter à la jarre du roi Ghèzo qui symbolise l'unité. Étant issus d'une prospection de surface les rattacher à un contexte historique est difficile.

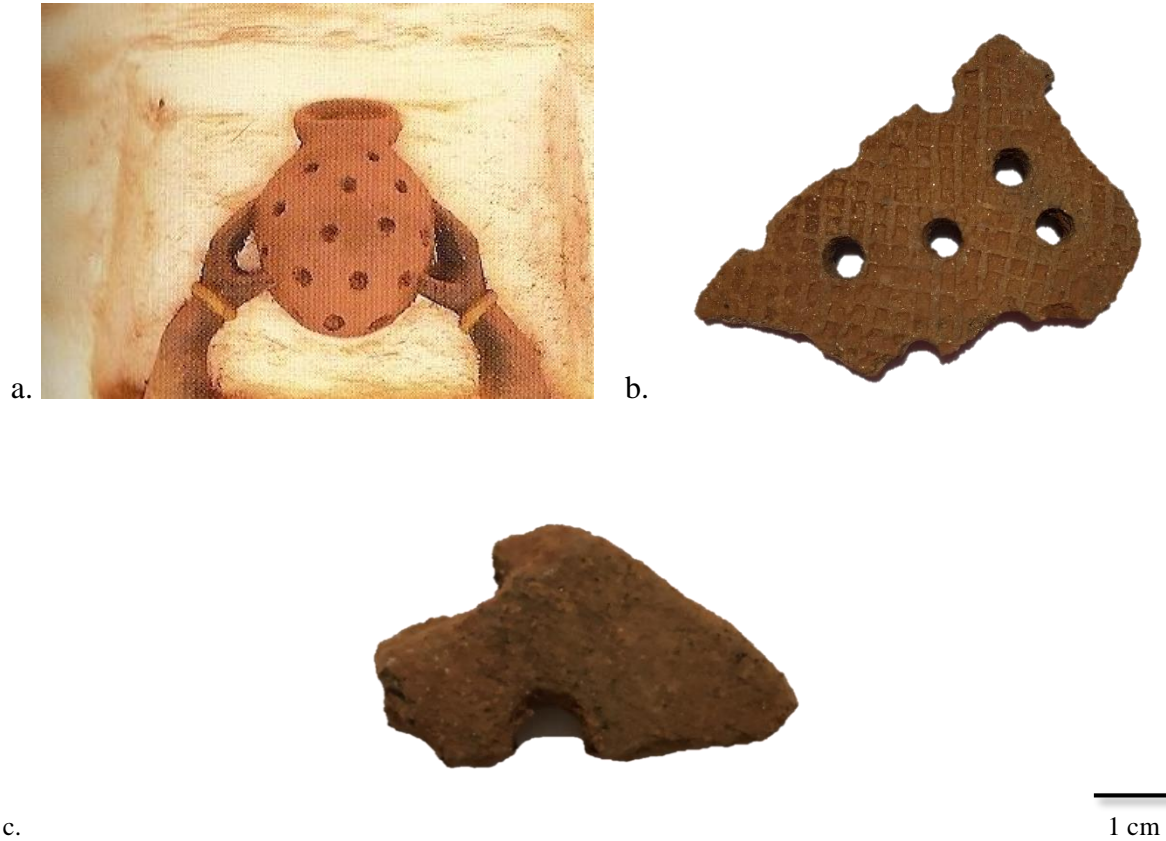


Fig.83: a. Représentation sur les bas-reliefs de la poterie du roi Ghèzo, b. et c. Fragment de poterie portant des perforations^{458 459}.

Autre poterie culturelle, celles utilisées pour le culte aux *vòdùn* Dangbè, et Dan Hayido Hwedo utilisent diverses poteries ; le *dangbezen* utilisé pour le culte de Dangbè. Il s'agit de vases microformes à couvercle. Sur la panse et/ou le couvercle est représenté un serpent. La poterie possédant deux cornes est mâle, si elle n'en a pas il s'agit d'une poterie féminine. Le serpent présent dessus symbolise le « *dynamisme de la vie qui s'écoule* » (David-Elbiali, 1983 : 160) (**Fig.84 – a. et b.**).

⁴⁵⁸ b. prospection avril 2018, MAAM. 2018. 10.1.9, c. MAAM.2018.16.1.1, prospection novembre 2018.

⁴⁵⁹ Source : Cliché de V. Tourreil.

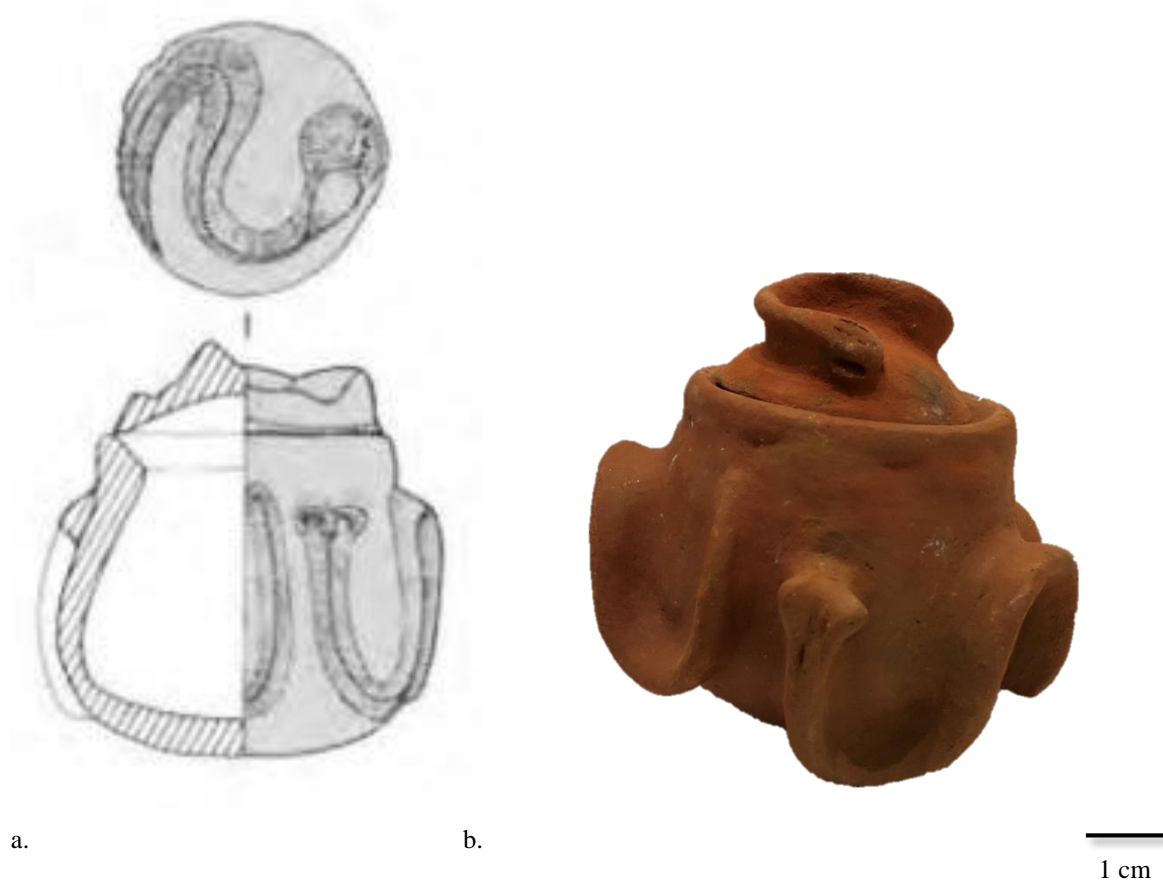


Fig.84 : a. *Dangbezen* (échelle 1/3) (D’après David-Elbiali, 1983), b. *Dangbezen* provenant (Atelier d’Abomey – quartier Lègo)⁴⁶⁰.

Les *danzén* sont utilisés pour le culte de Dan. Il s’agit de vases à couvercle à bord rentrant sans col avec une panse convexe-convergente avec angle à fond rond. Comme pour les *dangbezen*, ils portent un serpent et fonctionnent par paires. Ils sont généralement à engobe rouge (**Fig.85**).

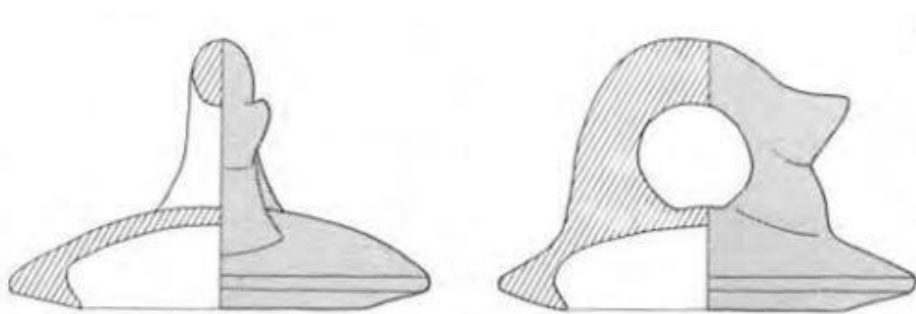


Fig.85: Exemple de poterie rituelle utilisée par des collèges de divinités (*Danzén* - échelle 1/3) (D’après David-Elbiali, 1983).

⁴⁶⁰ Cliché de V. Tourreil.

Il existe également les *anagodazen* qui ont la même fonction que les *Danzen* et les *Danglatozen* sont utilisés pour célébrer les apparitions incontrôlées de Dan. Il est semblable aux *Danzen*, mais ne porte pas de serpent (**Fig.86**).

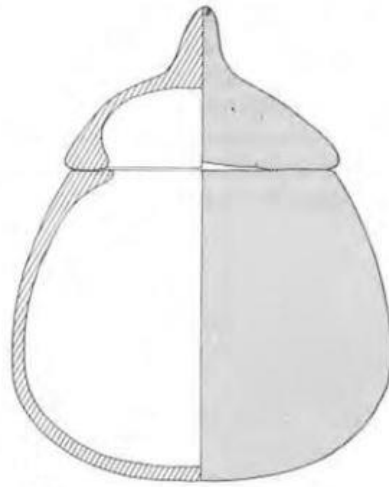


Fig.86 : Exemple de poterie rituelle utilisée par des collèges de divinités (*Danglatozen* - échelle 1/3) (D'après David-Elbiali, 1983).

Les céramiques funéraires et fœtales

Nous avons choisi de présenter dans une même catégorie les poteries pour les rituels funéraires avec les poteries à l'intention des fœtus et/ou nouveau-nés puisque comme nous allons le voir, elles servent aussi bien pour un fœtus qui n'est pas arrivé à terme, que pour un enfant mort en bas âge ou encore pour les rituels de protection d'un futur enfant encore *in utero*.

Plusieurs types de poterie sont à l'intention des fœtus et naissance unique ou multiple. Il existe des poteries à l'intention des jumeaux appelés *hôhô*. Il s'agit de céramique plate possédant de part et d'autre une cupule permettant de recueillir les offrandes lors de la grossesse mais également après l'accouchement. Elle mesure 14 cm de long, 6 cm de large pour 6 cm de haut. Si les deux cupules du *hôhô* pointent toutes les deux vers le haut, ça signifie que les jumeaux sont nés par la tête (**Fig.87- a. et b.**). Si l'une des deux pointes vers le bas et l'autre vers le haut cela signifie que l'un des deux est né par le siège et l'autre par la tête (**Fig.88 - a. et b.**). Pour savoir quels *hôhô* utilisés avant la naissance, on consulte l'oracle Fâ.

On peut rencontrer ce genre de poterie devant des maisons lorsqu'un foyer a accueilli une ou plusieurs grossesses/naissances gémellaires (cf. **fig.38**, *hôhô* à Lissazoumnè).



Fig.87 : Hôhohô (a. vue de profil, b. vue supérieure), atelier de poterie d'Abomey – quartier Lègo⁴⁶¹.



Fig.88 : Hôho inversé (a. vue de profil, b. vue supérieure), atelier de poterie d'Abomey – quartier Lègo⁴⁶².

⁴⁶¹ Cliché de V. Tourreil.

⁴⁶² Cliché de V. Tourreil.

Il existe également les *wingban* qui ont exactement la même fonctionnalité que les *hòhò*. Il s'agit de céramique plate possédant de part et d'autre une cupule plate permettant de recueillir les offrandes. Leur orientation est la même que pour les *hòhò* et correspond au sens d'arrivée du nouveau-né. Elle mesure environ 14 cm de long sur 7 cm de large pour 3 cm de haut (**Fig.89 - a. et b.**).



Fig.89 : *Wingban* (a. vue de profil, b. vue supérieure), atelier de poterie d'Abomey – quartier Lègo⁴⁶³.

Troisième type de poterie pour les enfants, le *hòhò atonou*. Il s'agit d'une poterie à trois cupules d'environ 14 cm de long, 14 cm de large sur 6 cm de haut. Elle est utilisée pour honorer les triplés de la même façon que pour une grossesse gémellaire (**Fig.90 - a. et b.**).

⁴⁶³ Cliché de V. Tourreil.



Fig.90 : *Hôhò atonou* (a. vue de profil, b. vue supérieure), atelier de poterie d'Abomey – quartier Lègo⁴⁶⁴.

Il existe des poteries pour honorer les enfants albinos. Elles sont liées à Dan, mais sont en réalité dédiées au collège de Lisa. Les albinos sont considérés comme des enfants riches et heureux. Lisa est le descendant de Dan et symbolise la richesse. C'est une bénédiction, mais ils sont méprisés par la société (**Fig.91**).

⁴⁶⁴ Cliché de V. Tourreil.



Fig.91 : Poteries pour honorer les albinos, rattachées au collège de Lisa d'Abomey – quartier Lègo⁴⁶⁵.

Les *dôsu* sont utilisés pour commémorer un enfant né après une naissance gémellaire (**Fig.92**).

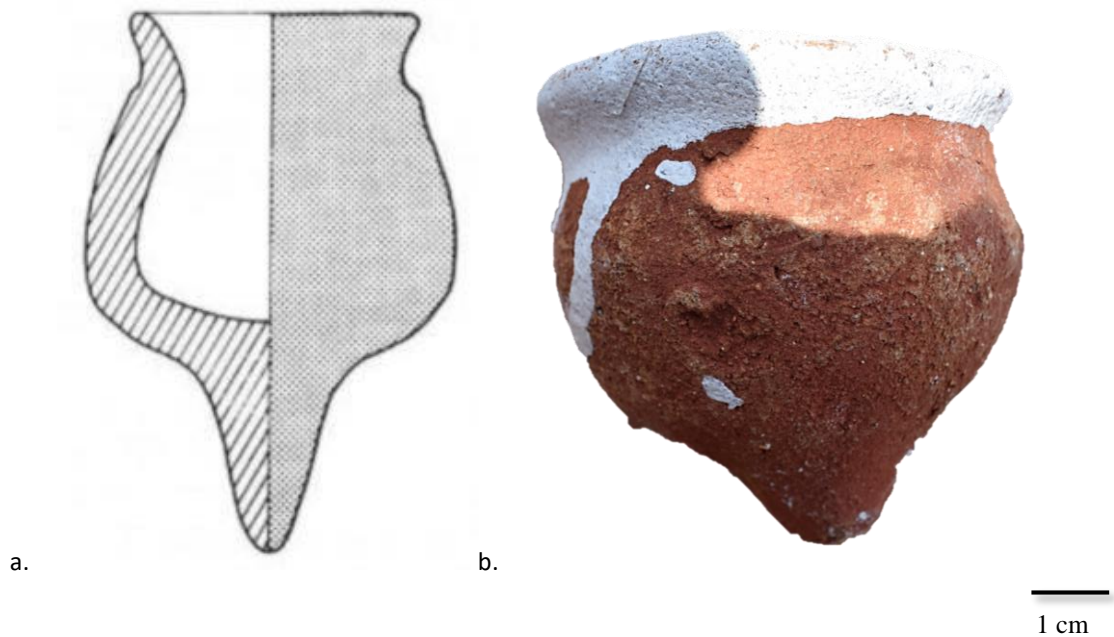


Fig.92 : *Dôsu* (a. profil 1/2, b. *dôsu* - marché central d'Abomey)⁴⁶⁶.

Il existe beaucoup d'autres poteries rituelles qui interviennent lors de la naissance d'enfant et durant les premiers mois de sa vie⁴⁶⁷. Les *hôhô*, les *hôhô atonnou* et les *wingban* sont également

⁴⁶⁵ Cliché de V. Tourreil.

⁴⁶⁶ Cliché de V. Tourreil.

⁴⁶⁷ Il s'agit par exemple des *agozen*, des *hohozen*, *wangban*, *hunsen*, *dôsu*, etc. (Cf. David-Elbiali, 1983).

utilisés pour des rituels funéraires. Lorsqu'un fœtus n'atteint pas son terme ou lorsqu'un nouveau-né décède, des rituels sont effectués pour apaiser l'enfant et veiller à son bon repos. Une future mère peut également se servir de ces poteries pour effectuer des offrandes sur prescription du *Fâ*⁴⁶⁸ de manière prophylactique afin de mener sa grossesse à terme et éviter un souci avec le fœtus.

On trouve également des poteries à vocation uniquement funéraire ; les *hungbandanzen* sont utilisés pour commémorer la mort d'un enfant décédé au stade de fœtus. Ces poteries sont de formes sphéroïdes et parsemées de perforation qui possède une signification ; deux trous symbolisent un décès entre un et trois mois, trois perforations signifient que le fœtus est complètement formé (plus de trois mois) (**Fig.93 – a**). Si la poterie ne comporte aucune perforation, cela signifie que l'enfant n'est pas né. Au sein de l'atelier de poterie d'Abomey, les potières fabriquent des poteries semblables appelées *hougbandan*. Elles mesurent environ 7 cm de haut pour un diamètre de 7 cm. Il s'agit de poteries utilisées pour effectuer des offrandes à l'intention du fœtus (**Fig.93 – b**). Sur ces poteries se trouvent deux perforations à proximité l'une de l'autre.

⁴⁶⁸ Le *Fâ* sait dès les premiers jours de grossesse si la mère attend un ou plusieurs enfants. Il sait également le sexe de l'enfant et s'il risque de souffrir d'éventuels problèmes de santé.

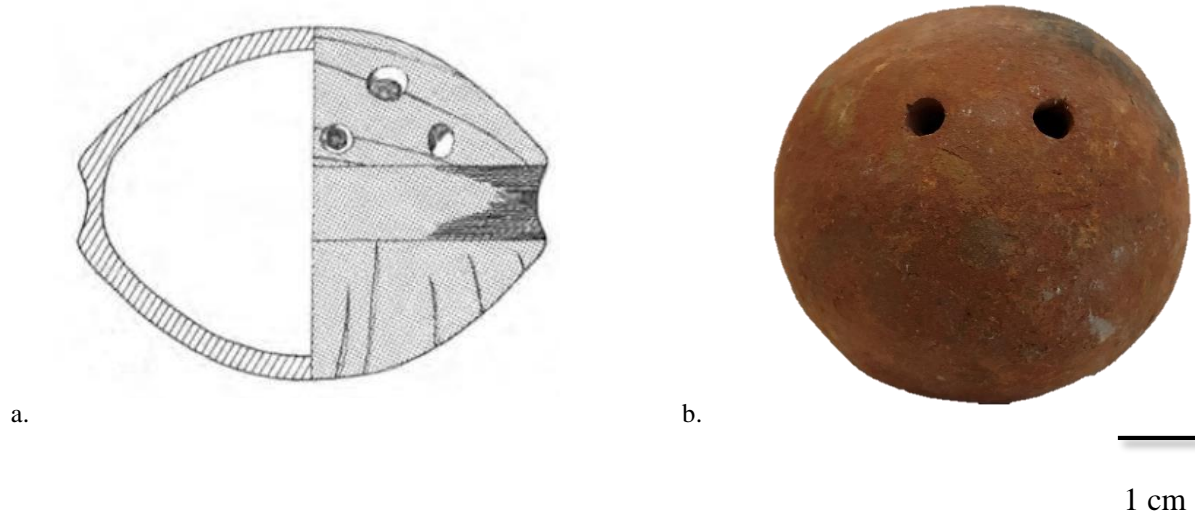


Fig.93: Présentation de poteries rituelles à vocation funéraire (a. *Hungbandanzen* (échelle 1/2) (David-Elbiali, 1983), b. *Hougbandan* fabriqué à l’atelier de poterie d’Abomey – quartier Lègo⁴⁶⁹).

Autres types de poterie les *tòhòsuzen* ou *tòhòsugba* utilisés lors des rituels pour les *Tohossou*. Sur les *tòhòsuzen*, on représente des pointes qui symbolisent les anomalies et difformités. Ces poteries peuvent fonctionner par couple ; le masculin (**Fig.94– a.**) porte des excroissances sur son ensemble alors que le féminin (**Fig.94 – b.**) porte des incisions (des poteries féminines peuvent porter des excroissances, mais uniquement quand elles ne sont pas en couple). Elles sont généralement recouvertes d’un engobe rougeâtre (**Fig.95**). Elles sont placées sur les autels ou sont utilisées pour emprisonner le corps des enfants anormaux, difformes. Lors d’une naissance pour éviter qu’un *Tohossou* s’en prenne au nouveau-né avant que celui-ci n’ait reçu un ancêtre protecteur, on effectue une cérémonie rituelle impliquant des *tòhòsugba*.

⁴⁶⁹ Cliché de V.Tourreil.

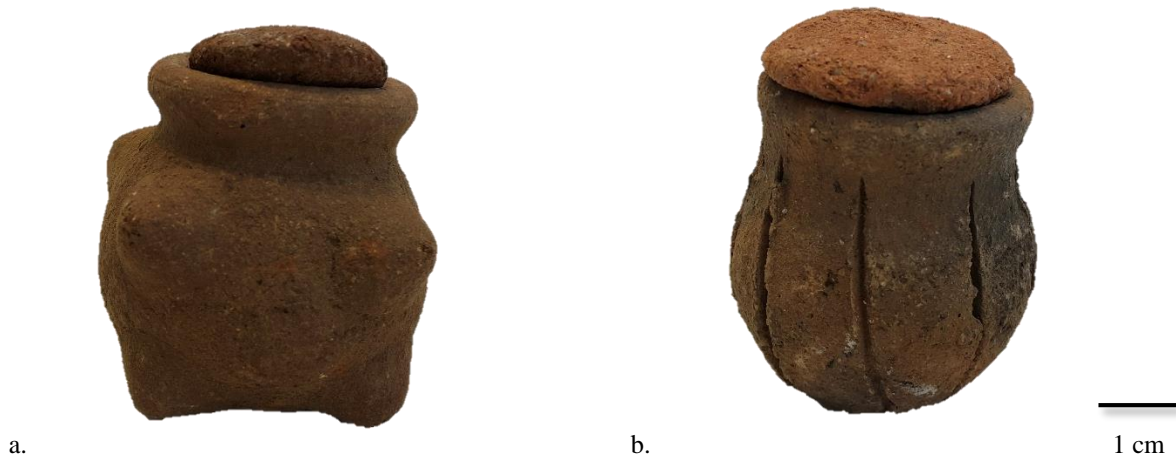


Fig.94 : Poterie à destination des *Tohossou* (a. *Tohossou* mâle, *Tohossou* femelle - atelier de poterie d'Abomey – quartier Lègo⁴⁷⁰).

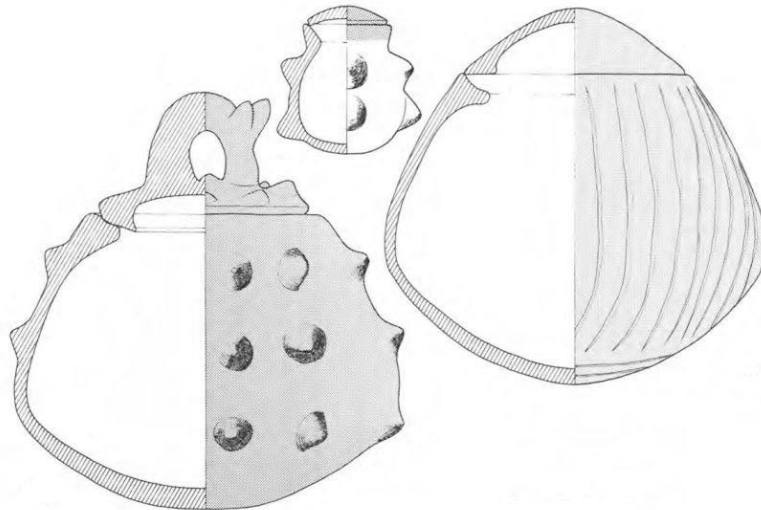


Fig.95 : Présentation de poteries rituelles à vocation funéraire (*Tòhòsuzen* - échelle 1/2) (David-Elbiali, 1983).

Autres poteries funéraires les *lòbòzen* sont utilisées lors de l'inhumation définitive. Trois mois après l'inhumation on effectue l'inhumation définitive en façonnant un substitut au défunt à l'aide d'un pagne-linceul et d'un *lòbòzen* (symbolise la tête). Il s'agit de poterie de petites tailles à fond rond avec une panse rebondie portant des bandes horizontales rouges et blanches (**Fig.96– a.**).

Les *yoho* sont des sortes d'urnes funéraires contenant le crâne ou la mâchoire de l'individu lors de l'exécution de divers rituels (**Fig. 96– b. et c.**). On utilise également des *ganzen*. Il s'agit de vases à engobe blanc, munis d'un couvercle orné d'un mamelon (poterie mâle) ou sans

⁴⁷⁰ Cliché de V.Tourreil.

mamelon (poterie femelle). Ils sont déposés dans la salle des *àseen* lors du culte des ancêtres familiaux (*hënnouvôdoun*).

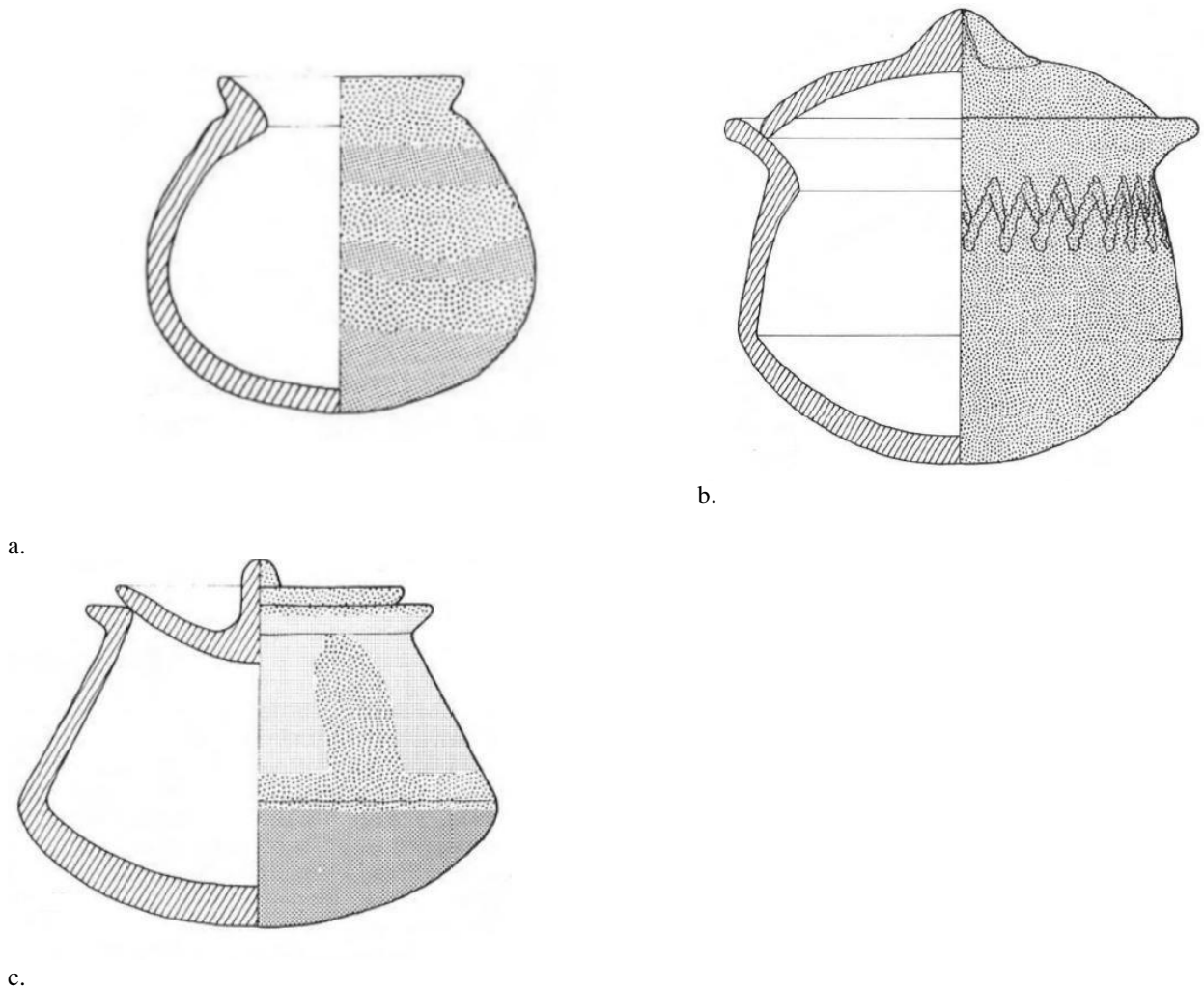


Fig.96 : Présentation de poteries rituelles utilisées lors de l'inhumation définitive (a. *Lobozen* (échelle 1/2), b. *Yoho* (échelle 1/2), c. *Yoho* (échelle 1/2), d'après David-Elbiali, 1983).

Des poteries peuvent également servir à refermer une sépulture en amont de l'enterrement définitif (**Fig. 97**).



Fig.97: Poteries servant à sceller l'entrée d'une sépulture (village archéologique sous-terrain de Bohicon)⁴⁷¹.

Ces poteries rituelles peuvent fonctionner seul ou en couple (dans ce cas, elles possèdent des caractéristiques qui permettent de définir un sexe – **Tabl.25**).

Type de poterie rituelle	Caractéristiques masculines	Caractéristiques féminines
<i>Dangbezen/ Danzen</i>	Serpent/anse à deux cornes	Serpent ou anse sans corne
<i>Danzen</i>	Pied annulaire	/
<i>Ganzen/Hunzen</i>	Mamelon central sur le couvercle	/
<i>Tohosuzen</i>	Mamelons	Lignes incisées
<i>Golizen</i>	2 ou 3 bourrelets	3 ou 2 bourrelets

Tabl.25 : Critères sexuelles présentes sur les poteries rituelles (D'après David-Elbiali, 1983).

Elles représentent un symbole, un signe. Au travers d'elles, un adepte peut définir les rituels et actes à effectuer pour mener à bien la cérémonie. Ce sont également des objets qui permettent d'ancrer les traditions dans le temps, les poteries sont constamment renouvelées. De plus, elles sont façonnées par les femmes qui transmettent leur savoir-faire de mère en fille. Ces poteries sont une partie essentielle au rituel puisqu'elles représentent le lieu d'habitation du *vòdūn* qui permet à ce dernier de voir et de manger comme les hommes⁴⁷². Lors des cérémonies rituelles,

⁴⁷¹ Cliché de V. Turreil

⁴⁷² Un mythe veut que les premiers *vòdūn* soient des humains possédants de longues jambes. Ces derniers auraient été enfermés dans des jarres retournées dans lequel deux perforations ont été faites pour qu'ils puissent recevoir de quoi vivre.

le *vòdùn* sort de la poterie et prend possession des initiés. Signalons cependant que la forme des poteries rituelles répond aux souhaits des ancêtres et aux indications du *Fâ* (David-Elbiali, 1983 :169).

Comment reconnaître une poterie rituelle d'une poterie domestique ? L'archéologue suisse Mireille David précise que les poteries à usage domestique ont des parois fines, résistantes et uniformes. Les vases à usage domestique sont fonctionnels alors que ceux rituels sont de diverses formes plus ou moins sophistiquées. Concernant l'ornement, les poteries domestiques sont plus sombres contrairement aux vases rituels qui présentent des ornements importantes et un engobe coloré. Les frises effectuées à la roulette, au filet, les incisions et les décors en relief sont présents uniquement sur les poteries à usage rituel. Dans le **Tableau 26** est présenté l'ensemble des critères définis par Mireille David pour différencier les poteries domestiques des poteries rituelles.

Critères	Poterie à usage domestique	Poterie à usage rituelle
Finition	Soignée	Variable, grossière
Formes	Utilitaire, pratique	Complexe, non fonctionnelle
Décor	Sobre, imprimé, perforé, frise à engobe	Exubérant, en creux, en relief, perforé, engobes et peinture
Morphologie	<p><u>Fond</u> : rond, aplati</p> <p><u>Panse</u> : droit-parallèle, galbé simple, convexe-parallèle avec épaulement</p> <p><u>Col</u> : absent, convexe-convergent, concave parallèle, concave divergent</p> <p><u>Bord</u> : rentrant simple à lèvre arrondie, rentrant simple à lèvre plate, rentrant simple à lèvre concave, rentrant caréné à lèvre arrondie, rentrant caréné à lèvre pointue, rentrant caréné à surplomb à lèvre pointue, éversé simple à moulure, éversé à double inflexion, éversé à épaissement interne</p>	Tout
Couvercle	Sans	Avec

Tabl.26 : Présentation des différents critères de distinctions poteries domestiques/ poteries rituelles.

Malgré ces critères simplifiés, définir l'usage d'une céramique n'est pas aussi aisé, nous pouvons seulement définir son usage probable.

4.2.3.2 Les décors et peinture

L'étude des impressions de décors réalisés à base de cordage et de textile apparaît très tôt dans la littérature scientifique⁴⁷³. Cependant, il faut attendre la fin des années 50 et le début des années 60 pour voir paraître les premiers travaux sur l'identification des techniques de décors notamment ceux des ethnologues et archéologues français Marcel Griaule et Jean-Paul Lebeuf⁴⁷⁴ ou encore ceux de l'anthropologue française Henriette Camps-Fabrer⁴⁷⁵. Dès lors de nombreux groupes se créent et des congrès majeurs ont lieu ; nous pouvons citer, entre autres, le meeting de 1996 de la *Society of Africanist Archaeologists* (SAfA) à Poznan en Pologne, celui du *Royal Museum from Central Afrique* en Belgique ou encore les travaux du groupe de Céramiques Africaines Imprimées (CERAFIM). Dans les années 80, deux publications marquent un tournant ; celle de l'archéologue Robert Soper⁴⁷⁶ en 1985 portant sur les décors à la roulette et celle de l'archéologue italienne Isabelle Caneva⁴⁷⁷, deux ans plus tard, portant sur l'analyse des décors imprimés du Sahara central.

Lorsque l'on souhaite étudier les décors présents à la surface des céramiques africaines plusieurs problèmes se posent; la description est liée à l'outil utilisé, outil qui peut être extrêmement varié puisqu'aucune codification précise n'est établie⁴⁷⁸. Certains ateliers de poterie utilisent des outils, parfois issus de la récupération. Ces outils détournés posent un souci quant à leur identification puisque l'utilisation est propre à un atelier et qu'il ne se retrouve pas nécessairement dans un autre atelier, même à proximité.

Concernant les techniques, on trouve le décor par incision et le décor pas impression qui peuvent être simples, pivotantes ou roulées. Pour les instruments, cinq grandes familles sont définies pour orner les poteries.

1. Poinçons (forme ronde triangulaire, carrée, rectangulaire, en demi-cercle),
2. Spatules (droite, courbée, sinusoidale),
3. Tampons/peignes (tampon peigne à dents non-alignées identiques ou différentes, peignes bifides à dents identiques et à dents différentes, peignes à dents régulièrement

⁴⁷³ Cf. HURLEY, 1979 et HAOUR et al., 2010.

⁴⁷⁴ Cf. GRIAULE, 1948.

⁴⁷⁵ Cf. CAMPS-FABRER, 1966.

⁴⁷⁶ Cf. SOPER, 1985.

⁴⁷⁷ Cf. CANEVA, 1987.

⁴⁷⁸ Cf. CISEM, 2004 : 75.

espacées identiques ou différentes, peignes à dents irrégulièrement espacées identiques ou différentes),

4. Textiles et vanneries (nattes),

5. Roulettes.

Robert Soper propose une classification des différents types de roulettes que nous avons complétés avec le protocole proposé par la Céramique Imprimée du Sahara Et de ses Marges (CISEM) lors de sa deuxième table ronde (**Tabl.27**).

1- Objets non modifiés	⇒ Epis de maïs ⇒ Nattes, ⇒ Vertèbres de poissons, etc.
2- Roulettes rigides	⇒ Bois sculpté
	⇒ Argile ou pierre taillée
3- Roulettes flexibles ⁴⁷⁹	⇒ Ficelles rondes (torsadées, nouées, tressées) ⇒ Ficelles plates (nouées ou pliées en accordéon, tressées)
4- Roulettes composites	⇒ Roulettes à cordon (enroulées, entrelacées, nouées)
5- Cylindre plein	⇒ Bois ⇒ Terre cuite

Tabl.27 : Classification des différents types de roulettes (Soper, 1985 : 31-41 et CISEM, 2004 : 76).

Cette classification est simple d'utilisation pour d'autres chercheurs. Cependant, bien que simplifiée il manque des roulettes spécifiques notamment celles propres à chaque région d'Afrique. Faute d'étude suffisante, la classification reste succincte (Haour et al., 2010).

Les objets utilisés possèdent différentes caractéristiques (Haour et al., 2010) :

- Coquillage. L'artisan peut rouler le coquillage pour imprimer des motifs ou encore utilisés sa pointe pour décorer (ex : le *tympanotonos fuscatus* fréquemment rencontrés en Afrique de l'Ouest),
- Objets récupérés : fil, morceau de plastique, de fer, ressorts, bigoudis, etc.

Les bigoudis et les ressorts sont fréquemment détournés pour être utilisés comme roulette dans le sud du Bénin et du Cameroun. C'est ce que nous avons pu observer au sein de l'atelier de poterie du quartier de Lègo (Abomey). Le problème quant à l'étude des objets récupérés est qu'ils ouvrent une palette assez large de possibilités quant à l'utilisation détournée et au motif qu'il donne en finalité.

⁴⁷⁹ Il s'agit généralement de roulette en fibre ou en bois.

Pour identifier le décor, une observation macroscopique peut être faite. Si le décor est identique, mais spatialement éloignés de manière désorganisée, il peut s'agir d'un poinçon. Si le décor est identique et équidistant, il s'agit d'un outil plus complexe tel qu'un peigne⁴⁸⁰, une roulette⁴⁸¹ ou un filet. Afin de mieux identifier les décors imprimés, l'archéologue américaine Anna Olser Shepard recommande d'avoir recours à l'archéologie expérimentale.

L'application de l'outil avec le sens d'inclinaison et la reproductibilité d'un motif peut permettre d'identifier l'artisan. Cependant, l'outil utilisé peut créer des variabilités notamment en cas d'utilisation d'un outil souple qui peut s'incliner ou bouger ce qui va entraîner des variations dans le motif.

L'ethnologue française Hélène Balfet propose une typologie des différents décors applicables sur les céramiques (*Tabl.28*).

⁴⁸⁰ Répétition côte à côte du décor.

⁴⁸¹ Répétition cyclique du décor.

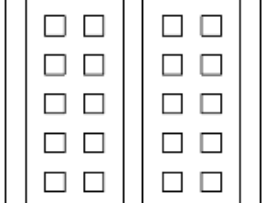

Type	Description	Outils	Identifications	Autre(s)
Incision	Action d'entailler l'argile	Triangulaire, pointue, arrondie, pointe mousse	<ul style="list-style-type: none"> • Traces linéaires, • Ligne brutale, • Chevauchement ou reprise du trait 	L'état de la pâte au moment de l'incision et la courbure de la poterie influe sur le tracé
Excision	Action d'ôter par arrachement ou découpage de l'argile	Tranchant	<ul style="list-style-type: none"> • Tracé : l'excision se fait en une seule fois par tracé linéaire. On peut au préalable tracer la surface à inciser. • Section : régulier quand l'excision est en une seule fois ou à bord nets tracé préalable délimité par une incision 	
Gravure	Action d'entailler l'argile cuite ou sèche. L'argile a perdu son élasticité	Tranchant	<ul style="list-style-type: none"> • Absence de bourrelet ou crête sur les bords du tracé, • Fines écaillures, • Couleur de l'argile au fond du trait différent de la surface 	
Impression	Action d'imprimer par pression la surface de l'argile	Divers	<ul style="list-style-type: none"> • Motif net, • Identification de la forme de l'outil, • Présence de bourrelet d'argile au niveau de l'enfoncement de l'argile 	Trois types : <ol style="list-style-type: none"> 1. Estampage ou impression simple, 2. Impression par roulement, 3. Impression par basculement
Estampillage	Action d'imprimer par simple pression perpendiculaire ou oblique d'un outil à la surface de l'argile	Doigt, ongle, poinçon, vannerie, matrice, peigne ou encore sceau et cachet.	<ul style="list-style-type: none"> • Motifs identiques jusqu'à la reproductibilité des défauts, • Répétition du motif séparé, disposés en ligne ou en surface 	
Impression par roulement	Action d'imprimer un décor avec une matrice de forme cylindrique	Molette : tranche égale ou inférieur à 0,4 cm Rouleau : hauteur supérieur à 0,4 cm	<ul style="list-style-type: none"> • Bande continue de la largeur de l'outil, • Critères identiques à ceux par impression. 	
Impression par basculement	Action d'imprimer un décor avec une matrice que l'on bascule	Matrice ayant une forme convexe qui porte le décor	<ul style="list-style-type: none"> • Profondeur inégale de l'empreinte, plus appuyé aux extrémités, • Répétition du motif (zigzag ou curvilignes), • Critères identiques à ceux par impression 	

Modelage	Action d'orner la poterie en modifiant les reliefs de l'argile plastique par déplacement de la matière	Doigts et outils de façonnage	<ul style="list-style-type: none"> • Décor en creux ou en relief, • Empreintes digitales, • Non répétition des motifs, • Points de collage visible 	Décors repoussé (extérieur – intérieur), godronné (série de renflement parallèle verticaux), par colombins apparents
Colombins apparents	Décor obtenu en gardant extérieurement visible, sur une bande ou sur toute la surface de la poterie, l'empilement des colombins dont elle est constituée	Doigts	<ul style="list-style-type: none"> • Risque de confusion avec un décor par ruban appliqué, • Se distingue de celui-ci par une faible épaisseur de la paroi par rapport à l'épaisseur visible des colombins 	
Moulage	Action qui consiste à décorer une poterie lors même du façonnage par pressage dans un moule portant un décor en creux ou en relief, négatif du décor obtenu	Moule concave, bivalve, sceau ou cachet	<ul style="list-style-type: none"> • Décor en relief, • Netteté du décor, • Identité des motifs répétés, • Joint de collage visible, lorsqu'il s'agit d'un motif appliqué 	

Tabl.28 : Types de décors applicables sur les céramiques (D'après Balfet et al., 2000).

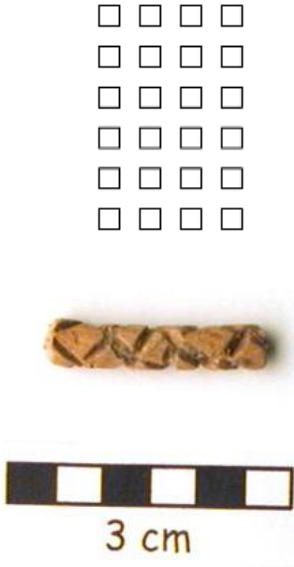


Dans les palais royaux d'Abomey cinq motifs sont recensés. Nous avons essayé de les classer (**Tabl.29 à 35**). Il y a également des tessons exempts de toutes décorations.

Les décors à la roulette rigides sont le mieux représentés au sein des palais royaux d'Abomey. Certains décors tels que le type 2 sont superposés ce qui laisse penser que la potière passe à plusieurs reprises la roulette sans sens précis.

Type 1			
Techniques	Impression roulée		
Instruments	Roulettes	Précision	Rigides
Motifs	Photo		
			
Description : Poinçons carrés enserrés dans deux traits parallèles.			

Tabl.29 : Fiche descriptive motif type 1 (palais royaux d'Abomey)⁴⁸².

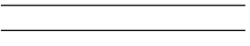

⁴⁸² Données de terrain.

Type 2			
Techniques	Impression roulée		
Instruments	Roulettes	Précision	Rigides
Motifs		Photo	
 <p>3 cm</p>		 <p>1 cm</p>	
<p>Description : Motifs carrés alignés espacés de manière égale.</p>			
<p>Remarques : Ce motif est retrouvé sur des poteries à Sè.</p>			
			

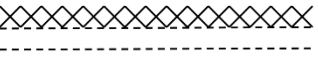

Tabl.30 : Fiche descriptive motif type 2 (palais royaux d'Abomey)^{483 484}.

⁴⁸³ Données de terrain.

⁴⁸⁴ Roulette issue du catalogue de la CerAflm : <http://cerafim.free.fr/fiches/Bois2.htm>

Type 3			
Techniques	Incisions		
Instruments	Tranchant	Précision	/
Motifs		Photo	
			
Description : Ligne horizontale			

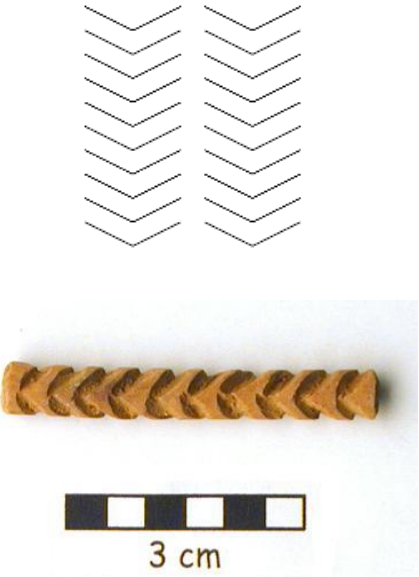


Tabl.31: Fiche descriptive motif type 3 (palais royaux d'Abomey)⁴⁸⁵.

Type 4			
Techniques	Incisions		
Instruments	Tranchant	Précision	/
Motifs		Photo	
			
Description : Croisillons soulignés de deux traits discontinus.			

Tabl.32 : Fiche descriptive motif type 4 (palais royaux d'Abomey)⁴⁸⁶.

⁴⁸⁵ Données de terrain.


⁴⁸⁶ Données de terrain.

Type 5			
Techniques	Impression roulées		
Instruments	Roulettes	Précision	Rigides
Motifs		Photo	
			
<p>Description : Motif de type circonflexe superposé.</p>			
<p>Remarque : Ce motif est retrouvé sur des poteries à Sè.</p>			
			


Tabl.33: Fiche descriptive motif type 5 (palais royaux d'Abomey)^{487 488}.

⁴⁸⁷ Données de terrain.

⁴⁸⁸ Roulette issue du catalogue de la CerAflm : <http://cerafim.free.fr/fiches/Bois1.htm>

Type 6			
Techniques	Impressions roulées		
Instruments	Roulettes	Précision	Rigides
Motifs	Photo		
			
<p>Description : Motifs ovales enserrés dans deux rangées de carrés alignés de manières régulières.</p>			

Tabl.34: Fiche descriptive motif type 6 (palais royaux d'Abomey)⁴⁸⁹.

Type 7			
Techniques	Roulette		
Instruments	Récupération ?	Précision	Rigide
Motifs	Photo		
			
<p>Description : Motif présentant des impressions rectangulaires.</p>			

Tabl.35 : Fiche descriptive motif type 7 (palais royaux d'Abomey)⁴⁹⁰.

⁴⁸⁹ Données de terrain.

⁴⁹⁰ Données de terrain.

4.2.3.3 Analyses RAMAN et InfraRouge des tessons et enduits peints

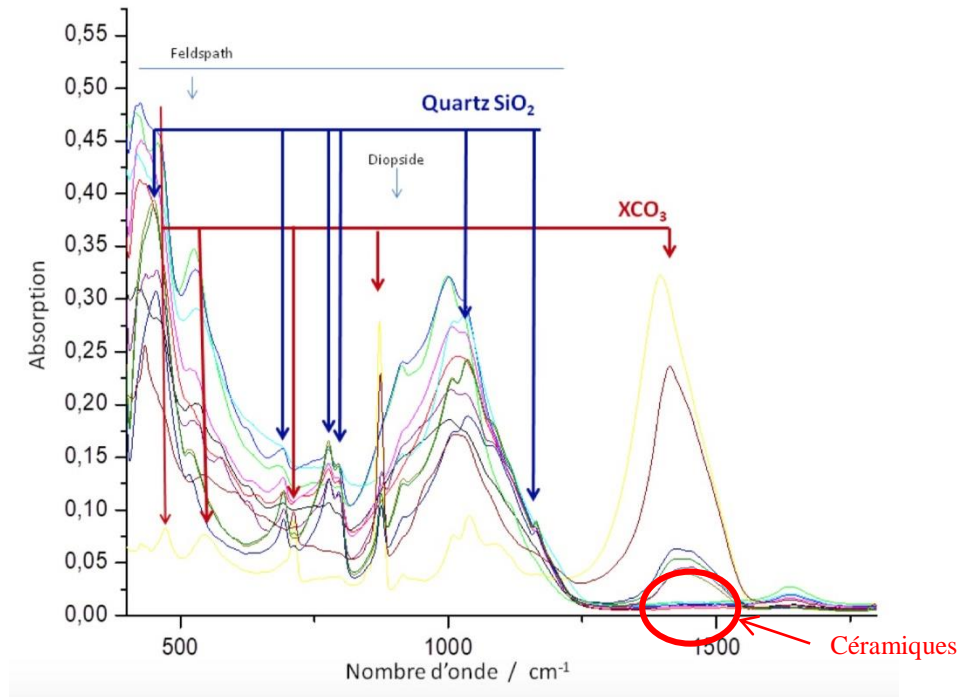
Les tessons de céramique ont été passés à la spectrométrie RAMAN⁴⁹¹. Les analyses ont été effectuées par Philippe Colomban du laboratoire MONARIS, UMR 8233 CNRS de l'Université de Jussieu et son équipe.

La spectrométrie RAMAN est une méthode non invasive qui permet de déterminer la structure externe d'un matériau. Le principe est d'envoyer un rayon de lumière monochromatique sur la surface à analyser. La lumière qui circule est analysée au moyen d'un dispositif appelé « monochromateur » qui recherche les longueurs d'ondes les plus étroites et d'un détecteur qui mesure l'intensité du faisceau lumineux. Suivant comme la lumière réagit, elle détermine une classe de matériau (plus ou moins absorbant de la lumière).

En tout, quatre types de matériaux ont été observés ; les premiers matériaux (MAAM.2018.10.1.5.1 et MAAM.2018.10.1.9) présente une absorption importante vers 1400 cm^{-1} qui est significatif de présence de silicatée ($\sim 1050\text{ cm}^{-1}$), riche en quartz (triplet $694\text{-}778\text{-}799\text{ cm}^{-1}$) (**Graph.05**). Les fragments MAAM.2018.10.1.5.1 (blanc), MAAM.2018.10.1.1 (blanc) et MAAM.2018.10.1.9 (rougeâtre) contiennent un peu de carbonate alors que tous les autres en sont exempts.

Sur le **graph.05** on peut voir que les matières riches en quartz (sable, SiO_2) se repère aisément tout comme celle contenant un peu de carbonate (XCO_3). Cette technique permet de bien différencier les spectres des tessons et ceux des enduits peints.

⁴⁹¹ L'objectif est de déterminer la composition moléculaire afin de comprendre la composition externe d'un matériau.



Graph.05 : Comparaison des spectres FT IR ATR (spectres individuel et d'ensemble)⁴⁹².

Analyse des tessons

Les tessons MAAM.2018.10.1.2 (*fig.98 a. et b.*) et MAAM.2018.10.1.7 (*fig.99 a. et b.*) ont été analysés au MEB-EDS⁴⁹³.

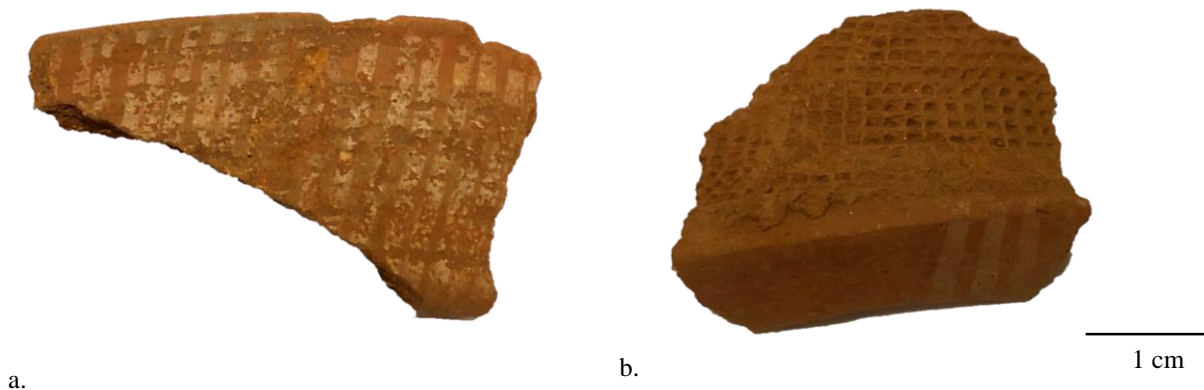


Fig.98: Tessons MAAM.2018.10.1.2 a et b analysés.

⁴⁹² Source : Philippe Colomban, Laboratoire MONARIS, UMR 8233 CNRS, Université de Jussieu, Paris, France.

⁴⁹³ Microscope Électronique à Balayage à Dispersion d'Énergie.



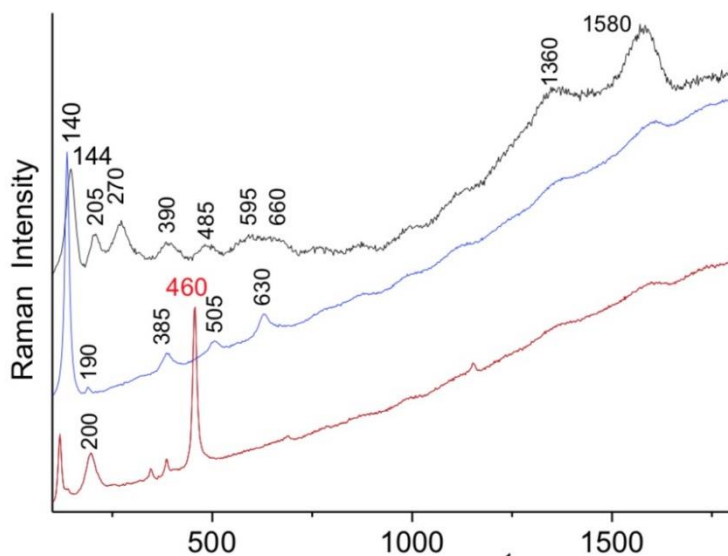
Fig.99: Tessons MAAM.2018.10.1.7 a et b analysés.

Les spectres EDS et la composition montrent une utilisation d'une argile potasso-calcique renfermant des oxydes de fer et de titane (*Graph.06 et 07, Tabl.36*).

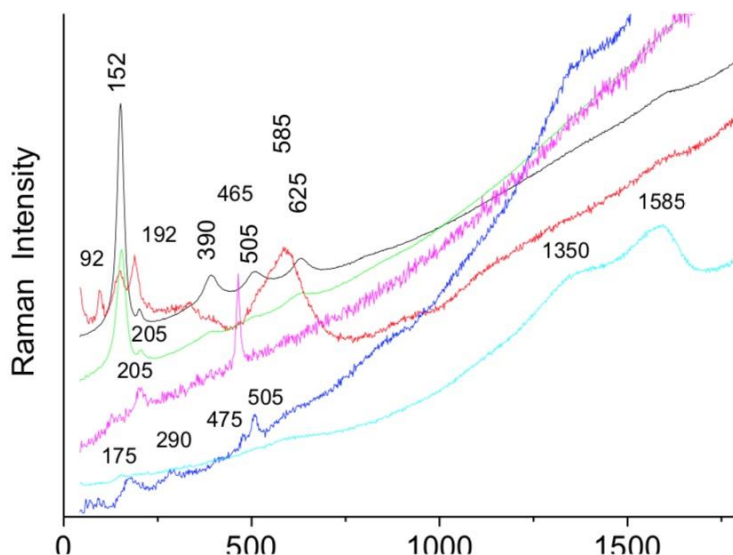
Données en %	1.7 r2	1.7r	1.2r	1.2 bl
SiO ₂	49,66	49,38	55,13	47,83
Al ₂ O ₃	27,82	26,68	30,43	28,62
MgO	1,48	1,76	1,25	1,06
Na ₂ O	0,28	0,15	0,33	0,18
K ₂ O	1,16	1,09	2,34	2,1
CaO	1,71	3,27	1,43	3,19
CO ₂	0	0	0	0
SO ₃	0,15	0,11	0	0
TiO ₂	1,82	1,63	1,27	1,81
Fe ₂ O ₃	13,48	13,44	6,79	11,62
MnO ₂	0	0	0	0
Cl ₂ O	0	0	0	0
P ₂ O ₅	2,43	2,48	1,02	3,57

Tabl.36: Résultats des compositions tessons MAAM.2018.10.1.2 et MAAM.2018.10.1.7⁴⁹⁴.

⁴⁹⁴ Source : Philippe Colomban, Laboratoire MONARIS, UMR 8233 CNRS, Université de Jussieu, Paris, France.



Graph.06: Spectre RAMAN tesson MAAM.2018.10.1.2



Graph.07 : Spectre RAMAN tesson MAAM.2018.10.1.7

Les analyses ont fait ressortir de la présence d'oxyde de magnésium (MgO) en quantité importante. À l'état naturel, cet élément est présent à moins de 0,03%. Certains en contiennent en quantité importante (MAAM.2018.10.1.5.1 A : 2,89, MAAM.2018.10.1.5.1 : 1,58). Cela s'explique par la géologie du sable ou de l'argile qui est utilisé.

De la présence de phosphore (P), de calcium (Ca), de potassium (K) et de sodium (Na) est observée. Plusieurs hypothèses pour expliquer leurs présences ; la cendre sert de liant pour éviter qu'elle s'effrite lors de la cuisson. Cette présence peut également être expliquée par de la pollution alimentaire (cuisson de viande d'origine animale avec os). Dernière hypothèse de contamination, une origine géologique.

Pour ce qui est de l'engobe extérieur, il est beaucoup plus riche en calcium ce qui montre une utilisation possible de lait de chaux (*Fig.100 et 101*).

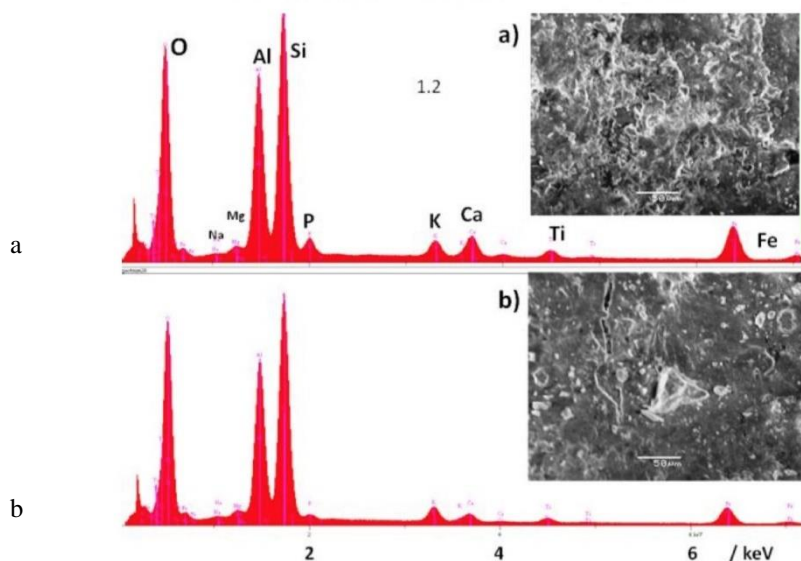


Fig.100: Analyse dépôt de l'engobe blanc extérieur et du dépôt de carbone extérieur (MAAM.2018.10.1.2)⁴⁹⁵.

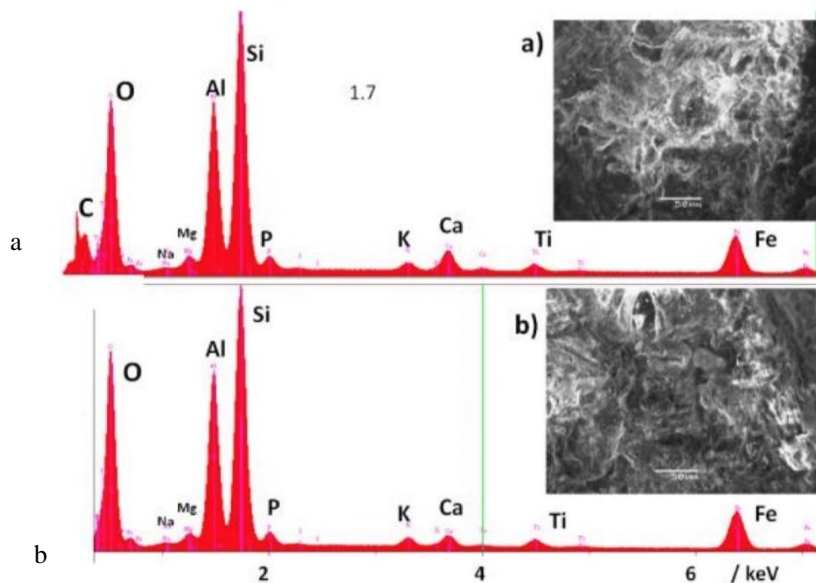


Fig.101 : Analyse dépôt de l'engobe blanc extérieur et du dépôt de carbone extérieur (MAAM.2018.10.1.7)⁴⁹⁶.

Les analyses Raman des tessons montrent des grains de quartz (sable SiO₂ : 460 cm⁻¹), du feldspath (505 cm⁻¹), de l'anatase TiO₂ (140-150 cm⁻¹), des oxydes de fer de type hématite

⁴⁹⁵ Source : Philippe Colomban, Laboratoire MONARIS, UMR 8233 CNRS, Université de Jussieu, Paris, France.

⁴⁹⁶ *Ibidem*.

non-stœchiométrique (205- 270-360-660 cm⁻¹, substitution partielle de Fe par Ti ?, du carbone (1360-1580 cm⁻¹), du diopside (CaMg/FeSi₂O₆ 665-1055 cm⁻¹), mais également quelques traces d'oxyde de manganèse (580 cm⁻¹). Ces éléments sont fréquemment retrouvés dans les céramiques en terre cuite.

Analyse des enduits peints

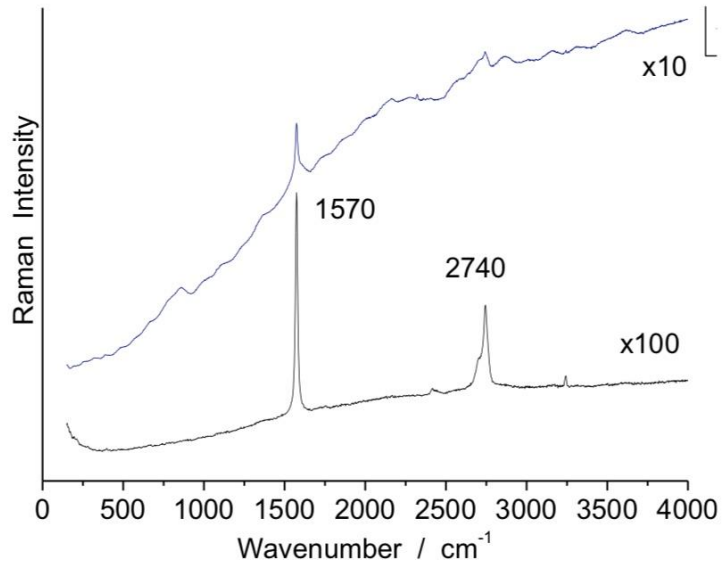
Les analyses RAMAN et le spectre EDS ressort des composants riches en silice et calcium pour les enduits poreux alors que les enduits peints ont une forte composante en carbonate de calcium quasiment pur. Certains fragments comportent un fort taux d'aluminium. Ce taux élevé s'explique par la difficulté de la matière à évacuer les charges. Du fer et du titane sont également présents (*Tabl.37*).

Données en %	MAAM.2018.10.1.5.1 A	MAAM.2018.10.1.5.1 B
SiO ₂	17,13	21,89
Al ₂ O ₃	4,47	23,57
MgO	2,89	1,58
Na ₂ O	0,05	0,07
K ₂ O	0,26	0,18
CaO	33,82	12,7
CO ₂	38,86	31,89
SO ₃	0,28	0,24
TiO ₂	0,24	0,92
Fe ₂ O ₃	1,72	6,8
MnO ₂	0,27	0,16
Cl ₂ O	0	0
P ₂ O ₅	0	0

Tabl.37 : Résultats de la composition des tessons MAAM.2018.10.1.5.1, a. et b.⁴⁹⁷.

De la calcite CaCO₃ 1085-708-275 cm⁻¹, de l'anatase TiO₂ ainsi qu'une phase non identifiée caractérisée par un mode large et intense à 840 cm⁻¹ sont ressortis (*Graph.08, Fig. 102 a. et 102 b.*). Le fragment d'enduit de la *fig 103 a.* contient un nombre très important de paillettes de graphite. La géologie du sol de cette région du Bénin ne contient pas ou très peu de traces de graphite. La présence de cet élément dans l'enduit peint signifierait que la matière doit être importée.

⁴⁹⁷ Source : Philippe Colomban, Laboratoire MONARIS, UMR 8233 CNRS, Université de Jussieu, Paris, France.



Graph.08 : Analyse RAMAN pour les fragments d'enduits peints MAAM.2018.10.1.5.1.

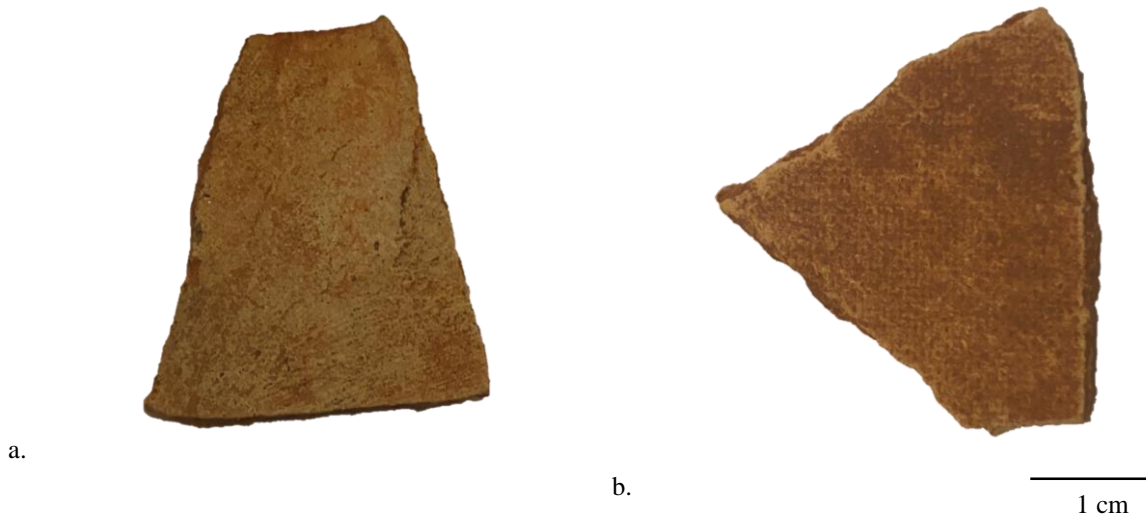


Fig.102: Fragment d'enduit peint MAAM.2018.10.1.5.1.

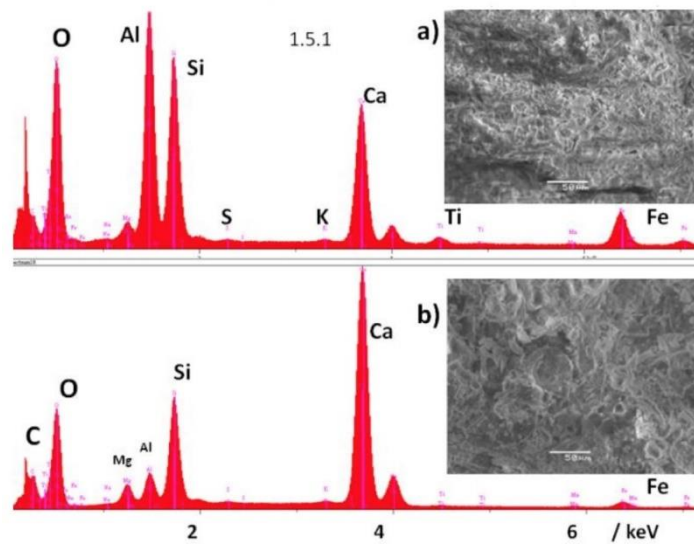


Fig.103: Enduit peint avec dépôt d'une couche de chaux contenant du graphite (MAAM.2018.10.1.5.1)⁴⁹⁸ .

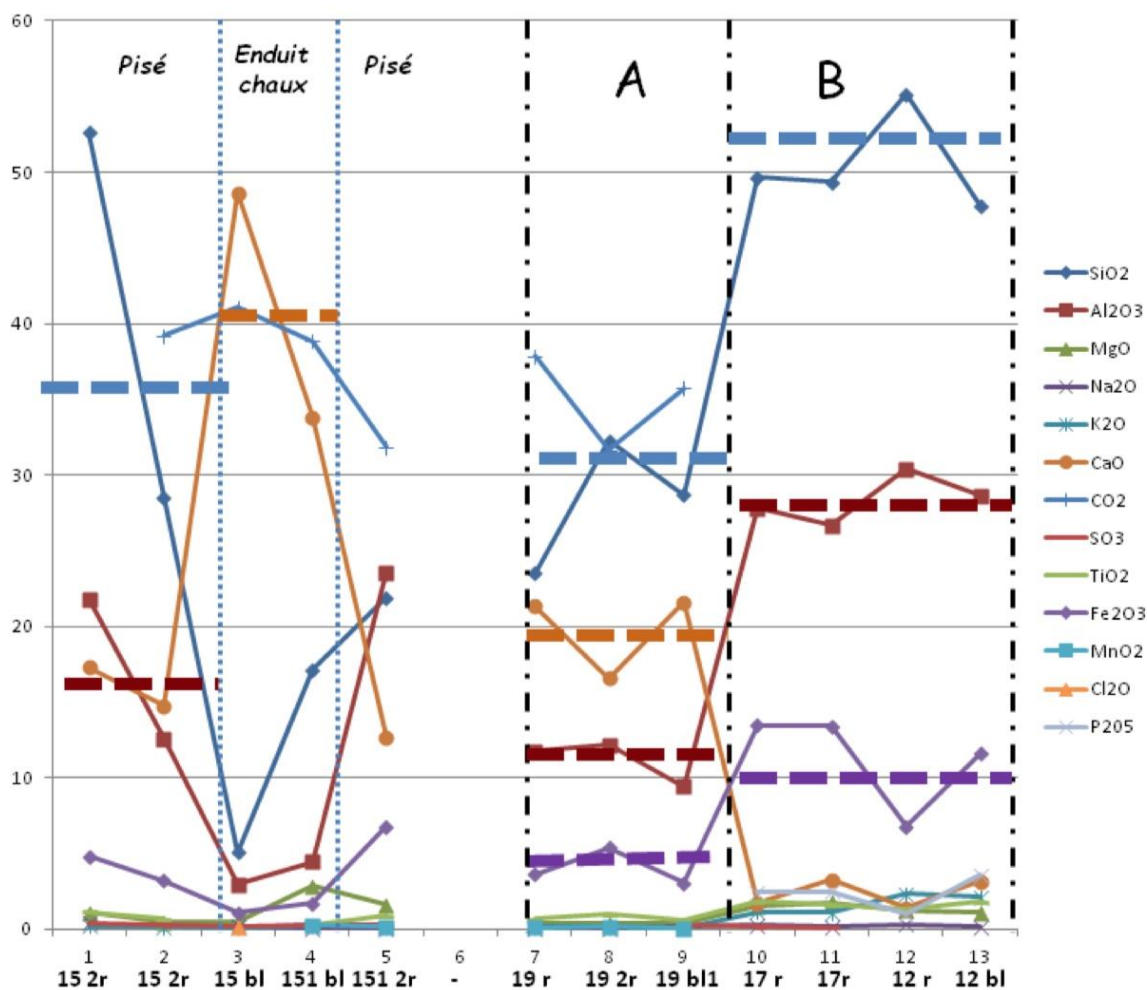
Des fragments d'enduit peint blancs ont également été analysés. Des traces rougeâtres ont coloré l'enduit, il s'agit de bactéries qui se déposent à la surface et colorent la peinture (*Fig.104*).



Fig.104: Enduit peint MAAM.2018.10.1.9.

⁴⁹⁸ Source : Philippe Colomban, Laboratoire MONARIS, UMR 8233 CNRS, Université de Jussieu, Paris, France.
390

Les analyses élémentaires montrent bien les différences de composition entre l'enduit à la chaux (CaCO_3) et le pisé à base de SiO_2 , Al_2O_3 et Fe_2O_3 et les deux grands types de céramique, type B (*Fig.98 a. et b., Fig. 99 a. et b.*), riche en silice et alumine (sable et argile) avec un peu de phosphore et pas mal d'oxyde de fer et le type A moins riche en SiO_2 - Al_2O_3 , car contenant du carbonate de chaux (*Graph.09*).



Graph.09 : Représentation des différences de composition entre les enduits peints (à gauche) et les tessons de céramique (à droite)⁴⁹⁹.

Les analyses RAMAN montrent que la composition des céramiques et enduits peints correspond à ce qui est retrouvé dans ce genre de poterie en terre cuite.

⁴⁹⁹ Source : Philippe Colomban, Laboratoire MONARIS, UMR 8233 CNRS, Université de Jussieu, Paris, France.

4.2.3.4 Les analyses complémentaires réalisées (micro-fouille, imagerie médicale, étude toxicologique et biologique)

Une céramique rituelle contenant des restes d'offrandes a été collectée *in situ* au sein du palais du roi Glèlè et ramenée au laboratoire pour une étude approfondie (*Fig.105– a. et b.*). La céramique a un poids total de 806 grammes. La largeur totale n'a pas pu être définie puisque le contenant est en partie brisé. Sur la surface est appliqué un décor à la molette de type 2 (*Cf. page 382*).



a.



b.

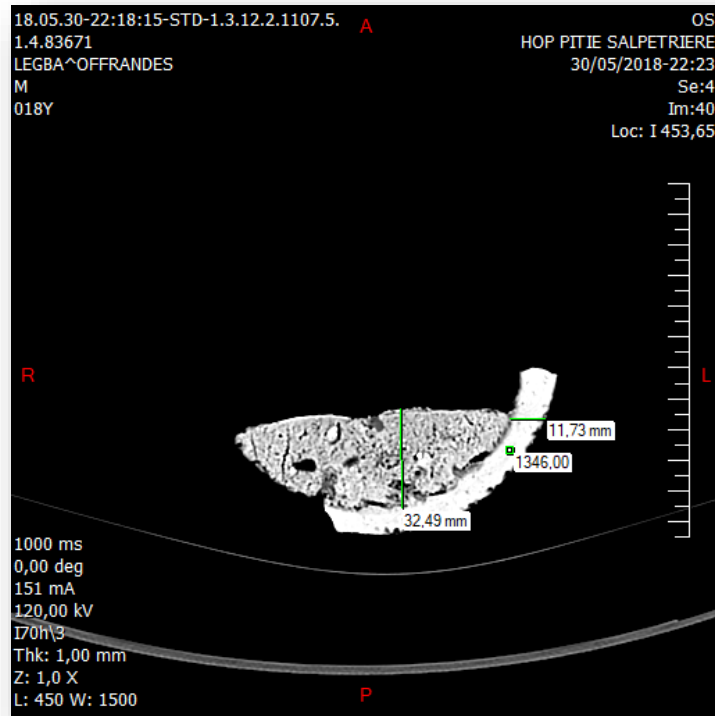
Fig.105 : Céramique rituelle collectée dans la cour du palais du roi Glèlè (n° d'inventaire MAAM.2018.10.1.12)⁵⁰⁰.

⁵⁰⁰ Clichés de V.Tourreil.

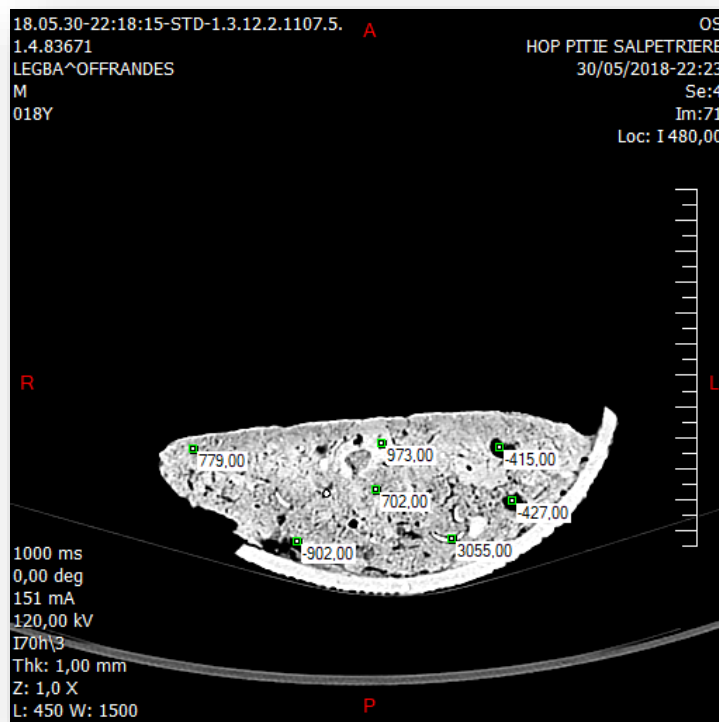
Elle a fait l'objet d'un scanner au mois de mai 2018 à l'hôpital de la Salpêtrière de Paris. Par le docteur Huyn-Charlier Isabelle sur un scanner médical Philips© iCT 256. La céramique est épaisse de 11,73 mm, pour une densité de 1346,00 hu⁵⁰¹. L'épaisseur du dépôt est de 32,49 mm (**Fig.106– a.**). Le scan révèle différentes densités variant de -902 à +3055 hu (**Fig.106– b.**).

Pour plus de lisibilité, nous avons complété les premières vues avec des vues en trois dimensions (**Fig.107 – a., b. et c.**).

⁵⁰¹ Unité de Hounsfield.



a.



b.

Fig.106: Scanner céramique MAAM.2018.10.1.12.

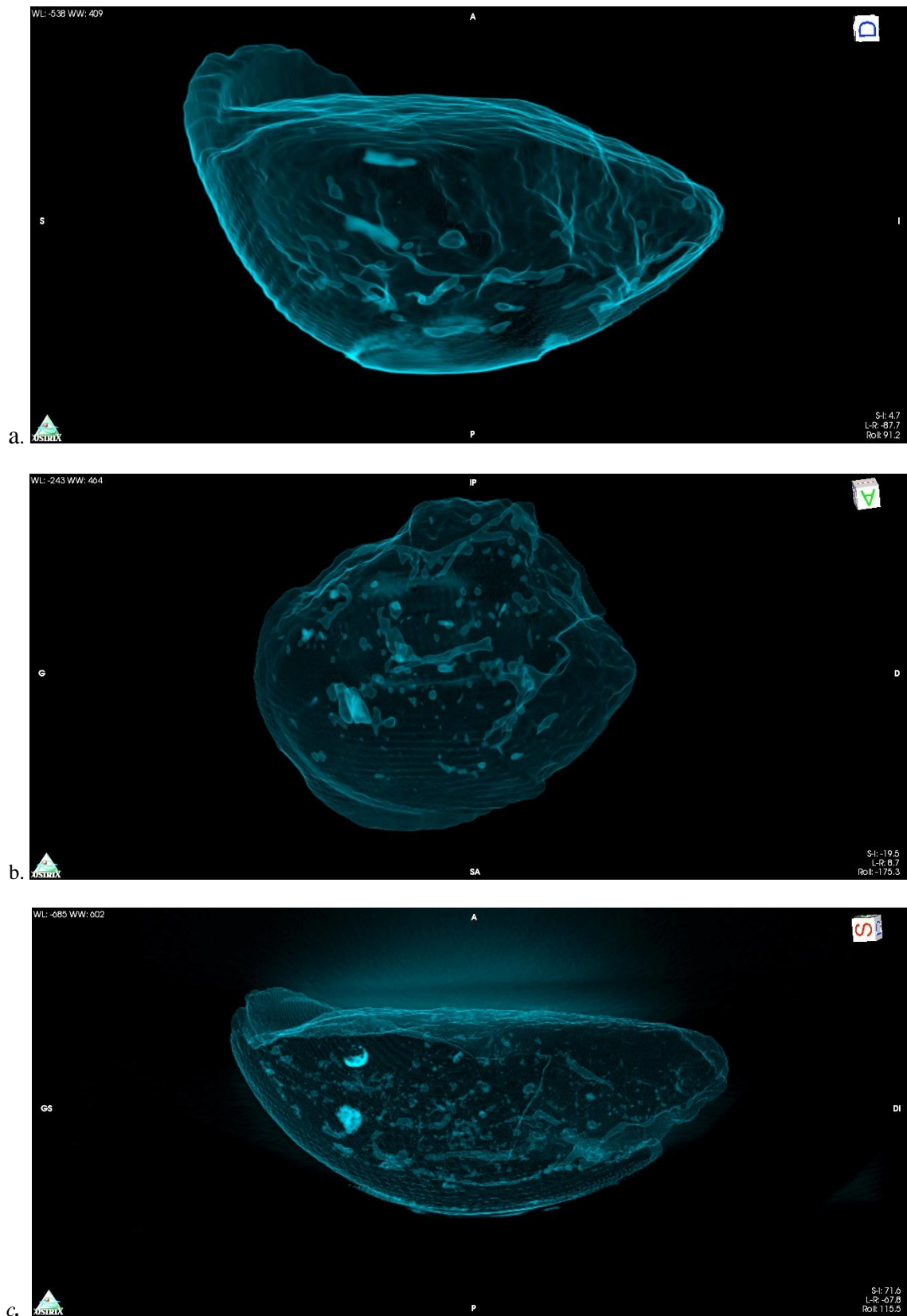


Fig.107 : Images scannographiques MAAM.2018.10.1.12 (vues a. droite, b. supérieure, c. coupe intérieure)⁵⁰².

⁵⁰² Images sous Osirix.

Lors de l'étude de ce scanner, différentes densités sont ressorties : celle comprise entre +700 et +3000 correspondrait aux fragments de cauris et d'os fauniques présents dans le contenu. Celles oscillants autour de -900 correspondraient à des poches d'air. Celles comprises entre -400 et -500 s'apparentaient aux restes de végétaux présents.

Cette céramique a également fait l'objet d'une micro-fouille stratigraphique afin de pouvoir étudier et analyser plus en détail son contenu. Pour recueillir un maximum de données et en minimiser la perte, nous avons choisi de nous appuyer sur une méthodologie de micro-fouille utilisée lors de l'étude des incinérations en contexte archéologique :

1. Le contenu est analysé par passe horizontale de 3 millimètres afin de limiter la perte de données.
2. Chaque passe est minutieusement photographiée. Si des éléments particuliers de type verrerie, fragments métalliques, esquilles osseuses, spores/graines, etc. sont présents ils sont photographiés macroscopiquement accompagnés d'une mire avant démontage et l'objet d'une étude plus poussée.
3. Le dégagement des passes se fait à l'aide d'outils de dentiste stériles afin d'éviter toute contamination du contenu pour d'éventuelles analyses complémentaires en laboratoire.
4. Chaque passe a fait l'objet d'un tamisage minutieux pour recueillir des éléments qui nous auraient échappé durant la micro-fouille.
5. Un repère est placé pour fouiller le contenant dans un sens unique.

L'objectif de cette démarche est de compléter l'analyse virtuelle qui a été réalisée à l'aide d'un scanner médical en collaboration avec l'hôpital Universitaire de la Pitié-Salpêtrière de Paris afin de connaître et d'interpréter quels éléments sont présents dans ce mélange à destination des ancêtres royaux.

Il est également question de tester la reproductibilité d'un protocole de micro-fouille stratigraphique habituellement destiné aux urnes funéraires sur des céramiques rituelles concernant des restes prélevés *in situ* en bloc.

De ce protocole est ressorti dix passes d'environ 3 millimètres d'épaisseur (**Fig.108 à 117**).

Les passes ont livré en majorité des restes végétaux, suivis par des fragments de cauris et un reste osseux d'origine faunique (**Tabl.38**). La fouille a également livré des poches d'aires, localisées au centre de la céramique jusqu'au fond. La cause de ces zones d'aires peut être due

à une préparation assez dense qui a été mélangée. Le fait de brasser le mélange incorpore de l'air.

Passe n°	Dépôts noirs (végétaux ?)	Os	Cauris	Zone de vide
1	●			
2		●	●	
3	●			
4	●		●	
5	●		●	●
6	●		●	
7	●		●	●
8	●			
9	●		●	●
10	●		●	

Tabl.38 : Répartition des restes livrés lors de la micro-fouille de la céramique MAAM.2018.10.1.12.

Longtemps utilisé comme monnaie, le cauris symbolise la fécondité, le bonheur et la richesse. Présente dans la plupart des rituels vaudou, ils favorisent le succès du rituel. Le fragment d'os faunique est issu d'un sacrifice à l'intention des ancêtres royaux.

Les éléments noirs présents dans chaque passe ont été analysés au microscope électronique. Après étude il s'agit de restes de végétaux brûlés (*Fig.118 – a., b. et c.*).

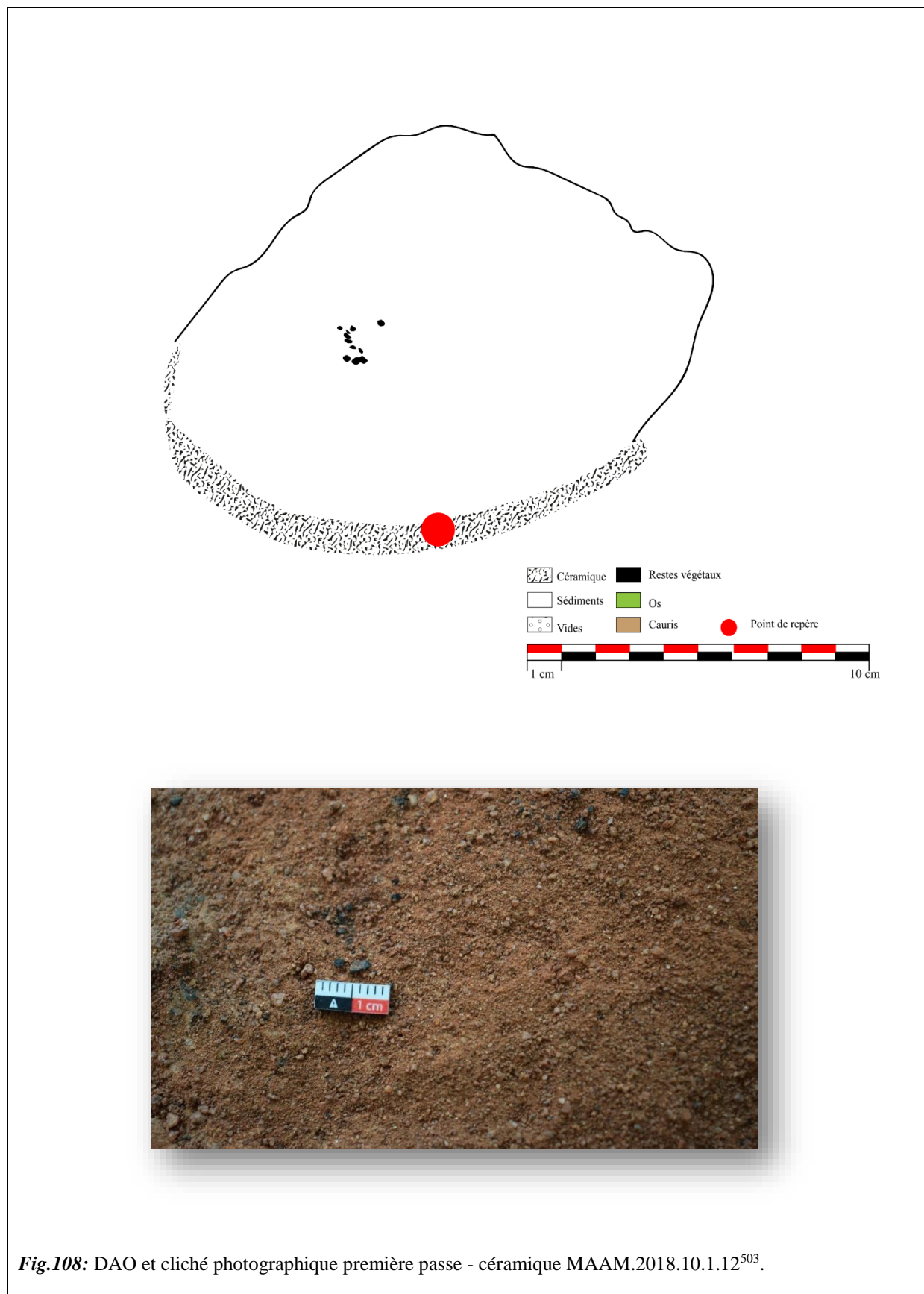
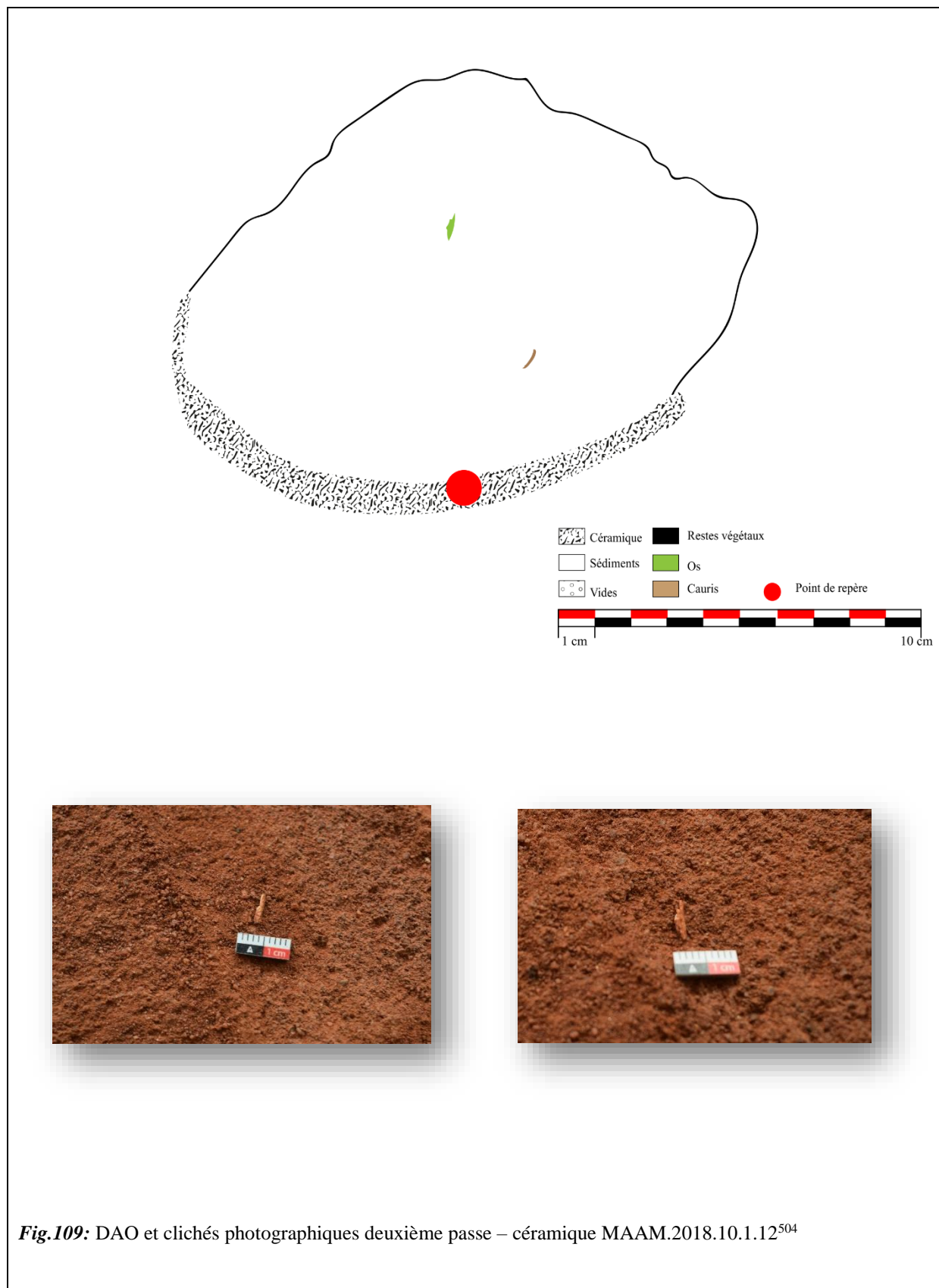


Fig.108: DAO et cliché photographique première passe - céramique MAAM.2018.10.1.12⁵⁰³.

⁵⁰³ DAO et cliché : V. Tourreil



⁵⁰⁴ DAO et clichés : V. Tourreil

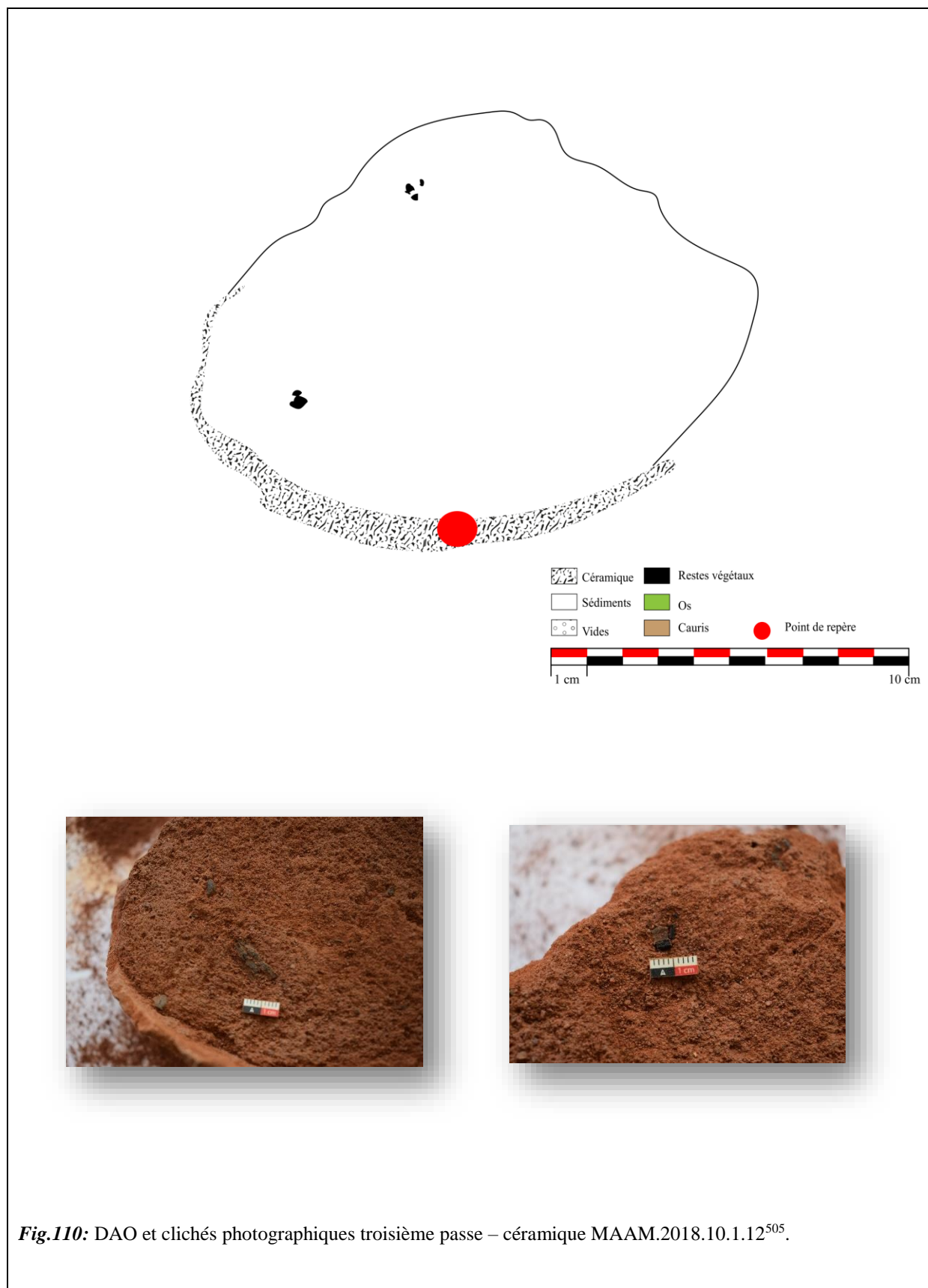


Fig.110: DAO et clichés photographiques troisième passe – céramique MAAM.2018.10.1.12⁵⁰⁵.

⁵⁰⁵ DAO et clichés : V. Tourreil

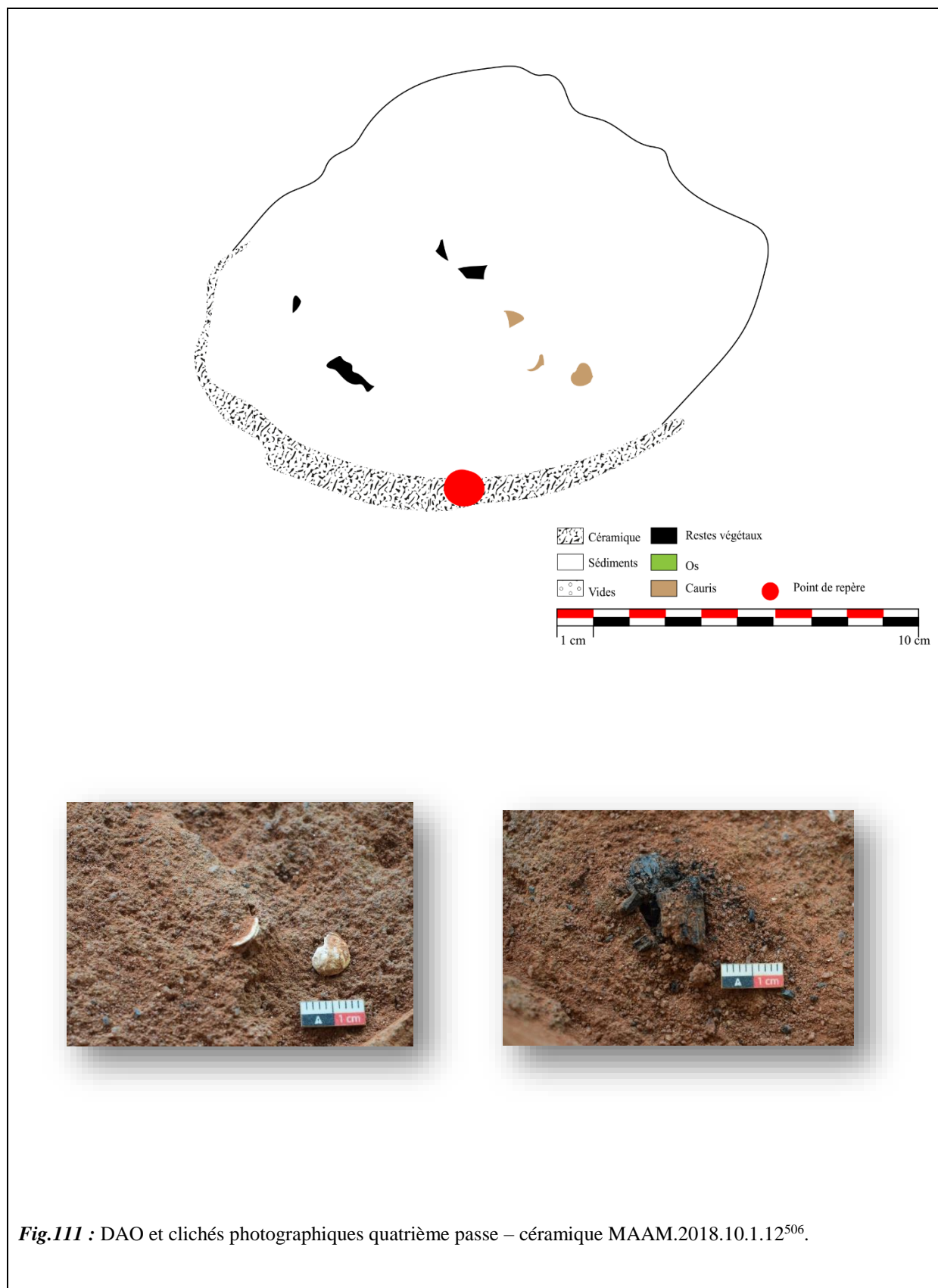
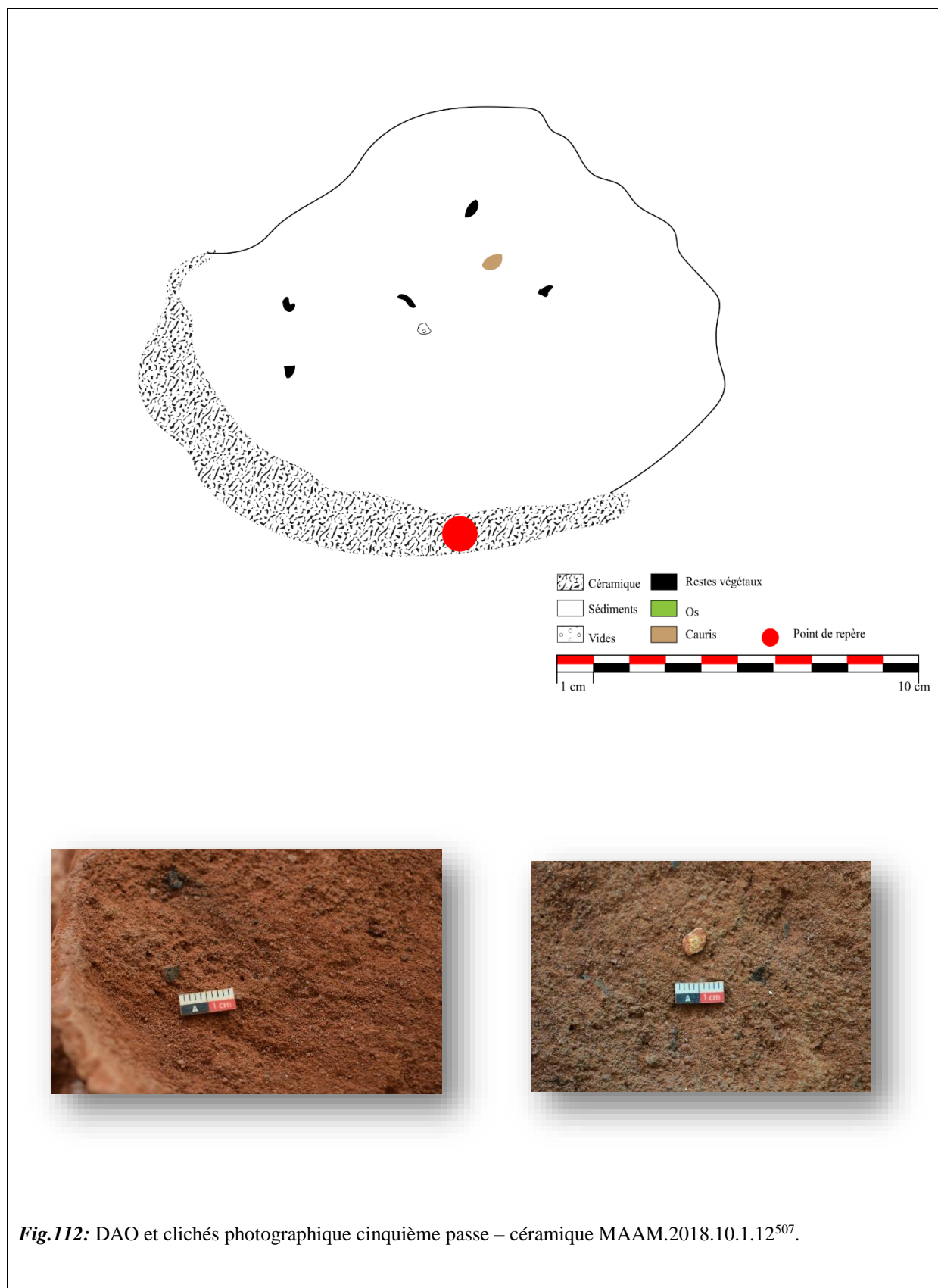


Fig.III : DAO et clichés photographiques quatrième passe – céramique MAAM.2018.10.1.12⁵⁰⁶.

⁵⁰⁶ DAO et clichés : V. Tourreil



⁵⁰⁷ DAO et clichés : V. Tourreil

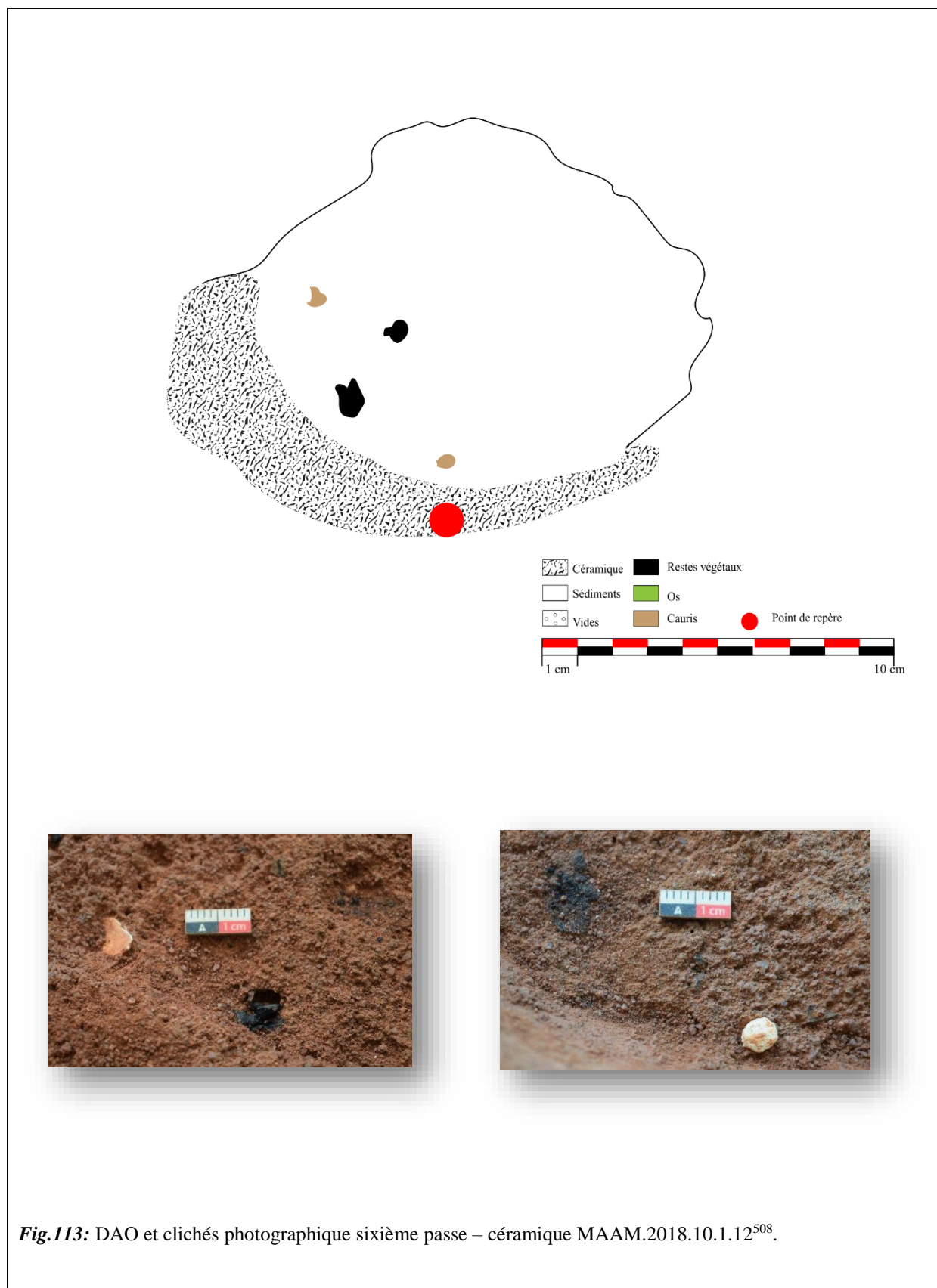


Fig.113: DAO et clichés photographique sixième passe – céramique MAAM.2018.10.1.12⁵⁰⁸.

⁵⁰⁸ DAO et clichés : V. Tourreil

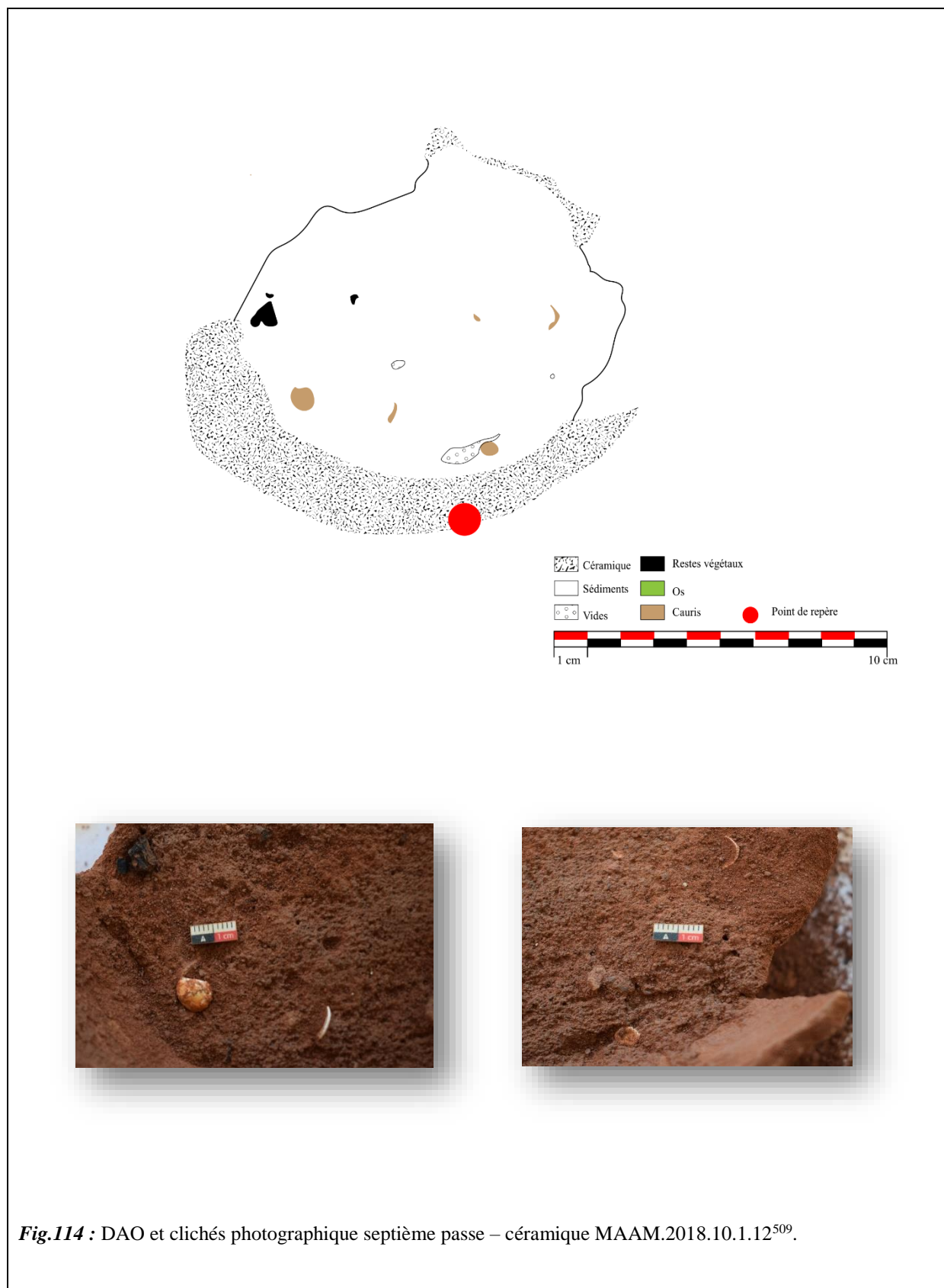


Fig.114 : DAO et clichés photographique septième passe – céramique MAAM.2018.10.1.12⁵⁰⁹.

⁵⁰⁹ DAO et clichés : V. Tourreil

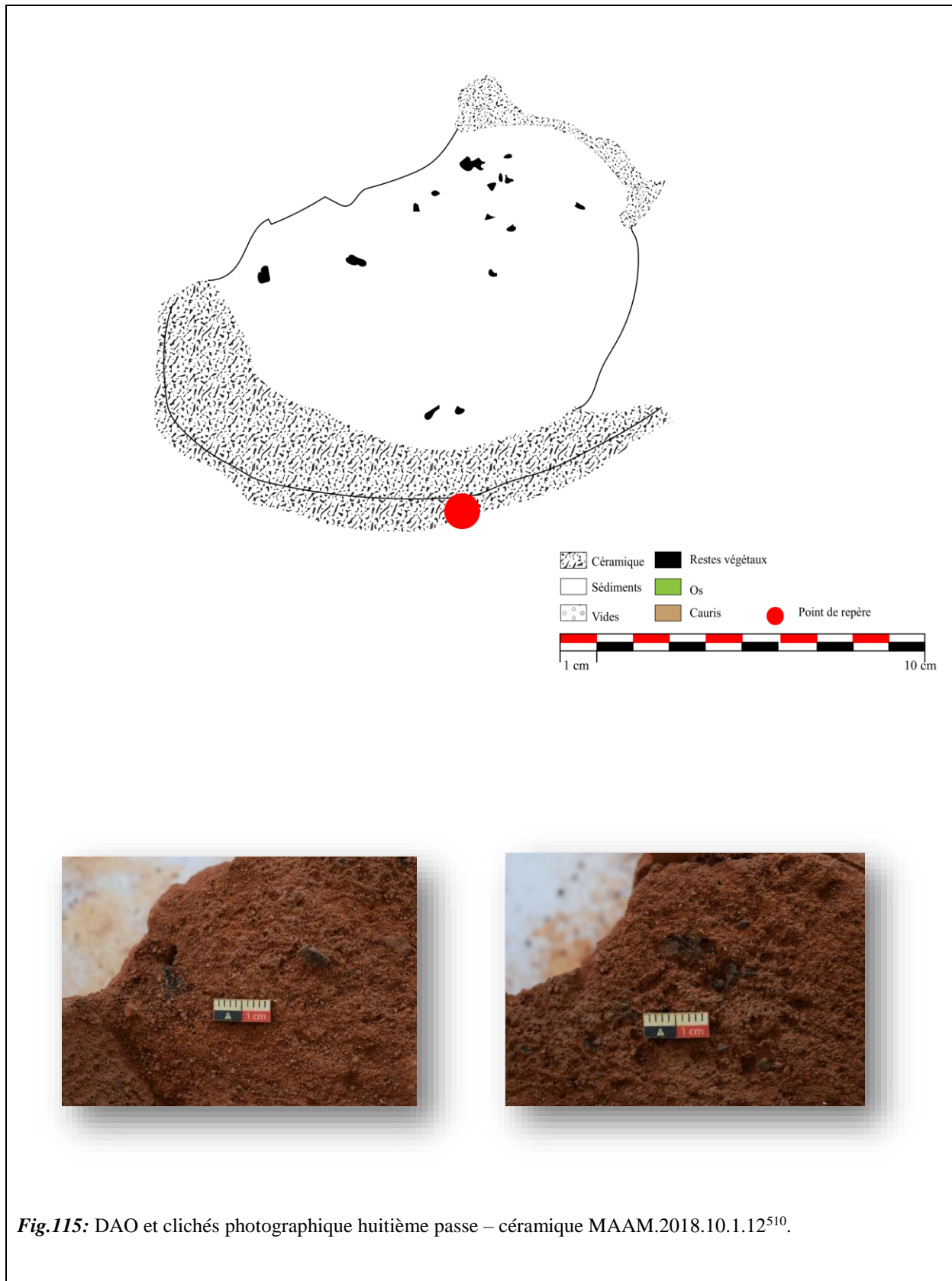
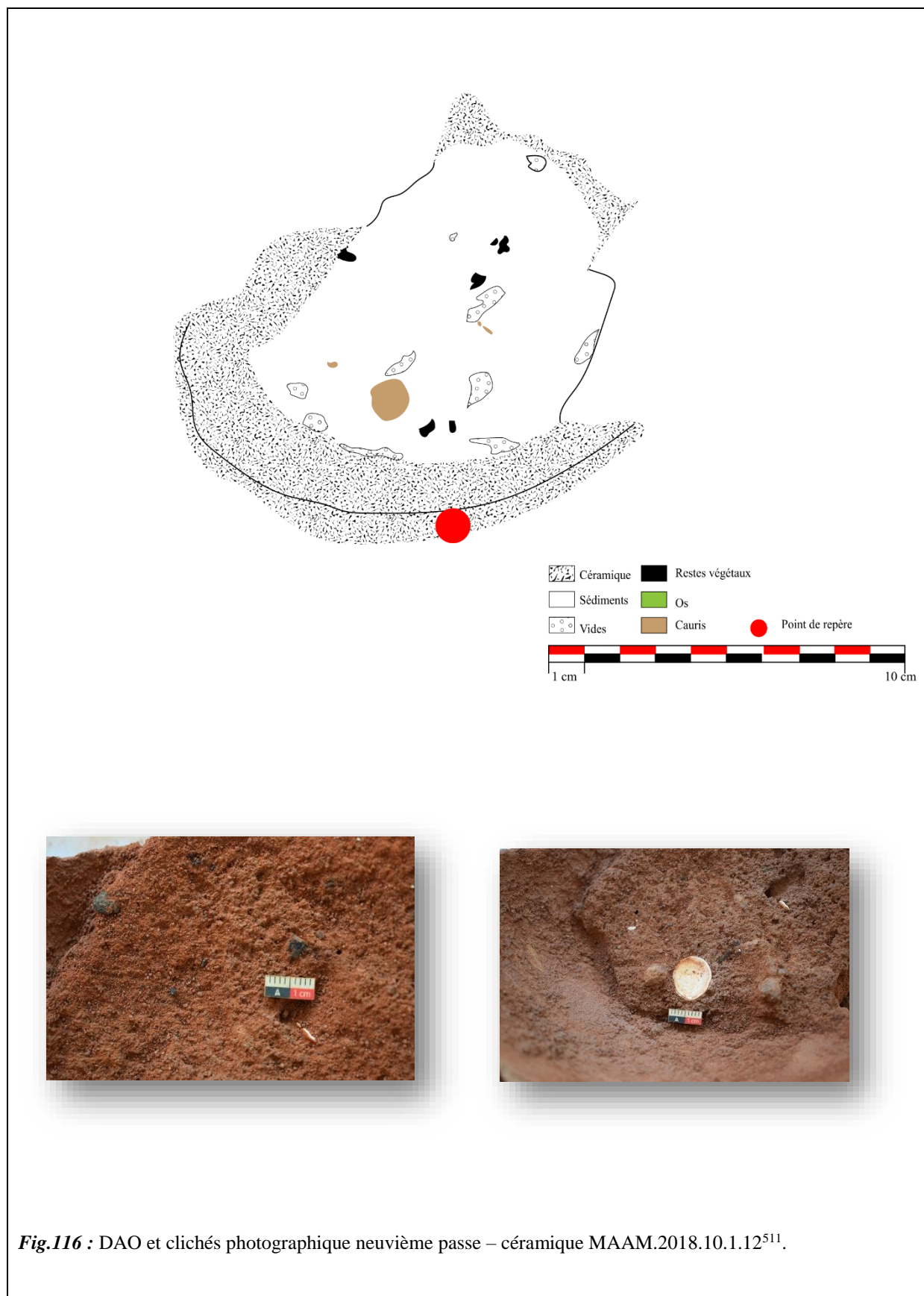


Fig.115: DAO et clichés photographique huitième passe – céramique MAAM.2018.10.1.12⁵¹⁰.

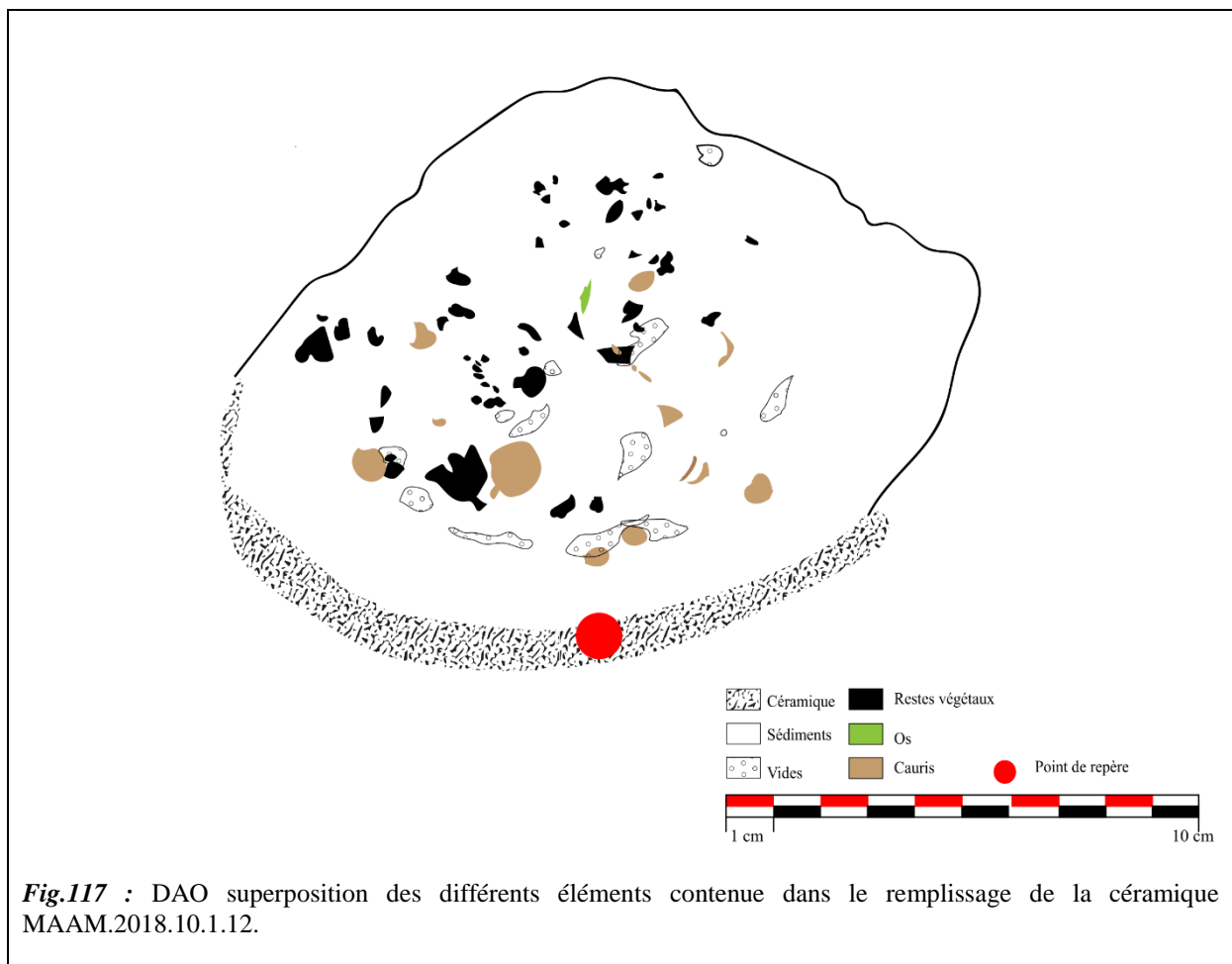
⁵¹⁰ DAO et clichés : V. Tourreil



⁵¹¹ DAO et clichés : V. Tourreil

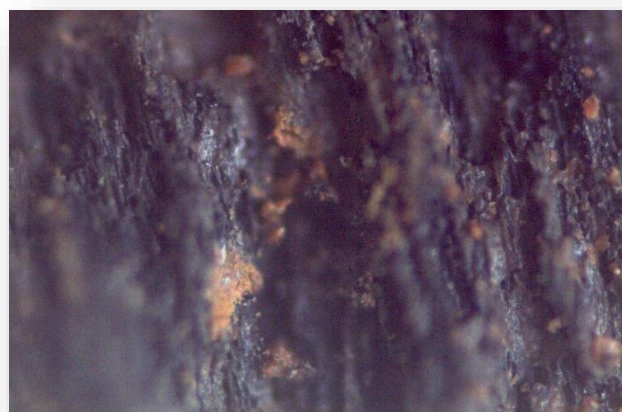
La dixième passe n'a pas fait l'objet de clichés photographiques. Lors du dégagement, elle s'est fragmentée. Néanmoins, elle a permis de livrer des fragments de cauris et des restes végétaux décomposés.

La superposition des divers éléments contenus dans le remplissage nous montre que les restes végétaux sont essentiellement localisés dans le haut et sur la gauche de la céramique. Les cauris sont éparés au sein du mélange (*Fig.110*). Les vides d'airs sont apparus à partir du milieu de la céramique et sur le fond.

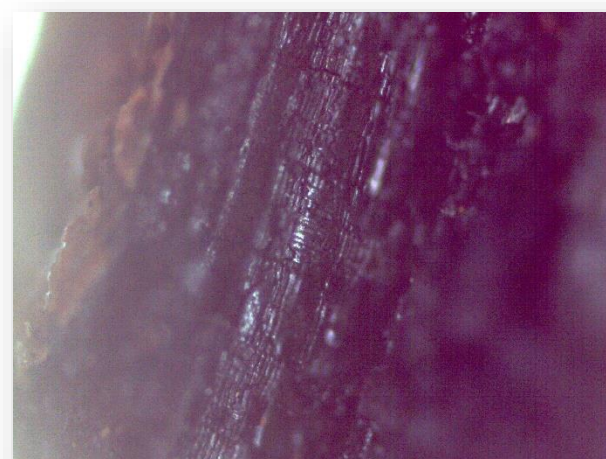




a.



b.



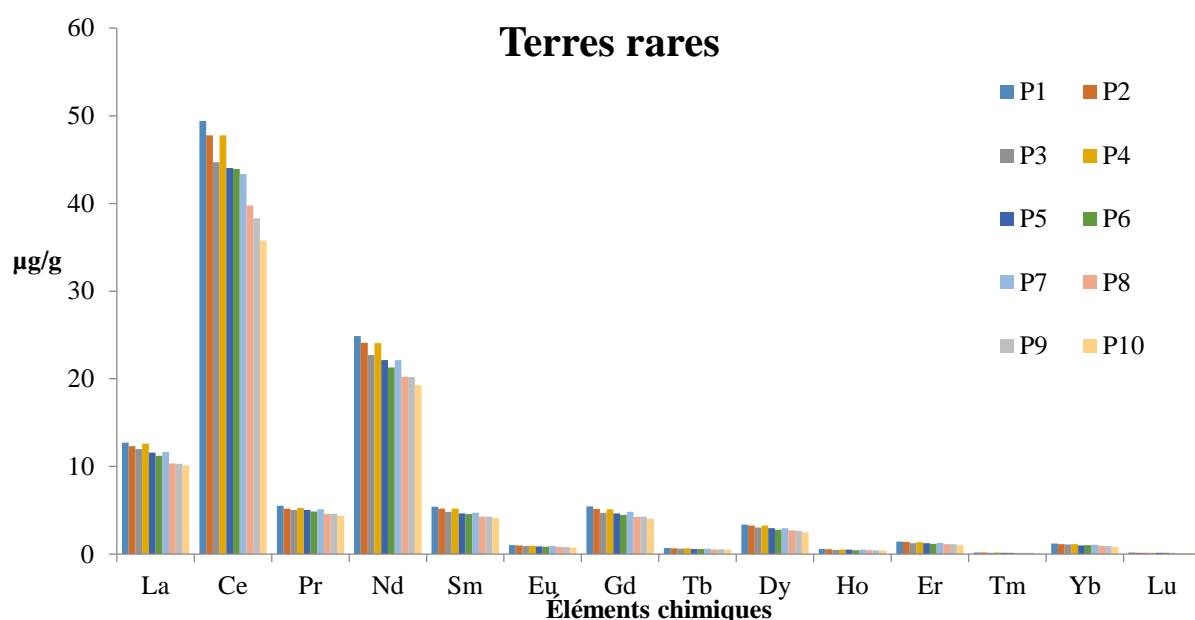
c.

Fig.118: Images microscopiques des restes végétaux issus de la céramique (a. passe n°3 - grossissement X100, b. passe n°4 - grossissement - X100, c. passe n°7 grossissement - X100)⁵¹².

⁵¹² Source : V. Tourreil.

En complémentarité du scanner et de la microfouille, nous avons fait réaliser un dosage élémentaire des niveaux stratigraphiques en collaboration avec le laboratoire de toxicologie biologique de l'hôpital de Lariboisière de Paris. L'analyse est faite à partir de la technique de l'ICP⁵¹³-MS (*ndlr* : spectrométrie de masse en plasma induit) avec une solution nitrique à chaud. L'unité de mesure est le microgramme par grammes. L'analyse est semi-quantitative en raison d'interférence avec des métaux lourds (ex : arsenic (As), vanadium (V), titane (Ti) et chrome (Cr), etc.). Les résultats complets se trouvent en *annexe 18*.

Les dix échantillons ont été comparés les dix-sept éléments des « terres rares »⁵¹⁴. En tout quatorze⁵¹⁵ éléments sont présents, essentiellement de la famille des lanthanides (*Graph.10*).



Graph.10 : Représentation des éléments chimiques des « terres rares » pour chaque passe⁵¹⁶.

Les échantillons ont majoritairement livré du cérium, du néodyme, du lanthane et du praséodyme. En revanche l'holmium, le thulium et le lutécium sont quasi inexistant. Il est également ressorti que le plomb (Pb), le thorium (Th) et le baryum (Ba) sont les seuls éléments lourds présents en quantité importante (*Graph.11*).

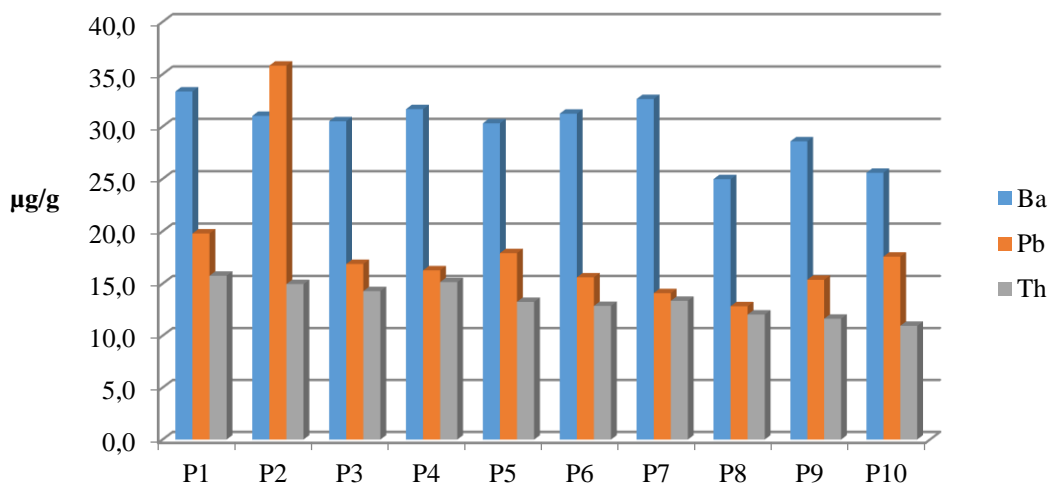
⁵¹³ « Inductively Coupled Plasma ».

⁵¹⁴ Scandium (Sc), Yttrium (Y), lanthane (La), cérium (Ce), praséodyme (Pr), néodyme (Nd), prométhium (Pm), samarium (Sm), europium (Eu), gadolinium (Gd), terbium (Tb), dysprosium (Dy), holmium (Ho), erbium (Er), thulium (Tm), ytterbium (Yb), lutécium (Lu).

⁵¹⁵ Scandium (Sc), l'yttrium (Y) et 15 lanthanides (Lanthane (La), cérium (Ce), praséodyme (Pr), néodyme (Nd), prométhium (Pm), samarium (Sm), europium (Eu), gadolinium (Gd), terbium (Tb), dysprosium (Dy), holmium (Ho), erbium (Er), thulium (Tm), ytterbium (Yb), lutécium (Lu)).

⁵¹⁶ Source : V. Tourreil d'après les analyses de J. Poupon, Toxicologue (Hôpital Lariboisière, Paris – France).

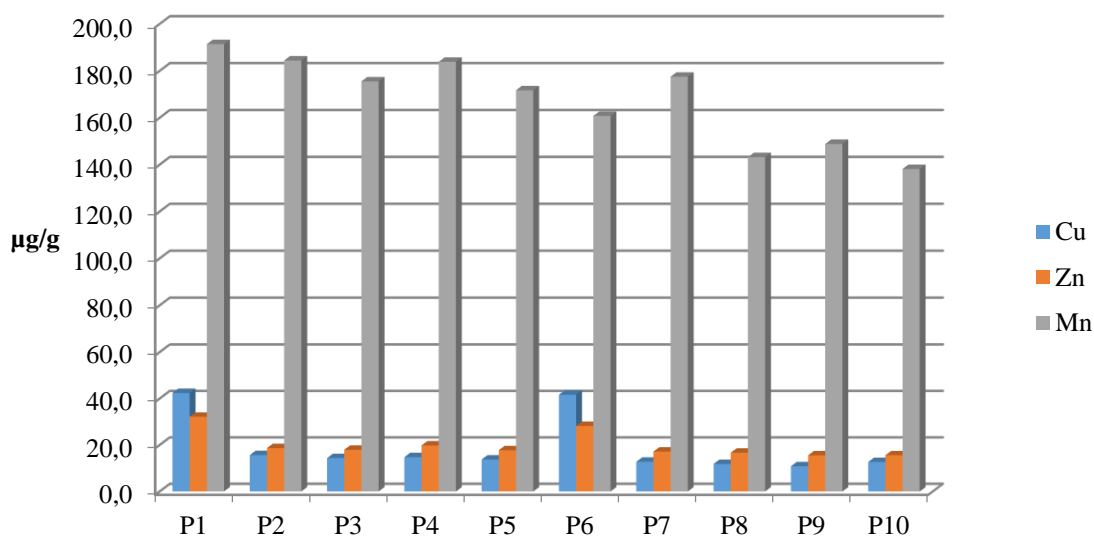
Éléments lourds



Graph.11: Répartition des principaux éléments lourds présents dans les dix passes (céramique MAAM.2018.10.1.12)⁵¹⁷.

Concernant les éléments de transition non interférés, il s'agit du cuivre (CU), du zinc (ZN) et du manganèse (MN) (**Graph.12**).

Éléments de transition



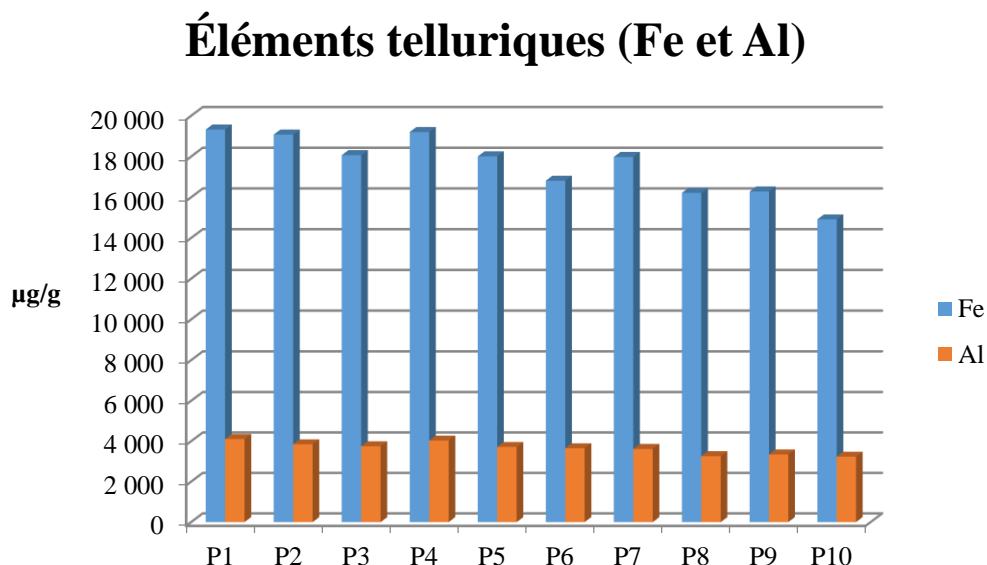
Graph.12 : Répartition des éléments de transition présents dans les dix passes (céramique MAAM.2018.10.1.12)⁵¹⁸.

Concernant les éléments telluriques, le fer et l'aluminium sont présents en majorité. Le fer domine sur l'ensemble des échantillons. (**Graph.13**). Le sol de cette région du Bénin est

⁵¹⁷ Source : V. Tourreil d'après les analyses de J. Poupon, Toxicologue (Hôpital Lariboisière, Paris – France).

⁵¹⁸ *Ibidem*.

caractérisé par une couleur rougeâtre. Il s'agit d'un sol ferreux tropical plus ou moins sableux (Cf. **Fig.15**). La caractéristique de ces sols est une couleur rouge du sol qui est à imputer à la présence d'hématite⁵¹⁹ (Segalen, 1962 : 119).



Graph.13: Répartition des éléments telluriques (fer et aluminium) présents dans les dix passes (céramique MAAM.2018.10.1.12)⁵²⁰.

4.2.3.5 Étude des faïences et verreries

La faïence

Pour ce qui est de la faïence, au sein de la cour du roi Glèlè, un tesson de faïence estampillée « *Faïence de Gien... diplômes d'honneur* » en bleu sur fond blanc a été découvert. La faïencerie de Gien (Loiret, Centre-Val de Loire) a été fondée en 1821 par Thomas Hulm. Après consultation des archives consignant les seaux marquant la vaisselle, ce type de sceau est apparu au cours de l'année 1875 avant de céder la place en 1886 à un sceau semblable à des armoiries, surmonté d'une couronne soit pendant onze ans (**Fig.119**). Durant cette période, le roi Glélé gouvernait⁵²¹ bien que la gouvernance française soit déjà instaurée.

⁵¹⁹ Oxyde de fer.

⁵²⁰ Source : V. Tourreil, d'après les analyses de J. Poupon, Toxicologue (Hôpital Lariboisière, Paris – France).

⁵²¹ *Ndlr* : régna de 1858 à 1889.



Fig. 119 : Fragment de faïence de Gien portant un sceau d'authentification^{522 523}.

D'autres tessons de faïence ont été collectés (*Fig.113 – a. et b.*). Ces tessons portent des motifs colorés sans signe distinctif. La faïence est probablement issue d'une utilisation domestique. Des plats peuvent être proposés lors de cérémonies rituelles aux invités.

⁵²² N° d'inventaire MAAM.2018.10.1.1.

⁵²³ Source : cliché de V. Tourreil et seau infofaience.com.



Fig.120 : Tessons de faïence (a. et b. palais royaux d'Abomey, place du roi Ghèzo, c. cour des Amazones)⁵²⁴.

⁵²⁴ a. Prospection novembre 2018, MAAM.2018.16.1.1, b. Prospection novembre 2018, MAAM.2018.16.1.2, c. Prospection Novembre 2018, MAAM.2018.16.1.8.

La verrerie

Pour ce qui est de la verrerie, l'utilisation d'alcool est prépondérante dans les rituels (Gin, *sɔ̀dàbí ākù*, etc.). De nombreux tessons de verre ont été collectés *in situ* notamment des fonds de bouteilles. Ces fonds ne portent aucune indication. Sur la **fig.121 – a.** il s'agit d'un fond de bouteille teinté en vert. Il est semblable à des bouteilles de Gin hollandais du XIX^e siècle (**Fig.121- b.**). Présent dès le XVII^e siècle, il s'agit d'importation de ce type d'alcool. Cet alcool est utilisé dans divers rituels de la religion vaudou et reste très populaire notamment lors de libation (ex : *ahanbiba*, *gando-axi*, ou *gbébiobio*, Cf. page 307).

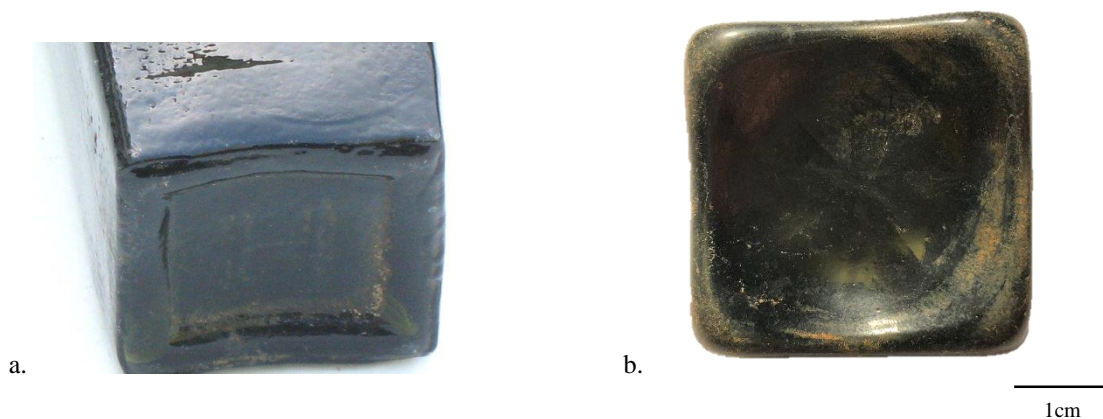


Fig.121: a. cliché du fond de bouteille provenant des palais royaux d'Abomey, b. Exemple de fond de bouteille de Gin hollandais^{525 526}.

Sur le marché central d'Abomey, on peut trouver de nombreux vendeurs de bouteille d'alcool voire de bouteille en verre vide qui peut être réutilisées pour contenir un autre alcool tel que le *sɔ̀dàbí ākù*, par exemple (**Fig.122**). Cet alcool est généralement fabriqué localement dans de grandes cuves.

⁵²⁵ N° d'inventaire : MAAM.2018.10.1.10

⁵²⁶ Source : cliché de V. Tourreil.



Fig.122 : Vente de bouteille d'alcool en verre vide (Marché centrale d'Abomey)⁵²⁷.

Des petites bouteilles en verre ont également été collectées (**Fig.123 et 124**).



1 cm

Fig.123 : Bouteille en verre (palais royaux d'Abomey, place du roi Glèlè)⁵²⁸.

⁵²⁷ Cliché de V. Tourreil.

⁵²⁸ Prospection avril 2018, MAAM.2018.10.1.1.



Fig.124 : Bouteille en verre (palais royaux d'Abomey, place du roi Ghèzo)⁵²⁹.

4.2.3.6 Les os fauniques issus des prospections

Des ossements d'animaux ont également été mis au jour lors des prospections d'avril et novembre 2018. Les ossements sont ceux de bovins ou de caprinés (**Fig.125 à 137**). Leur présence est à mettre en relation avec les ossements déposés sur les *Jèxo* des rois.



Fig.125: P3 supérieure de suidé avec fragment de maxillaire droit (palais royaux d'Abomey)⁵³⁰.

⁵²⁹ Prospection novembre 2018, MAAM.2018.16.1.

⁵³⁰ Prospection avril 2018, MAAM.2018.10.1.5.1.



1 cm

Fig.126: Fragment de diaphyse de métatarse (capriné ?) (palais royaux d'Abomey)⁵³¹.



1 cm

Fig.127: Fragment de côte de bœuf (palais royaux d'Abomey)⁵³².



1 cm

Fig.128 : M1 supérieur de bœuf (palais royaux d'Abomey)⁵³³.

⁵³¹ Prospection avril 2018, MAAM.2018.10.1.5.1.

⁵³² Prospection avril 2018, MAAM.2018.10.1.2.

⁵³³ Prospection avril 2018, MAAM.2018.10.1.15.



Fig.129 : Fragment de diaphyse et épiphyse ? (palais royaux d'Abomey)⁵³⁴.



Fig.130 : Fragment de côte indéterminé (palais royaux d'Abomey)⁵³⁵.



Fig.131 : Fragment de côte de capriné (palais royaux d'Abomey)⁵³⁶.

⁵³⁴ Prospection avril 2018, MAAM.2018.10.1.5.2.

⁵³⁵ Prospection avril 2018, MAAM.2018.10.1.1.

⁵³⁶ Prospection avril 2018, MAAM.2018.10.1.4.



1 cm

Fig.132: Fragment de diaphyse de métacarpe (bœuf ?), (palais royaux d'Abomey)⁵³⁷.



1 cm

Fig.133 : Phalange moyenne de bœuf (palais royaux d'Abomey)⁵³⁸.



1 cm

Fig.134 : Fragment de diaphyse de tibia gauche de bœuf (palais royaux d'Abomey)⁵³⁹.

⁵³⁷ Prospection avril 2018, MAAM.2018.10.1.4.

⁵³⁸ Prospection novembre 2018, MAAM.2018.16.1.2

⁵³⁹ Prospection novembre 2018, MAAM.2018.16.1.2.



1 cm

Fig.135: Fragment de côte de bœuf (palais royaux d'Abomey)⁵⁴⁰.



1 cm

Fig.136 : Fragment de côte de petit mammifère (mouton ?) (palais royaux d'Abomey)⁵⁴¹.



1 cm

Fig.137: Mandibule droite de capriné (palais royaux d'Abomey)⁵⁴².

4.2.3.7 Autres objets issus d'un contexte archéologique

Perles

D'autres objets ont été collectés. Cinq perles ont été ramassées ; l'une en terre cuite bleuté porte un serpent enserré dans des points colorés a été collecté sur la place du roi Glèlè (*Fig.138*).

⁵⁴⁰ Prospection novembre 2018, MAAM.2018.16.1.7.

⁵⁴¹ Prospection novembre 2018, MAAM.2018.16.1.7.

⁵⁴² Prospection novembre 2018, MAAM.2018.16.1.7.

Les serpents sont considérés comme des divinités à part entière. De nombreux cultes leur sont consacrés au travers tout le pays, dont à Ouidah. Il n'est donc pas étonnant de voir une perle ornée d'un tel motif au sein des palais royaux d'Abomey. Il peut s'agir d'une perle issue d'une parure de cérémonie.



1cm

Fig.138: Perle orné d'un serpent (palais royaux d'Abomey, place du roi Glèlè)⁵⁴³.

Autre type de perle beaucoup plus simple a été ramassée. Ces perles sont en plastique. Elles peuvent être issues d'un collier porté à l'occasion d'une cérémonie (*Fig.139*).



1 cm

Fig.139: Perles en plastiques (palais Royaux d'Abomey, place du roi Ghèzo)⁵⁴⁴.

Éléments métalliques

Un anneau en or a également été collecté dans la cour des canons (*Fig.140*).



1 cm

Fig.140 : Anneau en or (palais royaux d'Abomey, cour des canons)⁵⁴⁵.

⁵⁴³ Prospection avril 2018, MAAM.2018.10.1

⁵⁴⁴ Prospection novembre 2018, MAAM.2018.16.1.2

⁵⁴⁵ Prospection avril 2018, MAAM.2018.10.1.6

Une pièce de monnaie a été collectée au sein de la cour du roi Ghèzo (**Fig.141**). Les monnaies sont présentes au sein de nombreux rituels vaudou (rétribution du chanteur, offrandes aux adeptes, etc.).



Fig.141 : Pièce de monnaie (palais royaux d'Abomey, place du roi Ghèzo)⁵⁴⁶.

Une fusaiïole a été collectée dans la cour du roi Ghèzo (**Fig.142**). Cet objet témoigne d'une activité artisanale au sein des palais royaux.



Fig.142 : Fusaiïole (palais royaux d'Abomey, place du roi Ghèzo)⁵⁴⁷.

Balles

Deux balles ont également été mises au jour. Sur la **fig.143 – a.**, se trouve une balle ronde. L'état d'oxydation avancé ne permet pas d'identifier ou de dater correctement le projectile. Sur la **Fig.143– b.**, se trouve une balle oblongue de 9 mm pour un poids de 8 grammes. Ces balles équipaient les pistolets allemands Parabellum Luger P08 et furent reprises par les Français par la suite. Elle devient l'arme réglementaire pour l'Armée de terre française entre 1945 et 1955.

⁵⁴⁶ Prospection novembre 2018, MAAM.2018.16.1.2.

⁵⁴⁷ Prospection novembre 2018, MAAM.2018.16.1.1.

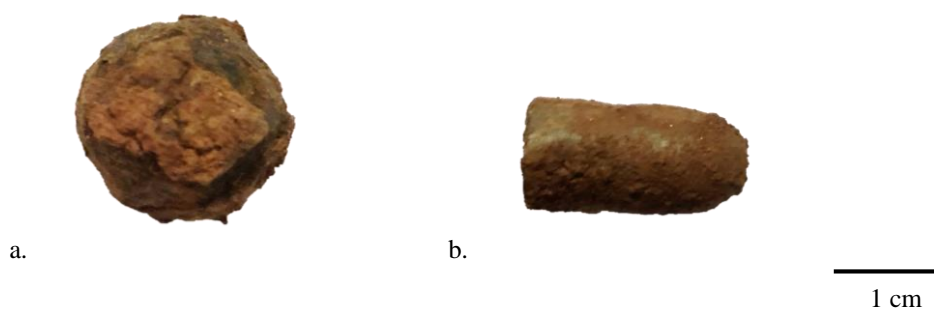


Fig.143 : Balle (a. balle ronde⁵⁴⁸, b. balle oblongue⁵⁴⁹).

Pipes

Lors des deux prospections, des fragments de pipes ont été découverts. L'usage de pipe est une pratique ancestrale notamment au travers l'importation de pipes et de tabac en provenance d'Europe (Suarez, 2017 :31). Le tabac est introduit en Afrique par les Européens au début du XVII^e siècle⁵⁵⁰. L'archéologue Paul Ozanne précise que l'arrivée du tabac en Afrique de l'ouest est due à la présence des Portugais sur la côte Guinéenne qui fournissait à la population locale du tabac comme substitue stimulant à la kola (Philips, 1983 : 304). Le tabac était consommé de diverses manières il pouvait être mâché ou fumé au travers de pipes fabriquées localement ; il s'agissait d'une sorte de bol en argile avec une tige assez courte en bois ou en roseau. Le commerce des esclaves permit aux populations locales d'acheter des pipes européennes en argile blanche contre des esclaves. En 1770, un cargo danois contenait dans ses cales 30 pipes à tabac longues et 90 pipes en l'échange d'un esclave (Handler, 2008 : 5).

Les pipes importées sont généralement à base d'argile ou de kaolin. Le foyer est généralement petit et possède une tuyère longue et étroite. L'angle entre le foyer et la tuyère est généralement supérieur à 90°. Pour les pipes de fabrication locale, elles sont en terre cuite avec un angle inférieur à 90° et possèdent une facture beaucoup plus épaisse (Mardjoua, 2016 :180). Sur la **figure 144 – a.** se trouve une tuyère de pipe fabriquée localement issu des palais royaux d'Abomey. Ce fragment est en terre cuite et est semblable au tube des pipes à coude retrouvées au Mali (**Fig.144 – b.**). Sur la **figure 145** se trouve un fragment de foyer de pipe en argile blanche importée. Elle est décorée d'un motif, représentant une vannerie. Sur la **figure 146 – a.**

⁵⁴⁸ Prospection avril 2018, MAAM.2018.10.1.8.

⁵⁴⁹ Prospection novembre 2018, MAAM.2018.16.1.2.

⁵⁵⁰ Au Sierra Léone des récits ethno historique observent sa consommation dès 1607, au Kongo c'est dès 1611 que les soldats inhalaient la fumée de feuilles de tabacs écrasées pour calmer leur faim (Handler, 2008 :1).

à f., se trouvent des fragments de tuyère de pipes en argile blanche, importées de Hollande. Ces pipes sont fabriquées par la société hollandaise GoedeWaagen (**Fig.146 – g.**). Cette société fut fondée par le maître pipier Dirck GoedeWaagen le 1^{er} janvier 1779. Ces pipes ont été importées lors de l’essor du commerce maritime au début du XVII^e siècle (Mardjoua, 2016 :180).



Fig.144 : a. Tuyère de pipe, fabrication locale (palais royaux d’Abomey, cour du palais du roi Glèlè)⁵⁵¹, b. gravure de pipe mises au jour au Mali (Philips, 1983 : 304).



Fig.145 : Fragment de foyer de pipe (palais royaux d’Abomey, cour du palais du roi Ghèzo)⁵⁵².

⁵⁵¹ Prospection avril 2018, MAAM.2018.10.1.8.

⁵⁵² Prospection novembre 2018, MAAM.2018.16.1.1

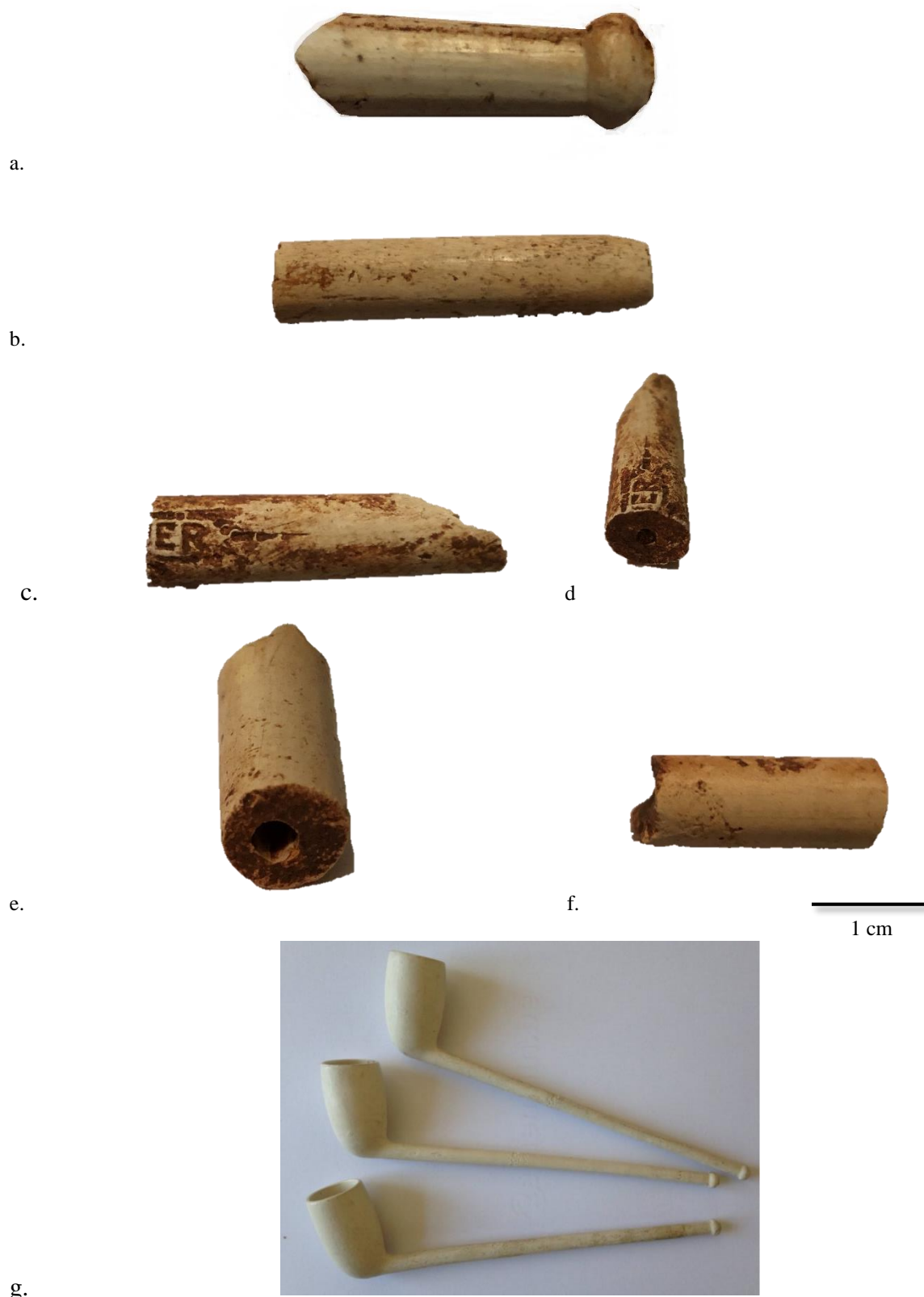


Fig.146: Fragments de tuyau de pipe de Goedewaagen – Hollande (palais royaux d’Abomey, a. et b. Cour du roi Ghèzo, c. et d. Cour du palais du roi Glélé, e. et f. cour des Amazones, g. Collection privée)⁵⁵³.

⁵⁵³ a. et b. prospection novembre 2018, MAAM.2018.16.1.2, c et d. prospection avril 2018, MAAM.2018.10.1.2, e. et f. prospection avril 2018, MAAM.2018.16.1.6., g. collection privée.

Les sources historiques précisent que les festins et cérémonies qui se déroulaient au sein des palais royaux du Danxomé étaient fastueux. La présence de restes d'animaux n'est donc pas surprenante. De plus, les os fauniques retrouvés lors de la prospection pédestre peuvent appartenir aux dépôts effectués sur les *Jèxo* des rois (Cf. *infra*. « *Étude archéozoologique des tombeaux royaux d'Abomey* »).

En parallèle, des marchandises dites de « traites » sont présentes de manière abondante (Monroe et Janzen, 2014). Des assiettes à la liqueur en passant par le tabac, les pipes et le rhum, un grand nombre de produits européens y étaient représentés. Il n'est pas rare qu'à la fin des cérémonies, l'ensemble de ces marchandises soient détruites pour signifier la fin des festivités de manière symbolique. Burton narre un épisode qui s'est déroulé lors de la clôture du *Xwetanu* en 1864 :

« This done, Glèlè spilt a few drops of rum upon the ground, again imbibed, and dashed his glass upon the table. It was a signal for all those present to do the same, and the attendants smashed everything, including the tables. This terminated the Khwe-ta-nun [sic, Xwetanu], or yearly customs for 1863-1864 » (Burton, 1854 : 269)⁵⁵⁴.

La présence de fragment de pipes d'importations européennes, de fragment en verre pouvant être rattachée à des bouteilles d'alcool tel que du Gin hollandais, des pièces de faïence, des éléments de parure,... montre l'existence de diverses cérémonies religieuses qui se déroulent au sein même des palais royaux. Ces cérémonies avaient déjà lieux durant la période coloniale et ont toujours lieu actuellement.

Les éléments de parures, verreries et vaisselles présentes lors de la prospection peuvent être également issus de cadeaux diplomatiques. Plusieurs auteurs dressent des inventaires des présents échangés lors des cérémonies et rencontres officielles ; l'homme politique anglais Frederick Augustus Forbes liste de nombreux cadeaux qui défilent lors des cérémonies notamment des perles en corail et en verre, des cauris, des représentations de chien et d'oiseaux,

⁵⁵⁴ « *Glèlè versa quelques gouttes de rhum sur le sol, en but de nouveau, puis brisa son verre sur la table. C'était le signal, pour tous ceux présents, de faire de même, et les participants cassèrent tout, y compris les tables. Ainsi se terminait le Khwe-ta-nun [sic, Xwetanu], ou les coutumes annuelles pour l'année 1863-1864* ».

un mouton sculpté, des pièces de soie et de coton, des chandeliers, des chaises et vaisselles européennes, des objets d'arts français, des œufs d'autruches, etc. (Forbes, 1851 : 27-37). Le lieutenant français Alfred Guillevin se rendit à Abomey sous le règne du roi Ghèzo et remarqua une « *paire de pistolet damasquinée en argent donnée par S.M la reine d'Angleterre* » (Guillevin, 1862 :34).

Autre hypothèse, ils peuvent également être issus des objets cachés sous ou à proximité des palais royaux lors de raids européens visant à prendre le contrôle d'Abomey. Un extrait de journal de marche manuscrit présent dans les archives de la Légion étrangère d'Aubagne précise que sur la colonne expéditionnaire a découvert :

« 18 novembre : [...] Des fouilles pratiquées, dans le sol, des cours du palais et dans les ruines des habitations privées, font découvrir d'énormes quantités de liqueurs, d'alcools, d'étoffes, de fétiches, et. Les étoffes ainsi que les liquides de bonne qualité sont distribués aux groupes les alcools sont détruites.

20 novembre : [...] La reconnaissance découvre entre les rochers une cachette, où les Dahoméens avaient déposé 75 caisses et 31 barils contenant plus de 90000 cartouches de divers modèles, 35 fusils à tir rapide et quelques fusils à pierre, 24 sabres-baïonnettes, des parasols, des étoffes et un grand nombre d'objets ayant appartenu à Béhanzin.

1^{er} novembre : [...] des porteurs du village de Finter qui apportent les armes, 9000 cartouches Winchester, les parasols et les autres objets qui n'ont pas été détruits ».

(Archives L4 – « Bataillon du Dahomey, 17 juillet 1892-février 1894, cité par Beaujean, 2019 : 251).

4.2.4 Étude archéo-zoologique des tombeaux royaux d'Abomey

4.2.4.1 Zone d'étude et objectifs

Cette première étude consiste à un inventaire et un enregistrement des restes fauniques présents en surface sur les tombeaux des palais royaux d'Abomey. Cet inventaire nous permet de savoir quelles offrandes animales sont faites aux ancêtres royaux (redondance d'une espèce ? Signification ? etc.).

Les restes fauniques en contexte rituel peuvent nous renseigner sur la signification symbolique de l'animal sacrifié. Une croyance est récurrente, celle que les hommes et les animaux possèdent une force spirituelle commune qui se transmet à l'homme lors des cérémonies (Frealle, 2002 : 38).

La poule représente une réconciliation et une harmonisation au sein d'une communauté. Le sang de poule a également des propriétés puissantes puisqu'il est réputé augmenter la puissance magique d'un objet ou d'un envoûtement.

Le serpent a différentes interprétations. Il est tantôt symbole d'immortalité (sa mue symbolise le rajeunissement et donc la vie éternelle Frealle, 2002 : 83), tantôt symbole de fécondité (par forme phallique).

4.2.4.2 Matériel et méthodes

Les restes font l'objet d'une analyse macroscopique sans toucher aux ossements pour ne pas les profaner. Les observations et décompte sont consignés à la main. Les ossements sont issus de sacrifices en l'honneur des rois défunts. Signalons que ces ossements sont récents et montre une continuité dans l'exécution des rituels sur le temps long.

4.2.4.3 Résultats

Sur la tombe des rois Ghèzo et Glèlè, ainsi que sur la tombe privée du roi Glèlè se trouve de nombreux restes d'animaux sacrifiés et offerts pour le roi défunt. Ces ossements ne doivent pas être touchés ni déplacés, l'étude est donc uniquement macroscopique (*Fig.147 et 148*).



Fig.147: Vue générale du *Jèxo* du roi Ghèzo⁵⁵⁵.



Fig.148: Vue générale de la tombe privée du roi Glèlè⁵⁵⁶.

Les taxons représentés sont les bovidés et les caprinés (*Fig. 149* et *150*). La partie anatomique la plus représentée est la tête. Elle représente l'âme, c'est une pièce centrale qui

⁵⁵⁵ Cliché de P. Charlier.

⁵⁵⁶ Cliché de P. Charlier.

n'est pas choisi au hasard. N'étant pas autorisé à déplacer les ossements, il n'est pas possible de définir un NSPI⁵⁵⁷, NME⁵⁵⁸ ou NMI⁵⁵⁹ précis.



Fig.149 : Exemple de dépôts d'os fauniques (tombe privée du roi Glèlè)⁵⁶⁰.



Fig.150: Exemple de dépôts d'os fauniques (*Jèxo de Ghèzo*).

⁵⁵⁷ Nombre de SPécimens Identifié.

⁵⁵⁸ Nombre Minimum d'Eléments.

⁵⁵⁹ Nombre Minimum d'Individus.

⁵⁶⁰ Cliché de P. Charlier.

Les éléments osseux portent des traces de découpe. Le sacrifice de l'animal répond à des étapes précises. Pour commencer, on lui bande les yeux avec du tissu pour qu'il ne puisse plus voir avant sa mort et éviter ainsi des perturbations d'outre-tombe. La personne en charge du sacrifice s'avance et égorge l'animal, puis procède à la découpe à l'aide d'un *houi* (sorte de grand couteau). On peut apercevoir sur les restes osseux ces traces de coupes et de reprises. En majorité, les têtes osseuses sont découpées de manière frontale (*Fig.151 – a., b., c., d.*). Cependant le moyen de préparation classique est une découpe de manière sagittale (*Fig.152 – a., b. et c.*). Ces gestes témoignent d'une préparation particulière avant dépôt sur les tombeaux. Signalons que cerveau est également extrait de la boîte crânienne pour être préparé afin que les esprits des rois puissent venir se sustanter.

Les traces nous permettent de savoir quel outil est utilisé ; des coups nets effectués au tranchet, des éclatements dus à un percuteur, des stries de raclage, des stries de coupes, etc. Dans le cas présent, les coupes se font sur os frais avec une lame. Des traces de désarticulation et d'arrachages sont perceptibles (*Fig.153 a.*). Sur la *fig.153 b.* on voit des traces de tentative d'une première découpe.

Néanmoins, il est à noter qu'aucune trace de brûlure n'est présente sur les restes osseux, ce qui signifie que les pièces ont été découpées, mais n'ont pas subi une cuisson au feu. Les pièces peuvent avoir été cuisinées sous forme de ragoût comme il est coutume de faire dans la cuisine locale.



a.



b.



c.



d.

Fig.151: Têtes de bovidés portant des traces de découpes frontales⁵⁶¹.

⁵⁶¹ Cliché de P. Charlier.



a.



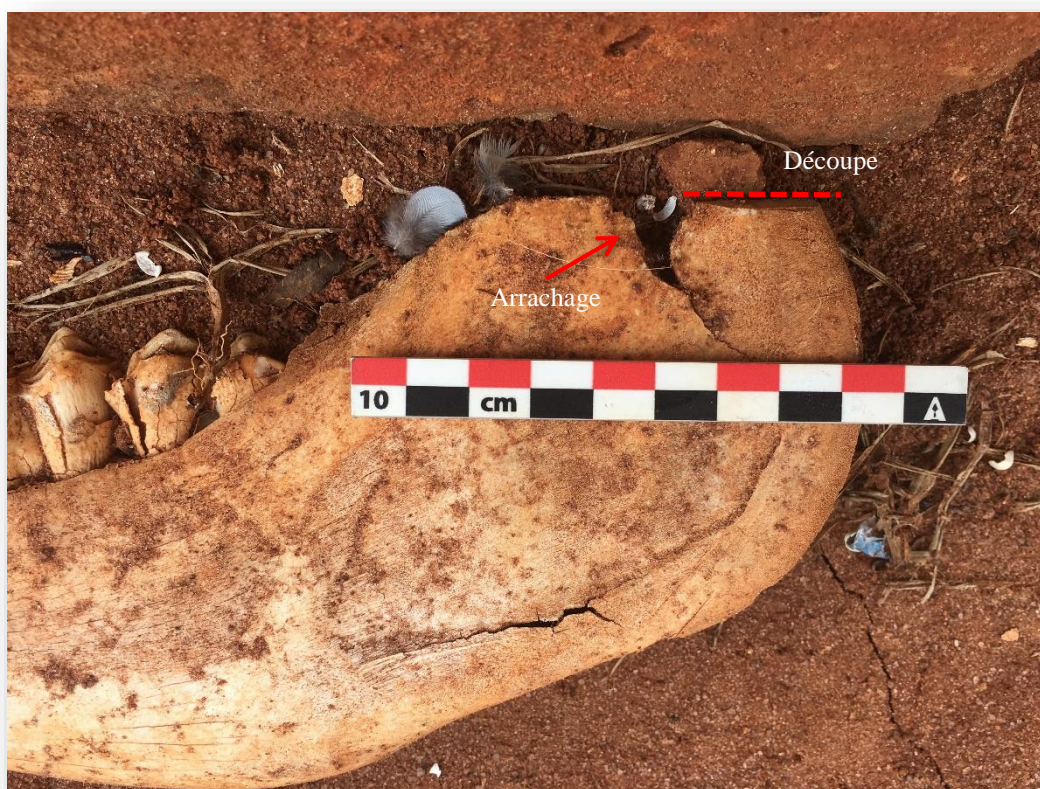
b.



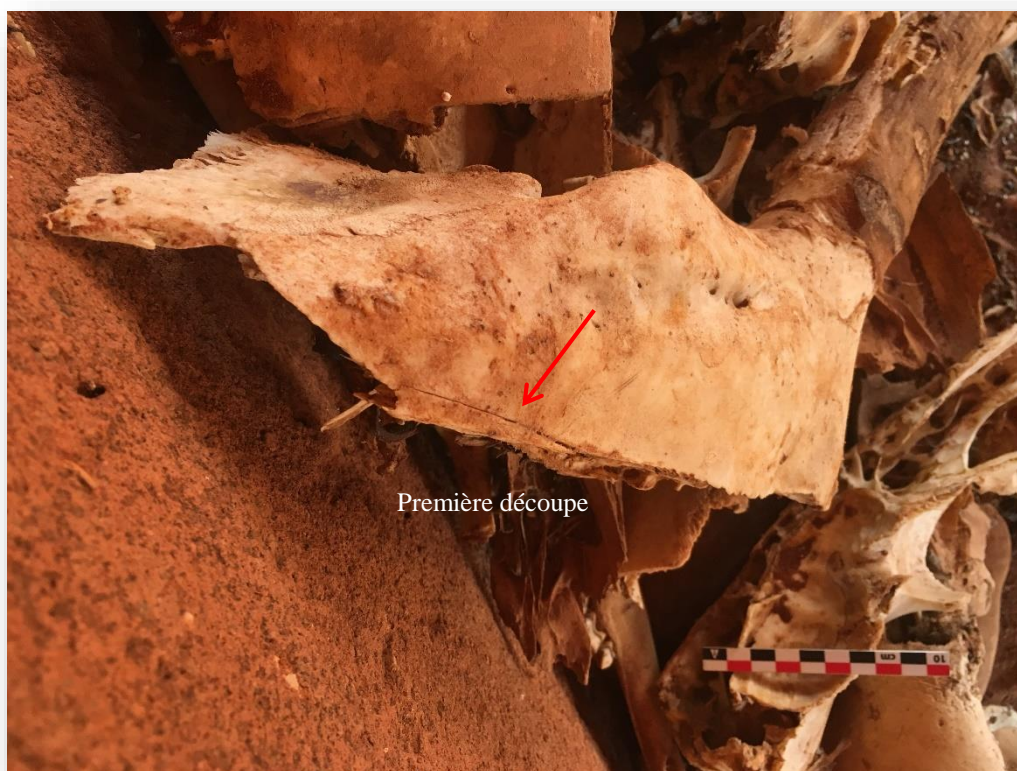
c.

Fig.152 : Têtes de bovidés portant des traces de découpes sagittales⁵⁶².

⁵⁶² Cliché de P. Charlier.



a.



b.



C.

Fig.153 : Ossements portants des traces de découpes⁵⁶³.

⁵⁶³ Cliché de P. Charlier.

Certaines mandibules sont toujours en connexion. Cela signifie que le décharnement des mandibules n'était pas complet lorsqu'elles ont été déposées à l'extérieur des *Jèxo* (**Fig.154**).



Fig.154 : Mandibules en connexion anatomique⁵⁶⁴.

Des esquilles osseuses sont présentes. Les offrandes alimentaires sont, dans un premier temps, déposées à l'intérieur du *Jèxo*, puis le lendemain, les restes sont retirés et déposés à l'extérieur. Les esquilles témoignent d'une fin de décomposition et d'un stockage sur le temps long à cet endroit (**Fig.155**).

⁵⁶⁴ Cliché de P. Charlier.

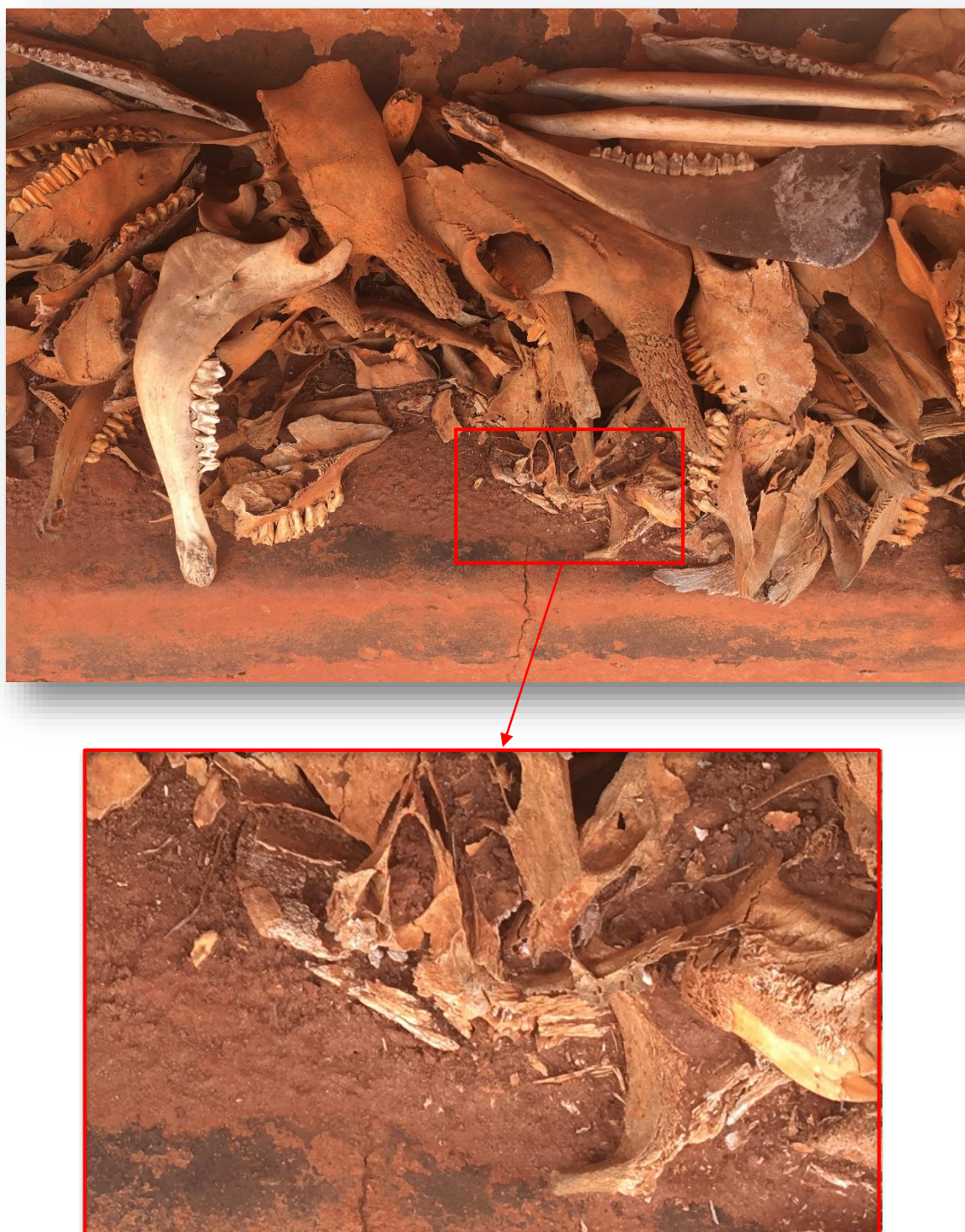


Fig.155: Fragments osseux témoignant d'une fin de décomposition sur place⁵⁶⁵.

⁵⁶⁵ Cliché de P. Charlier.

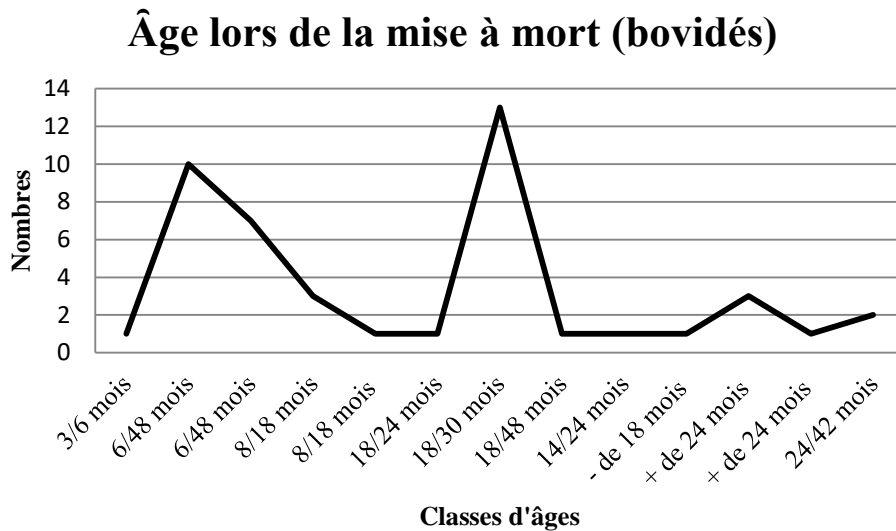
Concernant l'âge des animaux sacrifiés, l'analyse visuelle des ossements nous permet de ressortir des classes d'âges lors de la mise à mort. L'estimation s'appuie sur les maxillaires et les mandibules de bovins et caprinés. En tout, quarante-cinq pièces osseuses rattachées à des bœufs sont ressorties, contre deux pour les caprinés (*Tabl.39*).

Classes d'âges	Partie anatomique	Latéralisation	Décompte	
3/6 mois	Mandibule	Gauche	1	1
6/48 mois	Mandibule	Gauche	10	10
6/48 mois	Mandibule	Droite	7	7
8/18 mois	Mandibule	Gauche	3	3
8/18 mois	Mandibule	Droite	1	1
18/24 mois	Mandibule	Gauche	1	1
18/30 mois	Maxillaire	Gauche	4	13
	Maxillaire	Droite	2	
	Mandibule	Gauche	2	
	Mandibule	Droite	5	
18/48	Mandibule	Droite	1	1
14/24	Mandibule	Gauche	1	1
- de 18 mois	Mandibule	Droite	1	1
+ de 24 mois	Maxillaire	Gauche	3	3
+ de 24 mois	Maxillaire	Droite	1	1
24/42	Mandibule	Gauche	2	2

Tabl.39: Décompte des pièces osseuses de bovins montrant des dents en éruption⁵⁶⁶.

Concernant l'âge de la mise à mort de l'animal, elle avait lieu bien avant la maturité pondérale (fixée à 48 mois) voir dans certains cas à la limite. Une grande partie des bœufs sont sacrifiés à l'âge de 10 mois et entre 18 et 30 mois (*Graph.14*).

⁵⁶⁶Données de terrain.



Graph. 14 : Âge de la mise à mort⁵⁶⁷.

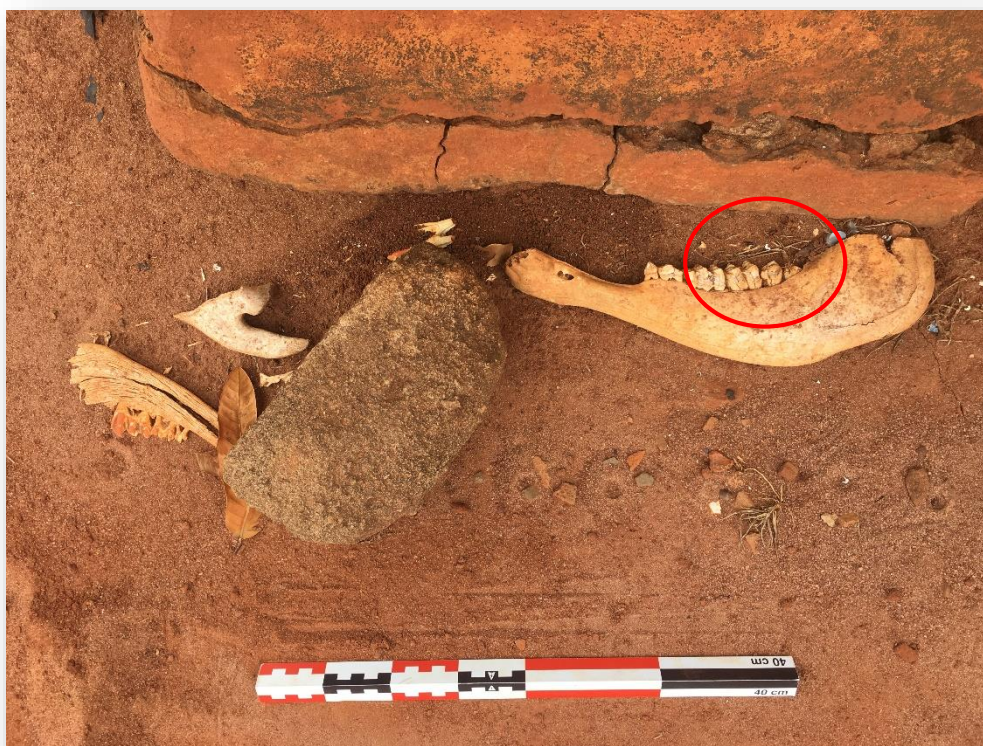
Des mandibules présentes des dents en éruptions ; sur la **Fig.156 a. et b.**, se trouvent des dents en éruption. Les **Fig.156 c. et d.** montrent des mandibules avec des dents incluses qui ne sont pas encore sorties.

Pour les caprinés, seuls deux pièces osseuses sont identifiables. Il s’agit d’un maxillaire droit dont l’âge au décès est entre 18 et 30 mois, ainsi qu’une mandibule droite dont l’âge est supérieur à 24 mois (**Fig.157 et 158**). Cet âge de mise à mort correspond à une viande jeune, tendre, de bonne qualité. Elle pourrait être volontaire puisque les sacrifices sont pour des personnages de hauts rangs ; les rois d’Abomey.

⁵⁶⁷ Données de terrain.



a.



b.



c.



d.

Fig.156 : Mandibule avec dents en éruption⁵⁶⁸.

⁵⁶⁸ Cliché de P. Charlier.



Fig.157 : Mandibule de capriné⁵⁶⁹.



Fig.158 : Crâne de capriné⁵⁷⁰.

⁵⁶⁹ Cliché de P. Charlier.

⁵⁷⁰ Cliché de P. Charlier.

Les dépôts d'animaux ne diffèrent pas suivant selon le roi auquel s'adressent ces sacrifices. Le sang de l'animal est versé sur les *àseɛn* des rois défunts. Le bœuf symbolise la force et le côté guerrier des souverains. Il s'agit d'une sorte d'allégorie qui montre la puissance de l'ancien royaume du Danxomé. La présence de viande dite « luxueuse »⁵⁷¹ ou de « l'élite » renforce le caractère royal des fêtes. Il faut y voir un caractère social plutôt que nutritionnel (Cf. Van Der Veen, 2003). Les archéologues s'intéressent depuis quelques années au lien possible entre les restes osseux et le contexte social dans lequel ils ont été consommés (Van Der Veen, 2003 : 406).

Contrairement aux sites de Cana-Agouna et Cana-Gbengamey qui ont livré des restes d'éléphants et de singe, d'hippopotame de pangolin et d'oryctérope (Monroe et Janzen, 2014), l'examen des os fauniques des palais royaux d'Abomey n'ont pas livrés ce genre d'espèce. Néanmoins, au vu des limites qu'imposent l'observation macroscopique des os, on ne peut pas exclure de manière catégorique qu'il n'existe pas d'autres espèces représentées en dehors des caprinés et bovidés au sein des palais royaux.

4.2.5 Analyse biologique de fragments de mur du *jèxo* du roi Glélé

4.2.5.1 Présentation de ce mur si particulier

Selon la croyance, les murs du *jèxo* du roi Glélé ont été façonnés à l'aide d'argile, d'eau, de poudre d'or, de la poudre à canon, mais également du sang humain d'ennemis vaincus qui auraient creusé la sépulture de ce roi avant d'être abattus. L'ensemble des murs des *Jèxo* que compose le palais sont de la même composition. Cette caractéristique permet de renforcer un peu plus le pouvoir de ce roi, même outre-tombe. Dans cette étude, des fragments de mur du roi Glélé ont été prélevés pour subir plusieurs analyses afin d'essayer de retrouver des traces mêmes infimes de sang humain.

4.2.5.2 Analyse microscopique

L'échantillon a été passé au MEB⁵⁷² au sein du laboratoire de Physique des Solides de l'Université Paris-Sud XI, Orsay – France, sous la direction de Raphaël Weil. Le microscope est un SUPRS 55VD Zeiss, Gemini-Bruker Detector. Aucune trace d'hématie et d'hémoglobine n'a été décelée.

⁵⁷¹ Ce terme renvoi à un côté extravagant, d'abondance.

⁵⁷² Microscope Electronique à Balayage.

4.2.5.3 Analyses biologiques

Par la suite, l'échantillon a subi d'autres examens biologiques cette fois, sous la direction du docteur Guy Galeazzi de l'hôpital Max Fourestier, Nanterre – France. Une recherche de protéines a été effectuée sur dix dissolutions afin de trouver la bonne sensibilité, sans résultat.

Une recherche des différents antigènes (A, B et O) a été effectuée sur gel de filtration en se basant sur la méthode Beth-Vincent. Les résultats ne sont pas interprétables. Il est possible que le résultat soit négatif, mais il ne faut pas exclure l'hypothèse que les protéines aient été dénaturées.

Des tests biochimiques pour rechercher des protéines animales et/ou humaines ont été effectués. Une électrophorèse des protéines⁵⁷³ a été appliquée. Les résultats sont négatifs tout comme le témoin où aucune migration n'a été observée.

De l'hémoglobine a été recherchée au moyen de technique d'immunochromatographique. Le résultat est négatif et le témoin de réaction était correct. Deux explications : la première est une absence totale d'hémoglobine dans l'échantillon. La seconde est que l'hémoglobine ait pu être dénaturée, tout comme les protéines. Il peut s'agir d'un faux négatif

Une recherche d'ADN quatre espèces plasmodiales⁵⁷⁴ par PCR en collaboration avec le Groupement Hospitalier de Territoire d'Argenteuil c'est révélé négatif. Une amplification d'ADN a été tentée, le résultat n'a pas livré d'ADN humain.

En complément, un test de diagnostic rapide *in vitro* pour la détection du paludisme a été réalisé. Il s'agit d'un test immunochromatographique. Ce test détecte la protéine HRP-2 spécifique de *plasmodium falciparum*, la pLDH spécifique de *plasmodium vivax* et la pan pLDH spécifique de toutes les espèces de Plasmodium.

Bien que l'ensemble de ces tests soit négatif, il faut prendre en compte les conditions climatiques dans lesquelles les murs sont constamment exposés.

⁵⁷³ Technique d'analyse des masses moléculaires

⁵⁷⁴ *Plasmodium falciparum*, *plasmodium vivax*, *plasmodium ovale* et *plasmodium malariae*.

Après enquête, il s'avère que le mur du *jèxo* a été érigé sous Agoli-Agbo qui abolit les sacrifices humains après un accord avec le protectorat français.

4.2.6 Étude anthropologique et biologique d'offrandes à l'intention d'un Legba royal (Houdossou-Legba, Abomey – quartier Djègbé)

4.2.6.1 Présentation

Houndossou-legba est un Legba qui appartenait au roi Agonglo (*Fig.159*). Pour lui conférer une puissance importante, le roi se rendit à Ife. La prescription était claire, les deux premières personnes qui croisèrent le roi à son retour à Abomey (un homme et une femme) doivent être sacrifiées et inhumées sous le Legba. Dès cet instant, le Lègba possède une telle puissance que lors de la traite des esclaves, avant le départ de ces derniers pour Ouidah, un coq et une poule étaient immolés à cet endroit afin de demander une protection.

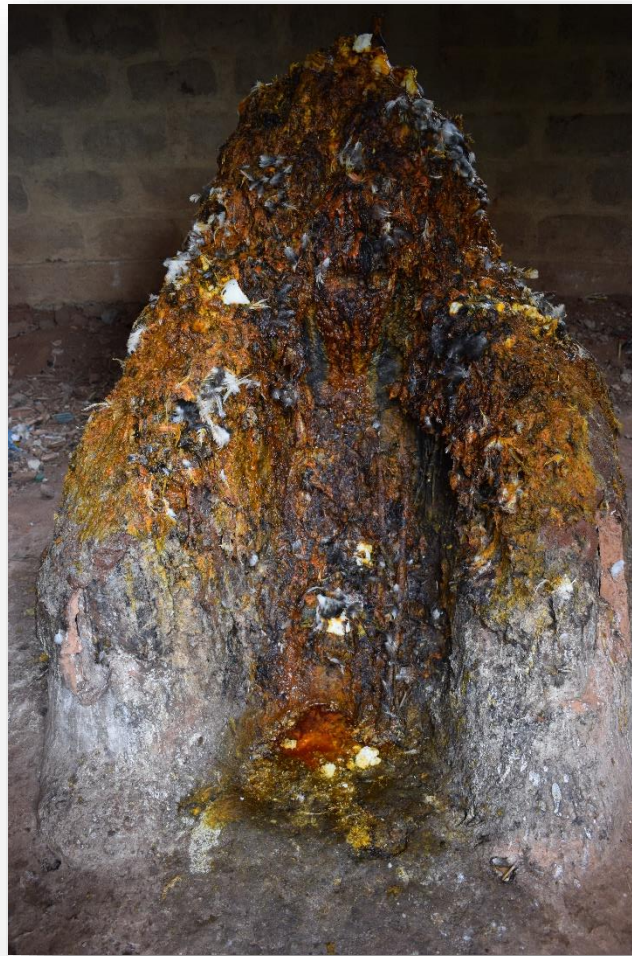


Fig.159: Houndossou-Legba (Abomey – quartier Djègbé)⁵⁷⁵.

⁵⁷⁵ Cliché de V.Tourreil.

Sur place, plusieurs céramiques sont présentes certaines mêmes sont en fonction. À proximité d'Houndossou-Legba on trouve sa femme Minona (**Fig.160**), mais également d'autres divinités telles que Dan, niché au creux d'un arbre qui fait voyager Houndossou-Legba quand il en a besoin, un autel pour les jumeaux, Gou ou encore Segbo-Lisa. C'est un temple à part entière qui est constitué autour du Legba.



Fig.160: Minona, femme de Houndossou-Legba (Abomey – quartier Djègbé)⁵⁷⁶.

L'étude a été effectuée à partir de deux céramiques rituelles collectées *in situ* au mois d'avril 2018 et non chamboulées à l'attention d'Houdosso-Legba à Abomey (**Fig.161- a. et b.**).

⁵⁷⁶ Cliché de V.Tourreil.



Fig.161: Céramiques rituelles à l'attention d'Houdossou-Legba^{577 578}.

4.2.6.2 Analyses scannographiques

Les céramiques ont été scannées à l'hôpital de la Salpêtrière de Paris au mois de mai 2018. La première, inventoriée sous le numéro MAAM.2018.14.9, est à col haut. Elle mesure 51,5 centimètres de long pour 8 centimètres de large au niveau de la panse et 5,5 centimètres au niveau du col pour un poids de 470 grammes. L'épaisseur de la céramique est de 9,47 millimètres pour la partie la plus fine à 18,50 millimètres pour la partie la plus épaisse. La densité oscille entre 944 et 1086 HU⁵⁷⁹ (**Fig.162 - a.**). Le scan ne révèle aucun élément métallique, mais montre une grande variation de densités (**Fig.162 - b.**). Le col de la céramique

⁵⁷⁷ Collecte avril 2018, a. MAAM.2018.14.9, b.MAAM.2018.14.10.

⁵⁷⁸ Clichés : V. Tourreil

⁵⁷⁹ Unité de Hounsfield.

semble obstrué par des substances végétales. Sur le fond de la céramique on aperçoit des dépôts sphériques (graines ?), ayant une densité de 352 à 444 HU.

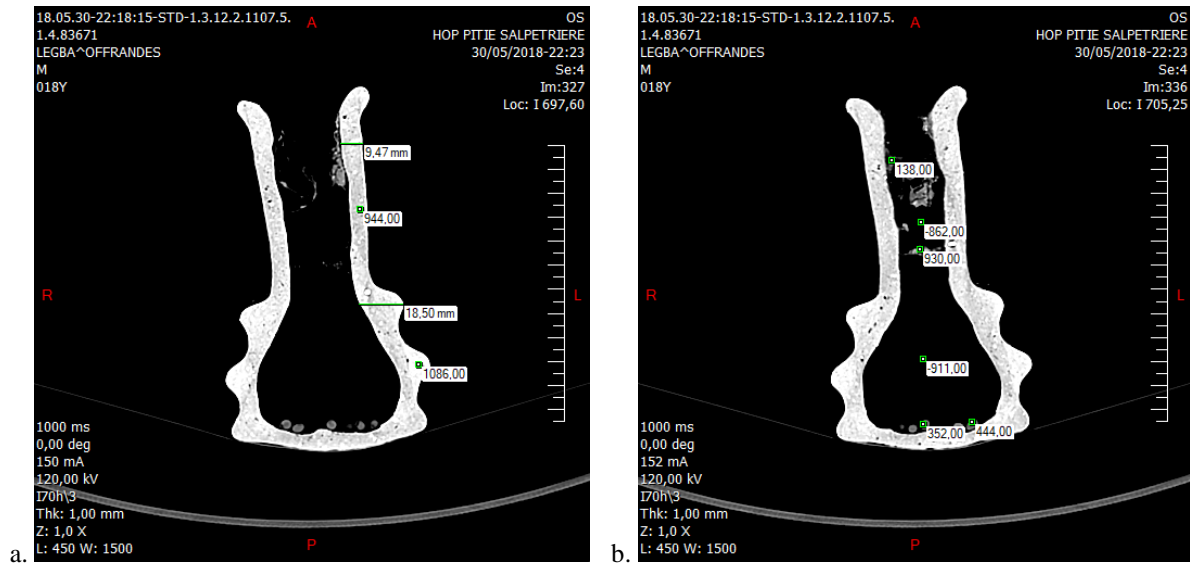


Fig.162: Images scanographiques 2D de la céramique MAAM.2018.14.9.

Pour une meilleure visibilité, nous avons choisi d'affiner l'analyse en l'étudiant d'un point de vue en trois dimensions (**Fig.163- a., b. et c.**).

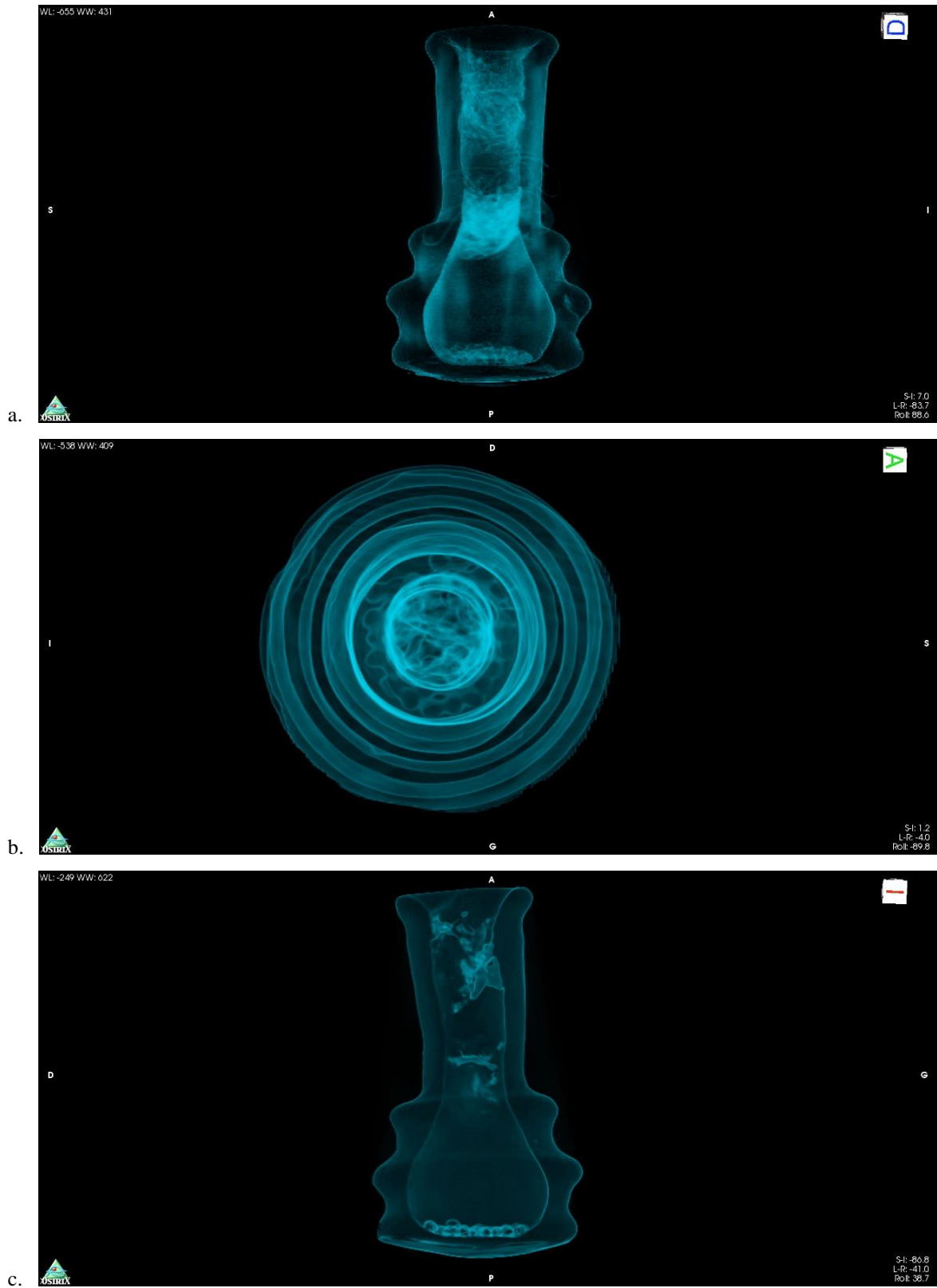


Fig.163 : Images scanographiques 3D de la céramique MAAM.2018.14.9 (vue a. face, b. supérieure, c. en coupe)⁵⁸⁰.

⁵⁸⁰ Images sous Osirix.

La seconde céramique n°MAAM.2018.14.10, est un canari en terre cuite mesurant 5 centimètres de haut sur 5 centimètres de large pour un poids total de 74 grammes. Ayant une épaisseur qui oscille entre 3,61 et 11,73 millimètres pour une densité comprise entre 1121,00 et 1418,00 HU. Il contient des restes végétaux essentiellement localisés sur le fond (décomposition) pour une épaisseur de 11,28 millimètres et d'une densité de 297,00 HU. Le scan ne révèle aucun élément métallique (*Fig.164- a. et b.*).

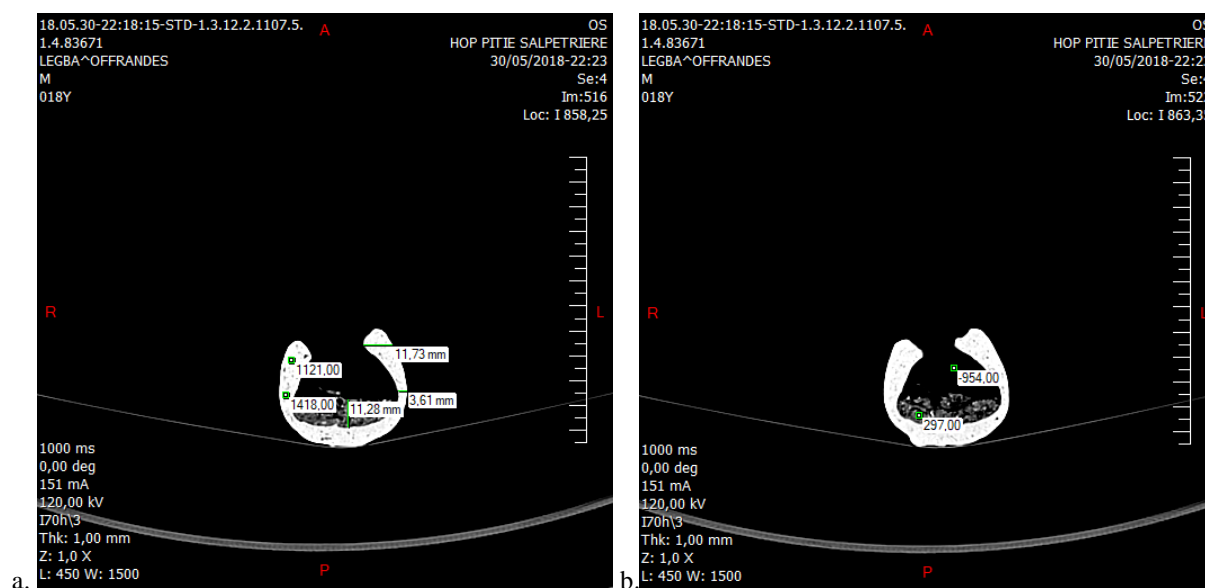


Fig.164: Images scanographiques 2D de la céramique MAAM.2018.14.10.

Pour une meilleure visibilité des dépôts nous avons également choisi d'étudier la céramique en trois dimensions (*Fig.165- a., b. et c.*).

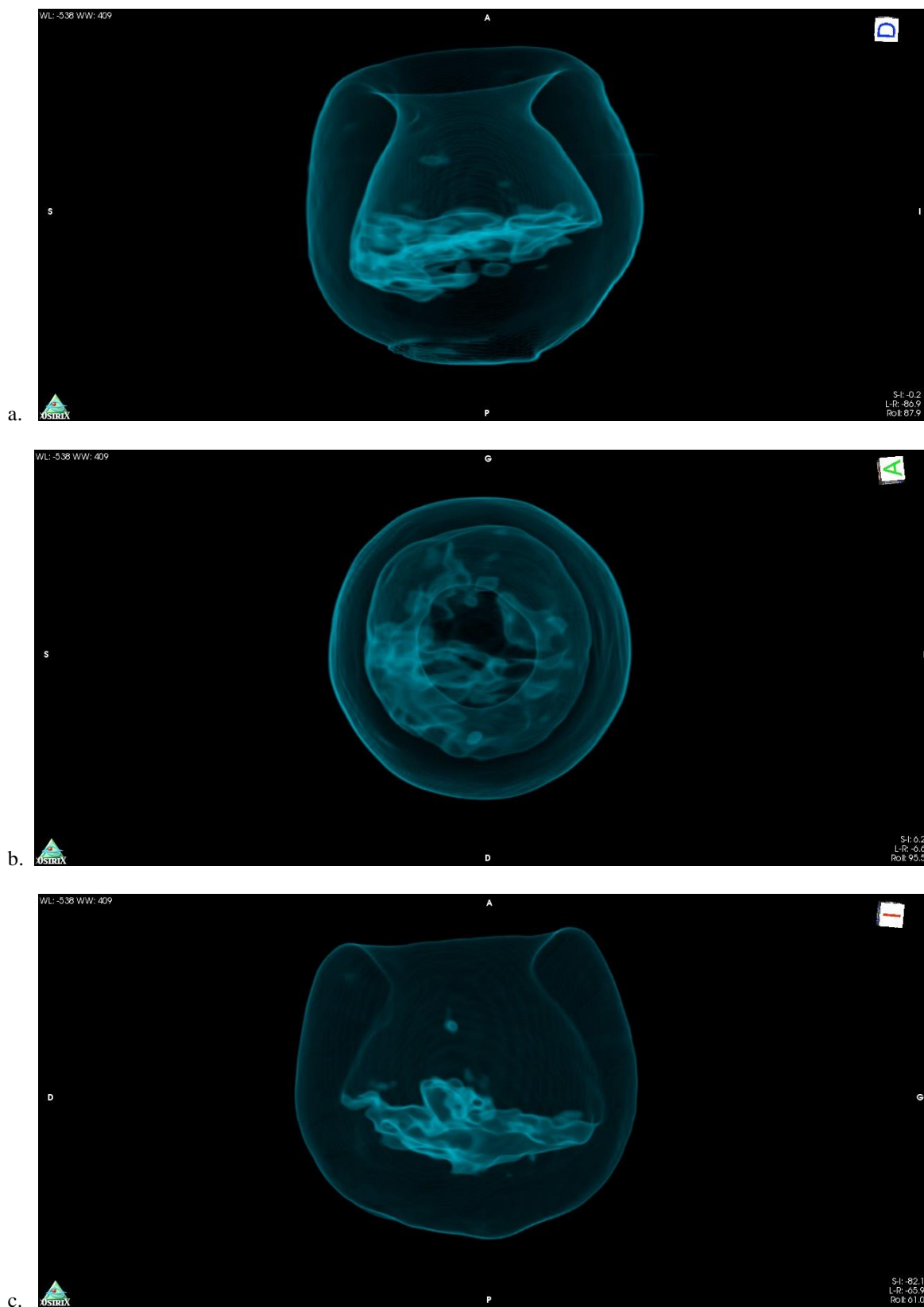


Fig.165: Images scanographiques 3D de la céramique MAAM.2018.14.10 (vue a. face, b. supérieure, c. en coupe)⁵⁸¹.

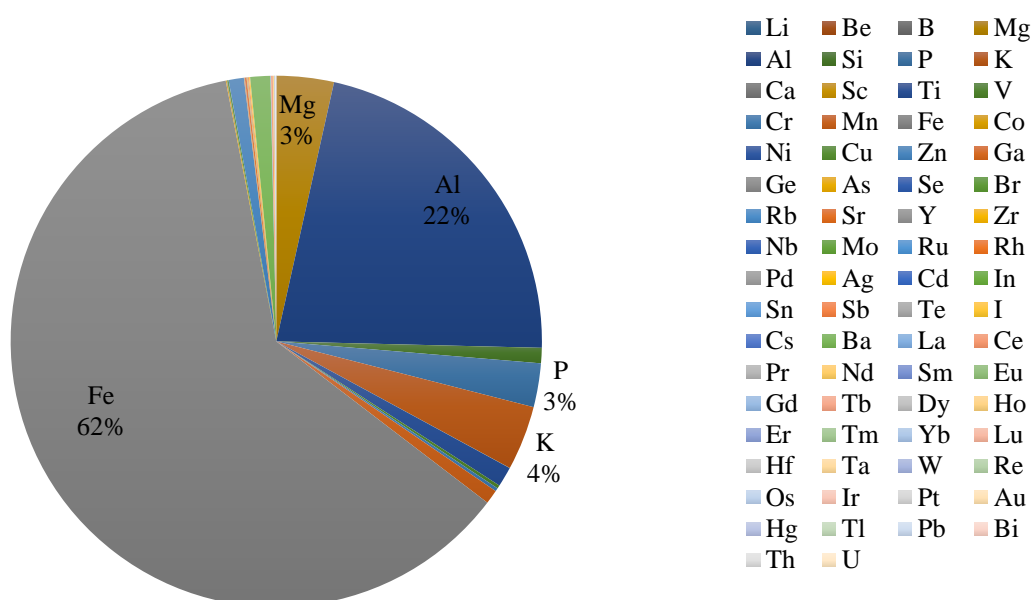
⁵⁸¹ Images sous Osirix.

4.2.6.3 Analyses biologiques et toxicologiques

En complément, une analyse biologique et toxicologique a été à partir de la technique de l'ICP⁵⁸²-MS (*ndlr* : spectrométrie de masse en plasma induit) avec une solution nitrique à chaud a été effectuée sur le dépôt présent à l'intérieur du contenant. L'unité de mesure est le microgramme par grammes. L'analyse est semi-quantitative en raison d'interférence avec des métaux lourds (ex : arsenic (As), vanadium (V), titane (Ti) et chrome (Cr), etc.). Elle a été effectuée en collaboration avec le laboratoire de toxicologie biologique de l'hôpital de Lariboisière de Paris au mois de juin et juillet 2018. Les résultats complets sont présentés en **annexe 19**.

Pour la céramique MAAM.2018.14.10 un prélèvement a été possible uniquement à l'intérieur du contenant, faute de matière. À la suite de l'analyse, on peut voir une forte concentration de fer (62% - 9570 µg/g), puis d'aluminium (22% - 3403,1 µg/g), de potassium (4% - 609,2 µg/g) et du magnésium (3% - 541 µg/g) à parts égales avec le phosphore (3% - 414,6 µg/g) (**Graph.15**). Le reste des éléments chimiques est inférieur à 1%.

Représentation des éléments chimiques (MAAM.2018.14.10 - intérieur)



Graph.15 : Représentation des éléments chimiques (MAAM.2018.14.10 – prélèvement intérieur)⁵⁸³.

⁵⁸² « Inductively Coupled Plasma ».

⁵⁸³ Source : V. Tourreil d'après les analyses de J. Poupon, Toxicologue (Hôpital Lariboisière, Paris – France).

Pour plus de fiabilité, nous avons prélevé un échantillon témoin de terre à proximité du lieu de collecte afin de déceler une éventuelle contamination. Nous avons surligné en rouge les taux qui sont supérieurs à l'échantillon témoin (*Tabl.40*).

Eléments	Echantillon témoin (µg/g)	MAAM.2018.14.10 Intérieur	Eléments	Echantillon témoin (µg/g)	MAAM.2018.14.10 Intérieur
Li	3,8	1,9	In	0,0	0
Be	0,2	0,1	Sn	1,1	0,9
B	1,7	0	Sb	0,1	8,6
Mg	299	541	Te	0,0	0
Al	3 839	3 403,10	I	14,0	11,6
Si	447,7	144,8	Cs	0,5	0,2
P	355	414,6	Ba	18,1	189,6
K	141,4	609,2	La	10,0	6,2
Ca	0,0	0	Ce	26,9	16,6
Sc	2,3	1,8	Pr	3,4	2,4
Ti	234,4	188,9	Nd	14,4	9,9
V	44,0	31,1	Sm	2,9	2,1
Cr	39,2	31,2	Eu	0,6	0,2
Mn	173,2	132,5	Gd	3,0	2
Fe	10 054	9 570	Tb	0,4	0,3
Co	3,5	10,7	Dy	1,8	1,3
Ni	4,6	-2,1	Ho	0,3	0,2
Cu	7,7	14,4	Er	0,7	0,5
Zn	43,7	143,5	Tm	0,1	0,1
Ga	3,5	3	Yb	0,6	0,4
Ge	0,1	0	Lu	0,1	0,1
As	4,9	2,4	Hf	0,0	0,1
Se	0,3	0	Ta	0,0	0
Br	4,0	0	W	0,0	0
Rb	2,9	3	Re	0,0	0
Sr	12,9	17,5	Os	0,0	0
Y	5,4	4,3	Ir	0,0	0
Zr	1,5	5,8	Pt	0,0	0
Nb	0,6	0,6	Au	0,0	0
Mo	0,4	0,5	Hg	0,1	0
Ru	0,0	0	Tl	0,0	0
Rh	0,0	-0,1	Pb	8,4	6,3
Pd	0,0	0,1	Bi	0,1	0,1
Ag	0,0	0,1	Th	2,1	5,1
Cd	0,0	0,3	U	0,9	1

Tabl.40: Comparaison des taux des éléments chimiques présents dans l'échantillon témoin et le prélèvement intérieur de la céramique MAAM.2018.14.10⁵⁸⁴.

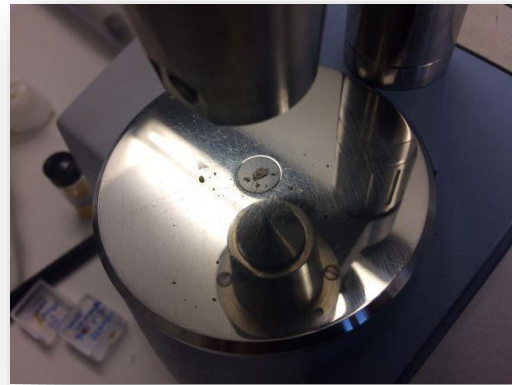
⁵⁸⁴ Source : V. Tourreil d'après les analyses de J. Poupon, Toxicologue (Hôpital Lariboisière, Paris – France).

4.2.6.4 Spectroscopie InfraRouge

En complément, il nous a été possible d'observer à la spectroscopie InfraRouge les différents échantillons afin d'affiner la détermination de la composition (*Fig.166, a. et b.*)⁵⁸⁵. La spectrométrie infrarouge est une analyse effectuée partir du traitement de la région infrarouge des rayonnements électromagnétiques et permettre d'analyser la structure d'une substance. Suivant la matière, elle va plus ou moins absorber l'onde magnétique. Contrairement à l'analyse RAMAN qui s'appuie sur la diffusion de la lumière du faisceau, la spectrométrie infrarouge s'appuie sur les vibrations émises par la matière.



a.



b.

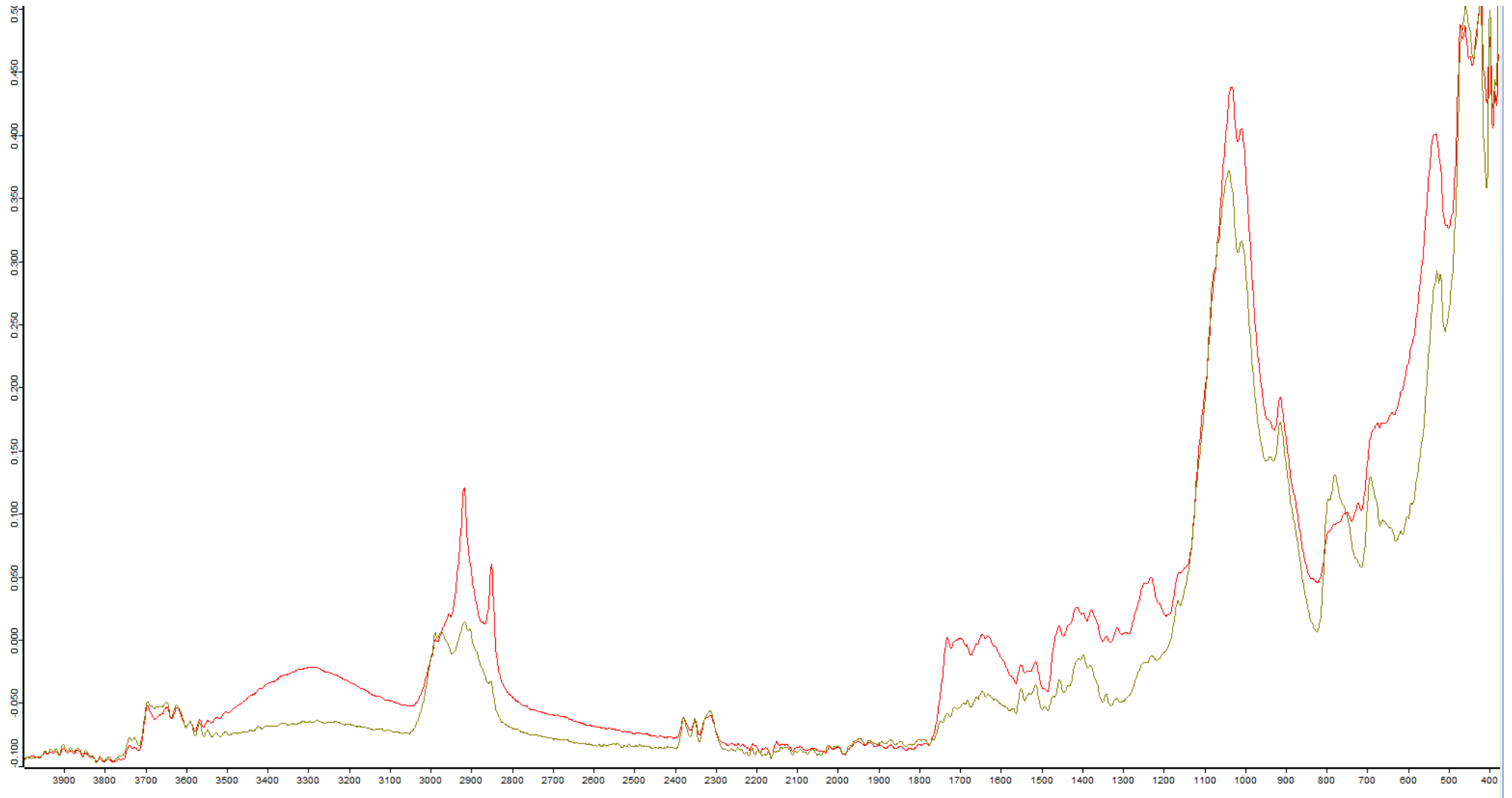
Fig.166 a. et b. : Préparation d'un échantillon pour spectroscopie FTIR⁵⁸⁶⁵⁸⁷.

Le prélèvement effectué à l'extérieur de la MAAM.2018.14.9 montre un dépôt blanc d'origine organique. Il s'agit de lipides et de protéines, mais également de matière duveteuse (poil ? coton ? poussière ?) (*Graph.16*).

⁵⁸⁵ Prélèvements effectués à l'intérieur et à l'extérieur de la céramique MAAM.2018.14.9 et uniquement à l'intérieur de la céramique MAAM.2018.14.10.

⁵⁸⁶ *Fourier Transform InfraRed* (spectroscopie infrarouge à transformée de Fourier).

⁵⁸⁷ Source : Aline Percot, Laboratoire MONARIS, UMR 8233 CNRS, Université de Jussieu, Paris, France.



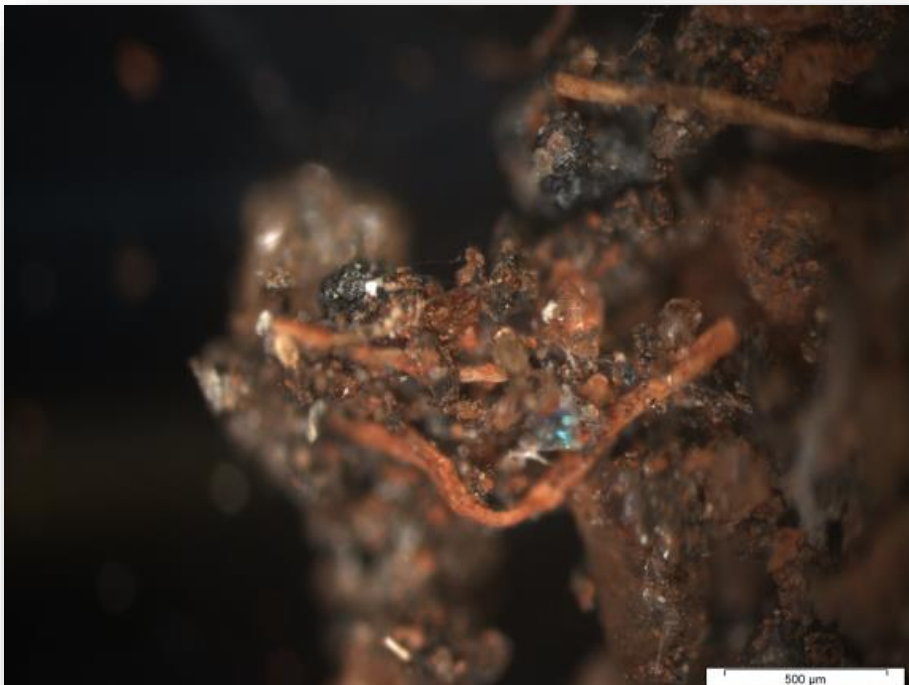
Graph.16 : Résultat de la spectrométrie InfraRouge (MAAM.2018.14.9 – extérieur)⁵⁸⁸.

⁵⁸⁸ Source : Aline Percot, Laboratoire MONARIS, UMR 8233 CNRS, Université de Jussieu, Paris, France.

L'échantillon a été analysé à la loupe binoculaire. On peut y apercevoir des fibres végétales et organiques (*Fig.167– a. et b.*).



a.

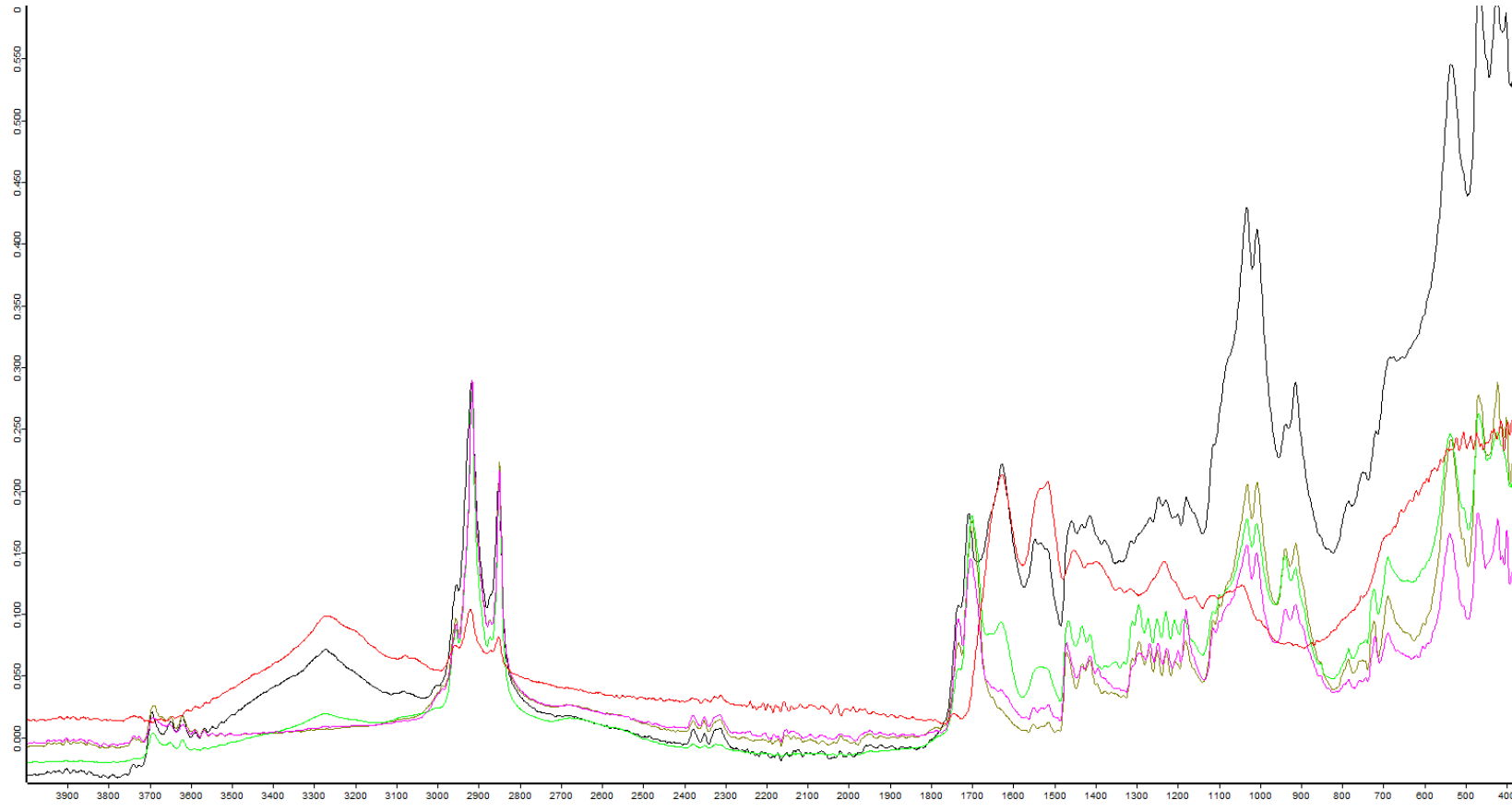


b.

Fig.167 a. et b. : Résultats de la spectrométrie infraRouge (MAAM.2018.14.9, prélèvement extérieur)⁵⁸⁹.

⁵⁸⁹ *Ibidem.*

Le prélèvement effectué à l'intérieur de la céramique MAAM.2018.14.9 contient des plumes (présence de protéines dans le résultat), ainsi que des matières inorganiques (sables, silicates, quartz). Le mélange est beaucoup plus organique que le prélèvement à l'extérieur de la MAAM.2018.14.9 (*Graph.17*).



Graph.17 : Résultats de la spectrométrie InfraRouge (MAAM.2018.14.9 – extérieur)⁵⁹⁰.

Plume référence

Plume/Poudre

Plume-tige

Plume.

Plume

⁵⁹⁰ Source : Aline Percot, Laboratoire MONARIS, UMR 8233 CNRS, Université de Jussieu, Paris, France.

Sur les observations à la loupe binoculaire, on peut apercevoir diverses substances végétales obstruant le col, ainsi que des dépôts sphériques dans le fond (vraisemblablement des graines). (*Fig.168*).



Fig.168 : Résultat de la spectrométrie infraRouge (MAAM.2018.14.10, prélèvement intérieur)⁵⁹¹.

Le prélèvement intérieur de la céramique MAAM.2018.14.10 montre un dépôt inorganique, dur, comme du sable associé à des feuilles (*Graph.18*). D'après l'aspect des grains inorganiques présents dans l'analyse, le dépôt semble avoir été nettoyé avec soin (*Fig.169*). Ceci témoigne d'un geste précis probablement dû à une préparation.

⁵⁹¹ Source : Aline Percot, Laboratoire MONARIS, UMR 8233 CNRS, Université de Jussieu, Paris, France.

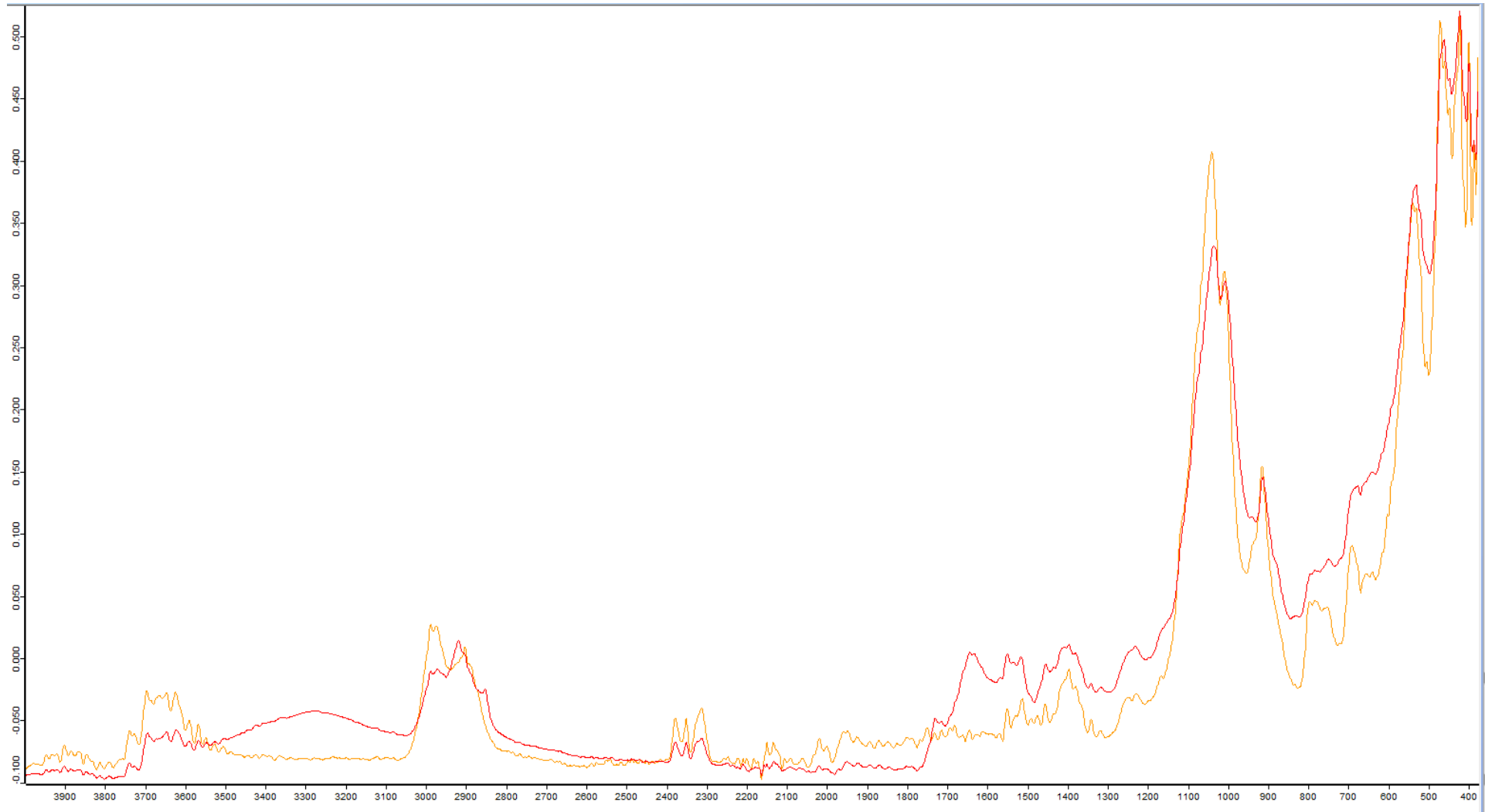


Fig.169: Résultat de la spectrométrie infraRouge (MAAM.2018.14.10, prélèvement intérieur)⁵⁹².

Ces grains inorganiques sont également visibles sur les images scannographiques 2D et 3D. On note une importante présence de fer (62%) et d'aluminium (22%) comme le révèlent les analyses chimiques (*Graph.10*). Cela s'explique par la géologie des sols très ferrugineux.

Bien que ces deux méthodes soient complémentaires et couvre un champ de possibilité assez large, elles ne permettent pas de donner une estimation chronologique quant au façonnage de l'argile ou de l'enduit.

⁵⁹² Source : Aline Percot, Laboratoire MONARIS, UMR 8233 CNRS, Université de Jussieu, Paris, France.



Graph.18: Résultats de la spectrométrie InfraRouge (MAAM.2018.14.10 – intérieur)⁵⁹³.

⁵⁹³ Source : Aline Percot, Laboratoire MONARIS, UMR 8233 CNRS, Université de Jussieu, Paris, France.

4.2.6.4 Approche ethnoarchéologique des céramiques

Le *golizen* inventorié MAAM.2018.14.9 est un *golizen* de type 1. Il est fréquemment utilisé pour aller chercher de l'eau lustrale. Dans ce contexte, il contient de nombreuses substances amalgamées. Il peut s'agir d'un mélange effectué en l'honneur d'une des divinités présentes à proximité. La présence de plume laisse suggérer un sacrifice avec versement de sang. Des graines sont présentes sur le fond du *golizen*. Du tissu ferme l'ouverture du col et emprisonne des graines sur le fond de la céramique.

Pour le canari inventorié MAAM.2018.14.10, il contient des restes de végétaux. Il peut s'agir de feuille d'hysope, présente de façon récurrente au sein des rituels.

Auprès d'Houndossou-Legba d'autres céramiques entières ont été collectées. Elles ont été collectées sur un tas de céramiques qui ne sont plus utilisées. Possédant un contenu chamboulé ou totalement vide, elles n'ont pas fait l'objet d'analyses scanographiques toxicologiques et biologiques. Sur la *fig.170 - a., b. et c.* se trouvent des poteries rattachées au collège de Lisa descendant de Dan. Il symbolise la richesse et la prospérité. La divinité Dan se trouve au creux d'un arbre à proximité d'Houndossou-Legba.

Sur les *figures 170- d. et e.* se trouvent des poteries en l'honneur de *tohossou* femelle. Sur les *figures 170 - f. et k.* se trouvent des canaris. Omni présent au sein des rituels vaudou on ne peut pas clairement identifier leurs fonctions. Sur la *figure 170- l.* se trouve une assiette. Elle contient différentes offrandes alimentaires à l'intention des divinités. Elles sont régulièrement présentes au sein des rituels vaudou. Il ne nous est donc pas possible d'interpréter sa fonction de manière précise. De plus, la céramique ayant été collectée sur un tas de céramiques inutilisées, interpréter son contexte ou son contenu semble hasardeux. Etant à proximité d'un Legba, il peut s'agir d'un *Lègbagban*, mais sans pouvoir l'affirmer.



a.



b.



c.

1 cm



d.



e.





h.

1 cm



i.

1 cm



Fig.170: Céramiques collectées auprès d’Houndossou-Legba, Abomey – quartier Djègbé)⁵⁹⁴.

⁵⁹⁴ a. collecte avril 2018 – MAAM.2018.14.3, b. collecte avril 2018 – MAAM.2018.14.2, c. collecte avril 2018 – MAAM.2018.14.1, d. collecte avril 2018 – MAAM.2018.14.7, e. collecte avril 2018 – MAAM.2018.14.4, f. collecte avril 2018 – MAAM.2018.14.5, g. collecte avril 2018 – MAAM.2018.14.11, h. collecte avril 2018 – MAAM.2018.14.8, i. collecte avril 2018 – MAAM.2018.14.6, j. collecte novembre 2018 – MAAM.2018.17.1.1, collecte novembre 2018 – MAAM.2018.17.1.2, l. collecte novembre 2018 – MAAM.2018.17.1.3.

4.3 La gestion de la mort dans la royauté : du royaume du Danxomé à la République du Bénin

4.3.1 Les funérailles royales

Lors du trépas du roi, ses ministres sont présents. Quand le dernier souffle survient, il est lavé et habillé pour être transporté à Abomey en vue de son inhumation (Palau-Marti, 1964 : 125). Rappelons qu'on ne parle jamais de la mort du roi. On dit de ce dernier qu'il est « *parti à Allada* », ou qu'« *il fait sa nuit* ».

Le jour du décès, on informe la *tavi* et on convoque l'*assouka*⁵⁹⁵. Contrairement aux princes et dignitaires, il n'est pas enterré dans un cercueil. On achète de la pécale (environ 8 mètres) afin de confectionner une sorte de sac de couchage. On habille le corps, que l'on met dans un pagne blanc, puis dans la pécale. On commence par descendre les pieds avant la tête contrairement aux indigènes. Si les fossoyeurs déposent la tête en premier plutôt que les pieds, le roi va voir son arrivée dans le *Kûtòmè* se compliquer. On va lui demander qui l'envoie, le roi va répondre que ce sont les quatre fossoyeurs (deux en dehors de la fosse, deux à l'intérieur) qui l'ont descendu. Les esprits vont, dès lors, chercher ces fossoyeurs qui ont commis une faute afin que le roi puisse s'exprimer. Une fois le corps descendu dans la fosse et celle-ci refermée, puis les enfants sont convoqués (avant cet instant, leur présence n'est pas obligatoire) pour qu'ils puissent venir voir la zone où leur père est inhumé. Seul le *dongan* et les fils aînés savent précisément l'emplacement.

Trois mois lunaires après (soit trois fois 28 jours selon le calendrier fon), les cérémonies débutent pour une durée de 41 jours. Durant ces trois mois, le corps est considéré comme étant à la morgue. Seul le *dongan*, l'*assouka* et les fils aînés sont informés de la mort du roi, l'information n'est pas encore publique. Elle est révélée trois mois après la mort réelle du souverain. Ces trois mois peuvent débuter quelques jours après la mort du souverain ; si sa mort tombe sur un mauvais jour (mardi ou samedi), les sorcières peuvent attaquer, les revenants peuvent surgir, etc.⁵⁹⁶. Quoiqu'il en soit c'est trois mois pleins (plus quelques jours si on décale la date du début de ces trois mois). Durant ces cérémonies, on commence par jouer de l'*ayizĩnli* (*zeli* de pleure). Sur ce tam-tam, au son particulier, on ne danse pas. Quand le bruit retentit, la population sait que le roi est mort.

⁵⁹⁵ Hiérarchiquement, il se trouve en dessous du *dongan*.

⁵⁹⁶ Chaque début de mois, le *Fâ* est interrogé afin de connaître les bons et les mauvais jours. Il faut éviter de prendre une décision importante ou d'effectuer certaines cérémonies un mauvais jour.

Par la suite, les princesses jouent de l'*assizinli* (tam-tam pour la femme). Les beaux-fils jouent, mais ils doivent avoir doté leurs femmes avant. Dans le cas contraire, il doit le faire rapidement, de manière symbolique pour pouvoir jouer.

Enfin, c'est au tour du *tavi* ou du *grand dongan* de jouer de l'*agounta-zinli* pour le roi.

La quatrième cérémonie est celle de l'*agon*. On commence par présenter les pagnes et les initiés prennent le jus d'une feuille dans les yeux pour pouvoir voir les esprits. Il doit y avoir sept chefs traditionnels alliés avec, derrière eux, sept esprits de chefs. Les pagnes sont à l'attention des chefs déjà morts afin qu'ils captent la silhouette du chef qui vient de décéder. Dès cet instant, la personne est considérée comme définitivement morte. Sans cette cérémonie, la personne n'est pas considérée en tant que telle, mais n'est pas pour autant vivante. Elle peut revenir troubler les enfants. Durant ces 41 jours, les cérémonies se déroulent au rythme des tam-tams.

Les funérailles du roi Agonglo, huitième roi d'Abomey (1780-1797) sont particulières. Une fois décédé, des hommes armés entrèrent dans le palais. Cette intrusion provoqua de nombreux dégâts matériels, deux cents morts, de nombreux blessés et prisonniers (qui ne sont pas dénombrés). La raison est que le frère d'Agonglo, souhaita assurer sa succession et s'assurer qu'il reste le seul maître du palais. Les ministres *Migan* et *Méhou* sont en charge de recueillir « un total de cent victimes humaines à qui on coupe la tête et on recueille le sang pour pétrir la terre nécessaire pour faire un cercueil » (Palau-Marti, 1964 : 125). Une fois façonné, on le descendit dans la fosse, accompagné des quatre-vingts épouses du roi (les *abaya*), puis cinquante hommes à qui on brisa les jambes afin d'éviter des fuites. Ces personnes sont accompagnées de présents d'une certaine valeur et d'offrandes.

Le tombeau est provisoirement fermé pendant trois jours. Durant cette période, la ville est en deuil. Personne ne doit rire, porter des vêtements neufs, propres, etc. Les épouses qui n'ont pas été sacrifiées peuvent prendre ce qu'elles souhaitent à l'intérieur du tombeau. Par la suite, on scelle définitivement le tombeau. Après dix-huit lunes⁵⁹⁷, le tombeau est réouvert en présence du fils du défunt roi et de ses ministres. Le fils doit prendre dans la main gauche le crâne et le montrer à la foule en tenant dans sa main droite un poignard. Par cet acte, il symbolise le désir du souverain disparu de voir son fils lui succéder. S'ensuit un sacrifice de trois cents

⁵⁹⁷ 504 jours.

personnes (hommes et femmes). Leur sang sert à pétrir la terre au vu de la fabrication d'une case à l'intérieur de laquelle le crâne sera déposé. Les victimes sacrifiées sont volontaires. Leurs nombres étaient parfois si nombreux qu'on devait refuser certaines personnes (Palau-Marti, 1964 : 125).

Lors de la mort du roi Ghézo, quarante-et-une épouses le suivirent dans la mort de leur propre gré. On ajoute que deux cents épouses auraient voulu le suivre dans la mort en se suicidant.

Jusqu'à Ghézo, le roi était enterré secrètement trois jours après sa mort. L'emplacement de son tombeau était confidentiel afin d'éviter des pillages d'ennemies ou des profanations par la population. Ce n'est qu'à partir du roi Ghézo que des temples à l'emplacement du tombeau du roi défunt sont érigés. Pour ce qui est de la succession, seuls les enfants nés d'une des quarante-et-une femmes du roi qui portaient le titre de *kposi* (épouse panthère) peuvent donner un héritier (Palau-Marti, 1964 : 129).

Le deuil du roi est public. Durant cette période, il y a de nombreux interdits à respecter : interdiction de faire du feu, de se rendre au marché, d'aller chercher de l'eau, de se laver, de manger de la viande et de s'installer sur un siège. Les Dahoméens se rasent la tête et s'enduisent au niveau du front, les épaules et le torse de glaise. Durant la période de deuil, la régence du royaume est confiée au *Migan* (Le Hérissé, 1911 : 179).

Le corps du roi est inhumé avec les insignes de la royauté, des parasols, des sandales, des hamacs l'accompagnent également. L'ensemble est déposé dans la fosse, mais cette dernière n'est pas comblée. Elle ne le sera « *qu'une lune plus tard* »⁵⁹⁸ afin de laisser le temps aux personnes de venir rendre hommage et assister à l'inhumation du roi. Durant cette période, on sacrifie sur les bords de la fosse des prisonniers et des femmes. Ces dernières sont des esclaves, des épouses du roi, des femmes adultères ou libres. Ces sacrifiés sont inhumés dans une autre fosse, et sont recouverts de pagnes et cauris. Le jour de l'inhumation ou plus exactement du comblement de la fosse, des sacrifices humains se déroulent sur un monticule de terre, appelé « *vizoun* », qui se trouve place de Simbodji, puis devant l'autel à l'intérieur du palais. Cet autel a été façonné avec de la terre, mêlée à de l'alcool, des cauris, du sang humain et animal. Le tombeau était recouvert d'herbe, sans aucun marqueur de sépulture. L'objectif était d'éviter lors des invasions, que les ennemis viennent piller les sépultures. Sous Ghézo, la puissance du

⁵⁹⁸ Vingt-huit jours.

Danxomé était telle qu'il décida de ne plus cacher l'emplacement des tombeaux des anciens rois. Il fit ériger des mausolées à l'emplacement des sépultures (case ronde avec un toit conique). Lors de l'installation des Français, les Dahoméens, craignant qu'ils pillent les sépultures exhumèrent les ossements des rois et partirent avec eux. Les mausolées sont toujours veillées par des vieilles femmes gardiennes du tombeau (Le Hérisse, 1911 : 180-181).

Il existe un *oògùn* (recette) pour protéger le roi de la mort. Cette recette est composée de trois types de feuilles (deux non identifiés et une feuille de *celtis integrifolia* - Ulmaceae). Il faut mouliner l'ensemble. On pratique deux-cent-une incisions sur la tête du roi et on y frotte la préparation (Verger Fátumbi, 1968 : 453). Cette recette n'a pas pour objectif de rendre le corps du roi immortel, mais son âme.

Le lundi 2 juillet 2018, l'annonce officielle que le souverain d'Abomey Dah Dédjalagni Agoli-Agbo est parti à Allada est faite. Comme le veut la tradition l'inhumation s'est faite immédiatement après son décès dans la plus stricte intimité dans un lieu tenu secret. Ce trépas impose aux 41 femmes de ce roi de porter le deuil en ne portant aucun bijou. Les causes de sa mort sont tenues secrètes comme le veut le protocole.

4.3.2 La commémorations des ancêtres royaux

Pour les vodouisants, l'être humain contient trois « âmes » essentielles à la condition humaine :

1. La première est le *Sè*. Elle est l'être en devenir, celui qui sera interrogé par *Fâ* par exemple. Cette âme se transmet de génération en génération (devient le *jòtò*).
2. La seconde est le *Yè*. Elle symbolise l'être vivant à l'instant « T ». À la mort de l'individu, elle quitte le cadavre et rejoint le *Kùtòmè*.
3. La troisième est le *līdō*. Cette âme permet de modifier sa personnalité pour s'accorder avec le *Fâ* que le *Sè* va révéler à l'individu.

Lors de son trépas, l'individu ne meurt pas totalement puisqu'il vit avec sa famille à travers le *jòtò* et se perpétue de génération en génération grâce aux cultes des ancêtres (Savary, 1976 : 188).

Rien ne nous arrive tant que ce n'est pas arrivé à notre *Sè*. Le *Sè* est quotidiennement avec nous et réside dans notre tête. Chez certaines personnes, toucher la tête est considéré comme un sacrilège (Quenum, n.d : 77).

Le culte des ancêtres royaux est capital puisqu'il s'agit d'un culte national. Il existe plusieurs ancêtres royaux (Savary, 1972 :189) :

- *Agassou* qui est l'ancêtre du peuple du Danxomé,
- *Axòsu* ou *Dada* qui sont les rois défunts,
- *Kpòjitò* qui symbolise les reine-mères défuntes,
- *Tòxòsu* qui sont les enfants royaux anormaux,
- *Nèsuxwe* qui sont les ancêtres des lignages princiers qui ont été fondés par les rois.

4.3.2.1 La célébration d'Agassou

Son lieu de culte le plus important est appelé *Ajahutò*. Il se trouve à Togoudo, dans l'actuel département de l'Atlantique. Dans la région d'Abomey, il existe des temples dédiés à Agassou *Siligbonò Xwezeò*, *Xwesiò Ayizã*⁵⁹⁹ (protecteur des marchés) et *Adãloko*⁶⁰⁰ (*vòdũn* des arbres) qui font partie du même collège de vaudou, généralement associé à celui de Heviosso dans lequel il est désigné sous le nom d'« *Añãkã* ».

Les initiés de ce *vòdũn* royal ont subi le rite initiatique qui débute par une mort fictive. Les adeptes portent sur le visage, les épaules et la gorge des scarifications rappelant les griffes d'une panthère (Savary, 1976 :190).

4.3.2.2 La célébration des *Axòsu* et les « Grandes Coutumes »

Au début de son règne, l'une des premières tâches consiste à effectuer les rites nécessaires pour que son prédécesseur devienne ancêtre. Cette célébration de rite s'appelle les « *Grandes Coutumes* »⁶⁰¹ ou *Xwetanu*. Elles se déroulent en deux étapes ; la première est celle du *Ṣòṣi*. Cette cérémonie consiste à rassembler l'ensemble des chevaux présents dans le royaume et à les présenter au roi par l'intermédiaire du *Ṣògã*. Les chevaux étant assez rares dans le royaume, seul le roi pouvant en autoriser l'usage. Cette démonstration équestre permet au roi en poste d'affirmer son autorité devant tous les dignitaires.

La seconde partie est l'*atò*⁶⁰². Le roi, sur son estrade, entouré de ses ministres et de ses femmes jette au peuple regroupé devant lui des cauris, étoffes, armes, outils, etc. Ces offrandes

⁵⁹⁹ Parfois orthographié « *Aizã* ».

⁶⁰⁰ Parfois orthographié « *Axwãloko* ».

⁶⁰¹ En opposition aux « Coutumes » qui elles sont annuelles.

⁶⁰²Ce terme désigne à l'origine une plate-forme légère (Savary, 1976 : 191).

permettent de montrer la générosité du roi envers son peuple. Après ces offrandes, des victimes humaines étaient jetées du haut de l'estrade et égorgées avant même d'avoir eu le temps de heurter le sol.

Ils sont généralement au nombre de dix à douze hommes agenouillés et présentés au peuple (Pruneau de Pommegorge, 1789 : 194)⁶⁰³. Dans la bouche se trouve une cale en bois⁶⁰⁴ appelé *adugānu* qui est attachée à l'arrière de la tête pour éviter que lors de l'exécution les victimes déclament des malédictions à l'encontre du roi (Savary, 1976 : 192). En bas de l'estrade se trouvent des hommes armés d'un sabre très court et large (trois pouce-et-demi à quatre pouces). Ces sacrifices impressionnèrent les premiers explorateurs, notamment les missionnaires ce qui conduit à des récits exagérés de ces cérémonies. Un employé de la compagnie des indes du nom d'Antoine Edme Pruneau de Pommegorge qualifie ces cérémonies de « *massacre et de boucherie* » (Pruneau de Pommegorge, 1789 : 194). L'Abbé bouche parle de :

« Barbarie que l'on étale dans ces sacrifices [...] orgies cannibales où le rire et le ricanement répondent au râle de l'agonie. J'ai vu à Porto-Novo, des crânes incrustés dans les murs du temple de la mort, des têtes exposées sur des pieux, au milieu d'une place publique, des cadavres pendus aux branches d'arbres, des cadavres mutilés, abandonnés dans les champs, dévorés à demi par les bêtes, des ossements épars çà et là, [...] et dire que tout cela n'est rien d'horrible en comparaison des fêtes des coutumes ! Des fêtes ! » (Bouche, 1885 : 370).

Il ajoute également qu'en deux nuits de fêtes ce sont près de cinq cents personnes qui ont été décapitées, ainsi que vingt-trois cabécères et musiciens qui doivent entrer au service du roi dans l'au-delà et quatorze captifs qui sont immolés. Leur sang était recueilli dans desalebasses pour être versé sur les tombes des rois défunts. Des femmes se sacrifiaient en se plaçant autour du roi pour prendre soin de lui dans l'au-delà. L'Abbé Bouche avance cent morts volontaires et ajoute une quinzaine de femmes poignardées et envoyées dans l'au-delà. Il affirme qu'il y aura encore sept cents à huit cents personnes sacrifiées sans plus de détails. Si on additionne les

⁶⁰³ Les victimes étaient assises sur des tabourets attachés autour du cou et des jambes. Ils étaient libérés seulement pour dormir. Ils portaient des bonnets blancs avec des rubans bleus ainsi que des chemises de calicot décoré autour du cou et des manches. Pour le bas, ils portaient simplement un pagne. L'explorateur Francis Burton rapporter dans son ouvrage « *A mission to Glèlè* » que la vision de ces victimes fait penser à des agneaux qui vont à l'exécution (Bouche, 1885 : 349-351).

⁶⁰⁴ L'Abbé bouche parle de « *bâillon en forme de croix* » (Bouche, 1885 : 373).

chiffres qu'il avance, nous arrivons à près de deux mille morts en deux mois, des morts uniquement voués aux sacrifices. Il transcrit également des récits de voyageurs qui lui racontent qu'ils ont vu « *des gens qui arrachent les yeux des victimes et qui les mangent [...] d'autres prennent le cœur encore palpitant, et qu'ils le déchirent de leurs dents* » (Bouche, 1885 : 373-374).

En 1843, un officier français raconte que le roi du Danxomé (à cette période, le roi Ghézo) est gardé par des femmes et que son trône est incrusté de dents humaines. Il raconte également que lors d'une fête en l'honneur des aïeux du roi, mille victimes furent sacrifiées. Pour le Général Doods, les Dahoméens sont cruels ; ils pratiquent le sacrifice humain, n'hésitent pas à décapiter les prisonniers de guerre (femme et enfants inclus), peuvent en revendre certains aux négriers, etc. (Desplantes, 1894 : 14). Pour étayer ces propos, Doods cite un extrait d'un article paru dans le « *Journal des Missions évangéliques* » en date de 1862 dans lequel Bahadung l'un des ascendants du roi Béhanzin fait preuve de cruauté :

« Le roi du Danxomé, nommé Bahadung continue le cours de ses atrocités. Il vient de détruire entièrement une ville chrétienne, Ischagga, ville assez importante (de trois à quatre mille habitants) du pays des Egbas. Une fois déjà, en 1851, Bahadung, qui a sous ses ordres une armée de quarante mille soldats et de dix mille Amazones armées de mousquets, avait essayé de surprendre cette ville, mais sans y réussir. En mars dernier, ses mesures étaient mieux prises. La ville, investie durant la nuit par des forces considérables, a été emportée d'assaut, et tous ses habitants, dont on évaluait le chiffre à trois ou quatre mille, ont été ou massacrés sur place ou emmenés, pour être vendus comme esclaves ou immolés, à Abomey, capitale du Danxomé, en l'honneur du feu roi Ghézo dont l'exécrable fils Bahadung ne cesse pas de célébrer ainsi les funérailles.... » (Desplantes, 1894 : 15).

Dans un autre passage, Monsieur Enschart, un marchand hollandais fut invité par Bahadung⁶⁰⁵. Après trois jours d'observation, il fut introduit auprès du roi. Le 5 juillet 1862, on le conduisit sur la place du marché où le corps du catéchiste d'Ischagga avait été crucifié contre un arbre avec un clou à travers le front la poitrine, les mains et les pieds. Il tenait dans sa main gauche un parasol en coton. Au centre de la place, le roi trônait là avec son peuple distribuant des cauris,

⁶⁰⁵ *Journal des missions évangéliques*, 1862, page 433.

du rhum, etc. avec en face de lui une ligne de têtes récemment décapitées. Le 10 juillet, M. Enschart fut ramené devant l'estrade et informa le marchand que le tremblement de terre de la veille était dû à la colère de son père irrité, car la « *grande coutume* » de son pays n'avait pas été respectée. Il fit amener trois chefs d'Ischagga et ordonna qu'on les décapite ainsi qu'une vingtaine de prisonniers qui furent molestés par la foule. Le 22 juillet, seize hommes et seize femmes, originaires d'Ischagga, se trouvaient sur la même estrade pour être sacrifiés aux mânes de Ghézo. Le rituel de sacrifice respectait un ordre précis :

« Les hommes, assis ou plutôt enchaînés autour d'une grande table ronde, avaient chacun devant eux un verre de rhum. On attendait le roi. Dès qu'il fut arrivé, les malheureux furent obligés de boire à sa santé ; puis on étala devant eux les vêtements du roi décédé, que la foule adorait à mesure qu'ils passaient, et, après un long défilé de troupes, les trente-deux victimes furent solennellement décapitées. On égorgea en même temps qu'elles, plusieurs chevaux et un alligator dont on eut soin de mêler le sang au leur »⁶⁰⁶.

Un autre témoignage rapporte des sacrifices humains, celui de l'homme politique français Jean-Marie Bayol :

« [...] malgré la présence d'une foule innombrable, que deux esclaves placés devant la tribune royale jetèrent brusquement au milieu de l'enceinte réservée aux Amazones, que séparaient des assistants de longs bambous placés sur le sol, un noir vigoureux, assis dans un panier, les mains et les pieds attachés. Quelques recommandations avaient été faites à l'infortuné qui allait mourir [...] une Amazone abattit avec le couteau sacré la tête du malheureux captif. Et, son œuvre sanglante terminée, la noire guerrière, en proie à une sorte de délire, agita devant la foule muette son coutelas ruisselant de sang ; puis ses compagnes commencèrent leurs danses monotones et furieuses, devant le monarque qui souriait et au milieu des acclamations enthousiastes du futur roi Béhanzin et toute l'armée dahoméenne [...] » (Bayol, 1983 : 19-20).

⁶⁰⁶ *Journal des missions évangéliques*, 1862, page 435.

Durant son séjour à Abomey (de 1890 à 1892), deux-cent-quarante-trois prisonniers furent égorgés, essentiellement des habitants du Royaume de Porto-Novo, placés sous le contrôle de la France. Ces prisonniers ont été victimes des razzias alors que ces deux royaumes ne se sont pas déclaré la guerre. Les sacrifices humains à Abomey ont essentiellement lieu durant les fêtes nationales des Achantis, d'Igname et de l'Adaï (Bayol, 1983 : 20).

Auguste Le Hérissé parle des récits des premiers voyageurs qui contiennent une telle atrocité que l'esprit des Européennes se focalise dessus sans comprendre le sens ou même voir d'autres cérémonies (Le Hérissé, 1911 : 182).

Autre témoignage, celui du capitaine William Snelgrave daté de 1727. Il raconte que les conquêtes permettent d'offrir à leurs Dieux des sacrifices que le roi choisit parmi les prisonniers (Coquery-Vidrovitch, 1964 : 701).

Les sacrifices humains ont généralement lieu chez les Yorubas et les Ashanti (ex : massacre de Coomassie narré dans le *Times* en date du 5 février 1874).

Actuellement, les sacrifices humains n'existent plus :

« [...] ces fêtes ancestrales appartiennent désormais au passé : les gens d'Abomey, qui vont retirer les objets du culte au Musée de la ville contre un bon de décharge, accomplissent les rites par piété filiale envers des traditions révolues, aujourd'hui dépouillées de leur sens profond. Leur raison d'être, le roi, n'existe plus. Du jour où la monarchie s'est effondrée, elle a entraîné dans sa chute le rite fondamental, les sacrifices humains, sans même que l'administration française ait eu à sévir. Elle n'a laissé subsister qu'un pâle reflet des coutumes d'antan, preuve que leur destin était lié à celui du royaume d'Abomey » (Coquery-Vidrovitch, 1964 : 703).

Les fidèles effectuent des rites avec des offrandes et des sacrifices animaux. Les Grandes-Coutumes ont perdu de leurs sens originels. Les dernières Grandes Coutumes faites en l'honneur du roi Glélé eu lieu sous le règne d'Agoli Agbo (Savary, 1976 : 192). Des cérémonies plus ou moins régulières se déroulent dans l'ancien palais royal aujourd'hui transformé en Musée Historique.

Les cérémonies royales suivent un rite bien défini. Au cours d'une réunion, les princes fixent le montant des participations financières et la date de cérémonie (en fonction du *Fâ*). Quelques jours avant la cérémonie, des princes vont chercher de l'eau à la source consacrée appelée « *Didô* » afin de la purifier. Elle est utilisée pour les libations sur les temples et les *àseen*. Les historiographes du royaume déclament les chants en l'honneur de la monarchie. Ces louanges sont déclamées trois fois par jour : au lever du soleil, vers midi et au coucher du soleil accompagné tous les matins du tambour, *dogba*, qui accompagne en rythme les louanges. C'est l'introduction aux cérémonies.

La première étape se déroule dans les *jèxô* du palais qui sont dédiés à la mémoire des rois défunts. Ces rites se déroulent uniquement en présence des chefs royaux à savoir l'*akplogã* qui représente les familles royales, l'organisateur des cultes royaux, les princesses en charge de représenter les rois et les *tãsinô*.

La seconde étape se déroule dans la cour de réception des palais royaux (*ajalalaxènu*) où se trouve la case du dernier roi. Les *àseen* royales sont disposées accompagnées des *kpòjitò* qui sont les *àseen* des reines mères et les *àseen* collectives des ancêtres royaux qui sont représentés par le *vòdũn* Da-Aido-Wedo. On commence par verser de l'eau en convoquant chacun des ancêtres royaux en récitant ses louanges, puis on répartit de l'alcool au pied des *àseen* et on y dépose des offrandes alimentaires. Des sacrifices d'animaux (bœufs et cabris) ont lieu, leur sang asperge les autels dans les temples. Après les sacrifices, les tambours royaux et les sonneurs de cloches jouent devant les représentants royaux. Les prêtresses des cultes royaux ou qui s'y rattachent comme les *tòxòsu*, *lisãno*, ou encore *Nèsuxwe* viennent sur la place habillée en blanc. Elles sont suivies par les princesses qui représentent les rois. Elles portent la récade des rois et sont accompagnées de personne qui les abrite avec des ombrelles ornées de symboles rappelant les rois. Ces princesses entament des danses qui dureront jusqu'au soir (Savary, 1976 : 195).

Trois couleurs sont présentes dans les rituelles (Cf. infra p.52). Elles ont chacune leur importance :

- Le blanc qui symbolise la purification,
- Le rouge pour se prémunir contre les dangers notamment du *vòdũn* Gou,
- Le noir pour se défendre contre les maladies.

Ces cérémonies sont généralement annuelles, mais elles peuvent être saisonnières. Les deux rites saisonniers majeurs sont *le jahuhu*⁶⁰⁷ qui consiste à offrir les premières récoltes de petit mil aux ancêtres royaux. Le second est celui du *katātò*⁶⁰⁸ qui marque la récolte d'igname et qui est offert au roi Ghézo pour commémorer son combat pour le développement de l'agriculture. L'objectif de ce rite est également de prévenir toute maladie engendrée par la consommation d'igname. Le prêtre du *katātò* prépare un remède à base de feuille liturgique et mime une scène avec une statuette en bois mi-homme, mi-animal. Le prêtre terrasse la statuette avec son sabre rituel. Il faut également souligner que c'est uniquement après la cérémonie du *katātò* que les offrandes traditionnelles de l'igname pour les collèges vaudou peuvent avoir lieu (rite de *tedudu*) (Savary, 1976 : 195).

4.3.2.3 La célébration des *Tòxòsu*

Ce culte a été instauré par la femme d'Agadja, Na Xwājile. Pour leur origine, il faut se référer à la partie « *Lènsouhouè et Tohossou* ».

Les cérémonies qui honorent les *Tohossou* marquent la fin du cycle *atò* et précède les offrandes annuelles destinées aux divinités publiques. Elles ont lieu dans chacun des temples de *Tohossou* royaux en commençant par celui du roi Akaba, *Zomadū*⁶⁰⁹. Ces cérémonies sont rythmées par plusieurs rituels qui sont complexes. La majorité des rites se déroule sur la place devant le temple dédié au *Tohossou* qui a été préalablement repeint en blanc. On plante les *àseen* des anciens prêtres de *Zomadū*, puis ceux des anciens *Legonu* (Savary, 1976 : 199).

La première étape est l'arrivée des prêtresses de *Tohossou* et des *Nèsuxwe* de l'ensemble des rois d'Abomey. Les prêtresses de *Tohossou* pénètrent dans le temple, pour en ressortir la tête et orner de parures traditionnelles. En sortant, elles effectuent plusieurs danses rituelles, puis un bœuf est préparé pour être immolé.

La seconde partie voit les prêtresses de l'ensemble des *Tohossou* parées de pagnes colorés et de bijoux. Elles dansent rituellement autour du bœuf, puis les *Nèsuxwe* et l'ensemble des personnes présentes font un mur de pagnes pour le *ñiji* qui signifie « *monter sur le bœuf* ». À ce moment-là, le *Tohossou* apparaît au-dessus de l'enceinte du mur. Par la suite, il disparaît

⁶⁰⁷ Généralement au mois de mai.

⁶⁰⁸ Généralement au mois d'août.

⁶⁰⁹ Il est à la tête de l'ensemble des *Tohossou*.

après une ultime danse appelée « *xwisēñikō* » qui simule la mort de l'animal. On dit que le *Tohossou* en partant a absorbé spirituellement l'animal. Le bœuf est à cet instant immolé.

Par la suite, quotidiennement une nouvelle cérémonie pour un autre *Tohossou* a lieu. Ces cérémonies se tiennent en dehors des jours de marché. Pour clore ce cycle de cérémonie, les prêtresses font apparaître les *Tohossou gla*. Il s'agit de divinités dangereuses, craintes qui n'ont pas suivi les autres *Tohossou*. Elles symbolisent également les *Tohossou* qui ont été oubliés. Ils sont généralement parés de rouge et cour de manière désordonnée. Entrée en leurs contacts c'est s'exposer à un grave danger. Généralement pour éviter tout contact des initiés accompagnent les *Tohossou gla* pour les canaliser.

Après avoir fini les sacrifices, les prêtresses procèdent au rite de départ appelé *zomadũ xo xwe*. S'en suit une nouvelle cérémonie qui va durer quatre jours. Le *zomadũ xo xwe* est suivi par celui du *gbe sò* qui se déroule dans le palais royal et qui marque l'entrée des prêtres masculins. Ils rendent hommage aux rois en rappelant les gloires des règnes passés. Ils sont accompagnés par les *Nèsuxwe* et effectuent des processions suivies d'une centaine de personnes dites « sacrées ». Les *vòdũn* portent des parures rituelles ; à la tête de la procession se trouve Legba, puis les grands *Tohossou* avec les serviteurs, des musiciens mais également les Da qui sont les *Nèsuxwe* masculins qui sont suivis des *Nèsuxwe* féminines. Ils dansent en saluant rituellement les rois défunts. Le lendemain qui est un jour de marché, les dignitaires se rendent au marché *hũjroto*. Le troisième jour les *Nèsuxwe* seules reviennent danser au palais. Le quatrième jour, les *tòxòsu* masculins saluent une ultime fois les rois sur la place *Sĩgbojl* et se retiennent dans le temple de *Zomadũ*. Les *Nèsuxwe* les accompagnent afin d'obtenir l'autorisation de procéder à leurs propres cérémonies. Dès lors, les cérémonies annuelles qui honorent chaque ancêtre de chaque famille princière peuvent débiter. Après la cérémonie des *Tòxòsu Zomadũ*, les rites annuels consacrés aux *vòdũn* publics peuvent avoir lieu (Savary, 1976 : 201-202).

Les cérémonies des *tòxòsu* sont donc incontournables puisqu'elles dirigent l'ensemble des cérémonies de familles royales et publiques. Le culte des *Tòxòsu* est considéré comme l'apothéose du culte des ancêtres. Il démontre également l'étroitesse des liens qui unissent les cultes royaux aux cultes publics et comment ces derniers sont dépendants des souverains.

4.3.2.4 La célébration des *Nèsuxwe*

« *Nèsuxwe* » viendrait de la déformation de « *Lèsuxwe* » qui est une famille de *Lěsu* qui se trouve dans les noms symboliques du roi Houegbadja. Avec les *Tòxòsu*, elle représente les ancêtres princiers.

Annuellement, les familles princières organisent une cérémonie afin de faire revivre les ancêtres. Elle est présidée par le *xènugā* qui est le chef de famille et le *Tòxòsu* familiale et le *vigā*. Elle débute dans le temple de l'ancêtre fondateur de la lignée par un sacrifice d'animaux. Puis on passe à ceux qui renferment les *Tòxòsu* familiaux. Une fois le sacrifice accompli, les participants se retrouvent sur la place devant le temple principal pour chanter les louanges. À ce moment-là, on considère que les ancêtres, richement vêtues, apparaissent. Il s'agit des Da et des femmes avec une tunique, des pagnes, des bijoux en argent et utilise des chasse-mouches. Des danses en file, exécutées individuellement ou à deux ont lieu. L'un des personnages sacrés attrape l'animal sacrifié et mime la capture de l'animal de sorte à rappeler la panthère Agassou. Des membres de la famille peuvent se réincarner en ancêtre. Ces cérémonies peuvent durer de quelques jours à plusieurs semaines suivant les moyens de la famille (Savary, 1976 : 203).

Comme les *Tòxòsu*, les *Nèsuxwe* peuvent empêcher les grossesses et provoquer des malheurs sur une famille. Si un malheur touche une famille, on interroge le *Fā* pour découvrir la cause. S'il s'agit d'un *tòxòsu*, ce dernier devra être installé dans le culte familial au travers un rituel appelé « *toxosu agbādova* ». Il faut également découvrir le nom à travers une cérémonie appelée « *Fagbasa* ». Il ne faut pas que le *tòxòsu* révélé s'empare de l'enfant né ou à venir. Le *Tòxòsuno* de la famille accompagnée par le *bokônon* détermine les éléments à réunir pour le rite (calebasse, cauris, alcool, sacrifices d'animaux, etc.). La cérémonie d'imposition du nom appelée « *Fagbasa* » est très importante. Elle permet de déterminer le *jòtò*, c'est-à-dire quel ancêtre va se réincarner dans un enfant et qui va présider sa destinée. L'ancêtre qui se réincarne n'est pas liée au sexe de l'enfant. Un *jòtò* féminin peut se réincarner dans le corps d'un garçon, par exemple (Savary, 1976 : 205).

Autre rituel, celui du *Hwe Hu Li-Len* est un rituel de purification de la personne royale. Ce rituel se déroule habituellement au mois de septembre c'est-à-dire au début de l'année dahoméenne et de l'apparition des ignames. Il s'agit d'enterrer un jeune garçon non pubère qui symbolise la mort virtuelle du roi et qui emporte toutes les salissures (Palau-Marti, 1964 : 131).

Autre coutume, celle qui se déroule au moment de l'harmattan. Le roi offre en l'honneur de ses ancêtres des fêtes fastueuses qui durent environ un mois. Les habitants d'Abomey chantent, dansent, exécutent des processions à travers la ville. On exécute de nouveau des victimes humaines ; elles sont envoyées dans le *Kūtòmè* pour servir les rois et leur raconter les exploits du Danxomé. Ces sacrifices ont été interdits par les Français. Désormais, les processions, chants, danses le tout mêlé à une certaine exaltation sont l'apanage des Coutumes. Les Coutumes sont annoncées entre dix-sept et vingt-et-un jours par un crieur qui joue des tam-tams, des clochettes et des coups de fusil. Quelques jours avant, les descendants des rois se retrouvent au palais en se regroupant et se rendent jusqu'à l'autel du dernier roi décédé. Avant la Colonisation française, le roi les attendait à cet endroit et recommanda aux descendants de sacrifier un bélier. Pour montrer au roi sa puissance et son caractère indispensable, les descendants se déclarèrent incapables de trouver cet animal et prièrent le roi de les aider. Le souverain les aida et distribua de l'alcool de petit mil dont la plus grande partie était versée sur les *àseen* par les chefs des branches familiales appelées « *yigan* ». Par la suite, le roi est remplacé par le chef de la plus jeune branche appelée l'« *alodokponougan* », mais il est beaucoup moins généreux que lui (il effectue un don de quarante francs qui provient des cotisations des chefs répartis dans le pays).

Après les cérémonies, les princesses ne dorment pas avec leurs maris. Il faut qu'elles soient pures pour aller chercher de l'eau utile aux sacrifices. Le lendemain, elles se rendent, parées de pagnes, bijoux et portant une petite jarre sur la tête, au ravin sacré où les enfants difformes étaient inhumés. Les princesses sont précédées de jeunes filles qui chantent les louanges des rois. Les prêtres des *Tohossou*, abrités de parasols, ferment la procession.

4.3.2.5 Les « Coutumes »

Avant toute chose, il faut replacer les pratiques et rites religieux dans le contexte global qu'est la civilisation dahoméenne. Les Coutumes ne sont pas des éléments isolés, elles expriment la vision des choses, les croyances, les convictions, la manière de vivre de ce peuple. Elles sont tellement liées à la vie et à civilisation dahoméenne en globalité que les voyageurs européens admettent que leurs suppressions ébranleraient les institutions et la vie sociale⁶¹⁰ (Coquery-Vidrovitch, 1964 : 696).

⁶¹⁰ Rejoint l'idée avancée par les anthropologues qui avancent que les « rites » sont un élément social et structurel d'une société.

Les Coutumes sont généralement annuelles et sont de véritables stimulants de la vie économique. Leur réussite dépend de l'état économique du royaume, de la richesse du roi, mais également à qui elles sont destinées. Les Coutumes sont originaires du village d'Allada et atteignent leurs apogées au XVIII^e siècle sous le règne de Ghézo jusqu'au XIX^e siècle, plus précisément jusqu'en 1894, date de la chute de la ville d'Abomey. La célébration des Coutumes n'est relatée qu'à partir du règne d'Agadja, vers 1710. Une hypothèse avance que ces Coutumes sont apparues au moment où les relations qui liaient l'Afrique et l'Occident sont devenues étroites et importantes (Coquery-Vidrovitch, 1964 : 697). Pour l'historien et sociologue britannique Basil Davidson, les quatre siècles de la traite Atlantique ont influencé le développement et l'implantation des sacrifices humains. Les témoignages portugais, antérieurs à 1710, ne mentionnent pas l'existence des sacrifices humains. Avec l'arrivée des Européens, les chefs dahoméens trouvent rapidement un intérêt dans la vente de captifs. Le roi Ghézo encouragea la traite esclavagiste et fut fréquemment en contact avec les négriers. Il s'engagea en 1852 auprès des Anglais à renoncer à ce trafic. En contrepartie, il encouragea l'essor du palmier à l'huile afin de garder une certaine richesse et continuer les fêtes annuelles de plus en plus fastueuses.

Un autre type de rites, il s'agit des rites guerriers. Il ne s'agit pas à proprement parler de rites puisqu'ils ne s'inscrivent pas dans un cadre précis et redondant qu'est la société. Il s'agit plus d'une pratique individuelle généralement pratiquée par les rois. Par exemple, le roi Tegbessou a fait mettre des crânes et des mâchoires de façon à ce qu'ils forment un sentier qui conduit à sa chambre. Il pouvait ainsi piétiner les restes de ses ennemis (Coquery-Vidrovitch, 1964 : 699). Autre pratique, le Roi Kpengla commémora sa victoire sur Badagry en 1784 en faisant réaliser une frise décorative avec les têtes de ses ennemis vaincus. Pour finir cette frise, il fit sacrifier 127 prisonniers supplémentaires. Les rois prenaient soin d'entretenir convenablement la frise d'ossements qui se trouvait le long de l'enceinte du palais royal dont il restait encore quelques vestiges au XIX^e siècle.

Au XIX^e siècle, les rois Ghézo et Glélé modifièrent le déroulement des fêtes jusqu'à les rendre fastueuses, mais également très complexe. Ce changement coïncide avec l'essor des missions ethnographiques, scientifiques ou anthropologiques. De cet instant découlent un nombre important de témoignages, récits et descriptions qui sont influencés par les manières de pensée, la condition les connaissances du transcripteur européen. Un autre élément est à prendre en compte, ce sont les relations entre le pays d'origine du transcripteur et le roi local. En effet,

le roi Ghézo, populaire auprès des Européens, eu pour successeur son fils Glélé qui suivait au début la même politique que son père. Néanmoins, dans le but de préserver l'intégrité de son royaume, il joua sur deux tableaux, la France et l'Angleterre. À partir de cet instant il devient moins populaire auprès des Européens. Cette perte de popularité s'observe dans l'évolution de la pensée et des récits faits sur l'Afrique. Les rois Glélé et Béhanzin sont présentés comme des chefs despotiques, sanguinaires contrairement à Ghézo, par exemple (Coquery-Vidrovitch, 1964 : 700-702).

Il existe deux types de Coutumes : les « Grandes Coutumes » et les « Coutumes annuelles ». Les « Grandes Coutumes » sont généralement célébrées à la mort du roi régnant après une période que l'on appelle « interrègne » qui dure en moyenne deux ans et qui est consacré à l'intronisation du successeur et aux préparatifs de la fête. Durant ces coutumes, le nombre de sacrifices pouvait atteindre cinquante individus. Quant aux « Coutumes Annuelles », il s'agit d'anniversaires « *célébrés en l'honneur de tous les ancêtres et dédiés plus spécialement au dernier roi* » (Coquery-Vidrovitch, 1964 : 703). Elles sont beaucoup moins coûteuses et longues que les « Grandes Coutumes ». Néanmoins, leur complexité est importante et ne fait que s'accroître au fur et à mesure. Elles débutent généralement par des parades et spectacles sur la place du marché ou devant le palais royal. Se succèdent par la suite des défilés militaires, les spectacles de combat, de chants, de récitations, de sacrifices d'animaux et même humains. Le peuple, habillé dans des costumes bariolés, assiste à ce spectacle grandiose sous des constructions temporaires faites en bois ou torchis ornés de tissus, drapeaux, fusils, crânes et cauris. Durant la deuxième moitié du XIX^e siècle, les fêtes se diversifient. Désormais, on célèbre alternativement la coutume de *Attoh* (ou de l'estrade) et la coutume *So-Sin* (ou du « lien des chevaux »). Bien que ces coutumes possèdent des rites qui leur sont propres, les rites d'une même coutume se répètent inlassablement ce qui laisse penser qu'un cadre strict (religieux ?) est présent.

Lors de la coutume du *So-Sin*, les sacrifices étaient effectués en toutes discrétions, généralement la nuit. Le lendemain, les cadavres étaient exposés en haut des potences. Parfois mutilés, ils ont contribué au mythe des Dahoméens pratiquant la torture qui a horrifié la presse du XIX^e et du début du XX^e siècle (Campion-Vincent, 1967 : 32).

Il y a également les fêtes qui honorent les ancêtres. Il y a deux types de cérémonies : la « coutume pour arroser les ancêtres » et les fêtes publiques. Pour la première, elle se déroulait

dans l'enceinte du palais où seule la famille royale et les hauts responsables assistaient. Devant la « maison de l'esprit » qui est propre à chaque ancêtre et à leur mère, des palabres et des chants de prêtres qui relatent les exploits du défunt sont chantés. Le cortège des prêtresses *Tasino* et *Basajeh* honorent l'*Asê*⁶¹¹ de l'ancêtre. En plus de ce type de fête « royale », des fêtes publiques avaient lieu, mais duraient moins longtemps. Ces dernières sont financées par les « *princes et les riches négriers noirs* » (Coquery-Vidrovitch, 1964 : 704). Par la suite, la cérémonie du « Paiement du Tribut » a lieu. Les dignitaires, les négociants et les anciens esclaves revenus du Brésil qui sont devenus des sortes d'aristocrates offrent au roi des cadeaux exceptionnels que représente le Tribut Annuel. Le roi Ghézo ajoute aux coutumes divers éléments qui doublèrent la durée des cérémonies (passant de trois à six semaines).

Les Coutumes sont un moment important de la vie militaire. Elles ont généralement lieu entre avril/mai et décembre/janvier, périodes durant lesquelles l'armée est immobilisée à cause des pluies diluviennes. Ces soldats qui ne peuvent pas non plus travailler aux travaux agricoles devaient être occupés. Durant les Coutumes, le roi récompense les héros en achetant les crânes et/ou les prisonniers rapportés comme trophées. On punissait également les lâches et on comparait les qualités individuelles des guerriers. Les crânes trophées des ennemis tués ou sacrifiés aux Coutumes sont exposés dans desalebasses⁶¹² ou ornaient le pavillon de la divinité de la guerre⁶¹³. Pour procéder convenablement à la pratique de sacrifices humains lors de ces fêtes, il faut donc que la campagne militaire précédente se déroule bien afin de fournir un nombre suffisant de victimes. Ce type de fêtes est donc lié au domaine militaire.

Comment sont fixées les dates des Coutumes ? Elles ne dépendent pas d'un calendrier fixe. Elles sont définies au travers la pratique de la géomancie *Fâ* au travers l'*Agasunno* (grand prêtre d'Abomey). Ce prêtre est un élément central de la vie rituelle et coutumière d'Abomey. Le roi lui-même s'agenouille devant lui en lui rendant des hommages qui lui étaient habituellement destinés. Il représente, avec ses prêtres ou prêtresses, un rôle essentiel lors des fêtes. Par exemple, lors de la Coutume « pour arroser les esprits des ancêtres » les prêtresses *Basajeh* et *Tasino* qui accompagne l'*Agasunno* représentent les mères des rois morts qui surveillent avec bienveillance le culte de leur fils, mais également vénèrent leur *àseen* et divulguent des conseils

⁶¹¹ [...] *mystérieux objet sacré de fer forgé enveloppé de linges blancs rituels sur lequel était répandu le sang de quelques animaux et parfois d'une ou deux victimes humaines* » (Coquery-Vidrovitch, 1964 : 704).

⁶¹² Skerchly compte près de quarante-sixalebasses contenant plus de cinq cents crânes.

⁶¹³ Forbes décrit dans son ouvrage un « pavillon des crânes » orné de cent-quarante-huit crânes provenant du village d'Okcadon conquis.

reçus par les ancêtres au nouveau souverain. Pour ce qui est du décor, tout est soigneusement pensé pour représenter l'esprit sacré de ces cérémonies ; sont présents les objets cultuels (ou *Bô*)⁶¹⁴, des autels, ou encore la « Maison du Sermon de Ghézo » qui se trouve sur la grande place ou la « Maison de l'Esprit du roi mort » qui est à l'intérieur du Palais. Dans cette dernière maison des ossements humidifiés avec de l'eau sacrée se trouve à l'intérieur.

Une autre question peut être soulevée, quel est le but de ces sacrifices ? Ils peuvent avoir plusieurs significations (Campion-Vincent, 1967 : 33) :

- Religieux : ces victimes sont des offrandes pour les défunts,
- Militaire : montre la puissance du royaume et prévient l'ennemi du sort qu'il l'attend,
- Administratif : ces cérémonies permettent à tous les plus grands dignitaires du royaume de rendre compte au roi,
- Judiciaire : si une affaire criminelle avait été mal jugée, on pouvait s'en plaindre au roi à ce moment-là et ce dernier décidait du sort du coupable,
- Économiques : des cadeaux sont faits aux participants par rapport à leur rang social,
- Montrer la puissance du souverain : ces rassemblements entraînent une exaltation au sein de la population. Le roi peut montrer sa générosité en offrant de la nourriture, des pagnes, etc.

Durant ces cérémonies, la présence des Européens était vivement souhaitée.

Le royaume des morts est le miroir de celui des vivants. Lorsqu'un roi décède, il doit entrer dans ce nouveau royaume, mais pas seul. Il doit être accompagné d'une cour de femmes, d'épouses, de ministres, de devins, de soldats, de bardes, etc. Des sacrifices réalisés en dehors de la période de deuil qu'accompagne la disparition d'un roi sont pour compléter la « cour des morts » originelle. On raconte qu'à la mort d'un roi, ses épouses se disputent l'honneur de le suivre dans sa tombe. Ces disputes mènent à des suicides collectifs : À la mort du Roi Tegbessou en 1774, 85 défuntes, en 1789 pour le roi Kpengla 595 défuntes, etc. Néanmoins, ces suicides bien que narrés n'ont pas été physiquement prouvés. Aucun emplacement de tombe royal n'est connu. Autre élément à soulever, des récits prétendent que ce sacrifice volontaire n'est qu'une façade. On brisait les jambes des femmes ou alors elles absorbaient un mélange narcotique (Coquery-Vidrovitch, 1964 : 706-708).

⁶¹⁴ Intercesseurs entre les Hommes et les Dieux.

Le caractère pérenne de ces Coutumes est dû à l'attachement des vodouisants au *Kūtòmɛ*. Il s'agit du royaume des morts qui doit recevoir un certain nombre de sacrifices, des sacrifices que même le roi ne peut décider d'arrêter. Les Ancêtres du *Kūtòmɛ* doivent être tenus informés des activités du royaume puisqu'ils sont les conseillers du roi régnant. En cas d'évènement important, on pouvait envoyer un, voire plusieurs informateurs mandatés par le roi, chargés de délivrer un message aux ancêtres accompagnés de quelques cauris et de provisions pour la route. Ces messagers étaient assommés, puis décapités par le roi, le *Migan*⁶¹⁵ ou un autre membre de la cour. Des animaux, en charge d'annoncer la nouvelle à divers mondes, accompagnaient ce messager ; le crocodile pour le monde des eaux, une biche ou un chat pour les forêts, un vautour ou une chouette pour les airs, et un singe pour les arbres. Une fois les messagers envoyés, de grands sacrifices publics avaient lieu. Deux rites sacrificiels avaient lieu : des victimes lors d'une « Mauvaise Nuit », nuit qui avait lieu deux ou trois fois par Coutume⁶¹⁶. Second type de sacrifice un semi clandestin qui avait lieu uniquement en la présence du roi et de quelques personnes triées. Il n'y a aucune information sur le déroulement de ce type de sacrifice. Le seul élément connu est qu'au lendemain de ce rituel, « *une quinzaine de cadavres mutilés étaient exposés dans des positions rituelles sur des hautes potences dressées sur la place du marché* » (Coquery-Vidrovitch, 1964 : 709). Parfois, les exécutions pouvaient avoir lieu en public pendant la journée devant l'*Attoh*⁶¹⁷ sur laquelle le roi et sa cour se trouvaient. Les victimes sont bâillonnées et attachées à des paniers (**Fig.171**). Ils étaient poussés du haut de la tribune et achevés au sol quelques fois sur une fosse rituelle où coulait le sang⁶¹⁸. Le sang est réservé à la divinité⁶¹⁹, la tête est donnée au roi⁶²⁰ et le corps appartient au peuple. Le reste du corps bien que donné au peuple, fut l'objet de plusieurs mythes sanglants plus ou moins fondés :

« *La foule aurait déchiété les cadavres avant de les faire bouillir et de s'en régaler ; on aurait vendu la chair humaine sur le marché, etc. [...]. Aucun témoin sérieux ne cita jamais de cas d'anthropophagie moins édulcoré que celui observé par Skertchly : quatre menduton (cannibales en*

⁶¹⁵ Ministre de la Justice et exécuter des Hautes Œuvres (Coquery-Vidrovitch, 1964 : 708).

⁶¹⁶ À partir du XIX^e siècle, c'est le rite de la coutume So-Sin (Coquery-Vidrovitch, 1964 : 709).

⁶¹⁷ Estrade.

⁶¹⁸ Robert Cornevin raconte que si le prisonnier tombait face contre terre il était décapité sinon il était gracié. Il entendu ce récit d'un ancien porteur de chaise du roi Glélé, Kernavo (CORNEVIN, Robert. *La République populaire du Bénin : des origines dahoméennes à nos jours*. Paris : Maisonneuve et Larose, 1981. Page 219).

⁶¹⁹ La boue mêlée au sang était recueillie pour un *àseen* ou servaient pour l'élévation d'un édifice royal ou religieux (Coquery-Vidrovitch, 1964 : 709).

⁶²⁰ Les têtes étaient disposées à l'entrée du palais de part et d'autre de l'entrée (Coquery-Vidrovitch, 1964, p.709).

titre) découpèrent devant lui sur un cadavre encore chaud quelques morceaux de chair, les huilèrent et les rôtirent sur un feu allumé tout exprès au pied de l'estrade Attoh ; puis tout en exécutant une danse sacrée autour de la place, ils firent mine de les mâcher avant de les recracher à l'écart » (Coquery-Vidrovitch, 1964 : 709).

En 1931, il subsistait encore une cérémonie de communion sacrée ayant pour origine des rites d'anthropophagiques, rites qui n'ont jamais été attestés dans la région (Coquery-Vidrovitch, 1964 : 710).



Fig.171: Croquis illustrant la pratique de l'Attoh⁶²¹.

Lors des Coutumes, on « arrosait les esprits des ancêtres » le sol est parsemé de viandes animales cuites, faute de victimes :

⁶²¹ Bulletin hebdomadaire « *Les missions catholiques* », n°487, vendredi 4 octobre 1878, page 474
488

« *Skertchly en compta sept pour les sept prédécesseurs de Glélé⁶²². C'est que les sacrifices humains participaient d'avantages du spectacle populaire fastueux et guerrier, qui se déroulaient dans la ville, que du rituel religieux proprement dit célébré dans le palais. Le roi ressentait moins la nécessité d'étaler sa puissance auprès des ancêtres qu'aux yeux du peuple rassemblée* » (Coquery-Vidrovitch, 1964 : 710).

Lors des Coutumes Publics, il fallait que le nombre de victimes soit élevé. Le nombre de victimes symbolise le pouvoir et la richesse du roi (on en dénombre une centaine au XIX^e siècle, mais le roi pouvait en gracier jusqu'à la moitié⁶²³. Les graciés étaient revendus aux négriers qui assistaient aux Coutumes en espérant faire des affaires). Pour les Coutumes annuelles, le nombre de victimes était de soixante à soixante-dix individus⁶²⁴. Signalons que seul le roi a le droit de vie et de mort, cela permet de montrer au peuple le pouvoir absolu que détient le souverain. Des demi-journées étaient également consacrées à la distribution par le roi à ses dignitaires, Amazones voire aux étrangers des offrandes ainsi qu'à la foule. Il pouvait s'agir de tabac, d'alcool, des cauris, du tissu, etc. (Coquery-Vidrovitch, 1964 : 711).

Le Culte des Ancêtres a une fonction précise, transmettre la charge royale du roi défunt au roi régnant en fêtant le culte d'ancêtres de la dynastie durant les Grandes Coutumes. Elle confirme la succession du pouvoir détenu depuis plusieurs générations par lignée directe. Les Coutumes annuelles visent à contribuer au renforcement de la monarchie et réaffirmer les liens avec les ancêtres.

Les Grandes Coutumes sont l'occasion de magnifier le souverain mis au rang des ancêtres. Lors des longues cérémonies publiques on s'adresse au roi uniquement à genoux en divulguant son message à l'une de ses femmes. Lors de la cérémonie où l'on « *arrosait les esprits des rois* », les prêtresses *Bassajeh* transmettaient au roi les messages des défunts royaux. Autres rituels lors des Coutumes on procédait au « Défilé des Richesses du roi ». On fait sortir des entrepôts tout ce que les souverains passés et actuels avaient accumulé (objets en argent, en

⁶²² Une pour Tegbessou et Agonglo, deux pour Aho, Daho et Akaba, trois pour Ghézo (Coquery-Vidrovitch, 1964, p.710).

⁶²³ La grâce témoigne de la générosité et de la clémence du souverain.

⁶²⁴ Ce chiffre est stable depuis le XVIII^e siècle (Coquery-Vidrovitch, 1964, p.710).

cuivre, poterie, textile, armes, divers cadeaux des négriers européens, etc.⁶²⁵ afin de l'exhiber durant une douzaine d'heures au travers toute la ville (Coquery-Vidrovitch, 1964 : 710-711).

Avec toutes ces Coutumes et rituels, le roi du Danxomé apparaît comme l'un des souverains les plus influents, puissant et stable de la côte des esclaves. Elles stimulent également l'économie du pays. Bien que des récits plus ou moins fantasques circulent sur ces Coutumes et les sacrifices humains qui y sont attachés, elle favorise le contact avec les Européens et encourageait les traites. Chacun y trouvait son compte ; les négriers rachetaient les prisonniers graciés par le roi sans avoir besoin d'aller eux-mêmes organiser des razzias et leur permettaient d'entretenir dans le même temps de bons rapports avec l'autorité locale. Le roi, quant à lui, tirait un intérêt financier de ce « commerce » de gracier et recevait des offrandes des Européens permettant d'accroître sa richesse et sa suprématie. Vers 1860, la traite tombe progressivement en désuétude. Pour compenser, le roi Ghézo se « reconvertit » pour préserver l'économie du royaume en accordant sa protection au commerçant de l'huile de Palme. Cette protection détournée permet au commerçant d'avoir la protection du roi et en échange il lui vendait de nombreuses munitions, alcool, etc. nécessaires durant les Coutumes.

Vers 1885, les Européens surtout les Anglais ne ferment plus les yeux sur ces massacres et l'esclavagisme. On dit que les prises de razzia ne pouvaient plus être liquidées par les traites et que le sacrifice était la seule solution, mais soulignons que les victimes qui n'étaient plus sacrifiées et qui ne partaient plus dans le réseau de la Traite négrière, deviennent esclaves dans les plantations de palmiers nécessaires à la fabrication de l'huile. Les négriers devenus traitants n'ont d'autre choix que de s'adapter au changement sociétal qui se profile. Les politiques expansionnistes et coloniales des Européens s'accroissent. Pour conserver leurs intérêts, ils doivent se placer sous protection de la métropole qui désormais gère la société, l'économie, etc. du pays. Un désintérêt, notamment dû à un manque de profit, se dessine envers le roi du Danxomé qui perd peu à peu de son influence. Entre 1885 et 1892, un élan de conquête militaire ayant comme base une volonté de civilisation⁶²⁶ ébranle le pays.

⁶²⁵ Ce type d'offrande est toujours présent au XIX^e siècle quand le roi Glélé reçut des mains de Burton une cotte de mailles avec des gantelets (Burton, 1864 : 15).

⁶²⁶ Les rumeurs d'une population barbare, cannibales se rependent de plus en plus dans les sociétés européennes : L'abbé Bouche raconte « *des orgies de cannibales où le rite et le ricanement répondaient aux rôles de l'angoisse* » (Bouche, 1885 : 370). La presse s'en donne également à cœur joie. Dans le journal « l'Intransigeant » daté du 9 janvier 1890 un article raconte que « *Glélé [...] était le type du tyran sanguinaire, monstrueux, brute, tuant pour le plaisir de tuer, comme un boucher qui aime à dépecer sa viande* ». Néanmoins, les chiffres des massacres de Glélé démontrent le caractère exagéré de ces massacres.

Jusqu'à la conquête coloniale, les Coutumes cohabitent parfaitement avec la Traite, malgré la présence européenne. Burton prédisait : « *C'est évident qu'abolit les sacrifices humains abolit le Danxomé* »⁶²⁷ (Burton, 1864: 26).

4.4 Gestion de la mort d'un guerrier

4.4.1 Les Amazones⁶²⁸

4.4.1.1 Les Amazones, qui sont-elles ?

Le terme Amazone « *désigne cette femme indépendante, belliqueuses, montant à cheval, tirant à l'arc, se mutilant un sein pour combattre les hommes ce personnage téméraire qui ne sera vaincu que par un héros* » (Almeida, 1984 : 13). Au travers de cette définition ressort le caractère héroïque de ces femmes-soldats.⁶²⁹

Les Amazones apparaissent dès l'Antiquité, au travers de la mythologie grecque. Elles se retrouvent au fil du temps dans le bassin méditerranéen, en Asie Mineur, en Libye, en Amérique du Sud et en Afrique. Comment ces femmes guerrières arrivent-elles au Danxomé ?

Le principe d'expansion territoriale, qui passe nécessairement par une conquête militaire est primordial. Signalons qu'à Abomey durant la période précoloniale et coloniale ce sont surtout les Amazones qui mènent le combat (troupe d'élite qui représente jusqu'à 30 % de l'effectif de l'armée sous la pression coloniale). La devise des amazones du Bénin est « *les hommes à la maison, les femmes aux fronts* ».

On commence à parler de ces femmes dahoméennes dans des écrits datés de la fin du XIX^e siècle. L'un des premiers à narrer les exploits de ces femmes est l'explorateur britannique Henry Morton Stanley en 1878 dans son ouvrage « *Through the Darkest Continent* ». Ce qui ressort de ces femmes c'est le caractère violent, brutal auquel elles renvoient. Elles prennent le statut de guerrière dans la garde du roi que sous le règne d'Akaba⁶³⁰ (1680-1708), leur recrutement se fait par tirage au sort parmi les femmes qui ont une condition physique adaptée ou alors parmi les volontaires, généralement issus de rang social élevé comme les princesses ou roturières (Mekpo, 2003 : 200). Dans certains cas, elles peuvent même être recrutées au sein

⁶²⁷ « *It is evident that to abolish human sacrifices here is to abolish Dahomé* » (Burton, 1864: 26).

⁶²⁸ Provient d'une invention grecque qui dérive du terme « sans seins » (Preston Blier, 2014 : 69).

⁶²⁹ Parfois appelée « *Ahosi* » littéralement « épouse du roi ».

⁶³⁰ Si l'on en croit la tradition orale, cette armée de femme aurait été constituée à l'époque de Hangbè, sœur jumelle d'Akaba ; Elle n'a pas pu finir entièrement son programme guerrier faute de temps (Codjo Zohou, 2003 : 55).

des jeunes femmes prisonnières (Desplantes, 1894 : 31). Sous le règne de Houegbadja (1645-1685), elles partent à la chasse à l'éléphant pour le roi afin de lui ramener de l'ivoire et des dents pour une revente auprès des négociants européens, le squelette est, quant à lui, réservé pour les cultes et la viande pour le palais. Or, au début du XIX^{ème} siècle, les troupes d'éléphants sont quasiment décimés, il est donc décidé de réserver la viande d'éléphant qu'aux « *Grandes Coutumes annuelles* ». Cette unité de femme est appelée « *gbeto* », est la plus ancienne unité⁶³¹ d'Amazones (Alpern, 2011 :20). Pour François Desplantes, rédacteur au ministère de l'instruction publique et auteur de l'ouvrage portant sur l'expédition du Général Doods, on compte environ 15 000 Amazones réparties en deux unités : *Goughè* et *Agodojigé* (Desplantes, 1894 : 31). Pour Hélène Almeida-Topor, professeur émérite d'Histoire contemporaine d'Afrique noire, les troupes féminines sont divisées en trois unités, elles-mêmes divisées en sous-groupes. La première unité est celle qui est au centre, elle représente la garde du roi et est composée de Fanti, placées sous le commandement du Général en Chef. Cette unité est subdivisée en deux groupes ; celui de droite est placé sous la direction d'un capitaine dont on connaît quelques noms : *Akutu* sous Ghézo, *Dan-Ji-Hun-To* (« *l'arc-en-ciel est le gouverneur du ciel* ») sous Glélé. Le groupe de gauche est également placé sous la direction d'un capitaine du nom *Humbagi* sous Ghézo, *Ji-Bi-Whe-Ton* (« *tout le ciel appartient au soleil* »). L'unité de gauche est dirigée par le *Yéwé* qui est secondé par l'*Akpadumé*. L'unité de droite est dirigée par le *Gundémé* qui est secondé par le *Kétugan*. Bien que plusieurs textes affirment qu'aucun élément ne permet de distinguer son appartenance à l'unité de gauche ou de droite, l'explorateur anglais Richard Francis Burton affirme que certaines sources, dont nous ignorons l'origine, discernent à un moment des différences : les membres de l'unité de gauche possèdent toutes leurs chevelures, celles de droite ne conservent qu'une à deux boucles, tandis que celles du centre ont le crâne entièrement rasé. Ces unités se divisent en sous-groupes qui portent le nom d'un fait d'armes ou d'une particularité d'un des membres ; le groupe des *Aligossi* mit en place par Ghézo rappelle le massacre des Amazones dans l'*aligo* (dans les Palais d'Abomey). Elles furent massacrées par Ghézo pour leur fidélité au roi Adandozon. Les *Djédokpo*, qui signifient « à genoux » symbolisent le fait que l'on doit se prosterner devant ces femmes qui sont des reines Amazones qui doivent veiller sur leurs époux quand il est en campagnes (Almeida, 1984 : 19). Autre hypothèse, celle d'Auguste Le Hérissé ; pour lui, ce sous-groupe porte le nom d'une des épouses de Glélé qui aurait été en charge du commandement de cette troupe (composée de 1600 femmes suite à un échec militaire à Abéokuta (dans l'actuelle Nigeria). Il en profita

⁶³¹ On parle de « bataillons » dans les récits de l'explorateur anglais Richard Francis Burton (1821-1890) et pour le rédacteur au ministère de l'instruction publique François Desplantes (1843- ?), de « régiments » pour l'historien français Edouard Dunglas (1891-1952).

également pour mettre en place les *Agodjie*⁶³² composés de 1200 femmes et les *Aouannaton*⁶³³ composés de 160 femmes (Le Hérisse, 1911 : 67). Les *Na-Ahouan-nan-to* signifie « *les princesses qui donnent l'assaut* » est constitué de princesses.

Pour reconnaître une Amazone il faut se repérer au costume qu'elle porte. Il varie suivant les époques. Les femmes officiers portent généralement sur la tête un tissu blanc et sont accompagnées d'une jeune esclave en charge du transport de leurs armes (Almeida-Topor, 1984 : 21). Sur *les figures 172 à 176*, on peut voir certaines Amazones arborer un tissu blanc autour de leur tête. Elle porte également à leur cou des amulettes afin de se protéger sur le champ de bataille. Généralement ces femmes sont trapues et grandes. On leur coupait un sein suivant si elles étaient droitières ou gauchères dans le but de faciliter la mise en place de l'arme. On dit que des incantations étaient récitées pour pouvoir faire disparaître le sein. Elles sont secrètes et ne doivent pas être prononcées en dehors du cadre cérémonial. Elles changent suivant le rang social et le niveau d'initiation du vaudou de l'Amazone. Ce rituel est pratiqué dans un cercle fermé et très secret.

Elles ont juré fidélités au roi et ont fait vœu de chasteté. Ce vœu peut être interrompu à la demande du roi. Ce dernier se servait de ces Amazones pour recruter. Ils les laissaient aller de village en village et charmaient les hommes. Ceux qui cédaient aux avances de ces femmes étaient immédiatement amenés devant le roi. Ce dernier leur laissait le choix, ou les hommes qui ont pêché s'enrôlent dans les compagnies où ils sont condamnés à mort (Maire, 1893 :51).

Actuellement, il existe toujours des descendantes des Amazones, mais elles n'ont plus un rôle militaire. Désormais elles peuvent se marier et avoir des enfants, mais leur nombre ne dépasse pas 1500 femmes (Bayol, 1983 :9).

Dans le palais un temple leur est réservé⁶³⁴. Avant d'entrer en guerre, elles déposaient sept jours avant le départ leurs armes dans ce temple. Tous les jours, elles devaient faire des cérémonies tout autour. Lorsque la pluie tombait sur les arbres à proximité, la guerre serait alors fructueuse. Avant le départ elles aiguisaient les armes sur deux pierres situées à l'intérieur et

⁶³² Elles sont réputées pour être les plus sanglantes. Elles tirent un seul coup avec leurs armes à feu et monte à l'assaut avec une arme blanche en chantant « *Que les hommes restent donc à la maison pour cultiver le maïs et les palmiers : nous, nous irons retourner les entrailles avec nous houes et nos coupes* » (Le Hérisse, 1911 : 67).

⁶³³ Ce groupe est particulier puisqu'il comprend des femmes issues des trois groupes sociaux (princes, dignitaire et particuliers).

⁶³⁴ Il s'agit du Boho de Ghézo actuellement visible dans les palais royaux.

fessaient allégeance de ramener deux têtes d'ennemis. Si elle n'en ramenait qu'une, la seconde était la leur.

Il existe plusieurs spécialités au sein des groupes ; les *gulonento* (fusilières) qui manient les armes à feu, les *go-hen-to*⁶³⁵ (archères) qui manient très bien l'arc. Lors des combats elles ne sont appelées qu'en cas d'extrême urgence. Leur rôle est avant tout cantonné au transport des corps des guerrières tuées ou blessées au combat. Selon la coutume, un soldat décédé doit être rapatrié dans son pays d'origine pour y être inhumé. C'est le roi Agadja qui donne aux Amazones les armes à feu, plus exactement de mousquetons d'origine anglaise qui sont chargées avec des balles fabriquées localement (Almeida-Topor, 1984 : 21). Autre spécialité les *nyekplo-hen-to* (« les faucheuses ») qui sont armées d'une sorte de rasoir immense mis au point par l'un des frères du roi Ghézo. La lame mesure environ 45 cm avec un manche en bois de 60 cm de long, le tout pesant environ 10 kg. Cette arme, bien qu'extrêmement lourde et difficilement maniable permet d'insuffler un sentiment de peur à l'ennemi qui est exposé à une décapitation par cette arme. Sur la *figure 177*, on voit la représentation d'Amazones portant une sorte de sabre, longeant un mur qui est surmonté de plusieurs têtes humaines décapitées. Actuellement un exemplaire du sabre de ces Amazones est conservé au Musée du Quai Branly-Jacques Chirac (Paris-France).

Il y a également les chasseresses en charge de la chasse aux éléphants qui font partie comme nous l'avons vu de l'unité appelée « *gbeto* ».

Outre la partie combat, ces femmes étaient également consultantes dans le domaine martial ou financier. La raison est qu'une tradition locale souhaite que chaque ministre masculin ait son équivalent au féminin (Preston Blier, 2014 : 76). Sous Béhanzin, les Amazones délaissent les arcs et les flèches. Elles s'équipent avec ces armes à feu à tirs rapides vendus à la cour par les Allemands. L'homme politique et administrateur colonial français Jean-Marie Bayol précise que ces guerrières n'aiment pas se servir de ses armes et préfèrent le coutelas ou l'*aglopo* (assommoir) (Bayol, 1893 : 9).

Le corps des Amazones est dissous en 1894, année de prise du contrôle du Danxomé par les troupes françaises. Des descendantes des Amazones ont défilé lors du défilé du 14 juillet 2010

⁶³⁵ Elles portent une tunique courte bleue. Lorsqu'elles vieillissent, elles troquent cette tunique contre un pantalon court pour un pagne comme les autres guerrières (Almeida-Topor, 1984 : 23).

sur les Champs-Élysées à Paris pour célébrer le cinquantième anniversaire de l'indépendance du pays (**Fig.142**). Elles représentent les forces armées et ont comme particularité d'être entièrement rasées.

Elles sont également surnommées « *mi no* » qui signifie « *sorcières* » en raison d'un pouvoir qu'elles détiennent. Ils leur suffisaient de prononcer un mot, une maladie frappée de malheur pour que leurs ennemis, à l'écoute de ce mot, tombent malades ou perdent leurs facultés mentales (Degbello, 1992 : 537).

Les Amazones jouent encore un rôle dans les cérémonies religieuses aujourd'hui. Actuellement, un groupe de femmes identifiées comme telle se produisent lors des rituels. Les cheffes se distinguent par des diadèmes en métal ornés de cornes. Ces cornes permettent de transformer ces femmes en *bòcyó* (Preston Blier, 2014 : 72).

4.4.1.2 Les funérailles et honneur *post-mortem* d'une Amazone

Pour ce qui est des funérailles, les rites sont les mêmes que ceux réservés aux princes et princesses. Cependant, pour clore les funérailles, un honneur militaire a lieu. Elles font également l'objet de commémoration post mortem de manière annuelle (déroulement des célébrations). Les hauts dignitaires peuvent aller jusqu'à réveiller des Amazones pour participer à de nouvelles guerres. Elles reviennent sous forme d'esprit appelé « *Yèh* » ou « *Yèhwé* ».

Signalons que selon le type de mort qui frappe l'Amazone (combat, vieillesse, accident), des cérémonies spéciales ont lieu. Les Amazones tombées au combat font l'objet d'une cérémonie particulière appelée « *Gou-Hwiô-Hwiô* ». Il existe également des cérémonies lorsqu'elles meurent par accident. Si une Amazone meurt de vieillesse, elle sera inhumée comme les princes ou princesses.

Actuellement les descendants des Amazones sont enterrés de manière traditionnelle, mais la famille peut bénéficier des aides et du soutien de la cour royale d'Abomey pour honorer leur dévouement ancestral.

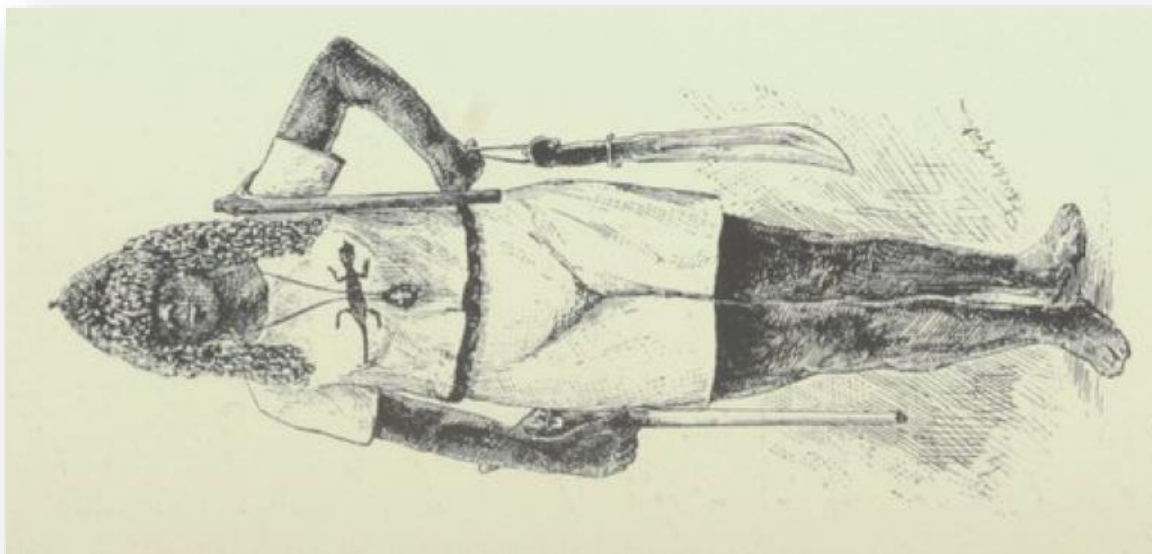


Fig. 172: Représentation d'une Amazone (Albéca, 1895 : 81).

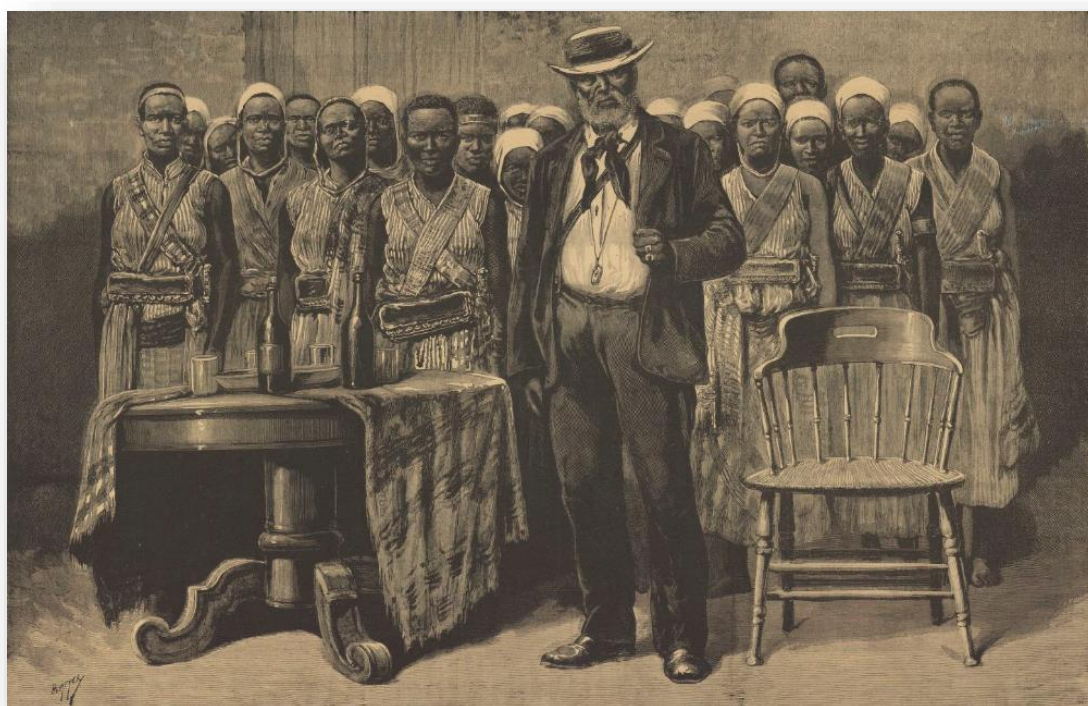


Fig.173: Les Amazones du roi Béhanzin, Affiche publicitaire pour l'ouvrage de Louis Noir « *Prisonnière au Danxomé, grand roman d'aventures et d'actualité* »⁶³⁶.

⁶³⁶ gallica.bnf.fr



Fig.174: Les Amazones au Danxomé (photographie : Colonel Dinnematin-Dorat) (Jeannot et Colonel, 1890 : 41).



Fig.175 : Amazones du Danxomé (Desplantes, 1894 : 20).



Fig.176: Amazones du Bénin lors des répétitions du défilé du 14 juillet 2010⁶³⁷.



Fig.177: Sabre d'Amazone du Danxomé conservé au Musée du Quai Branly – Jacques Chirac, Paris, France (n° d'inventaire 71.1931.21.9)⁶³⁸.

⁶³⁷ Lacroix.com

⁶³⁸ Source : catalogue des collections du Musée du Quai Branly-Jacques Chirac.

Ce quatrième chapitre vise à faire le point sur les pratiques rituelles en lien avec les cultes royaux. La mort d'un personnage de haut rang répond également à des cycles rituels spécifiques. Il a été question d'adopter une approche archéologique de ces rituels au sein même des palais royaux d'Abomey.

CHAPITRE.5 LA PLACE DES RELIGIONS MONOTHÉÏSTES FACE AU VAUDOU DANS LA GESTION DE LA MORT ET DE LA MALADIE

« [...] *prier, c'est demander quelque chose de précis à Dieu, avec l'espoir de l'obtenir* »⁶³⁹. Henry Christine.

L'anthropologue béninois Hippolyte Amouzouvi propose de découper l'histoire religieuse du Bénin en deux périodes ; la première est située avant le début de la colonisation et le contact avec des croyances étrangères. La seconde est la période qui débute lors de la colonisation et de l'apport de nombreuses religions et croyances qui en découlent (Amouzouvi, 2014 : 206). Néanmoins, les flux migratoires en Afrique subsaharienne durant la période pré-coloniale avaient amené, notamment au travers des marchands étrangers, des croyances religieuses et des cultures différentes (ex : Islam).

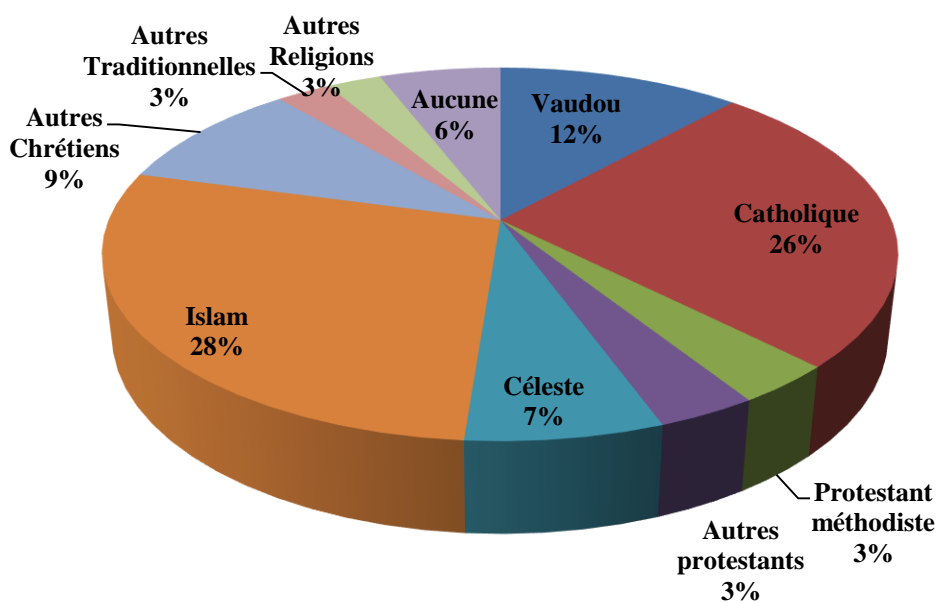
Le Bénin est un pays multireligieux, il compte plus de 500 communautés religieuses réparties dans sept principales appartenances religieuses (Amouzouvi, 2014 : 213).

Selon un rapport portant sur les principaux indicateurs sociodémographiques et économiques parut récemment⁶⁴⁰, le pays compte majoritairement des adeptes de l'Islam (28%), suivi du Catholicisme (26%) et du Vaudou (12%) (**Graph. 19**). Pour le département de Zou où se trouve le plateau d'Abomey, la majorité des habitants sont adeptes du Catholicisme (26%), suivi du Vaudou (20%) et du Christianisme céleste (11%) (**Graph. 20**).

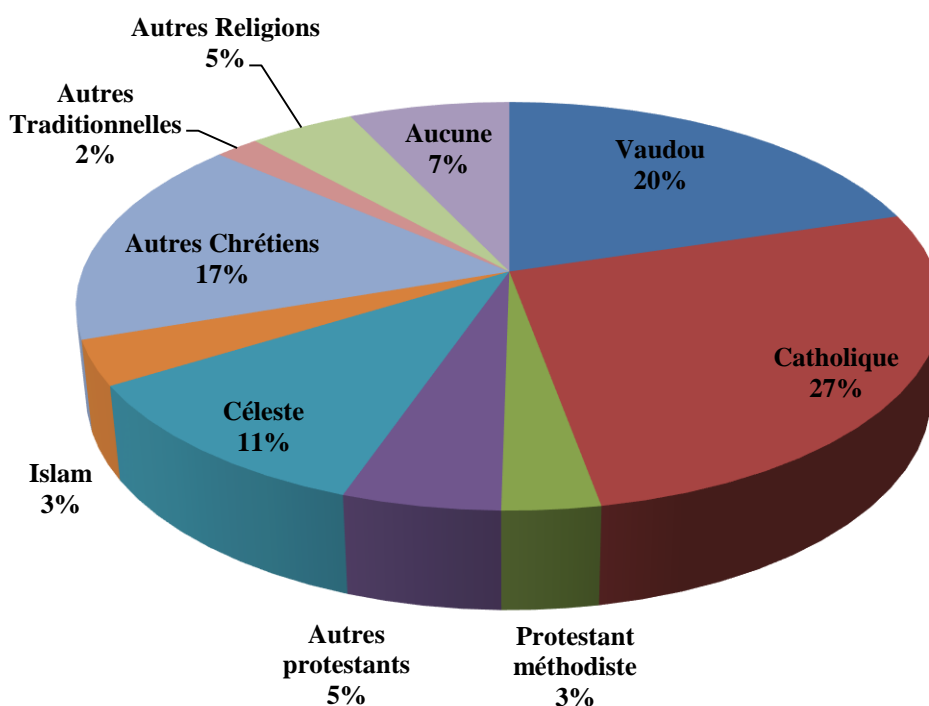
En **annexe 20** est présenté le récapitulatif de l'ensemble des Églises catholiques, protestantes et autres mouvements religieux présents sur le sol béninois et sur le plateau d'Abomey.

⁶³⁹ Henry, 2008 : 114.

⁶⁴⁰ S'appuie sur des données de 2013.



Graph.19 : Part des religions au Bénin - 2013⁶⁴¹.



Graph.20: Part des religions dans le département de Zou – 2013⁶⁴².

⁶⁴¹ Institut National de la Statistique et de l'Analyse Economique (INSAE). « Principaux indicateurs sociodémographiques et économiques (RGPH-4.2013) ». Cotonou : République du Bénin, février 2016. Page 13.

⁶⁴² *Ibidem*.

Ce melting-pot religieux influence, il fait naître des croyances, des pratiques et des rituels syncrétiques.

La religion vaudou est frappée d'anathème. Interdite en 1975, elle est réhabilitée en 1989 par le gouvernement de Nicéphore Soglo⁶⁴³. Cependant, le Président béninois Matthieu Kérékou⁶⁴⁴ déclara cette religion comme incompatible avec sa politique marxiste-léniniste. Cette disgrâce provoqua un désintérêt progressif pour les cultes locaux. Une chute des conversions et donc de pratiquants, a été observée dans la seconde moitié du XX^e siècle. En 1950, on comptait 20 à 30 conversions par an et par couvent vaudou contre 1 à 3 en 1970. En 1989, date de réhabilitation de la religion vaudou, le nombre d'initiés était quasi nul (Elwert-Kretschmer, 1995 : 104 et 107)). Dès lors débuta une revalorisation⁶⁴⁵ de ces cultes afin de conserver les coutumes et le cœur de l'ancien Danxomé. Ajoutons également que la liberté religieuse est inscrite dans l'annexe de la Constitution de la République du Bénin adoptée le 2 décembre 1990⁶⁴⁶.

Se convertir au vaudouisme nécessite un certain investissement financier (la sociologue allemande Elwert-Kretschmer Karola estime le coût financier à un revenu moyen annuel (Elwert-Kretschmer, 1995 : 107)), mais également un apprentissage long. La durée initiatique est rythmée par plusieurs étapes et rites de passage. Les trois temps forts de la conversion sont : la phase de séparation qui est une cassure entre l'ancienne et la nouvelle vie que l'initié s'apprête à commencer. La seconde est la mort symbolique de l'individu avec une phase de transformation qui nécessite de passer un moment dans un couvent. La dernière est la « *période de la liminarité* » (Friedman, 2007 : 245-246) qui est une phase de dépersonnalisation en vue de l'acquisition d'une nouvelle identité. De plus, tout le monde ne peut pas s'initier au vaudou, il faut être lié à une tradition lignagère ou être introduit par des personnes de hauts rangs et accepter les charges religieuses qu'une initiation induit (l'initié devient un individu exceptionnel).

⁶⁴³ 1991-1996.

⁶⁴⁴ 1996-2006.

⁶⁴⁵ La religion vaudou est un marqueur identitaire pour les populations d'Afrique Subsaharienne notamment du Bénin. Elle est un élément fondateur de l'identité postcoloniale africaine.

⁶⁴⁶ « *La liberté de conscience, la profession et la pratique libre de la religion sont garanties. Sous réserve de l'ordre public, nul ne peut être l'objet de mesure de contrainte visant à restreindre les manifestations de ses libertés* ».

Avant de poursuivre cette étude, il nous a semblé judicieux de définir le concept de « synchrétisme ». Ce terme provient du terme grec « *sugkrètismos* » (Boespflug, 2006 : 275). Il ne fût utilisé qu'une seule fois dans l'histoire de la littérature grecque antique par Plutarque lorsqu'il désigne un front soudé d'habitants de Crète. Il signifie littéralement « *union de deux Crétois* ». Ce terme montre l'importance d'une coalition, d'une solidarité. Dans les lexiques anciens, il est traduit par « *alliance à la crétoise* » (Motte et Pirenne-Delforge, 1994 : 15). Tombé en désuétude il ne réapparaît que sous la plume d'Erasmus à la Renaissance pour désigner une solidarité entre les hommes lors de conflits religieux⁶⁴⁷.

L'historien français François Boespflug choisit de présenter la définition du théologien suisse Pierre Gisel :

« Par synchrétisme, on entend généralement, et le plus souvent dans un sens péjoratif, l'amalgame d'éléments religieux ou culturels de provenances diverses, ainsi dans certaines acculturations entre le christianisme et telle ou telle religion traditionnelle hors Europe [...]. Aujourd'hui, on recourt tout spécialement au terme « synchrétisme » dans le cadre des « recompositions religieuses » en cours dans nos sociétés occidentales : nouveaux mouvements religieux, adaptations de traditions religieuses orientales, nouvelles gnosés, ésotérismes, Nouvel Age, séduction pour les traditions apocryphes, occultismes, etc. »⁶⁴⁸.

Ce terme couvre une sphère assez large allant du culturel, au religieux en passant par le sociétal.

Le terme « synchrétisme » est fréquemment employé dans un sens péjoratif. Il ne désigne pas un idéal, ni un objectif à atteindre. François Boespflug va jusqu'à définir le terme « *synchrétisme comme une inculturation ratée ou trahie* » (Boespflug, 2006 : 274). Cette connotation péjorative n'est pas récente ; au XVII^e siècle, des querelles entre le théologien luthérien allemand Georg Calixt, le philosophe et scientifique allemand Gottfried Wilhelm Leibniz et l'évêque français Jacques-Bénigne Bossuet eurent pour conséquence de jeter une image négative sur ce mot (il fut défini comme synonyme d'irénisme ou encore de concordisme). Au XVIII^e siècle, certains

⁶⁴⁷ À cet instant, nous sommes à une cinquantaine d'années du début des Guerres de Religions en France, mais les rapports entre Protestant et Catholique sont déjà compliqués.

⁶⁴⁸ Définition de Pierre Gisel issue de l'« *Encyclopédie du protestantisme* », Paris, 1995 cité par Boespflug, 2006 : 273.

philosophes comme Diderot⁶⁴⁹ ou écrivains comme Voltaire⁶⁵⁰ continuent à considérer ce terme comme péjoratif. Il est cependant utilisé pour définir des mouvements de conciliations entre différents courants philosophiques notamment par le penseur Pic de la Mirandole (Motte et Pirenne-Delforge, 1994 : 16). Dans la seconde moitié du XIX^e siècle, cette notion intègre l'histoire des religions et la psychologie. C'est l'École Allemande dite de l'« Histoire des religions » qui revalorise dès 1903 ce concept avec la parution de l'ouvrage de l'exégète allemand Hermann Gunkel « *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments* ». À cette période le terme sert essentiellement pour désigner divers procédés en chimie, mais également de l'interpénétration de cultures et religion durant la période hellénistique et de l'Antiquité tardive. Il désigne le moment transitoire entre un état, un événement considéré comme « pur » avec un autre événement ou état. On voit que l'image péjorative y est tout de même encore présente.

Dans les années 50, 60 et 70, une série de colloques internationaux sont organisés sur ce thème. L'historien français Pierre Lévêque⁶⁵¹ propose dès lors une typologie des différents syncrétismes présents, typologie reprise en septembre 1993 lors d'un colloque à Bruxelles. Les organisateurs recommandent d'utiliser ce terme uniquement pour le « *syncrétisme-amalgame* » et conseillent aux historiens d'utiliser le terme « *acculturation* ».

Plus récemment, le philosophe français André Motte et l'historienne française Vinciane Pirenne-Delforge précise que le « *syncrétisme religieux tend à apparaître comme un état décadent qui a vu se perdre la pureté et la cohérence des formes primitives* » (Motte et Pirenne-Delforge, 1994 : 16).

⁶⁴⁹ « *Le syncrétiste était entre les philosophes ce que serait entre les hommes qui disputent un arbitre capiteux qui les tromperait et qui établirait entre eux une fausse paix* » (Diderot Denis, « *Opinion des anciens philosophes* » cité par Boespflug, 2006 : 278).

⁶⁵⁰ « *Je crois même que notre union secrète [un prêtre catholique et un pasteur protestant] produira un très-bon effet : ce pieux syncrétisme ne sera pas soupçonnés du public, qui, voyant les deux partis acharnés contre ces gens-là [les encyclopédistes] ne manquera pas de les croire très criminel* » (Arouet François-Marie « *Dialogue de Pégase et du vieillard* », cité par Boespflug, 2006 : 278).

⁶⁵¹ « *1- Le syncrétisme-emprunt (la greffe) qui ne modifie pas en profondeur la religion emprunteuse. 2- Le syncrétisme-juxtaposition, qui se manifeste par des habillages et de simples équations (Zeus assimilé à Jupiter, Isis assimilé à Déméter, ou la Vierge Marie à Isis ; Zeus doté de l'attribut d'Indra, l'éléphant, sur des monnaies de Bactriane) [nous avons ce type de syncrétisme en Haïti avec l'assimilation de loa (vòdün) à des divinités chrétiennes] ; 3- Le syncrétisme-infléchissement ; 4- Le syncrétisme-amalgame (la crase), définit comme un « mélange de deux religions faisant apparaître un ensemble différent de ses deux parties constituantes » ; 5- Un syncrétisme hénothéisme, comme si le divin, sous ses différentes formes et ses différentes appellations, restait fondamentalement unique* ». (Pierre Lévêque cité par Boespflug, 2006 : 282).

Bien que ce terme puisse souffrir pour certain d'une note péjorative, les historiens des religions continuent de l'utiliser sans réserve pour décrire un phénomène d'interactions entre deux religions. Ces dernières décennies, les prises de position seraient plutôt en faveur d'une conservation de ce terme. L'universitaire français Michel Meslin conseille de « *limiter l'emploi au sens précis d'un système combinant des éléments divers provenant de doctrines et de représentations religieuses différentes. Il s'agit d'un mélange unificateur ou si l'on préfère, d'un véritable patchwork idéologique qui assemble les matériaux disparates en vue d'une nouvelle construction religieuse* » (Meslin, 1988 : 245). Il précise également que l'emploi de ce terme doit être fondé sur une étude complète du cas. André Motte et Vinciane Pirenne-Delforge précisent que ce terme est généralement utilisé lors de la fusion de divinités au sein d'une même religion ou entre deux religions distinctes (Motte, 1994 : 16). L'anthropologue français André Mary précise qu'il ne peut pas y avoir de syncrétisme s'il n'y a pas eu de réinterprétation (Mary, 2000 : 32). On peut par exemple citer les *loa* (vaudou haïtien) et les *orisha* (vaudou brésilien) qui découlent des *vòdūn* (vaudou béninois) dans lesquelles ils ont à une réinterprétation des cultes à partir d'un élément commun.

Actuellement certains anthropologues préfèrent utiliser le terme « *acculturation* » (Boespflug, 2006 : 285) en remplacement de « *syncrétisme* », qui démontre un contact direct et sur le long terme de deux ou plusieurs cultures, religions d'où ressortent les changements dans chaque partie. André Bastide parle d'« *acculturation formelle* », c'est-à-dire qu'un peuple peut avoir subi des transformations profondes notamment dans sa façon de penser, de percevoir le monde⁶⁵², mais également de ses croyances religieuses. André Motte et Vinciane Pirenne-Delforge soulèvent un problème intéressant. Il nous interpelle en demandant si dans le monde de la religion il existe un seul culte, un seul mythe qui n'est pas le résultat d'un syncrétisme religieux ? Il tire l'alarme en précisant que ce mot est fréquemment employé à tort (Motte, 1994 : 17) et que bientôt « *syncrétisme* » et « *histoire des religions* » pourraient devenir synonymes tant l'histoire religieuse est jalonnée d'influences mutuelles au cours de son histoire. Cela débute dès l'Antiquité, citons par exemple l'association de divinité gauloise au panthéon romain (retrouve un principe semblable dans l'ancien royaume Danxomé avec l'assimilation de *vòdūn* du vaincu dans le panthéon du vainqueur).

⁶⁵² Il précise que les cadres africains sont actuellement formés en Europe et qu'ils deviennent des « *intellectuels européens* » qui ont perdu leurs repères et leurs identités (André Baside, cité par Capone, 2001 : 48).

Comment est perçu ce terme chez les croyants ? Il est considéré comme un mélange impur qui va à l'encontre des religions traditionnelles perçues comme pures. Le christianisme est anti-synchrétique. Pour François Boespflug, cette religion a pour réputation de vouloir l'exclusivité en écartant directement toutes les autres religions qui se dressent sur son passage (Boespflug, 2006 : 285)⁶⁵³. Ces propos sont cependant à nuancer (citons l'*interpretatio christiana*⁶⁵⁴ pratiqué durant l'Antiquité en Occident). Bien que cette religion monothéiste ait lancé des grandes campagnes d'évangélisation⁶⁵⁵ dans l'ancien royaume du Danxomé en convertissant en masse les foules, une certaine tolérance pour la religion traditionnelle que représente le vaudou est perçue. Nous verrons comment cette religion animiste a cohabité avec cette religion monothéiste.

L'anthropologue et sociologue français Roger Bastide nous offre une vision intéressante. Pour ce dernier, une coupure permet de vivre dans deux mondes diamétralement opposés ; il est possible d'aller à la messe le dimanche, mais également pratiquer des sacrifices d'animaux pour des *vòdũn* (Capone, 2001 : 43-44). Dès lors l'occident et l'Afrique peuvent coexister sans nécessairement s'entremêler.

Définir une terminologie, une utilisation précise pour ce terme reste compliqué au vu du grand nombre de débats et de réflexions scientifiques qui l'entourent. Quoi qu'il en soit la recherche d'une analyse adéquate est couplée à la mise en place d'une méthodologie précise (Motte et Pirenne-Delforge, 1994 : 27).

L'ethnologue et anthropologue française Denise Paulme nous offre une vision intéressante du syncrétisme. Un homme comprimé entre deux univers, deux religions différentes ressent un besoin de mettre à plat ces croyances, ces acquis tout en gardant un certain traditionalisme qui rassure l'intéressé. Généralement ce sont des mouvements religieux de vitalité, de renaissance qui, s'ils souhaitent survivre, doivent adhérer à des croyances, des pratiques traditionnelles (Paulme, 1962 :7).

⁶⁵³ Le texte de Vatican II refuse dans le décret *Ad Gentes* le syncrétisme.

⁶⁵⁴ L'interprétation sous-entend une ressemblance entre les deux divinités associées, avec des similitudes qui permettent une filiation.

⁶⁵⁵ Une méfiance des populations faces à ces premiers missionnaires fut présente. On peut voir cette méfiance représenter sur l'*àseen* du roi Akaba au travers la représentation d'une église (les premiers missionnaires ont foulé le sol sous son règne), avec une croix retournée. Cette croix renversée signifie qu'on ne sait pas exactement ce qui se cache derrière ces missionnaires, derrière ces croyances. Il faut faire preuve de prudence.

5.1 La cohabitation entre les religions monothéistes et le vaudouisme

5.1.1 Le *méwouhouindo*⁶⁵⁶, une pratique religieuse entre Catholicisme et Vaudouisme

Nous avons choisi de commencer notre étude par l'interaction du vaudou avec l'une des religions monothéistes majoritaires dans ce pays : le Catholicisme.

Cette religion s'est implantée par vagues qui se sont étendues sur plusieurs années. L'ouverture du pays sur la façade atlantique permit de nombreuses évangélisations, essentiellement par les voies maritimes. En 1664, les Capucins venus de Bretagne arrivent au Danxomé. L'hostilité avec laquelle il fut accueilli conduisit à la destruction de leur chapelle, puis à leur départ quelques années plus tard. Ils furent remplacés par des missionnaires espagnols qui connurent le même sort, mais qui ont tout de même laissé la « *Doctrina Christiana* » traduit en langue Popo et reconnu comme étant le premier catéchisme africain (Amouzouvi, 2014 : 207) (Cf. *infra*. « *L'iconoclasme européen* »).

La colonisation française amena avec elle une domination chrétienne qui tolère beaucoup plus les pratiques animistes contrairement aux missions protestantes qui prônent une rupture franche avec ces cultes anciens. En mettant à genoux les royaumes d'Abomey ou de Porto-Novo, les Européens ont indirectement redonné du pouvoir aux prêtres vaudou qui furent longtemps pourchassés de par leurs grands pouvoirs (Barbier et Dorier-Apprill, 2002 : 226) (Cf. *infra*. « *Guérisseur traditionnel ou tradipraticien ?* »). Cette reprise du pouvoir ne durera pas longtemps.

5.1.1.1 Présentation du « *sillon noir* »

À Abomey, l'une des pratiques synchrétiques courantes est le *méwouhouindo*⁶⁵⁷ qui signifie littéralement « *le sillon noir* » ou « *la tradition noire* ». Au travers cette désignation ressort la perception néfaste de cette pratique. Il s'agit d'une transposition de certaines séquences d'enterrement vaudou dans le catholicisme. Le principe est semblable aux inhumations traditionnelles vaudou. Il y a des fossoyeurs, des nattes, des pagnes, mais le *vòdũn* n'est pas invoqué. Les Catholiques ne sacrifient pas et ne bénissent pas la fosse avec des poules, coqs ou

⁶⁵⁶ Parfois orthographié « *mèwihwèndô* » ou « *mèwihouindo* ».

⁶⁵⁷ « *Méwoui* » signifie « *noir* », *houindo* signifie « *culture* », « *tradition* », « *us et coutumes* » de la tradition noire (*sillon noir*).

cabris, mais offre tout de même de la boisson aux fossoyeurs⁶⁵⁸. Nous reviendrons sur le déroulement complet de cette cérémonie.

Cette pratique a été instaurée par l'Abbé Barthélémy Adoukonou et Joseph Babatounde entre 1970 et 1980. Elle est apparue dans le diocèse d'Abomey dans la seconde moitié des années 90. L'objectif est de modifier certaines séquences traditionnelles religieuses par des rites liturgiques catholiques.

Nous avons pu rencontrer en novembre 2018 le père Bertrand Laou prêtre catholique exorciste à l'Église de l'immaculée de Bohicon. Nous avons échangé avec lui sur la pratique du *Mewouihouido*. Il nous a expliqué que « *c'est un apport de culture dans le sens de l'inculturation de l'Évangile. L'inculturation est tout ce que l'évangile peut emprunter à la culture noire pour être à l'aise pour être bien accueillie* »⁶⁵⁹. Cet apport culturel est opéré au Bénin et plus largement en Afrique. Toutes les cultures n'ont pas la possibilité d'accueillir l'évangile, il faut instaurer une harmonie. Il faut donc accepter l'évangile en laissant une place à la culture noire.

Concernant les séquences rituelles religieuses, l'église catholique est prudente, elle essaie d'éviter les syncrétismes avec d'autres religieux. Or, il y a un creuset culturel commun avec le vaudou dans lequel les religions peuvent puiser ensemble sans être syncrétisme. Pour le père Bertrand Laou, il n'y a pas de syncrétisme simplement une culture commune notamment les chants et les tam-tams, par exemple. Le *zinli* de pleur ou encore le chant *agbotchébu zinlin* sont des éléments de la culture dahoméenne elle n'est pas spécifique au vaudou ; l'Église puise également dedans, mais ce n'est pas un élément religieux à part entière. Les vêtements des choristes sont semblables dans les deux religions comme les offrandes à l'autel qui se rapprochent des pratiques des *vòdūnon*.

L'Église et le vaudou n'empruntent rien l'un à l'autre. Ils partagent une culture commune. Néanmoins, soulignons que le *mewouihouido* ne se pratique pas de la même manière suivant la région. Chaque région du Bénin à sa culture, ses influences religieuses du fait des ethnies qui sont implantées dans chaque région.

⁶⁵⁸ On retrouve les notions de partage et de solidarité qui se créent lors des funérailles au sein d'une communauté.

⁶⁵⁹ Propos recueillis le 08 novembre 2018 à Bohicon.

Nous avons également eu l'occasion de rencontrer, en France, lors d'un entretien le Père Xavier-Sessi prêtre au diocèse de Magny-en-Vexin (Val d'Oise – France) originaire du diocèse de Dassa (Collines – Bénin). Nous avons pu collecter son témoignage sur la pratique du *mewouihouido*. Il adopte un autre point de vue et nous explique que cette pratique synchrétique est autorisée par l'Église chrétienne et même encouragée. Actuellement, les membres de cette église sont, dans la plupart des cas, élevés entourés des rites traditionnels au sein même d'une famille catholique. Le *mewouihouido* favorise leurs cultures, leurs traditions ancestrales. Il nous explique également que lors du *mewouihouido*, ont fourni les pagnes comme dans un enterrement traditionnel, mais qu'au lieu de rester avec le défunt, ils sont, par la suite, distribuer à des orphelins ou à des œuvres sociales. Une notion de partage et de redistributions est présente. L'intégralité de l'entretien est retranscrite en *annexe 21*.

La vision de ces deux prêtres est opposée, mais complémentaire. On note dans les deux témoignages une volonté de tolérance, d'acculturation pour avoir une entente entre religion, traditionnalisme et éléments culturels.

5.1.1.2 Un schisme au sein de la société aboméenne

En 2011, l'Église catholique d'Abomey décide de mettre fin au syncrétisme qui consiste à accoler à un enterrement catholique des pratiques funéraires traditionnelles lors du trépas d'un adepte catholique (Noret, 2014 : 54) (*Fig.178*). La réaction de la population ne fut pas unanime. Les funérailles représentent à elles seules une véritable industrie funéraire. Au Bénin, elles représentent un enjeu économique majeur du fait de leur organisation ; boissons et repas pour les personnes présentes, offrandes pour les divinités et le défunt, pagnes nécessaires à la bonne réalisation de la séquence funéraire, creusement de la fosse, photographes et matériels scénographiques (sonorisation, microphone, etc.), location de vaisselles de mobilier et de bâches, tailleurs, imprimeurs, etc. toute une économie et donc une rémunération de personnes est en jeu. Un proverbe local utilisé par les *dokpègans* illustre cette situation :

« On demande à un fossoyeur se trouvant au chevet d'un mourant quand il remboursera sa dette. Et le fossoyeur de répondre : celui –ci va nous dire ce qu'il est avant que je ne puisse me prononcer » (Noret, 2015 : 54).

Un chant déclamé à l'occasion de cérémonie funéraire précise l'importance du caractère non ostentatoire que doit avoir le service funèbre : « *Les funérailles pompeuses sont facultatives. Tout défunt doit se contenter de cérémonies effectuées par ses parents, au moyen de chants accompagnés de simples battements de mains et de poitrines. Ces cérémonies modestes sont de règle et même admises à l'occasion de funérailles de hautes personnalités (...)* » (Agbo, 1969 : 49-50).

Il n'y a pas uniquement les vodouisants pour qui les funérailles représentent une rentabilité financière non négligeable, les Églises chrétiennes également. Les quêtes réalisées lors du service funèbre, les droits d'entrées demandés aux cameramen qui filment la cérémonie sont un apport financier important⁶⁶⁰.

En 2012, les relations entre l'évêque d'Abomey et les garants des traditions se dégradent encore. Un passage par l'Église catholique est perçu comme un honneur, une séquence rituelle supplémentaire pour le défunt. Dans la grande majorité des cas, il n'est pas rare d'avoir avant et après la messe catholique une séquence de rites traditionnels et l'installation d'un autel pour le défunt afin qu'il puisse devenir ancêtre. La volonté de convaincre un représentant de l'Église catholique d'effectuer une ultime absolution peut traduire une passion des proches endeuillés lors des funérailles et une volonté d'avoir une « bonne mort » pour le défunt.

Lors du dernier recensement de la population 27% des Béninois se revendiquent catholique (**Graph.19**). Cependant, la tolérance catholique vis-à-vis des pratiques traditionnelles est vivement critiquée par d'autres mouvements chrétiens qui prônent une condamnation totale pour ceux qui pratiquent des funérailles syncrétiques. Ces dernières ont pris de plus en plus d'ampleur lors de la seconde moitié du XX^e siècle et défendent vivement leur position.

⁶⁶⁰ En 2017, le député Nazaire Sado a proposé un projet de loi visant à éviter le gaspillage au cours des cérémonies funéraires. Dans sa proposition il souhaite interdire la consommation d'alcool durant ces cérémonies, les longues visites pour soutenir les proches en deuil mais également plafonner le montant des cérémonies à 500.000 frs CFA. Le texte précise également qu'un corps ne doit pas rester plus de cinq jours à la morgue afin d'éviter tout abus (Source : Bénin : projet de loi contre le gaspillage dans les cérémonies [en ligne]. Page consultée le 09 avril 2018. Adresse URL : <http://www.bbc.com/afrique/region-40776356>).



Fig.178: Cathédrale Saint Pierre et Paul d'Abomey, haut lieux de funérailles catholiques à Abomey⁶⁶¹.

En juin 2011, le roi d'Abomey Dada Dédjalagni Agoli-Agbo⁶⁶², lors de son installation dans le palais central de la ville, fut interrogé par les responsables des rites funéraires traditionnels. Ces derniers ont fait part au roi de leur inquiétude face à cette radicalisation catholique vis-à-vis des funérailles. Les prêtres tendent à se substituer aux *dokpègans* au travers le *méwouihouindo*. Les rois d'Abomey étant les garants de la tradition et des coutumes ancestrales, leur soutien est indispensable. La pratique de *méwouihouindo* est alors mal vue, elle a pour but de « *faire une place à l'« identité » culturelle des fidèles pour leur permettre [...] d'abandonner les cérémonies lignagères plus aisément et ce progressivement et sans heurt* » (Noret, 2014 : 62)⁶⁶³. Elle reprend des éléments présents dans les cérémonies traditionnelles à savoir les pagnes pour le défunt les *zéli* de pleur, mais aussi des chants qui accompagnent les tambours, mais cette fois-ci avec des paroles et propos catholiques. Les

⁶⁶¹ Cliché de V. Tourreil.

⁶⁶² Il fut intronisé roi le 8 mars 2010.

⁶⁶³ Nous sommes tentés d'y voir une *Interpretation Christiana* déjà présente durant l'Antiquité en Occident.

détracteurs de ce rite syncrétique précisent que l'objectif est d'inspirer la population et de christianiser la culture en cumulant les profits d'un double attachement à savoir celle de la tradition familiale et de la doctrine catholique.

Le sociologue belge Joël Noret nous rapporte un épisode montrant de façon claire la lutte qui oppose certaines églises avec les traditions anciennes. En juillet 2011, l'Église du Bon-Pasteur à Abomey a demandé, lors d'une cérémonie de baptême pour adultes, au futur baptisé de remplir un testament. Il s'agit d'une fiche sur laquelle apparaît leur nom, prénom, adresse ainsi que ceux de leurs parents et de déclarer vouloir recevoir uniquement des funérailles catholiques. Ce formulaire est effectué en trois exemplaires ; le premier pour le curé de la paroisse, le second pour le chef de la collectivité à laquelle appartient le défunt et le troisième à ses enfants. En cas de refus, la personne ne peut recevoir le baptême, la communion et le reste des sacrements (Noret, 2014 : 58). Ces nouvelles pratiques marquent une réelle rupture entre les pratiques traditionnelles et les « pratiques religieuses importées »⁶⁶⁴.

Les Églises évangéliques condamnent fermement l'ambiguïté catholique pour ce qui est des pratiques funéraires locales. Comme nous l'avons vu, le catholicisme a progressivement mis en place un syncrétisme avec les pratiques religieuses traditionnelles. Une alternance de séquences rituelles entremêlées avec des séquences vaudou est perceptible. Cependant, les églises évangéliques n'ont pas le même regard. Elles optent pour une position intransigeante en prônant des « *funérailles exclusivement chrétiennes* » (Mayrargue, 2014 : 105) notamment à Abomey. Cette intransigeance religieuse fait parfois les titres des journaux. En mars 2017, le journal « l'obs » rapporte des heurts qui se sont déroulés lors de prêches virulents de l'Église de Banamè à Djimé⁶⁶⁵. Les missionnaires auraient insulté et offensé les chefs traditionnels locaux ce qui conduit à des dérapages menant à deux morts et plusieurs blessés.

Le choix du défunt est rarement pris en compte, c'est la famille qui a le dernier mot. Or, si le défunt est un adepte de Sakpata, par exemple, il n'est pas question de l'inhumer sous les rites d'Heviosso, alors pourquoi un enfant né dans la religion vaudou, se convertissant au catholicisme, vit dans cette religion jusqu'à sa mort doit être inhumé avec les rites vaudou ? Le corps peut être laissé à l'Église catholique si la famille le souhaite. Pour cela on doit, au

⁶⁶⁴ Ce terme désigne des pratiques religieuses amenées par les colons et les missions évangélistes.

⁶⁶⁵ Ce mouvement religieux fut créé en 2009 par Vicenta Tadagbé Tchranvoukinni et Mathias Vigan, prêtre de la paroisse Sainte-Odile-de-Banamè, qui sera intronisé pape par cette dernière, sous le nom de Christophe XVIII (nouvelesobs.com, 1^{er} mars 2017).

préalable, couper les ongles et raser les cheveux. Ces « reliques » sont confiées à la famille et inhumées selon les rituels souhaités en tenant compte de la cause de la mort.

Un des autres fondateurs de ce mouvement syncrétique, le père Cyprien Tindo, est plus réservé sur la question. La préparation des funérailles en concertation avec la famille se heurte à l'idée d'enterrement exclusivement sous le signe catholique. Bien qu'un défunt puisse être fervent catholique pratiquant, il fréquentait de son vivant des cérémonies dites « traditionnelles » et pratiquait la consultation du *Fâ*. Les pratiques perçues comme occultes par la religion catholique poussent ces derniers à ne pas insister davantage sur l'arrêt par un fidèle de pratiques traditionnelles afin d'éviter toutes représailles surnaturelles (Noret, 2014 : 63). Autre aspect, refuser que les acteurs mortuaires prennent en charge les funérailles selon les traditions c'est s'exposer à des représailles et des querelles (ces derniers vivent au sein de la population il est préférable de créer une bonne entente). Cependant, le durcissement de l'Église d'Abomey en 2011 eut pour conséquence un clivage, désormais la population devait faire un choix : funérailles lignagères ou funérailles catholiques.

En novembre 2011, la royauté Aboméenne prend position et interdit les inhumations catholiques au sein d'une concession lignagère de la ville. Cette position eut pour conséquence une augmentation d'inhumations au sein du cimetière local⁶⁶⁶. Ce clivage créa également des conflits au sein même des familles. En *annexe 22*, nous avons choisi de vous présenter un témoignage de ce type rapporté d'Abomey par Joël Noret à la fin de l'année 2012. Dans ce passage, on voit que le problème n'est pas seulement religieux, il est aussi social. Les filles aînées d'un défunt appelé Jacques, vivent à Cotonou et souhaitent des funérailles catholiques. Elles ne souhaitaient pas devoir se soumettre aux demandes des *dokpègans* ni se voir substituer de l'argent pour de « simples » funérailles traditionnelles. Elles souhaitent un enterrement fastueux pour montrer l'importance de leur père et du statut social qu'elles occupent (Noret, 2014 : 65). Cependant, les sœurs de la fille aînée ont mis en garde cette dernière, les représentants du culte traditionnel souhaitent tuer « magiquement » les membres de la famille. On retrouve ici la peur immiscée dans les pensées. Sans pouvoir trancher il a été décidé d'un enterrement au sein de l'Église Orthodoxe d'Abomey rattachée au Patriarcat d'Alexandrie pour effectuer un enterrement catholique (qui permet de convier un bon nombre de personnes) et l'application de rituel traditionnel (le prêtre, contre une somme d'argent importante) accepte d'effectuer une cérémonie religieuse syncrétique.

⁶⁶⁶ La coutume veut que les défunts se fassent inhumer sous la maison familiale.

Néanmoins, cette interdiction crée des divisions au sein même des catholiques. Certains, fervents croyants, émettent le souhait de se faire enterrer traditionnellement. Elle met également en cause un aspect financier. Accepter le *méwouihouindo* c'est cumuler deux cérémonies (l'une catholique et l'autre traditionnelle), ce que beaucoup de familles ne peuvent se permettre financièrement. En *annexe 23*, un second témoignage rapporté par Joël Noret en avril 2012 sur un défunt prénommé Michel nous montre comment la famille arrive à ruser. Dans ce témoignage, on voit que les nouvelles lois concernant les funérailles laissent un manque religieux et culturel. Pour tenter de le combler, on procède à des cérémonies supplémentaires. Quelques membres de la famille ont contacté des spécialistes de funérailles traditionnelles pour procéder au *fin kpô dâ kpô* à savoir l'inhumation des ongles et des cheveux du défunt selon la tradition. La sœur du défunt prénommée Pétronille témoigne :

« On a fait le fin kpô dâ kpô pour ne pas avoir des inconvénients après. C'est très important, sinon après tu peux faire des cauchemars, tu peux le voir tout le temps... »⁶⁶⁷.

On note ici des remords au sein de la famille. Les funérailles sont un moyen d'apaiser, de rassurer la conscience des vivants et l'esprit du défunt. Ce « cumul rusé » est de plus en plus courant. L'au-delà est inconnu, il vaut mieux cumuler les religions afin de s'assurer d'un bien-être *post-mortem*. La rupture souhaitée par l'Église catholique avec les coutumes traditionnelles ne peut pas être enclenchée. Les Églises orthodoxes interfèrent et acceptent ce cumul religieux. Les familles qui rompent avec les rites traditionnels portent un coup important aux rituelles d'ancestralisation et pénalisent, ainsi l'ensemble de la famille.

Le syncrétisme religieux entre le christianisme et le vaudou est déjà présent lors de la colonisation française du Danxomé. Un autel catholique se trouvant au cœur du palais royal. Le Christianisme infiltra également la royauté Aboméenne ; le commandant Joseph Ollivier de Montagner prit la direction du fort français Saint-Louis de Grégory en 1776. Il se maria avec une femme dahoméenne prénommée Sophie, mais contracta une maladie qui le contraignit de rentrer en France pour se soigner. Il mourut peu après son arrivée en France. Sa femme, restée au sein des palais royaux d'Abomey, devint une épouse du roi Kpengla et lui donna un fils. Par la suite, elle fut désignée comme épouse du roi Agonglo auquel elle donna également un fils. La particularité de cette épouse est qu'elle était de confession catholique. Elle avait dans sa

⁶⁶⁷ Témoignage rapporté par Noret, 2014 : 66.

chambre un autel pour prier et rendre des dévotions à Dieu notamment lorsqu'un malade venait solliciter son aide. La présence catholique au sein de la royauté se retrouve également sous le règne de Ghézo. Une mission française ramena au roi divers présents dont des statuettes représentant Dieu et des saints. Le roi souhaitait, dit-on, s'initier à cette religion (Henry, 2008 : 107). Ce syncrétisme apporta un certain mépris de la part des marchands hollandais et protestants voyants un début de conversion de la part des catholiques.

Lors de la consultation du *Fâ*, Bernard Maupoil nous offre une analyse syncrétique du repas commun qui se déroule après la consultation. L'animal sacrifié est consommé après avoir au préalable vu son sang versé pour le *Fâ*. Dans la Bible il est précisé qu'on ne mangera pas le sang avec la chair. Or, le sang est l'âme (le *yê*). Bien que certaines cuisinent une sauce avec un peu de sang de l'animal sacrifié, la cuisson estompe la couleur rouge et l'ajout de nouveaux ingrédients crée une nouvelle matière (Maupoil, 1982 : 336).

5.1.2 Les témoins de Jehovah et mouvements néo-protestants

L'implantation des protestants ne fut pas plus aisée que celle des catholiques. L'un des premiers à s'implanter débarqua à Ouidah en 1834. Il s'agit de Thomas Birch Freeman. Il réussit avec le soutien des esclaves affranchis et du fort anglais. Cependant, les nombreuses persécutions par les peuples locaux ont eu raison de ce courant religieux. Il faut attendre l'arrivée du philanthrope britannique Cecil Rhodes pour voir l'Église protestante renaître au contact au sud-ouest du pays (Amouzouvi, 2014 : 209).

Alors que les premières missions chrétiennes s'organisent dès le début de la colonisation, la pénétration du protestantisme en territoire vaudou arrive plus tardivement.

Les courants néo-protestants sont très nombreux au Bénin. À partir des années 40, une multitude de communautés religieuses voient le jour. Certaines sont seulement des répliques d'un principal mouvement religieux déjà présent avec des variations plus ou moins importantes dans le culte (Amouzouvi, 2014 :209) (*annexe 24*).

Nous allons faire un rapide tour d'horizon des principales Églises protestantes et néoprotestantes implantées dans le Sud-Bénin avant d'étudier de plus près des rituels religieux funéraires.

5.1.2 L'Église Protestante Méthodiste

Elle est la première force religieuse protestante à s'implanter au Bénin est l'Église Protestante Méthodiste en 1843 grâce au missionnaire anglais Thomas Birch Freeman. Le 7 mars 1843, il demanda audience avec le roi Ghézo à Abomey afin d'avoir l'autorisation de s'implanter. Elle va progressivement prêcher la bonne parole en partant du sud du pays, en remontant jusqu'au centre.

Actuellement, cette Église compte 460 Temples répartis sur l'ensemble du territoire et une centaine de pasteurs (Ogouby, 2008 : 45-46).

5.1.3 Les Assemblées de Dieu

C'est le second mouvement protestant du pays. Il est arrivé au Bénin en 1945⁶⁶⁸. Il pénètre dans le pays par le Burkina Faso et évangélise le nord-ouest du pays. Ce mouvement religieux reste confiné jusqu'en 1960 dans la moitié Nord du pays (Noret, 2005 : 419). Il atteint Cotonou vers 1962-1963, Porto-Novo en 1964 (mais ne réussit pas à s'implanter).

Lorsqu'un adepte de ce mouvement tombe malade, la croyance veut qu'il croie prier jusqu'à sa guérison et ne doit pas se rendre dans un centre médical. Le pasteur et docteur en sociologie des religions béninoises Laurent Omonto Ayo Gérémy Ogouby nous offre un témoignage intéressant un récit concernant la guérison de ces fidèles :

« Dans les années 1976-1977, un fidèle de cette Église fut mordu par le serpent. Au lieu de l'amener au dispensaire, ils étaient en train de prier jusqu' à ce que l'intéressé fût trépassé. [...] un jour rencontré à Djoudou, un pasteur nous disait à un ami et moi qu'il revenait de l'hôpital parce qu'il était malade. Lorsque nous lui avons demandé : n'est-ce pas que vos fidèles disent qu'un chrétien ne doit pas aller à l'hôpital, il nous avait répondu ; c'est leur foi ça »
(Ogouby, 2008 : 45-46).

⁶⁶⁸ Ils reçoivent l'autorisation de s'installer au Nord du Bénin le 29 septembre 1947, jour où est fondé le christianisme céleste (actuellement deuxième église chrétienne du Bénin) (Noret, 2005 : 144).

Nous retrouvons dans ce récit le principe de la foi salutogène que nous avons abordé précédemment (Cf. *infra* « *Ethnomédecine ou médecine traditionnelle ?* »). L'idée de la foi guérisseuse est présente dans la religion, mais certains fidèles estiment qu'il est préférable de se référer au corps médical pour leur bien-être. Il ne faut pas nécessairement y voir un manque de dévotion ou de piété, il s'agirait plutôt d'avoir recours à une instance complémentaire pour venir à bout du mal-être qui ronge la personne.

5.1.4 Les Églises du mouvement Aladura

Ce mouvement regroupe plusieurs églises. Les plus connues sont :

- La société des chérubins et séraphins (créée en 1925),
- Église du seigneur (créée en 1930),
- Église apostolique du Christ (créée en 1941),
- Église du christianisme Céleste⁶⁶⁹ (créer en 1947).

Ces églises prêchent en s'appuyant sur la Bible de manière stricte et rejettent toutes les pratiques dites « traditionnelles ». Elles s'appuient sur quatre thèmes principaux (Henry, 2008 : 112) la pureté, la prière, les révélations au travers de l'interprétation des rêves et la guérison spirituelle (nous avons étudié comment la croyance peut influencer la guérison (Cf. *infra* « *Ethnomédecine ou médecine traditionnelle ?* »).

Le christianisme céleste a vu le jour en mai 1947 lorsque le prophète d'Oschoffa eut une révélation lors d'une éclipse solaire alors qu'il se trouvait dans la vallée de l'Ouémé. Dès cet instant, il entreprit une retraite de trois mois afin de s'initier à la communication avec l'au-delà, les animaux, développer des dons de voyances et de thaumaturgie. Il inspire sa doctrine du mouvement Aladura⁶⁷⁰ de l'Église des Chérubins et des Séraphins, à savoir sur les Ecritures saintes de la Bible et sur des dons divins (Tall, 1995 : 815).

Ce courant religieux s'appuie sur deux pratiques récurrentes : la première est d'origine surhumaine avec un rapprochement de Dieu. La seconde est un procédé de divination permettant de faire face au quotidien (on retrouve cet aspect au travers le *Fâ*). Au travers de ce culte, les femmes souvent sans diplôme, sans identité sociale, peuvent trouver un second souffle en embrassant des fonctions diverses au sein de ce culte. Elles se créent des tâches diverses ce

⁶⁶⁹ Considéré comme une secte en France.

⁶⁷⁰ Mouvement chrétien qui a vu le jour dans les communautés Yoruba du Nigeria à la suite de l'épidémie de grippe espagnole qui sévit après la Seconde Guerre Mondiale.

qui leur permet de se placer au même rang que les *vôdounsi*⁶⁷¹. Ces postes s'accompagnent d'une certaine morale quotidienne notamment d'ordre sexuel et alimentaire. Ce cadre de vie leur permet de donner le sentiment d'entrer dans une collectivité, d'être dans la « norme ». L'objectif principal de ces églises est de combattre la sorcellerie qui serait, selon eux, à l'origine de tout le mal.

Le Christianisme céleste se différencie des autres églises Aladura par l'importance qu'ils ont donnée aux visions qu'ils considèrent comme un don charismatique et prophétique. Les personnes ayant ce don sont appelées « visionnaires ». Elles sont fréquemment sollicitées par des personnes désireuses d'avoir des réponses. Un visionnaire effectue sa consultation au sein de sa paroisse dans une salle appelée « salle des visions ». Ils consultent et indiquent à la personne les tâches spirituelles à effectuer. Ces tâches sont généralement des prières comportant des manipulations d'objets cultuels appelés « aide-prières » (huiles saintes, encens, rameaux, bougies, etc.) (Henry, 2008 : 113). Des cantiques peuvent également être récités notamment en cas d'exorcisme pour aider à diriger l'action et le résultat escompté⁶⁷². Signalons qu'en Fongbè ces tâches sont appelées « *vosisa* ». Les sacrifices commandités par le *bókɔnɔ* sont désignés par le même terme. Le visionnaire peut également avoir des visions spontanées d'un groupe de la communauté ou d'une personne en particulier. Facilement taxés de sorcellerie, les responsables des églises contrôlent de manière très stricte ces visionnaires afin d'éviter toute accusation. Des visionnaires se relaient jour et nuit pour assurer une permanence en cas de maladie. Il n'est pas nécessaire de se convertir à cette église pour pouvoir consulté. Cependant, un malade peut, à la suite de sa guérison, se convertir à cette religion (Ogouby, 2008 : 116).

Il existe dans le christianisme Céleste des trances ; lorsque la force de Dieu est trop présente, certains fidèles sont pris d'un tressaillement, de hoquet que l'on traduit par une transe.

Concernant la maladie, un consultant peut venir interroger les visionnaires afin de savoir quel mal le ronge. Si une menace de mort pèse sur lui, il faut effectuer le rite traditionnel de *kúdyò*⁶⁷³. Ce rite s'effectue de nuit sur la plage. L'objectif est de faire croire à ses ennemis que la personne est morte. Le patient malade doit se procurer un canari, du parfum, une petite pierre, un pagne blanc, un tronc de bananier et une bougie. Le malade se rend sur la plage accompagnée

⁶⁷¹ Une différence est toutefois à noter. Dans le vaudou, les femmes peuvent accéder à la fonction de prêtre, ce qui n'est pas le cas dans les Églises du christianisme céleste (Tall, 1995 : 816).

⁶⁷² On retrouve ici le principe des incantations *ofò* qui servent à déclamer l'action attendue (Cf. *infra* page 125).

⁶⁷³ « *kú* » signifie « mort » et « *dyò* », « changement ».

par des officiants. Il doit être simplement vêtu de ses sous-vêtements et s'allonger sur le bananier, puis recouvert d'un pagne blanc symbolisant le linceul. Les officiants déclament des cantiques de combat pour venir à bout du mal puis le malade se relève et se pare du pagne blanc en laissant dans la « tombe » (endroit où l'officiant s'est allongé) ses vêtements, le pagne, puis on y dépose le canari contenant de l'eau de mer, de l'eau bénite et divers ingrédients (parfum, pierre, etc.). Le malade s'habille avec de nouveaux vêtements pendant qu'une prière dite de « rehaussement » est déclamée puis la sépulture est refermée en prenant soin d'enterrer tous les objets utilisés pour le rituel (Henry, 2008 : 117).

Cette séquence n'est pas sans rappeler le rituel de protection contre une mort prématurée effectuée dans la religion vaudou. Dans ce rituel, le consultant, aidé du *bokônon*, effectue une mort symbolique pour faire croire aux esprits que la destinée s'est accomplie (Cf. *infra*. « *L'homme face à une mort prématurée : les cérémonies de protection* »). On retrouve ce principe dans ce rituel de l'Église céleste.

Le patient, après consultation du visionnaire, doit effectuer un ou plusieurs rites pour venir à bout de son malheur (prière, boire de l'eau bénite, s'allonger dans le temple, etc.). Ces rites ont pour objectif de laver et de vider le malade de toutes les influences néfastes qui sont à l'intérieur de lui pour pouvoir les remplacer par des bonnes ondes (Henry, 2008 : 118).

Le christianisme céleste ajoute à ces prières de guérissons d'autres méthodes comme la préparation de remèdes de phytothérapie ou encore la confection de savon pour aller se laver à la croisée des chemins comme pour la religion vaudou (Henry, 2008 : 117).

5.1.5 Les Églises pentecôtistes

Les Églises pentecôtistes apparaissent en Afrique subsaharienne entre 1905 et 1906. Il faut attendre la seconde moitié du XX^e siècle pour voir leurs influences s'étendre (Boret, 2004 : 144). Dans les années 80, une course à l'évangélisation va débiter. Dans les années 2000, des prédicateurs étrangers font de grandes tournées très médiatisées à travers tout le pays. En juin 2014, Dag Heward Mills prédicateur Ghanéen organise une tournée appelée « *Jésus qui guérit* » (Mayrargue, 2014 : 101). Dans cette campagne, il déclame des discours qui s'accompagnent de guérison de maladies incurables et d'amélioration significative de l'état de santé du patient souffrant de divers problèmes médicaux simplement au travers des prières.

Les mouvements chrétiens contemporains regroupent les mouvements évangéliques et pentecôtistes, les mouvements prophétiques, les Églises du christianisme Céleste, ainsi que les Églises afro-chrétiennes. Ces mouvements se sont implantés au cours du XIX^e et au début du XX^e avec les différentes missions religieuses (Mayrargue, 2015 : 92-93). Les années 90 marquent un tournant dans l'implantation de ces églises : l'absence de loi régissant l'installation de nouvelles religions dans le pays pousse de nouveaux missionnaires, voire de prédicateurs qui prêchent et installent ou multiplient⁶⁷⁴ des points d'ancrages au sein même des communautés déjà présentes.

Il arrive que la famille très fortement ancrée dans la tradition ne soit pas au courant de la conservation religieuse d'un proche parent par peur du jugement ou de représailles. Dans ce cadre, la famille est contrainte de mettre en place des funérailles communes. Il en va de même pour l'ensemble des religions présentes sur le plateau d'Abomey face aux traditions vaudou et aux cultes des ancêtres. Pour les pentecôtistes, la coutume veut que la veille de l'enterrement, une veillée évangélique soit récitée (Noret, 2004 : 145). Cependant, la veillée peut avoir lieu, mais l'enterrement n'a pas nécessairement lieu le lendemain. Il faut prendre en considération la durée des funérailles (celle vaudou s'ancre dans un temps relativement long, alors que dans d'autres religions, les rites sont beaucoup plus courts - de quelques heures à quelques jours). Il en va de même pour le christianisme céleste qui voit une chorale se mettre en place la veille de l'enterrement. Signalons que le défunt ne doit pas nécessairement être évangélique ou pentecôtiste pour avoir cette veillée ou cette chorale. Un proche peut demander à l'église d'effectuer une cérémonie, sous réserve que le statut social du défunt et/ou de la famille soit assez élevé ou que le don substantiel effectué soit conséquent. Les funérailles sont également une occasion pour les courants néoprotestants de sensibiliser un public plus large qu'à l'accoutumée à leur vision religieuse et pourquoi pas mener à des conversions.

Dans ce contexte, comment se déroulent des funérailles ? La veille de l'inhumation, une veillée évangélique est organisée au domicile du défunt. La famille et les proches sont présents. Le jour de l'enterrement, un culte est célébré au domicile ou au Temple. Dès cet instant, les cérémonies évangéliques sont terminées puisque l'âme du défunt ne peut plus dès lors en

⁶⁷⁴ Citons par exemple l'Église de Pentecôte au Bénin qui s'implanta en 1960. Jusqu'au début des années 80 elle ne compte qu'une seule église, à Cotonou même. En dix ans elle multiplie ses églises pour atteindre le nombre de quinze. En 1995 est mis en place le projet ARCEB (Action pour la Recherche et la Croissance des Églises au Bénin). L'objectif est de convertir le plus de personnes possible aux mouvements Chrétiens (Mayrargue, 2014 : 95).

bénéficier. Bien que les cérémonies religieuses à proprement dites soient réduites, des dons matériels et financiers peuvent avoir lieu notamment durant le temps qui sépare le décès de l'enterrement (comme nous l'avons vu précédemment, un enterrement vaudou peut s'étendre sur plusieurs mois. Une messe évangélique peut avoir lieu le jour du décès, puis une première inhumation vaudou avant l'inhumation définitive et la mise en place d'une veillée évangélique le jour de « l'enterrement définitif »).

On peut s'interroger sur la foi des convertis pratiquants occasionnellement ou de manière plus régulière des pratiques ancestrales. Sont-ils réellement croyants d'une nouvelle doctrine ou sont-ils simplement à la recherche d'un salut outre-tombe beaucoup plus important ? En réalité, des travaux récents montrent une tout autre vérité. Les convertis souhaitent se détacher d'un héritage traditionnel ancestral et souhaitent s'ancrer dans une modernité, bien que la volonté de rupture amorcée par ces conversions ne soit jamais totale. C'est à partir de cet instant que des ambiguïtés religieuses se créent. L'individu, en se convertissant, accepte une nouvelle vie dans laquelle le baptême est un départ, une nouvelle vie, mais également un point de rupture avec son passé, ses croyances et surtout sa famille. Certains attendent la mort des parents ou du père pour se convertir et affirmer ouvertement ces croyances (Noret, 2004 : 148). Cependant, par rapport aux pressions familiales (la famille reste un élément primordial en Afrique), le nouveau converti doit temporiser et faire des compromis.

Quels peuvent être les conséquences religieuses d'un désintérêt par rapport à la religion vaudou ? Un adepte tournant le dos au vaudouisme peut être symboliquement séparé de ses ancêtres et ne plus avoir la protection de certains *vòdùn* notamment au sein de la maison familiale. Désormais, le nouveau converti est taxé de satanisme s'il pratique des cérémonies basées sur le culte de lignage familial. Les pentecôtistes considèrent les défunts apparus dans les rêves comme de mauvais esprits. En effet, selon eux, la conversion coupe tout lien avec l'au-delà⁶⁷⁵. Les morts ne peuvent plus implorer les vivants et *vice versa*. Les voir est donc anormal, c'est le signe d'un malheur envoyé par des sorciers, par exemple.

Quant au statut des défunts, il est ambigu. Dans le vaudou nous l'avons vu, le défunt s'ancrer dans un lignage familial et devient ancêtre. En revanche, les chrétiens célestes ou encore les catholiques engagés refusent ce type de culte, mais organisent tout de même occasionnellement des cultes et/ou messes pour la mémoire des morts en compagnie des familles. Pour les Églises

⁶⁷⁵ On voit ici une rupture très nette avec le vaudouisme qui considère l'oniromancie comme une pratique religieuse importante pour connaître sa destinée, interpréter des messages de l'au-delà, etc.

évangéliques, un adepte qui reste fidèle à ses engagements devant Dieu en vivant en accord avec lui, mais n'ayant pas reçu l'Évangile connaîtra tout de même la vie éternelle. En revanche, un adepte qui n'y a pas cru est voué à l'enfer (Noret, 2004 : 152). Les évangéliques refusent l'évocation des morts afin d'éviter la mise en place d'un culte macabre. La raison est à rechercher dans la conception traditionnelle qui veut que si l'on parle de quelqu'un, c'est une manière indirecte de l'appeler. Il en va de même pour l'exposition de photos ou la visite des proches dans un cimetière. Tout cela conduit à une perte de la mémoire des morts, à un refus de communication de souvenir qui lie les morts aux vivants. Dans une société où la tradition et l'histoire sont orales, cette nouvelle dynamique religieuse et sociétale risque de provoquer une perte de données non négligeables, pouvant mener à une perte d'identité culturelle. Sur le long terme, la perte d'un lignage familial peut également être envisagée. Les descendants tournent progressivement le dos à la religion et aux traditions immémoriales, l'avenir de ces lignées est fortement compromis.

La perte de repères familiaux (les liens géographiques sont de plus en plus grands), le rejet des traditions et de la religion, la perte de l'idée d'un lignage ancestrale montre les changements importants sur la sphère familiale qu'engendrent les nouveaux cultes faces au vaudou. Ce qui peut être perçu comme un apport culturel, une cohabitation religieuse pourrait mener à terme à une perte de traditions.

5.1.7 Syncrétisme ou rigorisme religieux ?

Nous avons pu rencontrer en novembre 2018 M. Houngue Désirée professeur de français et témoin de Jéhovah. Il nous a expliqué que les témoins de Jéhovah ont tendance à être perçus comme trop rigoristes notamment d'un point de vue rituel. Les funérailles n'ont pas besoin d'être fastueuses et rythmées par beaucoup de séquences rituelles. Les Témoins de Jéhovah ne croient pas en la réincarnation. Quand on meurt, le défunt est dans l'inconscient total, on devient poussière en attendant l'espoir de la résurrection lors du Jugement Dernier par Dieu. Dans leur croyance un mort ne peut rien ressentir, il ne peut pas nuire aux vivants ni en infligeant le bien ni en infligeant le mal. Ils n'ont donc pas besoin de rituel ni d'accomplissement d'acte dont l'objectif est de calmer l'esprit du mort.

M.Houngue Désirée est issu d'une famille traditionaliste. Chez lui lorsque l'on meurt d'un accident on est victime de Gou. Le défunt est enterré dans une forêt sacrée dédiée aux morts

par accident. Deux oncles, décédés de cette manière, sont enterrés dans la forêt. Ses positions sont très claires sur le sujet, aucun syncrétisme religieux n'est toléré. Il a témoigné sur le décès de son père :

« *Quand mon père est décédé, mes frères [animiste] ont voulu faire les rites d'enterrement [traditionnels], mais moi j'ai refusé. Je n'ai pas souhaité que l'on me fasse un compte rendu de son enterrement mon père connaissant ma position sur le sujet* »⁶⁷⁶.

Ce dernier est resté à la morgue durant deux semaines avant de faire l'objet de cérémonies traditionnelles.

Concernant la maladie, les adeptes de cette religion croient au pouvoir des plantes, mais craignent le spiritisme. La phytothérapie est utilisée en moyen de préventions. Par exemple, si un enfant attrape le paludisme il a de la fièvre et sera anémié. On utilise des plantes en prévention pour éviter cette anémie. En cas de problème de santé nécessitant une hospitalisation et/ou une opération, il existe le Comité de Liaison Hospitalière (CLH) qui met en place une coopération entre médecins et Témoins de Jéhovah pour pouvoir établir des protocoles comme par exemple éviter qu'il y est trop de sang lors des opérations [*ndlr.* les transfusions sanguines sont interdites chez les Témoins de Jéhovah]. Il utilise de l'EPO (Erythropoietine) pour augmenter les globules rouges.

5.1.3 L'islam en territoire vaudou

5.1.3.1 Quand Allah rencontre les *vòdũn*

L'implantation islamique a débuté par le nord du pays au contact du Niger alors sous l'influence de l'Empire Songhaï⁶⁷⁷. À partir du XVIII^e siècle les commerçants venus du nord avec leurs caravanes et les Haoussas permirent à cette religion d'atteindre Abomey (Amouzouvi, 2014 : 209). Elle s'accroît avec l'implantation au XIX^e siècle de commerçants islamiques sur la côte atlantique.

⁶⁷⁶ Propos recueillis le 6 novembre 2018 à Abomey.

⁶⁷⁷ Paul Marty parle d'une islamisation en deux temps ; la première eut lieu bas Danxomé avec les Zaouia d'Abeokuta venus du Lagos et les Ibadan et Ilorin pour les Yoruba et les Sokoto pour les Haoussas. La seconde débute au Nord-Danxomé au travers les Dendi du Niger (Amouzouvi, 2014 : 209).

Entre le recensement de 1961 et celui de 1992, le nombre d'adeptes islamiques est passé de 13 à 20,6 %, puis à 28% dans le recensement de 2013. La raison de cette augmentation progressive de convertis est la présence de riches commerçants. L'Islam est tolérant vis-à-vis des rites traditionnels (Barbier et Dorier-Apprill, 2002 : 223). La cohabitation de cette religion avec d'autres religions monothéistes ou polythéistes est fréquente. Les fidèles sont en majorité adeptes du soufisme qui prône un dialogue entre les différentes communautés. À la fin des années 90, deux mouvements soufistes se sont implantés à Porto-Novo ; le premier est l'ordre de *Nimattulahi* qui a un siège à Abidjan et un siège international à Londres. Le second est l'*Alawiya*, mouvement religieux qui provient d'Algérie (Barbier et Dorier-Apprill, 2002 : 224).

Des mouvements prosélytes à tendance mystique comme l'*Ahmadiyya* (arrive au Bénin en 1950) et le *Tabligh* (arrive au Bénin en 1986) s'implante progressivement en partance du Nigeria. Cependant, la majorité des musulmans présents au Bénin n'appartient à aucune confrérie, aucune mouvance dite « réformiste »⁶⁷⁸. La multiplication des mosquées dans le pays inquiète les populations locales. Ces centres religieux sont financés par des ONG et des pays arabes. La multiplication de ces mosquées ne signifie pas nécessairement une augmentation des conversions (seulement + 8% d'adeptes entre 1992 et 2013), il faut plutôt y voir une volonté de montrer sa puissance à la population.

La particularité de l'Islam en Afrique est sa tolérance. L'Afrique de l'Ouest est essentiellement soumise aux rites sunnites et malékites. Certains prêches se font en arabe, mais les pratiquants de cette région d'Afrique sont très attachés à leur langue maternelle. L'acceptation de cette religion au sein de ce pays animiste peut s'expliquer par l'ouverture de l'Islam. Ce dernier accepte le recours à des intermédiaires (les *vòdùn*) entre Dieu et les hommes, l'art divinatoire (*Fâ*) et la toilette mortuaire avec la purification qui s'en suit (Ezembe, 2003 : 80). Une conception dans la perception de l'au-delà est tout de même à noter ; dans le vaudou, tout le monde va dans le *Kūtòmè*, les bonnes comme les mauvaises personnes. Dans l'Islam, l'enfer est réservé aux impies, aux infidèles. Les bonnes et mauvaises personnes ne peuvent cohabiter.

L'administrateur colonial français Paul Marty nous offre un récit sur la tolérance religieuse au Bénin :

⁶⁷⁸ Il s'agit d'un Islam jugé comme « orthodoxe » où la pratique religieuse est plus individualisée et consciente au quotidien (Bregand, 2012 : 2).

« Deux frères, séparés devant Dieu, s'en vont bras dessus bras dessous jusqu'à la porte de l'église ou de la mosquée, et là chacun prend le côté de ses préférences. On se retrouve à la fin de l'office, aussi fraternellement uni »
(Marty, 1926 : 34).

Il témoigne également d'un enterrement qui eut lieu à Porto-Novo dans lequel toutes les religions confondues suivaient le cercueil du défunt, adeptes du fétichisme.

Un autre exemple de syncrétisme religieux est la coïncidence du jour de la grande fête annuelle du séminaire des prêtres d'Ajarra de Porto-Novo avec une fête locale chrétienne qui se déroule également à Porto-Novo (Marty, 1926 : 34). Cependant, malgré cette apparente tolérance, les musulmans sont regroupés par les chefs locaux dans des quartiers qui leur sont propres. L'une de ces raisons est que les rois dahoméens se méfiaient des musulmans au point de leur interdire de commercer dans le royaume.

Au début du XX^e siècle, la communauté musulmane Aboméenne était séparée en deux clans ; les Haoussas et les Nagos. Chaque clan avait sa mosquée et son Imam. Cette « séparation » durera jusqu'en 1921. Dès lors les deux clans formèrent la communauté musulmane d'Abomey et la mosquée des Nagos fut déclarée « Grande mosquée d'Abomey » avec à sa tête l'Imam Laouani (Marty, 1926 : 132-134).

5.1.3.2 Les marabouts musulmans face à l'Àzòn

Les guérisseurs musulmans intègrent les étiologies magico-religieuses des populations dans leurs démarches thérapeutiques. L'Islam a progressivement modifié les usages sociétaux de la maladie. Les moyens thérapeutiques et de guérisons se trouvent dans les mains des marabouts qui détiennent un savoir lettré. Sa seule présence, son seul contact et le patient guérit de sa maladie (Zempleni, 1982 : 15).

Généralement ce sont les guérisseurs traditionnels qui s'occupent de soigner les musulmans. Cependant, des marabouts musulmans pratiquent la médecine traditionnelle, mais de manière particulière. Généralement ils écrivent sur un morceau de papier un précepte du Coran afin que le patient s'en serve comme une amulette au quotidien. L'encre peut également être lavée à l'eau, puis ingérer afin de guérir de plusieurs maux (Marty, 1926 : 265-266).

En cas de pandémie, l'islam refuse que le malade sorte au risque de contaminer les autres.

Dans l'Islam il n'existe aucune maladie quand on pèche. Il n'y a pas de confession l'histoire est entre toi et ton seigneur. Lève-toi la nuit, effectue les ablutions, etc.

Un prêtre chrétien a déjà ses fautes pourquoi aller confesser les nôtres pour lui en ajouter.

Il existe des prières contre les maladies dans le Coran (l'Imam possède un Coran en haoussa, yoruba, français et arabe), mais aucun geste spécifique n'est effectué.

5.1.3.3 Le trépas d'un musulman en terre vaudou

En dehors des milieux urbains, où l'inhumation se fait dans des cimetières musulmans (ex : Porto-Novo), en milieu rural les défunts de confession islamique sont inhumés sous leur case comme dans la tradition vaudou. À Cotonou, les musulmans ont un quartier au sein du cimetière qui leur est réservé. Paul Marty précise qu'à Abomey, des musulmans ont essayé de mettre en place leur propre cimetière sans succès. La nuit des habitants se rendent parfois dans le cimetière déterrer les crânes afin de confectionner des amulettes (Marty, 1926 : 37). Ses propos sont à prendre avec précaution. En effet, la profanation d'un corps est une pratique qui va à l'encontre des principes religieux islamiques. Il est donc difficile de concevoir qu'un musulman ait recours à une telle pratique. De plus, l'Islam sur le plateau d'Abomey ne pratique pas de syncrétisme, il est donc peu probable que ces croyants aient besoin d'une amulette ou d'un gri-gri quand leur base essentielle de croyance est le Coran.

Concernant les rites funéraires, comme pour les vodouisant si un musulman décède hors de chez lui et ne pouvant avoir son corps rapatrié à son domicile, il est inhumé sur place en prenant soin de lui avoir coupé les ongles, les cheveux et la barbe au préalable qui sont rapatriés dans son village pour être inhumés sous sa case. Toutes les morts ont les mêmes rituels exceptés pour le mort brûlé dont on ne peut pas laver le corps est simplement enveloppé. Il n'y a pas de prière spéciale suivant le type de mort dans l'Islam, tout mort est mort. Dans cette religion, il y deux endroits après la mort et c'est nous-même qui allons choisir au travers nos actes. Dieu nous a donné un cerveau si on fait du mal notre cœur le sait. Nous sommes notre propre juge. Dieu nous dit « *si tu fais le bien, si tu fais ce qui est conforme tu auras sa grâce. Si tu le désires tu le déshonores par exemple un voleur, l'état le sanctionne, Dieu le sanctionne, mais l'état ne sanctionne pas celui qui ne vole pas* »⁶⁷⁹. En novembre 2018, nous avons pu rencontrer M.

⁶⁷⁹ Propos de M. Souradjou Nonditchao, Imam à Abomey, le 06 novembre 2018.

Souradjou Nonditchao, Imam à Abomey. Il est descendant du roi Kpengla. Son arrière-grand-père était musulman, ce sont ses descendants qui ont apporté l'Islam à Abomey. Il nous a fait part d'un cas particulier où le défunt c'était converti, mais sa famille ne l'avait pas accepté :

« J'ai un cas, il y a de cela deux semaines, l'intéressé c'est converti il y a de cela 15 ans [à l'Islam], mais ses parents [animistes] ils ne sont pas d'accord. Donc il s'est entêté et s'est converti, mais à son décès, ses parents ont refusé de donner le corps il a été inhumé dans l'intimité familiale qu'il se doit dans les préceptes du vaudou. Mais on ne peut pas tirer le corps avec eux, car après tout c'est leur enfant, mais Dieu le sait plus que tout. Si c'est nous qui commençons à tirer le corps, ce n'est pas nous qui l'avons mis au monde et je vous l'ai dit, l'Islam c'est la paix. On est parti faire la demande auprès du père mais le père a répondu que c'est son fils aîné il reconnaît qu'il a fait l'islam mais a demandé que l'on ne tire pas le corps. On lui a répondu d'accord papa »⁶⁸⁰.

Il faut que la famille soit d'accord avec la conversion pour qu'un défunt se fasse inhumer sous les rites musulmans.

Les inhumations se font dans le cimetière privé de Zongo, à Abomey. À Cotonou et Porto-Novo ils sont enterrés dans le cimetière municipal qui a leur carré privé comme en France. L'Islam fait un enterrement pas de syncrétisme religieux, car ce n'est pas accepté. On se procure 8 mètres de tissu (la longueur est la même pour une femme, un homme ou un enfant) avec lequel le corps est entouré. Ceux qui sont partis à la Mecque on les enterrent avec ces vêtements (les vêtements ont revêtu un côté saint). Les prières sont effectuées en se positionnant à la tête pour une femme et au milieu pour un homme. Dans toutes familles musulmanes des personnes savent laver le corps, dans le plus grand respect.

À Abomey, il existe neuf mosquées dont trois centrales (contre une seule à Bohicon), c'est-à-dire dans lesquelles on se rend pour faire la prière du vendredi.

⁶⁸⁰ Propos recueillis le 06 novembre 2018 à Abomey.

5.2 La naissance de vòdũn syncrétiques

L'anthropologue française Emmanuelle Kadya Tall nous offre un exposé sur deux cultes vòdũn syncrétiques ; Atinga et Glo vòdũn. Ils proviennent tous deux du Ghana. Ces vòdũn appartiennent au panthéon de la Kola⁶⁸¹ et seraient entrés au Bénin au travers des migrants protestants. Il se serait progressivement diffusé dans le pays grâce à un journal le « *Faith Tabernacle Review* » distribué à un petit groupe de lettrés de Lomé. Les adeptes parcourent le pays et promettent des guérisons efficaces tout en tournant en dérision des prêtres traditionnels et des pasteurs locaux qu'ils jugent incompetents. Ce culte a pour vocation de modifier la perception du malheur et de la maladie dans cette population.

Ces cultes apparaissent au Sud-Bénin dans les années 40 à Ouidah. Les premiers adeptes sont des personnes ayant des difficultés sociales ou médicales (stérilité, décès répété d'enfant en bas âge, etc.). Ces personnes cherchent du réconfort et vont devenir les premiers chefs (Tall, 1995 : 810) de ce culte contribuant ainsi à sa propagation. Suivant l'origine ethnique et les croyances religieuses des premiers chefs, les relations d'Atinga et Glo vòdũn et Kpe vòdũn avec les divinités locales sont plus ou moins étroites. Elles sont généralement associées aux divinités personnelles comme Legba, Hoho, Heviosso et Sakpata. Elles demandent pour sacrifice un chat et un chien, symbole des puissances maléfiques.

Autre divinité syncrétique, Glo vòdũn Alafia⁶⁸². Il fut importé du Ghana au milieu du XX^e siècle par Tchakpé Tchedji (Poirée, 2004). Sa particularité est qu'il mêle des pratiques Ashantis, Ewe, vaudou, chrétienne et islamique. Il s'agit d'un objet culturel, son détenteur construit un culte comme il le souhaite. Ce vòdũn a une inspiration islamique importante. Il enrôle des adeptes essentiellement au sein des commerçants. Le sacrifice annuel effectué pour raviver la force du vòdũn ressemble au sacrifice musulman courant à savoir un bouc ou un mouton. Cette divinité est un « *esprit supplémentaire* » (Tall, 1995 : 811) avec un pouvoir personnel non négligeable, mais qui n'exclut pas l'adoration d'autres divinités populaires. Son action s'axe essentiellement sur la fécondité, la réussite sociale et la santé psychologique. Les fêtes en l'honneur de cette divinité rassemblent beaucoup de nourritures, d'offrandes, de présents et des sommes d'argent.

⁶⁸¹ Appelé « Atinga/Alatinga » au Niger, « Tingare », « Thron/Glo vòdũn Alafia », « Kpeto deka » ou « Alafia » au Bénin, « Glovòdũn », « Kunde », « Atike », « Goro vòdũn » ou « Kpe vòdũn folo » au Togo (Friedman, 2007).

⁶⁸² Ou *Ethron Kpeto Dekalafia*.

Autre divinité, Goro vòdũn⁶⁸³. Il est réputé pour ses pouvoirs anti-sorcellerie, ses vertus thérapeutiques, mais également est réputé pour apporter prospérité financière et sociale. Cette divinité est matérialisée par un monticule de noix de colas au centre d'une enceinte circulaire en béton ou en plâtre. Cette maçonnerie primaire peut s'améliorer au fur et à mesure où le prêtre gravit les échelons, acquiert de la notoriété avec des activités. Sur la **figure 179**, on aperçoit la maçonnerie circulaire parée de teinture bleue enserrant le *Goro vòdũn*. Comme pour le vaudou, les adeptes peuvent se désintéresser de l'objet cultuel et du prêtre s'ils ne sont pas pleinement satisfaits.



Fig.179 : Prêtre effectuant une consultation d'Alafia (Poirée, 2004).

Contrairement à Glo vòdũn Alafia, Atingali et Kpe vòdũn sont considérés comme les plus « basses » divinités dans ce panthéon. Elles recrutent leurs adeptes auprès des marginalisés, des plus pauvres. Généralement les adeptes souffrent d'un mal-être accentué par une difficulté à s'intégrer dans un cadre sociétal et économique classique. Ils recherchent du réconfort, des réponses, qu'ils trouvent dans ces cultes. Chaque fin de semaine des danses clôturent ce cycle. Le vendredi est l'occasion de danser de manière ininterrompue, d'exprimer sa joie dans une ambiance qui contraste avec le mal-être hebdomadaire. Au travers ces cultes, les adeptes trouvent une place dans une société en se formant une nouvelle identité loin des codes stricts qui régissent l'adoration des divinités traditionnelles.

⁶⁸³ Signifie « vòdũn de la Cola » en langue Ewe.

Autre culte celui de Thron⁶⁸⁴ est né au Ghana à la fin du XX^e siècle. Il va progressivement s'étendre dans le Sud-est du Bénin (Barbier et Dorier-Apprill, 2002 : 226). Ce culte est synchrétique, il a emprunté à l'Islam certains rituels, mais célèbre le jour de Noël. Ce culte d'origine ghanéenne est un culte anti-sorcellerie. Le panthéon Thron au Bénin regroupe plusieurs divinités dont les plus connues sont Abérewa, Kankamea et Senyakupo⁶⁸⁵. Actuellement ce culte est toujours considéré comme un courant anti-sorcellerie. Il utilise des pierres noires provenant de la Mecque comme objet cultuel (la divinité est considérée comme un esprit musulman. Néanmoins, des poulets sont sacrifiés pour interroger l'oracle, les adeptes portent sur leurs fronts du kaolin pour se rendre au temple et les noix de colas sont réputées curatives et protectrices contre les sorciers. Comme pour les objets culturels vaudou, ces divinités ont des interdits alimentaires et des préférences dans les offrandes (Friedman, 2007 : 49-50).

Le Bénin offre une pluralité religieuse avec des cultes qui s'axent généralement sur des solutions thérapeutiques. On peut voir dans ces multitudes de cultes une recherche de réponses, de salut, d'apaisement au travers de la foi pour des individus pour qui les cultes traditionnels ne suffisent pas ou plus. Certains choisissent d'adopter ces cultes en complément des traditions lignagères, d'autres tournent le dos aux coutumes ancestrales pour embrasser une nouvelle religion, un nouveau mode de vie et ainsi rompre définitivement avec une vie qui n'est pas la leur.

Concernant la partie médicale, ces cultes recherchent des soins traditionnels moins coûteux que les soins dispensés en médecine moderne (Friedman, 2007 : 51). Les personnes malades recherchent désespérément des remèdes à leurs maux. Elles se tournent vers diverses pratiques pour arriver à la guérison. En cas de rétablissement, il est fréquent que les personnes se convertissent à ce nouveau culte qui l'a sauvée d'un destin funeste.

Ces cultes se sont rapidement implantés au Bénin. La raison est que leurs apports de « solution » et leur nouveauté couplée à la reprise de cadre traditionnel connu des populations ont poussé à la conversion d'un bon nombre de personnes. Cette initiation comme remède aux problèmes médicaux ou du quotidien est aussi fréquente dans le vaudou (Elwert-Kretschmer,

⁶⁸⁴ Parfois orthographié « Tron ».

⁶⁸⁵ TALL, Emmanuelle Kadya. « Dynamique des cultes vòdùns et du Christianisme céleste au Sud-Bénin ». *Cahiers des Sciences Humaines* 31, n° 4 (1995) : 797-823. Page 804.

1995 : 106). Une conversion amène un salut, une solution, une protection non négligeable pour qui accepte de croire aux bienfaits religieux.

Il existe également des groupes religieux qui sont à part des autres mouvements issus d'une acculturation africaine. Il s'agit par exemple de l'Église Évangélique du *Vòdũn* ou encore le *Fâ Church*. On compte actuellement une dizaine de groupes. L'Église Évangélique du *Vòdũn* est créée en 1998. L'objectif est que le « *vòdũn reste et demeure une entité inébranlable de rapprochement, de paix, d'amour, et d'unité entre les hommes* » (Amouzouvi, 2014 : 225).

5.3 Les structures sanitaires religieuses

Jusque dans les années 1990, le Bénin comptait sept hôpitaux gérés par des instances religieuses sur son territoire à majorité catholique. Il s'agit de l'hôpital évangélique de Bembèrèkè (1961, Bourgou), l'hôpital Saint-Jean-de-Dieu à Boko (1966, Parakou), l'hôpital de Tanguiéta (1970, Atakora), l'hôpital Saint-Martin-de-Papanè (1972, Bourgou), l'hôpital de Djougou (1973, Donga), l'hôpital de la croix de Zinvier (1980, Littoral) et le dispensaire *Gbèligji* (signifie « *sur la voie de la vie* ») à Za-Tanta à proximité de Bohicon (Zou).

Depuis les années 90, cette liste ne cesse de s'accroître. L'église catholique a ouvert l'hôpital Saint-Luc (1988, Cotonou - Littoral), l'hôpital Padré-Pio (2012, Cotonou-Littoral), l'hôpital Dangbo (1994, Porto-Novo - Ouémé). Les Églises protestantes et évangéliques ont ouvert l'hôpital œcuménique Béthesda (1990, Cotonou - Littoral) et l'hôpital « *Le bon Samaritain* » (2015, Porto-Novo – Ouémé). La religion musulmane mit en place l'hôpital « *El Fateh* » (Porto-Novo – Ouémé). Cette liste est exhaustive puisque de nombreux dispensaires ont vu le jour, mais ils ne sont pas répertoriés (Ogouby, 2008 : 118).

5.3.1 Présentation et fonctionnement

Ces centres religieux fonctionnent sur le principe de la foi et ont pour mission de guérir l'homme en respectant ses croyances religieuses. L'hôpital évangélique de Bembèrèkè par exemple, créé en 1961 appuie ses soins sur le chapitre 9 verset 35 du livre de Matthieu à savoir :

« Jésus parcourait toutes les villes et tous les villages, enseignant dans les synagogues, prêchant la Bonne Nouvelle sur le royaume, guérissant toute maladie et toute infirmité »⁶⁸⁶.

Ces structures sont généralement placées sous l'autorité d'un diocèse.

5.3.2 Prise en charge religieuse des malades

Généralement, lorsqu'un croyant tombe malade il préfère se tourner vers ces centres religieux qui offrent un accueil religieux et médical et mettent en confiance le patient. Un agent de l'hôpital évangélique de Bembèrèkè a déclaré « un chirurgien d'une ville du nord posa récemment cette question à une femme : « Pourquoi Guéré ? Sont-ils des dieux ? » « Non répliqua-t-elle, mais ils travaillent avec Dieu » » (Ogouby, 2008 : 118). Ce témoignage montre la dévotion faite au personnel hospitalier et une entière confiance. Dans certaines zones reculées, la population n'a pas nécessairement accès à des centres de soins. Il arrive que ce soit le personnel religieux qui se charge de la vente à domicile de médicaments pour venir en aide aux populations.

En plus de placer la foi au même rang que le savoir médical, ces centres médicaux offrent un ensemble de nouvelles technologies médicales (imagerie médicale, bloc opératoire, pharmacie, service pédiatrique, etc.) pour les soins des patients.

Pourquoi pratiquer le syncrétisme religieux ? Un homme cherche du réconfort, de l'aide au quotidien. Pratiquer deux religions c'est l'assurance d'avoir une double protection au quotidien. Un vodouisant cherchant des réponses qu'ils ne trouvent pas l'aide à espérer dans le christianisme, par exemple, et peut se tourner vers ses anciennes croyances. Le professeur béninois de philosophie Germain de Souza nous offre un témoignage intéressant de syncrétisme religieux lorsque la maladie survient :

« Un jour lors de son sommeil elle a vu dans le rêve une personne habitant la même maison qu'elle se précipiter sur elle ; mais heureusement sa grande tante et son grand-oncle l'ont déjoué en lui barrant le passage. Pour la malade ce rêve doit avoir une signification qu'elle va chercher dans des pratiques fétichistes comme le « Fa ». Le « Fa » consulté révèle qu'il y a une menace de

⁶⁸⁶ Présentation de l'hôpital [en ligne], article consulté le 02 mai 2018. Adresse URL : <http://www.hopitalevangeliquebembereke.org/index.php/hopital-evangelique-de-bembereke-presentation>

mort, que c'est une sorcière qui veut s'emparer d'elle, et qu'il faut faire un sacrifice « e nan nio ta ni ». Ce qui signifie qu'il faut lui trouver un substitut, un remplaçant qui comparaitra à sa place devant la mort. On fait alors le sacrifice, généralement dans ces cas c'est un poulet ou un mouton qu'on va déposer suivant un certain rite (...) à un carrefour. Ici la victime est déposée près du cimetière ; et à minuit on baigne la malade à une source d'eau avec une décoction de feuilles. (...) Ce bain à un sens. C'est le bain de la purification, du renouveau. La malade renaît à une nouvelle vie mais à une condition. Elle ne doit pas s'essuyer et si en rentrant chez elle elle n'a pas froid elle sera guérie » (De Souza, 1975 : 110-111).

Dans ce témoignage, on voit qu'une femme malade convertie au christianisme, mais tourmentée dans ses songes se tourne vers le *Fâ* pour trouver du réconfort. En effet, les rêves sont primordiaux pour les vodouisants, ils sont considérés comme des messages des ancêtres ou d'une divinité. Les interpréter est donc crucial, mais cette interprétation n'existe pas dans la religion monothéiste chrétienne. Un syncrétisme religieux s'opère donc alors pour le bien-être de l'individu.

Autre exemple de syncrétisme religieux, si jamais une personne accouche de jumeaux, il faut dès lors ériger un petit sanctuaire dans lequel sont déposés des petits pots soudés par deux, représentant les *hôho* (jumeaux). Dans la conception Fon, les jumeaux sont considérés comme des êtres exceptionnels, presque déifiés. Si un culte ne leur est pas rendu, des malheurs peuvent s'abattre sur l'entourage. Cette élévation d'un sanctuaire doit se faire même si un Fon est converti au christianisme.

Bien que ce mélange religieux pour objectif d'aider la population notamment dans les cas de détresse que représentent la maladie et le deuil, elle s'appuie sur des principes ancestraux, qui sont des héritages familiaux qu'un individu applique, qui sont ancrés dans son éducation, mais n'ont pas nécessairement une portée religieuse (ex : *pagne*, *zelin*, etc.).

L'objectif de ce cinquième chapitre est de déterminer la place des religions monothéistes sur le plateau d'Abomey. Cette zone géographique voit une tolérance entre les différentes religions. Cette approche nous permet de faire ressortir, dans certain cas, un syncrétisme religieux (ex : *méwouihouindo*).

CONCLUSION

Pour le premier chapitre nous avons choisi de présenter quelques repères historiques et géographiques du plateau d'Abomey ainsi que les différents mouvements migratoires présents. Nous nous sommes également attardés sur l'histoire et les principales croyances et divinités dans le vaudou. Enfin nous avons souhaité replacer les rituels vaudou dans un cadre et une démarche archéologique. Pour ce chapitre nous nous sommes majoritairement appuyés sur des données bibliographiques et historiques au travers des témoignages, des monographies, chapitres, archives, etc. Nous avons également souhaité interroger certains interlocuteurs directement concernés par ces questions auprès, entre autre, du personnel des Palais Royaux d'Abomey, du Dah Adounhoukla (s'occupe des enterrements royaux), des historiens et universitaires en ville, etc.

Pour le second chapitre, nous avons débuté par une définition de différentes notions essentielles pour cadrer ce chapitre médical. Nous nous sommes rendus auprès de différents acteurs du soin pour comprendre l'approche du soin et de la maladie. Nous avons également souhaité réaliser une enquête ethnologique pour déterminer les habitudes de soin auprès d'un échantillon de la population. Le vaudou répond à une multitude d'interdits et donc d'obligations à suivre pour veiller à ce que le déroulement de la vie ne soit pas bouleversé. Cependant, lorsque la maladie frappe un individu, plusieurs questions se posent ; « pourquoi la maladie m'a-t-elle touchée? Comment m'a-t-elle touchée ? Quelles sont les solutions ? ». Avant toute chose, il faut analyser comment la maladie est perçue ; est-elle une entité à part entière ? Un micro-organisme qui vient contaminer un individu ? Un mal-être mental ? C'est autant de questions auxquelles nous avons tenté de répondre en interrogeant une multitude d'individus aux profils éclectiques, en se rendant dans des centres de soins, en analysant le point de vue du patient et la place du guérisseur. Bien que la maladie soit perçue comme une défaillance de l'organisme humain, il n'en demeure pas moins que pour beaucoup, la nécessité de consulter un *bókɔnɔ* et de consulter le Fâ se fait ressentir. L'origine de la maladie, bien que connue, a également une cause surhumaine pour de nombreux individus. Il n'est pas rare d'avoir recours à une consultation auprès d'un tradipraticien, mais également de se rendre chez un médecin afin de se procurer des médicaments modernes pour guérir le mal. Il est également possible d'effectuer des sacrifices, tout en prenant un remède traditionnel accompagné d'un médicament moderne. C'est la pluralité des solutions recherchées qui montrent la nécessité d'une cohabitation entre les traditions ancestrales et l'apport de nouveauté notamment dans des régions où les coutumes restent omniprésentes au quotidien, au sein même parfois de familles non vodouisantes.

Pour le troisième chapitre, il est question de traiter la mort avec l'ensemble des éléments que cela implique de la gestion de la dépouille aux funérailles en passant par les gestes religieux qui s'y rattache. Chaque mort répond à un cycle cérémoniel précis pour honorer le mort et veiller au repos de son *yê*. Bien que cette étape de la vie soit délicate, nous avons pu assister à des cérémonies funéraires pour en saisir le sens et la symbolique de chaque geste, offrandes et sacrifices. Le vodouisant recherche le repos du défunt et éviter les représailles d'outre-tombe. Les morts acquièrent un statut particulier dans l'au-delà, il est important de veiller à ce qu'il accède à ce statut. Les rituels doivent être exécutés selon un ordre spécifique qui correspond aux types de mort qui frappe un individu. De ce fait, chaque geste à une symbolique et un sens. Ils répondent à une codification précise qui est régie par des croyances. Cependant, d'une région à une autre, ces gestes changent notamment en raison de l'influence culturelle qui est propre à chaque aire géographique. La psychologie prend également une part importante, les honneurs post-mortem sont continus ; des asèn sont mises en place, des offrandes alimentaires sont déposées, des sacrifices exécutés afin de veiller à contenter le mort, mais également à apaiser la conscience du vivant qui doit veiller au respect des défunts devenus ancêtres.

Pour le quatrième chapitre, nous avons axé cette partie sur les cérémonies royales et la personne royale au travers une approche de récits historiques et d'interrogation de personnes sur place sur l'histoire de la royauté aboméenne. Nous avons également décidé d'étudier de plus près, avec l'autorisation du ministère du tourisme, de la culture et des sports du Bénin, les traces matérielles des cérémonies qui ont toujours lieu encore actuellement. Ces preuves matérielles ont été confrontées avec des documents écrits narrant ces cérémonies afin de vérifier s'il existe une continuité ou des modifications dans les rituels.

Le cinquième et dernier chapitre s'attarde sur les syncrétismes religieux présents sur le plateau d'Abomey, notamment le *méwouihouindo*. Cela entraîne des modifications voir des emprunts de certaines séquences rituelles entre les religions. Autre aspect à prendre en compte, les pratiques qui peuvent nous sembler se rattacher à des éléments religieux, notamment vaudou, sont en réalité des éléments traditionnels qui perdent, dans certains cas, tout le côté religieux qui lui est habituellement rattaché (ex : un pagne coloré lors de cérémonie n'est autre qu'une identité culturelle et non un habit religieux, un zeli utilisé lors de cérémonies funéraires vaudou et chrétienne n'est autre qu'un élément culturel). Il en est ressorti une certaine tolérance et respect entre les différentes religions présentes.

Pour poursuivre dans la lignée de cette thèse il s'agirait d'étudier de manière plus approfondie les céramiques rituelles. Il est question d'analyser plus en détail leur fonction tant sur le plan ethnologique qu'archéologique au sein même des rituels notamment au travers l'étude d'objets présents au sein de différentes collections muséales et archéologiques, mais également en se rendant sur le terrain afin d'étudier la place des céramiques au sein de différentes cérémonies religieuses (fonction, forme, moment d'intervention dans la séquence religieuse, etc.).

ANNEXES

Annexe 01 : Article « *Sur les traces des vautours d'organes humains* », paru dans le quotidien « *Le progrès* » n°3391 du mardi 10 septembre 2013.

Annexe 02 : Article « *Trafic d'organes humains au Bénin : Rituel, sacrifice ou source d'enrichissement ?* », paru dans le quotidien « *Fraternité* » du 27 novembre 2013.

Annexe 03 : Article « *Profanation de tombes dans les cimetières : Les morts en insécurité au Bénin* », paru dans le quotidien « *L'évènement précis* » du 02 novembre 2016.

Annexe 04 : Article « *Profanation de tombes dans les cimetières du Zou et des Collines : Du sacrilège pour des pratiques occultes* » paru dans le quotidien « *Quotidien béninois le matinal* » du 09 novembre 2016.

Annexe 05 : Rapport de Monseigneur Marion De Brésillac à la Sacrée Congrégation de la Propagande.

Annexe 06 : Charte du patrimoine.

Annexe 07 : Loi n°2007-20 du 23 août 2007.

Annexe 08 : Prescriptions de remèdes prophylactiques, pour soigner diverses douleurs, maux et infections.

Annexe 09 : Liste des plantes médicinales rares ou en voie de disparition.

Annexe 10 : Noms scientifiques des plantes traduites en langue Fon.

Annexe 11 : Prescriptions de remèdes traditionnels par Armand Guéhou, habitant d'Abomey.

Annexe 12 : Questionnaire sur les habitudes de soins (plateau d'Abomey).

Annexe 13 : Identité des personnes interrogées

Annexe 14: Les sept chants funéraires traditionnels traduits.

Annexe 15 : Autorisation de recherche délivrée par le ministère du tourisme, de la culture et des sports de la République du Bénin.

Annexe 16 : Présentation des objets collectés en prospection pédestre (palais royaux d'Abomey, Avril 2018).

Annexe 17 : Présentation des objets collectés en prospection pédestre n°2 (palais royaux d'Abomey, Novembre 2018).

Annexe 18 : Tableau des résultats d'analyses des dix passes de la céramique MAAM.2018.10.1.12.

Annexe 19: Tableau des résultats d'analyses su prélèvement intérieur céramique MAAM.2018.14.10

Annexe 20 : Liste des églises présentes au Bénin

Annexe 21: Entretien avec le Père Xavier-Sessi prêtre au diocèse de Magny-en-Vexin (Val d'Oise – France), originaire du diocèse de Dassa (Collines - Bénin)

Annexe 22 : Témoignage d'un clivage familial concernant des funérailles religieuses.

Annexe 23 : Témoignage décrivant un mélange de rites religieux funéraires.

Annexe 24 : Récapitulatif des créations d'églises chrétiennes de 1940 à 1988

Annexe 01 : Article « Sur les traces des vautours d'organes humains », paru dans le quotidien « Le progrès » n°3391 du mardi 10 septembre 2013

16^{ÈME} ANNÉE **LE PROGRES** 300 F
 ÉDITÉ PAR TROPIC COMMUNICATIONS
 ISSN 2659-5645 QUOTIDIEN BENINOIS D'INFORMATIONS ET D'ANALYSES N° 3391 du Mardi 10 Septembre 2013

AVIS DE
LA MAIRIE DE
QUÈSSÈ

CRIMES AU BÉNIN

PAGES 02-05

Sur les traces des vautours d'organes humains



ABONNES A NE PAS VENDRE

LANCEMENT DES ACTIVITÉS DES AUDITS ET SUIVIS ENVIRONNEMENTAUX DANS LES USINES

" Tout ce qui peut nuire à la santé de l'homme doit être surveillé de près ", dicit Raphaël Edou

PAGE 09

« L'audit environnemental permet au Ministère en charge de l'environnement de mieux veiller au respect strict des normes afin d'exiger des mesures correctrices ou de prendre des sanctions. La dégradation de l'environnement et la pollution sont du fait des activités humaines. C'est pourquoi il s'avère indispensable de garder l'œil ouvert sur les impacts environnementaux des unités de production dans notre pays. Tout ce qui peut nuire à la santé de l'homme doit être surveillé de près ». C'est avec cette déclaration ferme que le ministre de l'environnement a lancé les audits et suivis environnementaux dans les usines dans le cadre de la 2^{ème} édition de la quinzaine de l'Agence béninoise pour l'environnement...



TOURNOI DE LA RELÈVE

PAGE 09

Djaguidi remporte le trophée

Christhelle Houndonougbo satisfaite des performances des jeunes joueurs

La 3^{ème} édition du tournoi de la relève qu'organise depuis trois ans Christhelle Houndonougbo, conseillère technique aux sports du ministre de la jeunesse, des sports et loisirs, a connu son épilogue le week-end dernier. Au finish, c'est l'équipe de Djaguidi qui s'est adjugé le trophée après un match ardu face au club de Foun-Foun...

2 Enquête

Le PROGRES N°3391 du Mardi 10 Septembre 2013

BÉNIN

Sur les traces des vautours d'organes humains

Au Bénin, les organes humains font l'objet d'un trafic et d'un commerce clandestin avec en toile de fond la profanation des tombes, des assassinats inhumains et des disparitions mystérieuses d'âmes.

Fort heureusement, c'est dans la grande cour de la maison d'arrêt de Cotonou que je rencontrai notre criminel. C'était un après-midi du mois de mai. Nous, d'autres confrères et moi, montons à bord d'un véhicule 4X4 Prado. Le chauffeur, un homme robuste, nous conduit à la prison civile où nous attendons les donateurs de vivres aux prisonniers. A leur arrivée et après les salutations d'usage, s'ensuit la visite guidée des lieux en compagnie du régisseur et de ses collaborateurs. La prison grouillait de monde. On ne pouvait entendre les mouches volées tel le vacarme ressemblait fort bien à celle des grands jours de marché. Il était difficile de se frayer un passage parmi les prisonniers. Quelques militaires et gardiens en poste nous aidaient à trouver un passage au milieu de l'immense foule. Les conditions de vie y sont exécrables. La veille de notre arrivée, une personne est morte dans la maison. Les prisons béninoises sont pleines comme des œufs : la population carcérale dépassent les 1000 prisonniers pour une capacité de 500 à 1000 détenus.

Au détour d'une des cours de la maison, un prisonnier, Firmin Acakpo, cultivateur et guérisseur, m'approcha. Je ne t'ai pas venu m'entretenir avec lui. Mais nous avons échangé quelques minutes. Je lui demandai pourquoi il était dans cette maison et il n'hésita pas à me raconter ses faits.

DES GRIS-GRIS TRÈS PUISSANTS

Firmin n'est point un prisonnier comme les autres. C'est un homme maigre de 43 ans, précocement ridé par la prison. Les lèvres sèches et le ventre creux, il avait l'allure de quelqu'un qui est quotidiennement rongé par la faim. Comme les autres locataires de la prison, ils n'avaient droit qu'à deux repas par jour. Depuis neuf ans, il y séjourne pour « trafic d'organes humains ». Originaire de Kpomassé, une localité située à 51 kilomètres de Cotonou, la métropole économique du Bénin, il lui reste encore six ans à passer dans cette geôle. D'emblée, je veux comprendre comment on arrive à se procurer les organes humains. Le marché d'approvisionnement des organes humains est un peu partout, me répond-il. Des marabouts ou des guérisseurs traditionnels demandent à leurs clients de se procurer d'un organe humain (tête, cœur, sein, bosse, doigt et oreilles, pénis et testicule,



Une tombe profanée au cimetière PK14 de Cotonou

sang humain etc) pour les rendre riches ou les aider à faire prospérer leurs

J'utilisais leurs organes pour fabriquer des gris-gris très puissants pour attirer l'argent, fructifier les affaires et même guérir des maladies occultes», raconte Firmin. Il affirme avoir fait manger de la chair humaine à des hommes d'affaires et des hommes politiques

affaires ou à connaître des ascensions fulgurantes en politique ou en entreprise. A défaut de se procurer les organes exigés au marché Mahoulé de Dantokpa, à Cotonou ou dans celui célèbre de « Djakara » au Nigeria voisin ou de profaner les tombes des cimetières, des âmes sont simplement enlevées puis assassinées et

leurs organes prélevés. Et c'est tout. Des dizaines de personnes, jeunes filles, enfants, mineurs, bossues et albinos sont assassinés, chaque année, à travers le pays, poursuit Firmin. Des tombes sont éventrées chaque jour. De nombreux enfants disparaissent mystérieusement sans que leurs parents les retrouvent. « Quand j'étais encore en activité, j'in-



Une bosse humaine dans un sachet

assassinait froidement sans que personne ne sache. J'utilisais leurs organes pour fabriquer des gris-gris très puissants pour attirer l'argent, fructifier les affaires et même guérir des maladies occultes», raconte Firmin. Il affirme avoir fait manger de la chair humaine à des hommes d'affaires et des hommes politiques. « La plupart de ceux que vous voyez dans les grosses voitures utilisent des produits à base d'organes humaines ». En sept ans, il a tué des dizaines de personnes pour fabriquer ces produits occultes.

DES MILLIONS GAGNÉS

Ces activités que Firmin exerce sur fond de trafic d'organes humains lui ont rapporté des millions. Avec tout cet argent, il a construit deux maisons dont une a été mise en location et s'est acheté une voiture. Quand on observe aujourd'hui Firmin, on ne voit pas en lui celui qui a compté des millions dans sa vie. Du haut de ses 1m66, il est vêtu d'une chemisette par dessus un pantalon en pagne local surmonté d'un gilet bleu nuit de prisonnier.

Firmin, lui demandé-je, quels sont les organes les plus prisés et qui rapporte gros ?

- La bosse d'un bossu et les organes d'un albinos, répond-il sans crainte.
- Vous en avez vendu de tels organes une fois dans votre vie ?
- Non, je n'ai jamais pu mettre

Suite à la page 03

PROGRES, les faits sont sacrés, le commentaire est libre

BÉNIN

Sur les traces des vautours d'organes humains

„Suite de la Page 02

la main sur une bosse mais j'en ai acheté des parties au marché des ossements à Dantokpa.

- Et combien coûte une bosse et une tête d'albinois ?

- Je ne peux pas vous donner un montant exact mais ça va au-delà du million de francs cfa. Les bossus sont très recherchés. Ils constituent avec les albinos les proies les plus faciles. Le trafic et le commerce des organes humains ne datent pas d'aujourd'hui. Le phénomène est ancien. Le sacrifice humain et l'utilisation d'organes humains lors des rites et cérémonies cultuelles étaient une règle dans la société traditionnelle. La volonté de puissance, la soif d'accumulation de pouvoir surnaturels et de richesses matérielles constituent les fondements des survivances du trafic des organes humains. Le pillage des tombes dans les cimetières, les enlèvements et assassinats de personnes pour y prélever des organes clés, la vente des ossements et des organes humains au marché ne représentent que les nouvelles stratégies récentes pour se procurer les organes humains. Quand le roi, qui avait le droit de vie et de mort sur ses sujets, décidait de sacrifier un esclave sur l'autel de ses aïeux lors des moments difficiles de la vie de la communauté à laquelle il appartient pour conjurer les intempéries, les calamités naturelles et les mauvais sorts, il ne le faisait pas dans l'intention de gagner de l'argent. Mais surtout par respect de la tradition pour maintenir l'équilibre de la

cité et pour implorer la bénédiction des dieux et des ancêtres en vue d'une harmonie et une bonne marche des activités dans le royaume. A l'époque, les esclaves qui étaient généralement des captifs de guerre étaient les proies sacrifiées aux dieux tutélaires.

LA PIERRE À LA PLACE DU CŒUR

Mais les choses ont changé. Véritablement. Les royaumes n'existent presque plus ou tout au plus ont changé de visage. La tradition est galvaudée. L'avidité de pouvoir ou de puissance, la quête effrénée de puissance de domination sur les autres conduit des individus et souvent pas des moindres au sacrifice humain ou à l'utilisation de produits occultes à base d'organes humains. Les organes humains utilisés dans les rites cultuels alimentent des circuits commerciaux à l'intérieur du pays et même au-delà des frontières en direction du Nigeria voisin et même du Gabon où vit une forte communauté de Béninois depuis des années. Le besoin grandissant d'utilisation d'organes humains pour la fabrication de poudres, de talismans, d'amulettes de toutes sortes a fait naître des rapaces, grand pourvoyeurs de la tradition et des religions endogènes devant l'éternel. Il est évident qu'il existe des hommes et des femmes qui sont incapables de gagner aujourd'hui honnêtement leur vie.

« C'est bontoux, c'est malheureux de la part de ces gens là. Les préleveurs d'organes humains ont la pierre à la place du cœur. Je ne pense pas que c'est le cbômage qui conduit à cette prati-



Un trafiquant appréhendé avec des ossements humains

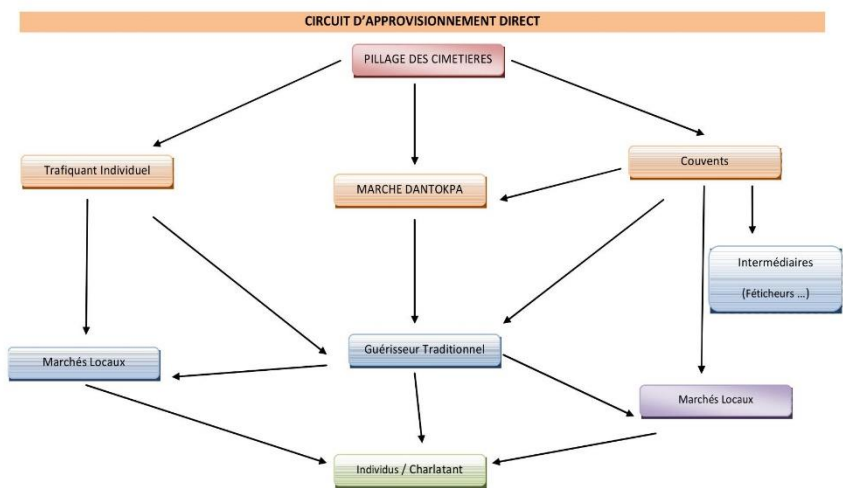
que. Ce sont des paresseux, je les classe au même titre que les trafiquants de drogue, les malfaiteurs et divorcés de la société. C'est des paresseux qui veulent gagner de l'argent sans aucun effort. C'est impensable qu'on puisse enterrer un être humain et c'est leurs organes humains qui constituent un commerce pour les autres », affirme Martin Assogba, président de l'Association de lutte contre le raciste, l'ethnocentrisme et le régionalisme (ALCRER), une ONG qui fait la promotion des droits de l'homme, de la bonne gouvernance et de l'éducation civique et morale.

Très révolté et remonté contre la pratique, celui-ci préconise la prison pour les criminels et leur élimination simple de la société dans les règles de l'art. Mais il avertit que seule une bonne éducation aux enfants, adultes de demain, peut empêcher la manifestation d'actes criminels dans la

société. « Il faut bien éduquer les enfants. Je demande aux parents démissionnaires de donner l'éducation qu'il faut à leurs enfants pour leur faire comprendre le bien du mal. C'est dans l'absence d'éducation que tout ça là vient. Aujourd'hui, il y a beaucoup de parents qui ont démissionné ».

ILS SONT DISSIMULÉS DANS DES SACS

Les organes humains se vendent à Mahoulé à Dantokpa (plus grand marché de l'Afrique de l'Ouest) comme des denrées alimentaires. Ce marché fort de dizaines d'étalages bien garnis d'ossements, de peaux et d'autres restes animaux puants, est situé aux abords du lac Nokoué. Sur les étales, il n'y a pas d'organes humains mais ils sont dissimulés dans des sacs sous les étales ou dans la poche du vendeur. Nul ne peut se faire servir un organe humain dans ce marché au premier coup s'il n'est pas un habitué des lieux, un initié ou avertit de certains codes d'achat. C'est au bout d'un long processus de mise en confiance que les vendeurs se décident à livrer le produit à leur clientèle « Quand tu vas au marché et que tu n'est pas un initié, on peut te vendre des organes d'animaux à la place d'organes humains », déclare Dah, un tradi-praticien demeurant à Cotonou. Mahoulé, n'est pas le seul lieu d'approvisionnement en organes humains au Bénin. De nombreux couvents sont des points de vente d'organes humains surtout frais. Là comme à Dantokpa, tout s'opère dans la clandestinité entre initiés et intermédiaires véreux. « Si tu veux un organe humain et que tu ne passe pas par un intermédiaire, tu ne le trouvera pas. La probabilité est très faible de le trouver au marché tout de go un organe à acheter sans être



SOURCE : Schéma réalisé grâce aux données recueillies lors de l'enquête

Suite à la page 04

PROGRES, les faits sont sacrés, le commentaire est libre

BÉNIN

Suite de la page 03

Sur les traces des vautours d'organes humains



initiés ou sans intermédiaires », renchérit-il. Les couvents de certaines divinités sont construits sur des restes humains. Il arrive souvent de trouver des organes humains qui gardent encore toute leur fraîcheur sans être mis au frais dans ces marchés, couvents et auprès de trafiquants. Dans ces cas, la conservation se fait en recouvrant l'organe dans un tissu blanc, trempé dans une bonne quantité de miel puis emballer dans des sachets noirs.

Par ailleurs, il existe, dans presque tous les villages du Bénin, des marchés de vente d'ossements et de reste d'animaux dans lesquels sont souvent dissimulés des organes humains.

LE SANG DE KATE

Comme Firmin, ils sont nombreux les inculpés et les condamnés pour trafic d'organes humains, détenus dans les neuf prisons béninoises. Quelques semaines avant ma rencontre avec Firmin, Avocèvou Dicuodonné, prêtre de la divinité Dah Yovo faisant partie de ces criminels, a été arrêté (le 5 février 2013), par la Brigade de Gendarmerie de l'arrondissement de Ouando, à Porto-Novo, la capitale politique pour avoir assassiné l'un de ses amis pour sa divinité. Lorsque les flics ont procédé à la destruction de la divinité après ses aveux et l'arrestation d'un de ses complices, le sieur Louis Houndékou, des crânes et ossements humains de tout genre ont été déterrés dans son couvent. Des couvents remplis autant d'horreurs pullulent à travers le pays. D'autres ouvrent certainement leur porte pour s'adonner à la même pratique.

Dans la première semaine du mois

de janvier de cette année, deux fillettes, de la même famille, Djangja Moïba et Samiratou, âgées de 9 ans, sont sauvagement assassinées à Inirou, dans l'arrondissement de Kilibo, une localité de la commune de Ouèssè, située à environ 300 kilomètres au nord de Cotonou. Quelques semaines plus tard, neuf présumés auteurs de l'assassinat ont été appréhendés à Toui, un autre arrondissement de la même commune, par la gendarmerie avec les têtes fracassées et d'autres organes des deux fillettes. Depuis lors, ils croupissent à la prison civile d'Abomey.

En 2012, toujours dans la localité de Kilibo, un homme a été arrêté avec un sac contenant la tête d'une fillette de trois ans assassinée. Trois ans plus tôt (jeudi 12 mars 2009), une volontaire américaine, originaire de la Géorgie, Catherine Puzey, âgée de 24 ans, travaillant comme enseignante d'anglais dans une école pour le Corps de la Paix au Bénin, depuis juillet 2007, a été assassinée à Badjoudé dans la commune de Ouaké, une petite ville au nord-ouest du pays. Les assassins avaient recueilli le sang de la jeune volontaire et prélevé des organes avant de disparaître dans la nature. La nouvelle de la mort de Kate, comme l'appelle affectueusement ses amis, avait bouleversé beaucoup de monde dans le pays. Les enquêtes des forces de sécurité ainsi que celles du FBI - services de renseignements américains - ont permis de mettre la main sur des présumés auteurs du crime : les sieurs Jacques Constant Bio, Jacques Aurélien Bio et Gafari Amoussa, toujours en prison. Selon l'ambassadeur des Etats-Unis près le Bénin en poste au moment du drame, Gayleatha

Brown, l'assassinat insensé et vicieux de Kate révolte toute personne qui accorde partout du prix à la vie, à la liberté et aux droits de la femme.

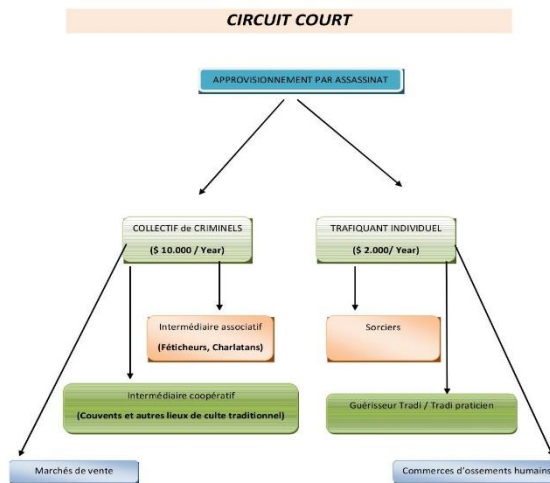
\$135 à \$555 une poche de sang. Des actes crapuleux et inhumains comme celui perpétré sur la personne de Kate sont monnaie courante au Bénin. Ils sont encouragés par des pratiques religieuses traditionnelles de plus en plus friandes en organe humain. C'est le cas du "kininsi", un fétiche qui donne le pouvoir et distribue la richesse mais très consommateur du sang humain.

Le panthéon béninois est riche en divinités de toutes sortes et de tou-

tes couleurs dont une bonne dizaine est consommatrice de sang humain, selon les explications des féticheurs et guérisseurs traditionnels. Depuis quelques années, de nombreux jeunes cybercriminels s'offrent les pouvoirs de ces fétiches pour arnaquer sur Internet. Ainsi, un marché noir qui prend de l'ampleur existe autour du sang humain. Ce marché gravite autour des unités de banques de sang des hôpitaux du pays. Le marché est animé par les agents et auxiliaires de santé et leurs intermédiaires qui fournissent le sang humain à des trafiquants qui le revendent ensuite à des consommateurs illicites composés d'évangélistes, de pasteurs, de guérisseurs, de maîtres et apprentis sorciers, de cybercriminels. La liste n'est pas exhaustive : tous les assoiffés de pouvoir, de richesse et de puissance de domination des autres en raffolent. Le sang trafiqué est aussi vendu aux détenteurs de ces fétiches. L'un de mes cousins en avait un dans sa chambre à coucher à des fins de cybercriminalité.

Une poche de sang vendue à 2000 francs CFA soit environ US \$5 au niveau des hôpitaux au lieu de 45 000 francs CFA soit environ \$100 (si l'on tient compte des prélèvements, réactifs et conservations), selon Patrick Honvou, président de l'Association des donneurs bénévoles de Sang du Bénin, cellule du centre National Hospitalier Hubert Mage de Cotonou

Suite à la page 05



SOURCE: SCHEMA REALISE GRACE AUX DONNEES RECUEILLIES LORS DE L'ENQUETE

GRES, les faits sont sacrés, le commentaire est libre

BÉNIN

Suite de la page D4

Sur les traces des vautours d'organes humains

nou, coûte sur le marché noir 60 000 (\$135) à 250 000 francs CFA (\$555). D'après Honvou, le sang humain est un produit que l'argent ni l'or ne saurait acheter. C'est pourquoi, il est distribué sous forme de don et en aucun cas ne peut prendre valeur monétaire de la sorte.

Au Bénin, le sang humain est cédé sur présentation d'une ordonnance de n'importe quel médecin. L'acquisition facile du sang encourage son trafic. Les faussaires fabriquent eux-mêmes des ordonnances médicales. Ils utilisent ces fausses ordonnances pour acheter des poches de sang. Il est impossible de déterminer la provenance du petit papier et même à tracer plus tard le liquide vitale lorsqu'il pénètre le circuit du

marché noir.

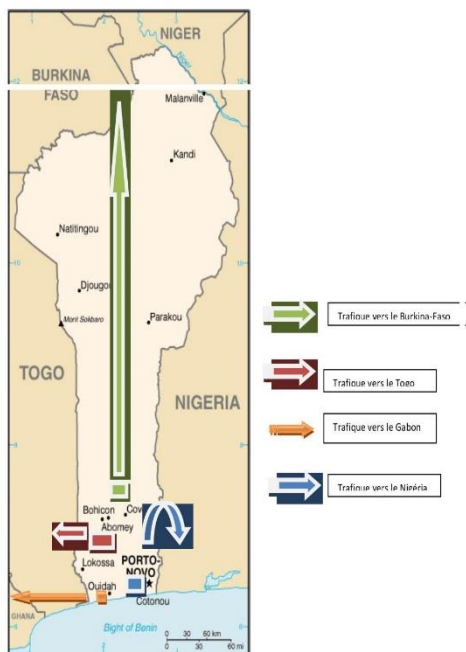
Le trafic de sang a commencé avec les poches de sang avariées (infectées par le Vih/Sida) puis s'est généralisé au sang sain. Ce trafic de sang très lucratif, à l'origine des pénuries de sang qu'on observe dans les hôpitaux, se fait aussi en direction du Nigéria, confie des acteurs.

" Le trafic et la pénurie de sang qui en découle sont souvent à leur point nodal à la veille des consultations électorales, des nominations à des hautes fonctions administratives et au moment de la veille des fêtes de fin d'années où les gens ont des besoins en dépenses assez élevés ", affirme Dah Tomali, guérisseur à Porto-Novo. Le trafic est aussi organisé de pair avec des prélèvements



d'organes sur les cadavres dans les morgues des hôpitaux.

CIRCUIT D'APPROVISIONNEMENT A L'INTERNATIONAL



Des codes

L'achat ou la vente d'organes humains requiert la maîtrise de certains codes ou langages de vente. Chaque organe a un nom que seul l'initié sait de quoi il est question. Si vous voulez acheter une tête d'homme, prenez la peine de connaître comment il est désigné dans le marché sinon vous n'aurez pas satisfaction ou vous vous ferai servir du faux. Une tête d'homme est désigné sous le nom de « kanlin dou jetà », un tibia humain « zakètè », un fémur humain « awahou », une main « alô », les poils « foun » etc... « sin » désigne l'eau de toilette d'un cadavre. La liste n'est pas exhaustive mais d'habitude, les non-initiés se perdent quand ceux qui maîtrisent le langage échangent.

Au [REDACTED] RES, les faits sont sacrés, le commentaire est libre

10 À 20 ANS DE TRAVAUX FORCÉS

Mais la justice ne ferme pas du tout les yeux sur les vautours d'organes humains lorsqu'ils sont pris la main dans le sac. " Lorsque vous faites des choses qui sont interdites par la nature, la nature punit tout le monde. L'âme de ces défunts dont ils prélèvent les organes pour aller vendre les poursuivront et ils se feront prendre tôt ou tard ", affirme Assogba.

Au Bénin, la loi dispose que " (...) Tout acte d'anthropophagie, tout trafic ou cession de chair humaine à titre onéreux ou gratuit sera puni des travaux forcés à temps ". Le dernier alinéa de l'article 302 du code pénal en vigueur actuellement au Bénin est ferme sur le trafic de toute partie du corps humain. Selon Sylvestre Farra, greffier à la Cour d'appel de Cotonou, " le trafic d'organes humains est un crime ". De ce fait, " c'est la cour d'assises qui connaît de son sort ", explique-t-il. Le juriste Nancy Guèguèzo indique, quant à lui, que " tous les acteurs impliqués dans le trafic des organes humains sont punis par la loi ; aussi bien les auteurs que les complices ". Il ajoute, en effet, que " deux modes opératoires sont souvent décelés dans ce crime. D'abord, il y a des personnes, qui nuitamment vont profaner les tombes pour en extraire les organes humains. Ensuite, il y a d'autres qui détruisent les tombes pour s'approvisionner en organes humains en complicité avec les gardiens de cimetière ".

Selon un juge de la Cour d'appel de Cotonou, " les peines auxquelles sont condamnées les personnes impliquées et jugées coupables de ce crime varient de 10 à 20 ans de travaux forcés ". Et dans la plupart des cas, " les inculpés reconnaissent les faits qui leur sont reprochés. Ils disent souvent l'avoir fait à des fins d'enrichissement, de protection contre les mauvais esprits... ", poursuit

le juge. Parfois, le trafic d'organes humains est doublé de " pratique de charlatanisme qui est une infraction aussi durement punie ", précise Guèguèzo.

Cependant, le magistrat tout comme le greffier Farra, fait constater que " le crime de trafic d'organes humains n'est pas fréquent aux cours d'assises. C'est un ou deux cas qu'on retrouve à chaque fois que les assises se tiennent ". Il en est ainsi aussi bien à la cour d'appel de Cotonou, à celle d'Abomey que de Parakou, les trois cours d'appel du pays.

Pour combattre le phénomène, des dignitaires de culte vodun recommandent désormais une enquête de moralité pour toute implantation d'un vodun, une autorisation préalable et une supervision du couvent. " Plus jamais ça au Bénin " est leur leitmotiv afin que cesse les pratiques inhumaines qui n'honorent pas la culture béninoise.

Par Christophe D. ASSOGBA

En chiffres

Le Bénin dispose de neuf prisons dont on ne connaît pas l'effectif exacte de la population carcérale. En dehors de la maison d'arrêt de Misséréte pleine à 100 %, les autres prisons sont remplies à plus de 300 %. Par exemple, d'une capacité d'environ 1000 places, la maison d'arrêt de Misséréte abrite au 12 juin 2013, 1042 détenus aux statuts divers : 751 condamnés, 290 inculpés, 59 détenus ayant leurs dossiers à la chambre d'accusation et 231 ayant leurs dossiers encore à la chambre d'instruction. La prison civile de Cotonou compte à la date du 20 juin 2013, 2045 pensionnaires pour une capacité de 500 détenus. Tandis que celle d'Abomey compte 1171 détenus à la date du 18 Juin 2013 pour des dortoirs d'une capacité de 250 places.

Annexe 02 : Article « Trafic d'organes humains au Bénin : Rituel, sacrifice ou source d'enrichissement ? » paru dans le quotidien « Fraternité » du 27 novembre 2013

Source : <http://www.fraternitebj.info/societe/article/trafic-d-organes-humains-au-benin>

Trafic d'organes humains au Bénin : Rituel, sacrifice ou source d'enrichissement ?

Sujet sensible, mais tabou ! Il est difficile au Bénin de parler du trafic d'organes humains. Pourtant, le fait est là, palpable. Mais, personne n'ose en parler bien qu'il prenne de l'ampleur.

Il y a plus d'un an, un soir aux environs de 23 heures locales, les populations riveraines du cimetière Pk 14 sur la route de Ouidah à Godomey ont assisté à une scène peu ordinaire. Un homme C.K., la quarantaine environ a été appréhendé avec un sac contenant 9 crânes humains. Son acolyte qui lui jouait le rôle de sentinelle a déjà pris la clé des champs avant qu'il n'escalade le mur du cimetière et ne tombe dans les mains des gens qui le guettaient. Arrêté, il a été accompagné à la gendarmerie de Godomey. Interrogé par le Commandant de Brigade d'alors, Juste Aniambossou, il déclarait : « Je me sers de ces crânes humains pour faire des savons de chance et de bonheur que je vends aux gens ». A la question de savoir à combien vend-il ces savons, il répond : « Il y en a pour différents prix, allant de 5.000 à 50.000 Fcfa », a-t-il ajouté. Présenté au Procureur, il a été déposé à la prison civile de Cotonou. Au Bénin, le phénomène de trafic d'organes humains est un fait réel. Il prend de plus en plus d'ampleur et un véritable réseau se développe autour. Profanation de tombes par ici, enlèvement d'organes humains par là. Bref, on se demande s'il s'agit de rituel, de sacrifice ou source d'enrichissement.

Source de bonheur ou de mieux-être ?

Le trafic d'organes humains en République du Bénin reste un sujet tabou et sensible que bon nombre de personnes refusent d'aborder. Dans notre enquête, malgré les difficultés auxquelles nous nous sommes confrontés, nous sommes quand même tombés sur Antoine A., un trentenaire, marié et père de plusieurs enfants et résidant à Agbangnizoun, une commune située au Sud-Ouest du département du Zou. Celui-ci, un initié de la chose nous a servi de guide afin de nous faire connaître le circuit. D'abord, nous nous sommes fait passer pour des gens à la recherche du mieux-être. Nous nous rendîmes chez un charlatan à Lalo, une commune du Couffo, frontalière à celle d'Agbangnizoun. Une fois arrivé chez le vieux septuagénaire dans la matinée d'un samedi aux environs de 8 heures locales, il y avait beaucoup de gens assis sur des bancs sous un hangar et chacun attend son tour. Quand notre tour est arrivé, il nous a « prescrit » les éléments qui devraient entrer en ligne de compte pour la préparation d'un savon de bonheur et de mieux-être. Dans un premier temps, il n'a pas voulu en parler et comme nous sommes accompagnés de notre guide, celui-là qu'il connaît bien, il a dû lâcher le morceau. Et nous nous sommes retournés. De retour à Agbangnizoun, nous nous sommes rendus dans le marché de la localité chez les vendeurs d'ossements. Mais avant, notre guide nous a déjà donné le code à employer devant les vendeurs. Les termes les plus utilisés sont « Noudjonou et Kanlidoudjêta ». Mais ces termes sont tellement galvaudés que d'autres sont venus les remplacer déjà. Devant le vendeur, nous avons éprouvé de difficultés dans la prononciation, ce qui l'a rendu réticent au départ. Mais comme nous sommes accompagnés de notre guide qui est très connu dans le milieu, il lui a demandé si nous sommes vraiment sérieux dans ce que nous demandons. D'un geste de la tête, il acquiesce. Convaincu, le vendeur nous a demandé de nous retirer et de le laisser discuter avec le guide. Ce qu'on a fait. Ensuite, notre guide nous fait comprendre qu'il

n'en dispose pas pour le moment et que de repasser une autre fois. Nous nous sommes rendus ensuite au marché Houndjro à Abomey. Là, c'est le guide qui s'en est occupé. Le prix se fait souvent à la tête du client et du degré d'initiation du demandeur. Mais, il s'est gardé de nous dire exactement combien cela a coûté. Reste à savoir si le savon pourrait effectivement être une source de bonheur ou de mieux-être.

Une histoire de sacrifices humains

Dans un village de Tanzoun dans la commune d'Avrankou, département de l'Ouémé Canal 3 Bénin a diffusé un reportage réalisé par Aymar Hodonou sur un cas de sacrifice humain. Il s'agit de la gendarmerie de la localité qui est allée déterrer un corps et des crânes humains sur lesquels est érigée un fétiche. C'était suite à des enquêtes sur deux hommes qui ont prétendu emmener un individu au Nigeria, mais qu'on n'a plus revu dès leur retour. Une situation qui a inquiété plus d'un et sur laquelle plusieurs personnalités religieuses et traditionnelles n'ont jamais voulu se prononcer. Mais la question qui taraude les esprits, c'est de savoir si ce cas de Tanzoun dans Avrankou et qui a été révélé à la face du monde entier n'est-il pas un cas isolé ? Une certitude, personne ne veut en parler, vu la sensibilité du sujet. Mais les caméras ont pourtant montré et auteurs et ossements humains déterrés. « Je ne peux pas confirmer un tel acte et affirmer que c'est comme cela que ça se passe », a déclaré un haut dignitaire traditionnel qui a requis l'anonymat. « Je n'aime pas me prononcer sur ce fait parce que je risque de me faire des ennemis. Mais sachez que si j'ai besoin de la tête de vipère, je ne vais pas me mettre à la chercher dans la brousse. C'est toute une mafia et un réseau bien organisé qui entourent cette affaire et cela date des siècles », a ajouté un Prêtre de *Fâ*.

Des rituels sur certains individus ?

Léon Attèdé, handicapé moteur considéré comme bossu a été enlevé il y a un an de son retour du marché de Sékou où il va exercer le métier de cordonnier. Une jeune fille, la vingtaine environ, albinos, a été retrouvée morte dans la brousse à Togba, commune d'Abomey-Calavi et son organe génital enlevé. Un autre albinos a été emmené de Dogbo pour le Nigeria par ses propres frères dans le but de le vendre. Ces différents actes cumulés amènent à se demander ce que ces gens font de ces personnes. Dans leurs déclarations aux éléments de la Police judiciaire, ils disent que c'est pour aller les vendre pour se faire de l'argent. Comment l'albinos ou le bossu peut être source d'enrichissement ? Difficile de répondre à cette question, mais le fait existe puisque les présumés auteurs de ces actes déclarent que c'est pour de l'argent qu'ils le font. A cela, il faut ajouter les disparitions de certaines personnes qu'on ne retrouve plus.

Les indignations des dignitaires religieux

A plusieurs reprises, les hauts dignitaires des religions endogènes ne cessent de dénoncer ces actes ignobles souvent collés à leur congrégation. Ils clament haut et fort que les religions qui ont pour mission de protéger la vie humaine ne pourront pas s'adonner à ces pratiques malsaines orchestrées par certains individus avides du gain facile. « La tuerie, l'avortement, l'empoisonnement, etc sont proscrits », ont-ils conclu.

27-11-2013, Ambroise ZINSOU

Annexe 03 : Article « Profanation de tombes dans les cimetières : Les morts en insécurité au Bénin » paru dans le quotidien « L'évènement précis » du 02 novembre 2016

Source : <http://levenementprecis.com/2016/11/02/profanation-de-tombes-dans-les-cimetieres-les-morts-en-insecurite-au-benin/>

Profanation de tombes dans les cimetières : Les morts en insécurité au Bénin

Nov 02, 2016 Santé & Environnement1

Au Bénin, le corps du défunt inhumé n'est pas respecté. Des personnes mal intentionnées prennent d'assaut les cimetières à la recherche des organes humains sous le regard impuissant de l'Etat.



Les tombes continuent d'être profanées au Bénin et les cimetières végètent toujours dans une insécurité totale. C'est le triste constat fait lors d'une descente effectuée au cimetière PK 14. Dans la soirée de ce mardi 1er novembre 2016, date de célébration de la fête de Toussaints, le sieur Victor Bassou ne s'en revenait pas. Accompagné de son fils pour mettre au propre et embellir le tombeau de sa feuie mère, Elisabeth Bassou, l'agent du trésor à la retraite ne savait où mettre de la tête. « Ils ont défoncé la partie supérieure de la tombe », confie-t-il. Portant le N°544 dans le lot des tombes situées du côté droit à l'entrée du cimetière, la tombe a véritablement connu une destruction. L'opération a consisté à casser les bétons pour avoir accès facile au corps. « C'est triste

puisque je ne sais ce qu'ils en feront », déplore-t-il. Le fait est désormais récurrent dans les cimetières au point où les parents ont de difficultés à retrouver la tombe de leurs proches. Alain Serges Akakpo s'en désolé lui aussi. « Il y a quelques années, je suis aussi allé faire le même constat au cimetière d'Akpakpa, où nous avons enterré en son temps notre oncle », a-t-il dénoncé. « L'origine de l'acte serait bien connue de certains qui resteraient complices », ont tous deux martelé. Malgré la proximité de ce lieu de repos des défunts avec la voie inter-Etat Cotonou-Lomé, des individus mal intentionnés réussissent à profaner des tombes. Mais chose inquiétante, les cimetières de Cotonou et d'Abomey-Calavi ne sont pas les seuls concernés. En 2012, une centaine de tombes a subi les affres de la profanation dans le cimetière central de la commune de Dangbo dans le département de l'Ouémé. A cet effet, Joseph Affaton, responsable du cimetière rencontré sur les lieux a confié que la profanation des tombes est une pratique récurrente au cimetière de Dangbo. « Je ne sais pas ce qu'ils font avec la tête des morts. Chaque fois, ils viennent pour ouvrir les tombes et emportent certains organes prélevés sur les corps enterrés », s'est-il désolé. La problématique de la profanation des tombes semble encore une équation non résolue pour les administrateurs de cimetières au Bénin.

Du commerce au délit

La course effrénée à la richesse expliquerait la situation des profanations. Et c'est à cela que servent les ossements humains. A en croire Prosper Y. proche d'un charlatan, « les organes humains volés, servent à des travaux spirituels occultes ». Ils sont souvent utilisés dans la fabrication de différents produits de chance, de protection, de bonheur et autres. Cet avis est partagé entièrement avec un autre sage rencontré dans un village de la commune d'Allada dans le département de l'Atlantique. Sur la question, il affirme : ces objets sont utilisés pour faire des rituels spécifiques à des étrangers qui viennent de l'extérieur du pays. La situation interpelle de plus l'Etat et la justice pour arrêter le tir afin d'éviter ces coups bas infligés aux populations. Par ailleurs, « devant le droit, profaner une tombe et violer une sépulture sont des délits prévus et réprimés par la loi », selon le juriste, Serge Aimé Tossou. Le faire, c'est comme une atteinte portée à l'« intégrité du cadavre ». Cela est susceptible et passible d'emprisonnement et d'amende. La sentence reste selon lui, la

même pour la « violation ou la profanation, par quelque moyen que ce soit, de tombeaux, de sépultures, d'urnes cinéraires ou de monuments édifiés à la mémoire des morts ». Dès lors que les deux incriminations ont été réalisées par les mêmes individus en même temps, la peine s'aggrave. Le droit s'impose pour que les défunts aient la paix dans leur tombe.

Emmanuel GBETO

Annexe 04 : Article « Profanation de tombes dans les cimetières du Zou et des Collines: Du sacrilège pour des pratiques occultes » paru dans le quotidien « Quotidien béninois le matinal » du 09 novembre 2016

Source : <http://quotidien-lematinal.info/profanation-de-tombes-dans-les-cimetieres-du-zou-et-des-collines-du-sacrilege-pour-des-pratiques-occultes/>

Profanation de tombes dans les cimetières du Zou et des Collines : Du sacrilège pour des pratiques occultes

Groupe de Presse Le MATINAL novembre 9, 2016 Profanation de tombes dans les cimetières du Zou et des Collines: Du sacrilège pour des pratiques occultes2016-11-09T06:55:32+00:00

SOCIETE No Comment

Spread the love



Les morts méritent mieux
Dans les cimetières du Zou et des Collines, la mémoire des défunts n'est plus respectée. Des personnes obnubilées par le gain facile, prennent d'assaut les nécropoles, à la recherche d'organes humains, sous le regard impuissant des collectivités locales. Ces dernières sont parfois complices des actes de profanation de tombes pour faute d'entretien des

cimetières et défaut d'une mesure de sécurisation conséquente des lieux.

Les morts des cimetières d'Abomey et de Bohicon ne reposent pas tous en paix. Il en est de même des morts des cimetières des autres Communes des départements du Zou et des Collines. Et ainsi, les différentes prières et actions de grâce organisées à l'intention des défunts chaque 2 novembre ne sont apparemment pas reçues de tous les morts. Etant en insécurité parce que traqués dans leur tombe par les trafiquants d'organes humains, ils ne sont plus attentifs à ces bouquets de fleurs ou aux messes qui sont dites à leur intention par leurs proches. Autrement dit, les tombes continuent de faire l'objet de profanation dans les cimetières du Zou et des Collines ; et particulièrement à Abomey. Et ceci, parce que les cimetières ne sont pas sécurisés. C'est l'amer constat fait par notre équipe de reportage lors d'une descente effectuée au cimetière municipal d'Abomey où cette pratique inqualifiable est monnaie courante. A trois jours de la célébration de la fête de Toussaint le 1er novembre et celle des morts le lendemain, Céline Amadji Capo-Chichi est stupéfaite. Accompagnée de l'un de ses frères pour élever et embellir le tombeau de son feu époux, Vincent Amadji, ne savait où se donner de la tête. « Ils ont défoncé la partie supérieure de la tombe », s'écrie-t-elle. Dans le lot des tombes situées du côté gauche à la seconde entrée principale du cimetière, la sépulture a été défoncée. L'opération a consisté à effondrer les dalles en béton pour avoir accès facile au corps enseveli dans des linceuls. « C'est triste ! Puisque je ne sais ce qu'ils en feront », s'offusque Céline. Cette pratique est, au fil du temps, devenue la règle dans les cimetières au point où les parents éprouvent d'énormes difficultés à repérer la tombe de leurs proches. Jacques Amoussouga n'en revenait

pas lui aussi. « Il y a quelques années, je suis aussi allé faire le même constat au cimetière de Bohicon, où nous avons enterré notre oncle », témoigne-t-il. « L'origine de l'acte serait bien connue de certains qui resteraient complices », soupçonne-t-il. Malgré la promiscuité de ce lieu de repos des défunts avec l'axe routier Abomey-Bohicon, des individus sans foi ni loi réussissent à profaner des tombes. Mais chose curieuse, les cimetières de Bohicon et d'Abomey ne sont pas les seuls à subir la hargne de ces vils individus. A Logozohè dans la Commune de Savalou ou Glazoué ; deux communes du département des Collines, des tombes subissent également les assauts répétés des trafiquants d'ossements humains. A cet effet, Armand Kodo, un agent de la mairie de Bohicon, responsabilisé pour le cimetière de la ville, a confié que la profanation des tombes est une pratique récurrente dans les cimetières. « Je ne sais pas ce qu'ils font avec les organes et ossements des morts. Chaque fois, ils viennent ouvrir les tombes pour accomplir leurs sales besognes », s'est-il désolé en précisant que des mesures sont désormais prises à Bohicon pour épingler les trafiquants surpris. La profanation des tombes est donc une équation à résoudre par les Communes.

La souche du délit

Le goût du lucre et le gain facile poussent les cupides vers la profanation des tombes. Selon des indiscretions, les organes humains volés dans les tombes font souvent l'objet de spéculation. A en croire Cyriaque V. un collaborateur immédiat d'un charlatan, « les organes humains volés, servent à des travaux spirituels occultes ». Ils sont souvent utilisés dans la préparation de différents produits de protection, de bonheur, de chance et autres. Ils sont également sollicités lors de la mise en place du fétiche communément appelé « Kinninssi » dans le patois Fon. Un sage rencontré dans un village à Tan dans la Commune de Zagnanado épouse entièrement cet avis. « Ces objets sont utilisés pour faire des rituels spécifiques à des étrangers qui viennent de l'extérieur du pays. » Confie-t-il. Au regard de cette barbarie, les collectivités locales et la justice sont interpellées. Elles ont la lourde responsabilité d'appliquer les textes en la matière pour mettre fin à cette agression infligée non seulement à la mémoire des défunts mais aussi à l'affection des parents des défunts. « Devant le droit, profaner une tombe et violer une sépulture sont des délits prévus et réprimés par la loi », rappelle le juriste Serge Aimé Tossou. L'acte est perçu comme une atteinte à l'« intégrité du cadavre ». Cela est passible d'emprisonnement et d'amende. La sentence reste selon lui, la même pour la « violation ou la profanation, par quelque moyen que ce soit, de tombeaux, de sépultures, d'urnes cinéraires ou de monuments édifiés à la mémoire des morts ». Dès lors que les deux incriminations ont été réalisées par les mêmes individus en même temps, la peine s'alourdit. Le droit s'impose pour que les défunts aient la paix dans leur tombe. Les individus sans foi ni loi doivent se souvenir de Birago Diop : « que les morts ne sont pas morts ».

Zéphirin Toassgnitché
Br : Zou-Collines

Annexe 05 : Rapport de Monseigneur Marion De Brésillac à la Sacrée Congrégation de la Propagande

Source : Archives de la Société des Missions Africaines.

Env_0681

Brouillon Brésillac, AMA 2F5, pp 98-121
APF, Congressi, Africa Centrale, 1848-1857, pp 1170ss
Copie, pas par Brésillac, AMA 2C19, pp 1-7

(À la Sacrée Congrégation de la Propagande)

Rome, le 4 janvier 1856⁽⁶⁸⁷⁾

Eminentissimes Seigneurs,

1° Lorsque, à cause de l'état des missions de l'Inde, et en particulier de celle du Coimbatore, je me crus obligé de donner ma démission, et de quitter un Vicariat Apostolique dont le souvenir sera toujours cher à mon coeur, je ne fus nullement porté à cette détermination par dégoût pour l'oeuvre de l'évangélisation des peuples encore plongés dans les ténèbres de l'idolâtrie, ni par le désir de me reposer après douze ans de travaux pénibles, sans doute, mais que la grâce rend aimables. Jeune encore, et plein de force, mon désir est de ne point cesser de travailler dans la vigne du Seigneur.

Aussi, dès que ma démission, que j'avais offerte depuis longtemps, fut acceptée du Saint-Siège, je me retirai dans la retraite, dans l'enclos des RR. PP. Capucins de Versailles, pour examiner, dans le calme, comment je pourrais encore me rendre utile aux missions. Or, après quelques tentatives infructueuses, je crus apercevoir que le caractère épiscopal, dont j'ai l'honneur d'être revêtu, serait longtemps un obstacle à ce que j'entre dans une mission déjà organisée.

Dès lors, après y avoir mûrement réfléchi devant Dieu, et lui avoir renouvelé l'offrande du sacrifice de ma patrie, de mes parents, de ma famille, de mon temps, de mes jours, et de ma vie s'il le faut, je me demandai pourquoi je ne prierais pas le Saint-Père de me bénir et de me permettre de pénétrer, même seul, si je ne trouvais pas de compagnons, dans quelqu'un des lieux où, par la force des circonstances ou des difficultés, il n'y a pas en ce moment d'ouvriers évangéliques. Dans quelques-unes, par exemple, des contrées intérieures de la vaste Afrique. Au reste, j'étais moralement certain qu'une fois autorisé par le Saint-Père à m'attacher quelques dignes coopérateurs, j'en trouverais en France, qui seraient pleins de zèle et de dévouement.

Le 26 mai de l'année qui vient de finir, j'écrivis une lettre dans ce sens à Monseigneur Barnabò, secrétaire de la S.C. de la Propagande. Une correspondance s'en est suivie, d'après laquelle j'ai cru devoir venir à Rome exposer moi-même ma demande à la S.C., et si elle m'approuve, demander au Saint-Père une bénédiction qui féconde mes vœux.

Or, voici que, pendant l'intervalle qui devait séparer ma résolution de venir à Rome de son exécution, la divine Providence semble m'avoir fourni le moyen de fixer, sur un point

⁶⁸⁷Note : en tête du brouillon de cette lettre, en AMA 2F5, de Brésillac a écrit lui-même : "RAPPORT A LA S.C. DE LA PROPAGANDE AU SUJET D'UNE NOUVELLE MISSION A ETABLIR DANS LE ROYAUME DE DAHOMEY". (B. Favier)

déterminé, les vues générales et encore vagues que j'avais d'entreprendre une mission dans des pays encore inexplorés, ou bien actuellement vides de missionnaires.

2° Le R.P. Ambroise, gardien du couvent des Capucins à Versailles, ainsi que le R.P. Dominique, maître des novices, connaissaient mes intentions. Or il arriva que le premier de ces deux Pères, étant allé aux Eaux-Bonnes, fit la connaissance de M. Régis aîné, de Marseille, homme très bon chrétien, dit-on, fort riche, armateur, faisant le commerce sur les côtes de Guinée. Ce Monsieur lui parla du dénuement complet de missionnaires dans le Royaume d'Afrique, où il fait principalement son commerce, ajoutant qu'il serait personnellement disposé à faciliter l'action des missionnaires, dans un pays où il a quelque influence, quoique les habitants soient des plus barbares, mais heureusement disposés, en ce moment, pour les français.

A son retour des Eaux, le R.P. Ambroise me communiqua cette ouverture de M. Régis, mais je n'attachai pas d'abord une grande importance à cette communication. Cependant, je quittai Versailles dans l'intention de passer deux mois au sein de ma famille, avant de me rendre à Rome. Déjà ces deux mois étaient presque écoulés, quand je reçus une lettre du R.P. Dominique qui s'était rendu à Marseille pour les affaires de son ordre, et qui avait eu l'occasion de parler à M. Régis. Il me faisait l'éloge de cet armateur et m'engageait fort à le voir à mon passage, car il restait persuadé qu'il y a quelque chose à faire avec lui, pour la gloire de Dieu, dans la propagation du saint Evangile.

N'ayant qu'un jour à passer à Marseille, et désirant donc parler à M. Régis, je lui écrivis un mot à l'avance, pour le prier de se trouver chez lui le jour de mon passage. Il m'attendit en effet, et je n'eus qu'à me louer de ses bonnes grâces et de ses heureuses dispositions à seconder l'établissement d'une mission dans le Royaume de Dahomey, où sa maison de commerce exerce, comme je l'ai dit, une grande influence. Voici au reste le résumé de sa conversation.

3° Le Royaume de Dahomey, me dit-il, est l'un des plus puissants de l'Afrique occidentale. Le roi possède aujourd'hui le pays où était situé le fort de Whydah, autrefois possédé par les français, mais abandonné depuis longtemps, que nous possédons actuellement nous-mêmes, avec l'autorisation du Gouvernement français, et où nous avons établi une factorerie d'huile de palme. Nous sommes dans d'excellents rapports avec le roi de Dahomey qui nous protège, et sur lequel nous avons eu assez d'ascendant pour empêcher, jusqu'ici, qu'il autorisât les ministres protestants à venir exploiter le pays. Car nous sommes catholiques, et notre vif désir serait de voir s'établir là une mission catholique.

Nous savons que les Messieurs du Saint-Esprit et du Saint-Cœur-de-Marie sont actuellement chargés de la juridiction spirituelle sur toutes les côtes de la Guinée. Cependant, faute de sujets suffisamment nombreux, et par suite des pertes qu'ils ont subies sur plusieurs points de la côte, il leur a été, par le fait, impossible jusqu'ici d'établir la mission de Dahomey. Il y a quelques années que Mgr Bessieux passa à Whydah ; nous le reçûmes de notre mieux et nous cherchâmes à fixer son attention sur ce Royaume. Il s'intéressa fort à tout ce que nous lui dîmes, mais il n'a sans doute pu rien faire jusqu'ici pour cette partie de son immense territoire.

Nous sommes néanmoins persuadés qu'il y a des fruits à espérer dans ce royaume, dans l'intérieur duquel nous ne pensons pas que les missionnaires catholiques aient encore pénétré. Les bords de la mer ont été plus ou moins évangélisés, dans le temps, de sorte qu'il y a, autour de l'ancien fort, quelques noirs qui se disent chrétiens, quoiqu'en même temps ils adorent le serpent et les fétiches.

De loin en loin, quelquefois à plusieurs années d'intervalle, un prêtre noir, de race portugaise, vient donner le baptême, moyennant rétribution, aux enfants qu'on lui présente; il s'en retourne aussitôt après, et c'est là tout ce qui reste de souvenirs chrétiens à quelques Noirs qui ne laissent pas de se conduire en tout comme les païens. Néanmoins, ces baptisés ne semblent pas avoir honte du nom chrétien, et il ne paraît pas qu'à cause de ce nom on les voie de mauvais œil dans le royaume.

Le roi d'ailleurs est très bien disposé pour nous et pour les français. Il verrait avec plaisir qu'on établît des écoles près de notre comptoir, et peut-être aussi dans l'intérieur, et jusques dans la capitale, pour enseigner la langue française aux jeunes négrillons. Il nous semble que c'est par ce moyen que les missionnaires devraient d'abord s'introduire chez les Dahomey.

En 1851, le Gouvernement français ayant envoyé M. Bouet, lieutenant de vaisseau, explorer les côtes d'Afrique, cet officier fit avec Guézo, actuellement régnant, un petit traité, dans lequel il eut soin d'insinuer un article favorable aux missionnaires qui viendraient pour instruire ses sujets. ⁽⁶⁸⁸⁾ Il est à remarquer que les musulmans ne se sont point encore établis dans ce royaume. Il serait de toute nécessité que la mission pût faire quelques sacrifices pour l'œuvre des écoles. Car quoiqu'il n'y ait pas encore là de ministres protestants, on sait qu'ils existent sur d'autres points de l'Afrique, et qu'ils payent les enfants qui viennent chez eux.

Il faudrait que les missionnaires habillassent au moins ceux qu'ils pourraient attirer à leurs écoles, et qui y viendront à peu près, sinon totalement, nus. Il serait encore de toute nécessité que la mission fît de temps en temps quelques présents au roi et aux grands du royaume, surtout en arrivant, afin de mériter leurs bonnes grâces et de se bien poser dans le pays. Quoique ces peuples soient très cruels, et qu'ils aiment à voir couler le sang, il n'y a rien à craindre dans ce moment pour les missionnaires français, à cause de la bonne harmonie dans laquelle nous vivons avec le roi ; d'ailleurs nous nous chargeons de recevoir d'abord les missionnaires chez nous, de leur donner le moyen de se mettre en communication avec le roi et de les loger jusqu'à ce que la mission soit établie.

L'air de Whydah n'est pas absolument malsain ; nous y entretenons de nombreux employés; quelques-uns y sont depuis (de) longues années et s'y portent fort bien. Il y a sans doute quelques précautions à prendre contre les fièvres intermittentes qui n'y sont pas cependant aussi dangereuses qu'ailleurs, et que l'on n'a plus à redouter dans l'intérieur du royaume.

4° Voilà, Eminentissimes Seigneurs, le résumé de ce que me dit M. Régis aîné. Ne rapportant ses paroles que de mémoire, je n'en garantis pas toutes les expressions, mais c'est assurément le fond de son entretien. A la fin de ce rapport, je donnerai comme appendice le texte de l'article 10 du traité dont il a été question et que j'ai copié chez M. Régis. Je donnerai encore l'extrait de quelques passages que j'ai trouvés dans un recueil de géographie, renfermant quelques notions sur le royaume de Dahomey et sur l'ancien fort de Whydah.

Or de tout cela il me semble résulter que le moment de la Providence est venu d'aller essayer de planter l'étendard de la croix dans l'intérieur du royaume de Dahomey. Il importe de prévenir les protestants, qui ont l'œil au guet, et qui s'efforceront de prendre les premières possessions du terrain et, ce qui est pire, de l'esprit de ces populations.

Les possesseurs de la factorerie de Whydah dont parvenus à déjouer jusqu'ici leurs tentatives, mais ils ne le pourraient vraisemblablement pas longtemps, me disait M. Régis lui-même, s'ils revenaient à la charge. Car le traité fait avec l'officier français ne stipule rien de spécial pour les missionnaires catholiques. L'esprit du traité est certainement en notre faveur, mais la lettre a dû

⁶⁸⁸ Voir en note n° 3 l'appendice n° 1.

rester dans les termes de missionnaires français. Il suffirait donc que les protestants envoyassent des ministres français pour que le zèle des MM. Régis dût rester inactif.

Enfin, les bonnes dispositions de cette puissante maison de commerce peuvent ne pas durer toujours. Ce n'est point que je mette en suspicion la foi et la généreuse loyauté de ces honnêtes commerçants. Mais les hommes passent vite et les choses changent. Tandis que si nous parvenons à nous ancrer aujourd'hui dans le pays, et si, au moyen des avantages qui nous sont offerts, nous prenons racine pendant quelques années, nous nous mettrons à même de supporter plus tard les tempêtes auxquelles nous devons nous attendre.

5° Quant aux difficultés d'exécution, elles sont grandes, sans doute, mais elles ne me paraissent pas invincibles. L'objection qui s'offre la première à l'esprit, et qui me paraît la plus grave est celle-ci :

1ère objection : le Royaume de Dahomey est enclavé dans le Vicariat Apostolique que le Saint-Siège a confié aux dignes prêtres du Saint-Esprit et du Saint-Cœur-de-Marie. Pourquoi donc ne point l'abandonner à leur zèle, au lieu de créer une nouvelle mission ?

Réponse : Assurément, Eminentissimes Seigneurs, les prêtres du Saint-Esprit et du Saint-Cœur-de-Marie n'eussent point négligé cette portion de leur vaste territoire s'ils eussent pu effectuer tout ce que leur zèle leur suggère. La S.C. sait mieux que tout autre que le zèle et l'esprit de sacrifice dans cette pieuse congrégation ne sont nullement en défaut. Cependant, parce qu'ils ont été chargés d'une immense étendue de pays, ils n'ont eu qu'un nombre relativement peu grand de sujets à vouer aux missions. On sait d'ailleurs quelles pertes énormes ils ont éprouvé dans les lieux qu'ils ont cru devoir premièrement occuper.

Obligés de remplir, en ces mêmes lieux, les vides faits par la mort, il leur a sans doute été impossible de pourvoir au besoin de beaucoup d'autres lieux. Tout fait présumer qu'ils seront longtemps dans cette impossibilité. Ils le sentent eux-mêmes, car, si je ne me trompe, ils ont demandé depuis longtemps d'être déchargés d'une portion de leur Vicariat. Je pense donc qu'ils ne seront nullement fâchés de la création d'une mission nouvelle dans le Dahomey, et que leur charité acceptera avec joie, comme des frères bienvenus, ceux qui se présenteront pour partager leurs pénibles et glorieux travaux.

2ème objection : A qui pourrait-on confier cette nouvelle mission ? Dans l'état actuel des choses, il semble qu'on ne peut y pourvoir qu'au moyen d'un corps religieux, ou d'une congrégation de prêtres qui s'occupent directement ou accidentellement de l'œuvre de l'évangélisation à l'étranger. Or quelle est la congrégation qui voudra s'en charger ?

Réponse : Il me semble qu'on n'aurait pas besoin de s'occuper de suite de cette question. Quelque précieux que soient les avantages de cette organisation pour la perpétuelle succession des ouvriers évangéliques dans une mission, elle n'est pas absolument essentielle. Peut-être même serait-il bon, avant d'offrir à une congrégation une mission toute nouvelle, telle que serait celle de Dahomey, d'avoir éprouvé le terrain au moyen de quelques missionnaires dévoués et dépendant uniquement de la Propagande.

Que faudrait-il, ce me semble, pour commencer ? Un évêque accompagné de deux missionnaires solides, ou de trois tous au plus, avec un ou deux frères servants. Or il me semble qu'avec la bénédiction du Saint-Père, je pourrais trouver, sans trop de difficultés, ce nombre d'ouvriers évangéliques. Plus tard, dans quelques années d'ici par exemple, si Dieu nous prête vie et s'il daigne surtout nous accorder quelques succès, il nous sera facile de nous entendre définitivement avec quelques-unes des pieuses et zélées Sociétés qui s'occupent de Missions.

3ème objection : Comment pourrait-on parer aux frais de préparation, de premier établissement et d'érection ?

Réponse : Si la S.C. partageait mes espérances, il me semble qu'elle ne balancerait pas à faire elle-même quelques sacrifices, au moins pour le premier établissement. Je ne doute point ensuite que l'œuvre de la Propagation de la Foi ne vienne à notre secours, dès que le Dahomey sera érigé en mission distincte.

Nous pouvons encore espérer je pense, en l'œuvre de la Sainte-Enfance, car les missionnaires du Dahomey devant s'appliquer, dès leur début, à diriger leur action sur les enfants, soit dans les écoles, soit de toute autre façon, il est à penser que l'œuvre de la Sainte-Enfance aura pour nous quelques sympathies et qu'elle viendra aussi à notre aide. Enfin, resterait la ressource d'une quête spéciale, à laquelle néanmoins je crois que, vu l'état de gêne où se trouve actuellement l'Europe entière, il ne faudrait avoir recours qu'à la dernière extrémité.

6° Je termine, Eminentissimes Seigneurs, en demandant très humblement à la S.C.

1) s'il ne serait pas opportun de créer en ce moment une mission distincte dans le Royaume de Dahomey ?

2) si elle ne trouverait pas bon que, tout en me mettant à sa disposition pour telle œuvre qu'elle daignerait me confier, je m'offre d'une manière spéciale pour aller essayer de planter la foi dans ce pays barbare, inhumain, sanguinaire, mais dans lequel le Dieu de toute miséricorde s'est peut-être réservé quelques élus pour ces derniers temps ?

Je prie Vos Eminences d'agréer l'expression du plus parfait dévouement avec lequel,

J'ai l'honneur d'être,

Eminentissimes Seigneurs,

Votre très humble et très obéissant serviteur

(+ M.M.J. de M. Brésillac)

(Évêque de Pruse)

(Rome, le 4 janvier 1856) ⁽⁶⁸⁹⁾

⁶⁸⁹Cette lettre comportait deux appendices. (même référence que la lettre)

Appendice n° 1: p 1181 :

"Copie d'une partie du traité passé par M. Bouët, lieutenant de vaisseau avec Guézo, roi du Dahomey:

* Art. 10: Le roi prend l'engagement de donner toute sa protection aux missionnaires français qui viendront s'établir dans ses états, de leur laisser l'entière liberté de leur culte et de favoriser leurs efforts pour l'instruction de ses sujets.

Fait à Abomey, le 1er juillet 1851"

Extrait d'un travail fait par M. Amédée Tardieu, géographe du Ministère des Affaires Etrangères, etc. etc. (non reproduit ici). (B. Favier)

Annexe 06 : Charte du patrimoine

Source : journal officiel n°7, 1^{er} avril 1991

**LOI N° 91-006 du 25 février 1991 portant CHARTE CULTURELLE EN
RÉPUBLIQUE DU BÉNIN**

Source: Journal officiel de la République du Bénin, n°7 du 1er avril 1991

Le Haut Conseil de la République a délibéré et adopté ; Le Président de la République promulgue la loi dont la teneur suit:

PRÉAMBULE

L'État béninois, considérant les orientations fondamentales définies par un certain nombre d'organismes internationaux dont les accords, existants avec la République du Bénin, restent valables, notamment : • l'UNESCO ; • l'Institut Culturel Africain (ICA) ; • l'Agence de Coopération Culturelle et Technique ; • l'Organisation de l'Unité Africaine (OUA) ; • la Communauté économique des États de l'Afrique de l'Ouest (CEDEAO).

Prenant en compte les recommandations de la Conférence des forces vives de la nation tenue du 19 au 28 février 1990 à Cotonou ;

Affirme, par la présente Charte, sa volonté de promouvoir un réel développement culturel national fondé sur la conviction que: 1. la culture est l'essence de l'humain et le droit à la culture est un droit imprescriptible et inaliénable, partie intégrante des droits de l'homme; 2. le patrimoine culturel étant la mémoire du peuple, sa sauvegarde, sa conservation et sa promotion constituent le fondement de l'affirmation des identités culturelles qui conditionnent tout développement véritable; 3. toutes les cultures de la communauté nationale ont droit au même respect et à un égal épanouissement, les individus étant libres d'affirmer leur appartenance et de vivre leur participation à leur culture propre; 4. la coexistence des cultures est un fondement essentiel de l'unité nationale.

TITRE I DES PRINCIPES ET DES OBJECTIFS**CHAPITRE I DES PRINCIPES**

Article 1 L'État béninois est le principal promoteur du développement culturel national. Le ministère chargé de la Culture en est l'organe central. Il stimule et coordonne les activités de tous les secteurs de développement qui y contribuent.

Il encourage la libre entreprise en matière de promotion artistique et culturelle.

Article 2 La politique culturelle du Bénin est fondée sur le respect des différences et des originalités culturelles nationales.

Article 3 L'État béninois doit favoriser le libre accès de toutes les couches de la population à l'éducation, à la communication qui sont des facteurs déterminants pour le développement intégral de la nation.

Article 4 L'État béninois doit s'efforcer de décentraliser la vie culturelle, notamment en ce qui concerne l'installation d'infrastructures et d'équipements culturels performants.

Article 5 L'État béninois doit faire de la liberté de création la condition de la participation des populations au développement du patrimoine culturel national.

CHAPITRE II DES OBJECTIFS

Article 6 Les objectifs visés à travers la présente Charte sont les suivants: a) assurer la sauvegarde, la protection et la promotion du patrimoine culturel national; b) développer la recherche culturelle comme moyen indispensable à l'affirmation et à l'enrichissement des identités culturelles nationales ; c) accroître les ressources matérielles, humaines et financières à affecter au développement culturel ; d) enrichir et élever le niveau de la création et de la production artistique et culturelle; e) libérer la culture nationale de toutes les entraves, d'origine interne ou externe, à l'épanouissement de l'homme béninois; f) réaliser l'intégration culturelle nationale par la promotion des échanges culturels inter-régionaux; g) aider l'homme béninois à assurer les innovations de son temps, compte tenu de son propre héritage culturel, en intégrant de façon harmonieuse et dynamique les valeurs culturelles nationales à l'éducation formelle et informelle ; h) accélérer et améliorer le processus du développement par une prise en compte judicieuse des paramètres culturels dans les plans et programmes de développement; i) favoriser la participation active des femmes, des jeunes et des personnes âgées à la vie culturelle et au développement ; j) développer la capacité de la culture à accroître la production de la plus-value nationale ; k) favoriser la compréhension entre les nations et les peuples par les échanges culturels.

Article 7 La nation béninoise est une entité multiculturelle.

Toutes les cultures ont droit à un respect égal. L'État crée progressivement toutes les conditions matérielles et morales favorables à leur épanouissement.

TITRE II DE LA RECHERCHE CULTURELLE

Article 8 La politique culturelle du Bénin doit accorder un rôle primordial à la recherche culturelle interdisciplinaire.

Article 9 La recherche culturelle s'effectue par des organismes publics ou privés, nationaux ou étrangers. Toutefois, il sera créé une unité de recherche pluridisciplinaire au ministère chargé de la Culture.

Article 10 L'État doit stimuler et encourager la recherche culturelle par l'octroi de subventions, de bourses, de crédits de recherche, d'aide à l'édition et par l'attribution périodique de prix spéciaux ou de distinctions honorifiques aux auteurs des travaux les plus méritoires.

TITRE III DE LA CONSERVATION, DE LA PROTECTION DU PATRIMOINE CULTUREL ET DE L'INFORMATION DOCUMENTAIRE

CHAPITRE I DE LA CONSERVATION ET DE LA PROTECTION DU PATRIMOINE CULTUREL

Article 11 Le patrimoine culturel physique et non physique constitue le fondement de l'identité culturelle nationale. Sa sauvegarde, sa protection et sa mise en valeur requièrent toute l'attention des pouvoirs publics qui doivent y veiller par toutes les mesures légales appropriées.

Article 12 L'État béninois élabore la législation devant régir la protection des biens culturels dont la conservation présente un intérêt du point de vue de la préhistoire, de l'archéologie, de

l'histoire, de l'anthropologie, de l'art contemporain, de la science, de la technique et de l'architecture.

Article 13 L'État béninois prend les dispositions nécessaires pour: • empêcher la dénaturation, la dégradation et la destruction des éléments constitutifs du patrimoine culturel; • mettre fin à l'exportation, à la vente et au transfert illicites des biens culturels.

En outre, il œuvre également à la restitution des biens culturels expatriés.

CHAPITRE II DE L'INFORMATION DOCUMENTAIRE

Article 14 L'État béninois s'engage à protéger la totalité de la production nationale scripto-audio-visuelle. Il en assure l'acquisition, la conservation et la circulation par tous les moyens, notamment par des mesures fiscales préférentielles et la garantie de la franchise postale aux bibliothèques d'État.

Article 15 L'État béninois favorise la création et le développement harmonieux des bibliothèques et des centres de lecture publique sur toute l'étendue du territoire national et leur assure les conditions matérielles nécessaires à la diffusion de l'information littéraire, scientifique et technique, à la promotion du livre et de la lecture et à la conservation du patrimoine éditorial national et étranger.

Article 16 L'État béninois s'engage à faciliter au Centre des archives nationales, par toutes les dispositions légales, l'accomplissement de sa mission, notamment la création et l'organisation de dépôt d'archives dans toutes les administrations et la collecte des archives publiques et privées et des organes de presse.

TITRE IV DU DÉVELOPPEMENT DES LANGUES NATIONALES ET DE L'ALPHABÉTISATION

Article 17 L'État béninois reconnaît l'impérieuse nécessité de développer les langues nationales, vecteurs de nos cultures et instruments privilégiés du développement culturel et social.

Article 18 L'alphabétisation et l'éducation des adultes au Bénin sont un facteur important de démocratisation et un moyen irremplaçable pour l'exercice complet du droit de chaque citoyen à l'éducation et au développement.

Article 19 L'État béninois s'engage à œuvrer, par tous les moyens, à l'éradication de l'analphabétisme sous toutes ses formes.

Article 20 L'État béninois assure l'alphabétisation et l'éducation des adultes, avec le concours d'organismes nationaux, étrangers et internationaux.

Article 21 L'État béninois, tout en assurant une égale promotion à toutes les langues nationales, doit préparer et mettre en œuvre les réformes nécessaires à l'introduction progressive et méthodique de ces langues dans l'enseignement.

TITRE V DE LA PROTECTION DU DROIT D'AUTEUR

Article 22 Le droit d'auteur est reconnu comme l'affirmation juridique du fait que les artistes et les écrivains ont un droit de propriété absolu sur leurs œuvres.

Article 23 L'État béninois garantit à tout citoyen la jouissance effective du droit à la protection des intérêts moraux et matériels de toute production intellectuelle, littéraire, artistique, ou scientifique dont il est l'auteur.

Article 24 Les auteurs, compositeurs et éditeurs doivent, dans leur intérêt, se déclarer et déclarer régulièrement leurs œuvres, inédites ou éditées, à l'organisme national du droit d'auteur.

Article 25 L'État béninois doit lutter contre l'utilisation non autorisée, la reproduction illicite, la commercialisation ou la mise en circulation frauduleuse d'œuvres de l'esprit.

TITRE VI DE L'AIDE À LA CRÉATION ARTISTIQUE

Article 26 L'État béninois encourage la formation, le perfectionnement et l'encadrement technique des artistes et des agents professionnels de la culture dans les structures nationales ou étrangères.

Article 27 L'État béninois doit favoriser l'introduction des disciplines artistiques et culturelles dans les programmes nationaux d'enseignement.

Article 28 Le budget de tout édifice et espace publics doit comprendre une part réservée à la décoration artistique.

Article 29 L'État béninois crée un Fonds d'Aide à la Culture et aux Loisirs en vue de la réhabilitation du patrimoine culturel, la stimulation de la création artistique et littéraire et la diffusion de la culture béninoise sur le plan international.

Article 30 L'État béninois encourage le développement des industries culturelles nationales et régionales. Il applique notamment un barème fiscal privilégié à la production, à l'importation et à l'exportation des biens culturels.

Article 31 Les pouvoirs publics encouragent la décentralisation de la vie culturelle à travers : • le suivi des programmes culturels des associations régionales de développement ; • l'édification d'infrastructures d'animation culturelle dans les régions, municipalités et villages ; • l'organisation des manifestations culturelles à l'échelon local et national.

Article 32 L'État béninois soutient la jeune création : • en organisant périodiquement des forums, festivals, concours artistiques, musicaux et littéraires dotés de prix; • en prenant en charge l'édition des œuvres primées; • en facilitant la participation des créateurs nationaux aux manifestations artistiques et culturelles internationales; • en instituant une journée nationale de la culture; • en créant un Fonds d'aide à la culture et aux loisirs et un Conseil national de la culture.

TITRE VII DES ASSOCIATIONS ARTISTIQUES ET CULTURELLES

Article 33 Condition nécessaire au développement culturel, la vie associative est garantie aux artistes, aux écrivains et hommes de culture par une législation appropriée.

Article 34 Les associations artistiques et culturelles s'organisent de façon autonome. Elles peuvent être consultées par les pouvoirs publics sur des questions relevant de leurs champs d'activités.

Article 35 Étant donné que les valeurs religieuses font partie intégrante du patrimoine culturel d'une nation, les pouvoirs publics assurent aux religions le plein exercice de leur culte.

TITRE VIII DE LA JEUNESSE ET DE LA FEMME

Article 36 La jeunesse est la couche à la fois la plus réceptive aux influences culturelles et la plus active dans la vie économique et culturelle.

Elle est, de ce fait, l'acteur privilégié sur lequel doit agir une politique culturelle conséquente. Le système éducatif s'attachera à inculquer à la jeunesse béninoise l'amour des valeurs culturelles nationales.

Article 37 L'État béninois encourage la participation active de la femme à la vie culturelle car, en raison de sa relation naturelle à l'enfant, elle joue un rôle primordial dans l'éducation et la transmission des valeurs culturelles.

Article 38 L'État béninois crée les conditions les plus propices à l'épanouissement des jeunes et des femmes afin de stimuler, de rationaliser et d'encadrer leur participation à la vie culturelle et économique.

TITRE IX DES LOISIRS, DU TOURISME ET DE L'ENVIRONNEMENT

Article 39 L'État béninois reconnaît le droit aux loisirs et au tourisme comme l'un des droits fondamentaux de l'homme.

Article 40 L'État béninois garantit à tout citoyen la jouissance effective de ce droit et crée les conditions permettant la promotion du loisir de masse et du tourisme culturel.

Article 41 L'État béninois élabore la politique en matière de loisirs et en assure l'exécution par le truchement d'organismes publics ou privés.

L'initiative privée en matière de création et de gestion des activités de loisirs doit être encouragée.

Article 42 L'État béninois contribue à : • la sauvegarde, la promotion et la codification des loisirs traditionnels menacés de disparition ; • la création du Fonds d'Aide à la Culture et aux Loisirs prévu à l'article 32.

Article 43 L'équilibre écologique et la santé des populations sont des préoccupations majeures de l'État béninois.

À ce titre, les pouvoirs publics veillent à la protection de l'environnement.

TITRE X DU RÔLE DE LA COMMUNICATION

Article 44 Le dialogue interculturel et la connaissance mutuelle entre les individus et entre les communautés sont des garants de l'unité nationale. L'État béninois en assure la promotion autant par l'organisation des rencontres interculturelles que par les mass-média.

Article 45 L'État béninois facilite l'accès de tous les acteurs culturels aux mass-média, vecteurs des valeurs culturelles.

Article 46 Tout citoyen ou groupe de citoyens du Bénin a le droit, selon son choix, d'utiliser tous les moyens légaux de communication pour exprimer sa pensée ou son identité.

Article 47 L'État béninois reconnaît et encourage la production audiovisuelle endogène, la création de maisons d'édition et de diffusion de livres, de manuels scolaires, d'organes de presse.

TITRE XI DE LA DIMENSION CULTURELLE DU DÉVELOPPEMENT

Article 48 L'État reconnaît la dimension culturelle du développement et en tient compte dans tout programme de développement économique ou d'aménagement du territoire.

Article 49 L'État consacre une part des ressources de tous ses projets de développement économique à la promotion des arts et de la culture, au financement d'activités et d'infrastructures culturelles et de loisirs, au niveau régional ou national.

Article 50 La promotion artistique et culturelle contribue, au même titre que les autres secteurs du développement, à la création de la richesse nationale et requiert, à cet égard, une attention particulière ainsi que des investissements significatifs de la part des pouvoirs publics et des opérateurs économiques.

Article 51 L'État aide à sensibiliser l'opinion publique sur la dimension culturelle du développement en favorisant les manifestations dans ce sens.

Article 52 L'État institue l'Ordre national du mérite culturel en vue d'encourager les hommes de culture, les artistes, les acteurs du développement culturel, les personnes physiques, les organismes privés et les fonctionnaires de la culture.

TITRE XII DE LA COOPÉRATION CULTURELLE

Article 53 L'État entretient des relations de coopération culturelle avec tous les pays et organisations culturelles en vue de la réalisation des objectifs définis par la présente Charte.

À cet effet, l'État veille à la ratification dans les meilleurs délais possibles des accords et conventions culturels qu'il aura signés.

Article 54 L'État reconnaît la vocation des techniciens de l'action culturelle à exercer des fonctions culturelles dans ses représentations diplomatiques à l'étranger.

TITRE XIII DISPOSITIONS DIVERSES

Article 55 Des actes administratifs détermineront, aux moments opportuns, les modalités d'application de la présente loi.

Article 56 La présente loi, qui abroge toutes dispositions antérieures contraires, sera exécutée comme loi de l'État.

Fait à Cotonou, le 25 février 1991.

Par le Président de la République, Chef de l'État, Mathieu KÉRÉKOU Le Premier ministre, Chef du Gouvernement, Jean-Florentin FELIHO MISPAT, chargé de l'intérim

Le ministre de la Culture, de la Jeunesse et des Sports, Karim DRAMANE

Annexe 07 : Loi n°2007-20 du 23 août 2007

Source : <https://sgg.gouv.bj/>

LOI N° 2007-20 DU 23 AOUT 2007
Portant protection du patrimoine culturel et
du patrimoine naturel à caractère culturel en
République du Bénin.

L'Assemblée Nationale a délibéré et adopté en sa séance du 17 août 2007,
Le Président de la République promulgue la loi dont la teneur suit :

**TITRE PREMIER
DES DISPOSITIONS GENERALES
CHAPITRE 1
DE L'OBJET**

Article 1^{er} : La présente loi vise à définir, inventorier, classer et protéger le patrimoine culturel et le patrimoine naturel à caractère culturel contre la destruction, l'altération, la transformation, les fouilles, l'aliénation, l'exportation, l'importation et le transfert international illicites.

Elle s'applique aux biens culturels immatériels, meubles et immeubles, publics ou privés dont la protection est d'intérêt public.

**CHAPITRE II
DE LA DEFINITION, DES COMPOSANTES ET DE LA SITUATION
GEOGRAPHIQUE DU PATRIMOINE CULTUREL ET DU PATRIMOINE
NATUREL A CARACTERE CULTUREL**

Article 2 : Constituent le patrimoine culturel de la nation, les biens qui, à titre religieux ou profane, sont désignés par l'Etat comme étant d'importance pour l'archéologie, la préhistoire, l'histoire, la littérature, l'art, l'anthropologie, l'anthologie ou la science et qui appartiennent aux catégories ci-après ;

- 1 - les collections et spécimens rares de zoologie, de botanique, de géologie et d'anatomie, objets présentant un intérêt paléontologique ;
- 2 - les biens concernant l'histoire y compris l'histoire des sciences, des techniques et des technologies, l'histoire militaire et sociale ainsi que la vie des dirigeants, penseurs, sportifs, savants et artistes nationaux et les événements d'importance nationale ;
- 3- le produit des fouilles archéologiques, tant régulières que clandestines, ainsi que les découvertes archéologiques ;
- 4- les éléments provenant d'un monument artistique ou historique ;
- 5- les objets d'antiquité ou anciens ayant plus de cinquante (50) ans d'âge ;
- 6- le matériel ethnographique ancien ayant plus de cinquante (50) ans d'âge ;
- 7- les biens d'intérêt artistique anciens ayant plus de cinquante (50) ans d'âge tels que :
 - a) tableaux, peintures et dessins faits entièrement à la main sur tous supports et en toutes matières à l'exclusion des dessins industriels et des articles manufacturés et décorés à la main ;
 - b) productions originelles de l'art statuaire et de la sculpture en toutes matières ;
 - c) gravures, estampes et lithographies originales ;
 - d) tapisseries, tissages, assemblages et montages originaux de toutes matières ;

8- les biens immatériels tels que les traditions orales, les technologies et savoirs endogènes, les chants et danses, les rituels, les us et coutumes, toute la littérature orale et tous les artefacts y afférents ;

9- les manuscrits rares et incunables, livres, documents et publications anciens d'intérêt spécial historique, artistique, scientifique, littéraire, isolés ou en collections ayant plus de cinquante (SO) ans d'âge ;

10- les timbres-poste, timbres fiscaux et analogues, isolés ou en collections, ayant plus de cinquante (SO) ans d'âge ;

11- les archives y compris les archives photographiques, télévisuelles et radiophoniques.

Article 3 : Constituent également le patrimoine culturel de la Nation :

- les sites et monuments ;

- les biens meubles et immeubles de l'époque coloniale tels que les infrastructures, scolaires et sanitaires, les infrastructures de transport, les logements et résidences des cadres d'administration coloniale, les églises, mosquées, sanctuaires, temples et autres lieux de culte, les édifices culturels, confessionnels ou traditionnels ainsi que les lieux de pèlerinage ;

- les types d'architectures de retour ;

- les habitats d'architecture traditionnelle. Isolés ou groupés en voie de disparition et tout autre type de construction dont la préservation et la conservation présentent un intérêt historique. Artistique, scientifique ou pittoresque.

Article 4 : Constituent le patrimoine naturel à caractère culturel de la Nation :

- les monuments naturels constitués par des formations ou groupes de formations physiques et biologiques ayant une valeur universelle exceptionnelle du point de vue esthétique ou scientifique ;

- les formations géologiques et biologiques, les aires ou zones délimitées constituant l'habitat d'espèces animales et végétales menacées qui ont une valeur exceptionnelle du point de vue de la science ou de la conservation ;

- les sites ou zones naturels délimités ayant une valeur universelle du point de vue de la science, de la conservation ou de la beauté naturelle.

Article 5 : La liste des objets, biens immatériels, meubles et immeubles, sites et monuments ci-dessus énumérés peut être complétée par décret pris en conseil des ministres, sur proposition du ministre en charge de la culture.

Article 6 : Les refuges destinés à abriter des biens culturels meubles, les centres monumentaux et autres biens culturels immeubles doivent se trouver à une distance suffisante des grands centres industriels ou de toute installation militaire important constituant un point sensible.

TITRE II DE LA PROTECTION CHAPITRE 1 DES STRUCTURES CHARGÉES DE LA PROTECTION

Article 7 : le ministère en charge de la culture est la structure de l'Etat : qui assure la gestion, la protection et la sauvegarde des biens culturels.

La gestion, la protection et la sauvegarde des biens culturels locaux incombent à la commune et aux communautés locales régulièrement constituées.

Article 8 : le ministère en charge de la culture dispose de structures déconcentrées et apporte directement ou indirectement son concours aux communes ou aux communautés locales.

Article 9 : Un décret pris en conseil des ministres définit les modalités de collaboration entre le ministère en charge de la culture et les communes ainsi que les communautés locales.

Article 10 : Une commission nationale de protection du patrimoine culturel (CNPPC) propose au gouvernement la politique en matière de protection du patrimoine culturel et du patrimoine naturel à caractère culturel et assure le suivi de la mise en œuvre de cette politique. Les attributions, la composition et le fonctionnement de ladite commission sont fixés par décret pris en conseil des ministres.

CHAPITRE II DE LA PROTECTION DU PATRIMOINE IMMATERIEL

Article 11 : le patrimoine immatériel ainsi que les artefacts y afférents bénéficient des mêmes mesures de protection à travers l'inventaire, l'enregistrement et la documentation.

Un décret pris en conseil des ministres, sur proposition du ministre *en charge* de la culture, définit les particularités de ces mesures de protection.

CHAPITRE III DE L'INVENTAIRE ET DU CLASSEMENT

SECTION I DE LA DEFINITION DE L'INVENTAIRE

Article 12 : L'inventaire est le recensement et la description des biens culturels ou naturels à caractère culturel.

Article 13 : L'inscription à l'inventaire consiste en l'enregistrement au ministère en charge de la culture des biens culturels publics ou privés qui, sans justifier une nécessité de classement immédiat, présentent néanmoins une certaine importance du point de vue de la science, de l'histoire, de l'art ou de la religion.

Article 14 : L'inscription à l'inventaire est prononcée, après avis de la commission nationale de protection du patrimoine culturel, par décision du ministre en charge de la culture qui la notifie au propriétaire ou détenteur du bien.

SECTION II DES EFFETS DE L'INVENTAIRE

Article 15 : L'inscription à l'inventaire entraîne l'obligation pour le propriétaire ou le détenteur du bien d'informer le ministre en charge de la culture, deux (02) mois avant d'entreprendre toute action ayant pour but ou pouvant entraîner la destruction, l'altération, la transformation, l'aliénation, le déplacement, la réparation ou la restauration du bien le ministre en charge de la culture ne peut s'opposer à une telle action qu'en engageant une procédure de classement.

Article 16 : l'inscription à l'inventaire est caduque si elle n'est pas suivie dans les douze (12) mois de sa notification d'une proposition de classement.

SECTION III DE LA DEFINITION ET DE LA PROCEDURE DE CLASSEMENT

Article 17 : Le classement est l'acte par lequel l'Etat déclare désormais protégés, des biens immatériels, meubles ou immeubles, sites et monuments déjà inventoriés et dont la protection présente un intérêt public du point de vue de la science, de l'histoire, de l'art ou de la religion.

Article 18 : la proposition de classement est faite soit à la demande du propriétaire, soit sur l'initiative du ministre en charge de la culture qui, dans ce cas, la notifie au propriétaire ou au détenteur.

Article 19 : la proposition de classement devient caduque si elle n'est pas suivie dans les douze (12) mois après sa notification d'une décision de classement.

Article 20 : Les propositions de classement des biens culturels et naturels à caractère culturel sont soumises à l'examen de la commission nationale de protection du patrimoine culturel.

Article 21 : La décision de classement des biens culturels est prise par décret en conseil des ministres sur proposition du ministre en charge de la culture et notifié au propriétaire et/ou au détenteur.

Le classement du patrimoine culturel immobilier est inscrit au service chargé de la conservation foncière sans perception de droit" au profit du trésor public.

Article 22 : le classement donne lieu, à la demande du propriétaire, au paiement préalable d'une indemnité en réparation du préjudice subi.

L'indemnité sous forme d'avantages ou facilités substantielles est fixée par arrêté conjoint du ministre en charge de la culture et du ministre en charge des finances, après avis motivé de la commission nationale de protection du patrimoine culturel selon un barème prédéfini.

Toute contestation concernant le principe ou le-montant de l'indemnité est portée devant les juridictions compétentes.

Article : 23 : Le ministre en charge de la culture a l'obligation d'établir la liste des biens culturels classés au cours d'une année. Cette liste, publiée au journal officiel est établie par commune, indique clairement :

- la nature des biens culturels classés ;
- le lieu où ils sont déposés ou situés ;
- les noms et prénoms de leurs propriétaires et/ou détenteurs ;
- la date de classement.

SECTION IV DES EFFETS DU CLASSEMENT

Article 24 : Sont interdites, la dénaturation et la destruction de tout ou partie des éléments constitutifs du patrimoine culturel classé.

Article 25 : Les biens classés ne peuvent ni être détruits ou déplacés, ni être l'objet d'un travail de restauration, de réparation ou de modification quelconque sans l'autorisation du ministre en charge de la culture après avis de la commission nationale de protection du patrimoine culturel.

Article 26 : Les effets du classement suivent le bien en quelque main qu'il se trouve. Nul ne peut acquérir des droits par prescription sur un bien classé. Toute aliénation d'un bien classé est, dans la période de l'aliénation, notifiée par celui qui l'a consentie au ministre en charge de la culture.

Quiconque a l'intention d'aliéner un bien classé est tenu de faire connaître à l'acquéreur l'existence du classement.

Article 27 : Les effets du classement s'appliquent de plein droit aux biens immatériels, meubles ou immeubles en cause à partir de la notification de l'avis de la proposition de classement sous réserve des dispositions de l'article 19 de la présente loi.

Article 28 : Le ministre en charge de la culture peut faire exécuter, après avis de la commission nationale de protection du patrimoine culturel selon un barème prédéfini, les travaux de réparation et d'entretien jugés indispensables à la conservation des biens classés.

Pour assurer l'exécution des travaux urgents de consolidation dans un immeuble classé, l'autorité administrative du lieu, à défaut d'accord amiable avec le propriétaire peut, sur proposition du ministre en charge de la culture, autoriser l'occupation temporaire de l'immeuble ou des immeubles voisins.

Cette occupation ordonnée par arrêté ne peut excéder six {6} mois et donne lieu à juste indemnité fixée sur proposition de la commission nationale de protection du patrimoine culturel.

Article 29 : Le ministre en charge de la culture délimite et notifie à l'autorité administrative du lieu le périmètre dans lequel aucune construction neuve ne peut être entreprise sans causer de préjudice à l'immeuble classé.

Article 30 : Aucune construction ne peut être édiflée sur un terrain classé ou adossé à un immeuble classé. Aucune servitude conventionnelle ne peut être établie à la charge d'un immeuble classé sans l'autorisation du ministre en charge de la culture.

Les servitudes légales d'alignement et autres qui pourraient causer la dégradation des monuments ne sont pas applicables aux immeubles classés ou inscrits à l'inventaire.

Article 31 : Tout terrain classé inclus dans un plan d'urbanisme fait l'objet de servitudes architecturales particulières.

Article 32 : Sous réserve des sanctions pénales et administratives en vigueur, l'apposition d'affiches ou l'installation de diapositives ou tous autres moyens à caractère publicitaire sont interdits sur les monuments classés et éventuellement dans une zone de voisinage déterminée par voie de règlement, dans chaque cas d'espèce.

Article 33 : L'immeuble classé qui appartient à l'Etat ne peut être aliéné que sur décision du conseil des ministres sur proposition conjointe du ministre en charge de la culture et du ministre en charge des finances, après avis de la commission nationale de protection du patrimoine culturel.

Article 34 : Le déclassement total ou partiel d'un immeuble classé est prononcé dans les mêmes formes que son classement.

L'acte de classement ou de déclassement est inscrit au service en charge de la conservation de la propriété foncière de la situation des biens sans perception de droit au profit du trésor public. L'acte de déclassement est en outre notifié aux intéressés par le Ministre en charge de la culture.

Article 35 : Les objets mobiliers classés appartenant à l'Etat sont inaliénables.

Article 36 : Les objets mobiliers classés appartenant à une circonscription administrative, à une collectivité territoriale décentralisée ou à un établissement public ne peuvent être aliénés qu'avec l'autorisation du ministre en charge de la culture, dans les formes prévues par la présente loi et les textes réglementaires.

Article 37 : La propriété des objets mobiliers classés ne peut être transférée qu'à l'Etat, à une personne publique ou à un établissement d'utilité publique.

Article 38: Les propriétaires possesseurs ou détenteurs d'objets mobiliers classés sont tenus, lorsqu'ils sont requis, de les présenter aux agents accrédités par l'autorité administrative du lieu.

Article 39 : L'acquisition faite en violation des articles 33,35,36 et 37 de la présente loi est nulle.

Article 40 : Les actions en nullité ou en revendication des biens meubles ou immeubles acquis en violation des articles 33, 35 et 36 sont imprescriptibles. Elles s'exercent sans préjudice des demandes en dommages-intérêts qui peuvent être dirigées soit contre les parties solidairement responsables, soit contre l'officier public qui a prêté son concours à l'aliénation.

L'acquéreur ou le sous-acquéreur de bonne foi entre les mains duquel l'objet est revendiqué, a droit au remboursement du prix de son acquisition. Si l'action en revendication est exercée par le Gouvernement, celui-ci pourra former un recours contre le vendeur originel pour le montant intégral de l'indemnité qu'il aurait dû payer à l'acquéreur ou au sous-acquéreur de bonne foi.

Les dispositions du présent article sont applicables aux objets perdus ou volés.

Article 41 : Lorsque, par suite de travaux ou d'un fait quelconque, des monuments, ruines, vestiges d'habitation ou de sépultures anciennes, des inscriptions ou généralement des objets du patrimoine tels que définis à l'article 2 de la présente loi, sont mis au jour, l'inventeur et le propriétaire de l'immeuble où ils ont été découverts sont tenus d'en faire la déclaration immédiate à l'autorité administrative du lieu de la découverte l'autorité administrative en informe sans délai le ministre en charge de la culture.

CHAPITRE IV DU DROIT DE PREEMPTION ET D'EXPROPRIATION

SECTION I DU DROIT DE PREEMPTION

Article 42 : L'Etat peut exercer un droit de préemption sur toute vente de biens culturels meubles ou immeubles, sites et monuments inscrits à l'inventaire, proposés pour le classement ou classés.

Toute vente de biens visés à l'alinéa ci-dessus doit être notifiée au ministre en charge de la culture, soixante (60) jours avant la date prévue pour la transaction.

Article 43 : Dans les soixante (60) jours, à compter de la date de réception de l'avis prévu à l'article 42 alinéa 2, le ministère chargé de la culture doit notifier au propriétaire sa décision d'acheter le bien proposé à la vente aux conditions et prix fixés ou de renoncer à l'acquisition.

Le défaut de réponse à l'expiration du délai de soixante (60) jours vaut renonciation à l'exercice du droit de préemption.

SECTION II DU DROIT D'EXPROPRIATION

Article 44 : Le classement d'un bien meuble ou immeuble n'implique pas automatiquement son expropriation, sauf sur recommandation motivée de la commission nationale de protection du patrimoine culturel.

Article 45 : L'Etat exproprie, dans les formes et conditions prévues par la législation sur l'expropriation pour cause d'utilité publique, les propriétaires des biens culturels inscrits à l'inventaire proposés pour le- classement ou classés.

Article 46 : Les immeubles situés dans le périmètre d'un immeuble classé ou proposé pour le classement et dont l'acquisition est nécessaire dans le cadre d'une opération de sauvegarde du patrimoine culturel sont aussi sujets à l'expropriation pour cause d'utilité publique déclarée conformément aux textes en vigueur.

A défaut du décret de classement, l'immeuble demeure néanmoins soumis à tous les effets du classement, mais cette sujétion cesse de plein droit, si dans les douze (12) mois de la déclaration d'utilité publique, l'administration n'entreprend pas les formalités préalables à l'expropriation.

Article 47 : Le ministre en charge de la culture, sur proposition de la commission nationale de protection du patrimoine culturel, peut ordonner d'urgence les mesures conservatoires appropriées :

- lorsqu'il estime que la conservation ou la sécurité d'un objet classé, appartient à une circonscription administrative, à une collectivité territoriale décentralisée ou à un établissement public est mise en péril ;
- lorsque la collectivité propriétaire affectataire ou dépositaire ne veut ou ne peut prendre immédiatement les mesures jugées nécessaires. De même, il peut ordonner en cas de nécessité dûment démontrée. Le transfert provisoire de l'objet dans un musée ou autre lieu public nationale offrant les garanties de sécurité voulues et, autant que possible situé dans le voisinage de l'emplacement initial.

La collectivité propriétaire affectataire ou dépositaire peut, à tout moment, obtenir la réintégration de l'objet lorsque les raisons ayant motivé son transfert ont disparu.

CHAPITRE V DE L'EXPORTATION, DE L'IMPORTATION ET DU TRANSFERT INTERNATIONAL DES BIENS CULTURELS

SECTION I DE L'EXPORTATION DE BIENS CULTURELS

Article 48 : Toute exportation d'un bien culturel sans l'autorisation préalable matérialisée par une licence spéciale délivrée par le ministère en charge de la culture sur proposition de la commission nationale de la protection du patrimoine culturel est interdite à l'exception des objets de l'artisanat et de production artistique ayant moins de cinquante (50) ans d'âge. Cette autorisation n'exclut pas les commerçants de l'accomplissement des formalités nécessaires pour l'exercice d'une activité commerciale en République du Bénin.

La République du Bénin se réserve le droit d'entreprendre toute action visant au rapatriement des biens culturels illicitement exportés, conformément aux conventions internationales en vigueur notamment celles relatives au retour des biens culturels.

Article 49 : Avant d'accorder une licence d'exportation, le ministre en charge de la culture s'assure que :

- l'exportation envisagée n'entraînera pas l'appauvrissement du patrimoine culturel national ;
- les collections publiques contiennent un bien culturel semblable à celui dont l'exportation est demandée ;
- le bien culturel à exporter n'a pas une signification suffisante pour l'étude d'une branche particulière des sciences du passé ou des sciences humaines en général.

Les conditions et les modalités de délivrance de ladite licence seront définies par décret en conseil des ministres sur proposition du ministre en charge de la culture.

Article 50 : L'exportation des biens culturels telle que prévue à l'article 48 de la présente loi est soumise au paiement d'une taxe dont le montant est fixé par un arrêté conjoint du ministre en charge de la culture et du ministre en charge des finances.

Il ne peut excéder cinquante pour cent (50%) de la valeur déclarée du bien culture à exporter.

Les catégories de biens culturels énumérées à l'article 56 ci-dessous sont exemptées de toute taxe.

Article 51 : L'exportation illicite ou la tentative d'exportation illicite des biens culturels entraîne la saisie et la confiscation de ces biens au profit des collectivités publiques.

Article 52 : Le ministre en charge de la culture peut revendiquer, au profit des collections publiques et moyennant le paiement d'un juste prix fixé à l'amiable ou à dire d'expert, tout bien culturel dont l'exportation a été refusée lorsque :

- la commission nationale de protection du patrimoine culturel, consultée, conformément à l'article 75 de la présente loi, en fait la proposition ;
- des indices sérieux rendent plausible une tentative d'exportation illicite ou frauduleuse.

Article 53 : L'exportation des objets d'artisanat et de production artistique est subordonnée à la délivrance d'un certificat d'authentification par les services compétents du ministère en charge de la culture.

Le certificat d'authentification est délivré dans un délai maximum de huit (8) jours à compter de la date de dépôt de la demande.

SECTION II DE L'IMPORTATION DE BIENS CULTURELS

Article 54 : L'importation des biens culturels en violation de la législation nationale du pays d'origine et des conventions internationales est illicite.

Article 55 : Les biens importés doivent être déclarés en douane. Le récépissé délivré au détenteur par la douane fait foi et doit être produit en cas de réexportation.

SECTION III DU TRANSFERT INTERNATIONAL

Article 56 : Peuvent faire l'objet d'un transfert international de biens culturels :

- les biens transférés d'autorité du territoire national ;
- les biens culturels illicitement exportés et pour lesquels la République du Bénin se réserve le droit d'entreprendre toute action visant à leur rapatriement ;
- les biens culturels illicitement exportés et pour lesquels la République du Bénin se réserve le droit d'entreprendre toute action visant à leur rapatriement ;
- les biens prêtés à une institution scientifique étrangère sous assurance et titulaire d'une autorisation de fouilles, conformément <:) l'article 75 de la présente loi ;
- les biens exportés temporairement sous assurance aux fins d'exposition ou à d'autres fins scientifiques ;
- les biens échangés contre d'autres biens provenant d'autres musées ou institutions similaires étrangères ;
- les biens culturels importés illicitement placés sous la protection de l'Etat, et sous réserve de réciprocité, restitués à leur pays d'origine conformément aux normes et accords internationaux ;
- les biens préalablement importés légalement en République du Bénin.

Article 57 : les frais inhérents à la restitution des biens visés à l'article 56 de la présente loi sont à la charge de l'Etat requérant.

TITRE III DE LA PROTECTION DES BIENS CULTURELS EN CAS DE CONFLITS ARMES

Article 58 : Les biens culturels sont marqués d'un signe distinctif de nature à faciliter leur identification.

Article 59 : En cas de conflit armé ; il est créé un comité consultatif national de protection du patrimoine culturel dont la composition et les attributions sont définies par décret pris en conseil des ministres, sur proposition conjointe des ministres en *charge* de la culture .et de la défense nationale.

TITRE IV DE L'ORGANISATION DU CONTROLE

Article 60 : Le ministère en charge de la culture, en rapport avec les autres départements ministériels concernés, assure les opérations de contrôle des biens culturels en République du Bénin.

Un décret pris en, conseil des ministres, détermine les modalités d'exercice desdits contrôles.

Article 61 : Le ministre en charge de la culture peut donner mandat à tout expert de procéder à l'examen de tous les biens culturels proposés pour le classement ou classés.

Article 62 : Le ministre en charge de la culture retire la licence d'importation et d'exportation des biens culturels lorsqu'il apparaît que son titulaire enfreint l'une quelconque de ses obligations ou qu'il a été condamné en raison d'un acte constituant une infraction aux dispositions de la présente loi.

Article 63 : Lorsque la licence a été retirée conformément aux dispositions de l'article 62 de la présente loi le commerçant n'est plus autorisé ni à acheter, ni à vendre des biens culturels.

Toutefois, il est autorisé, après inventaire, à vendre les biens culturels qu'il détient encore.

TITRE V DE LA SAUVEGARDE DES HABITATS D'ARCHITECTURE Traditionnelle

CHAPITRE I DES SECTEURS SAUVEGARDES

Article 64 : les immeubles, monuments et sites faisant partie du patrimoine culturel tels qu'énoncés à l'article 3 de la présente loi sont déterminés et leurs limites fixées pour être érigées en secteurs sauvegardés, par un arrêté conjoint du ministre en charge de "urbanisme et du ministre en charge de la culture sur proposition de ce dernier le dit arrêté *est* pris après avis consultatif des collectivités territoriales décentralisées concernées et de la commission nationale de protection du patrimoine culturel.

Article 65 : les services compétents du ministère en charge de la culture procèdent à l'élaboration du plan de sauvegarde dans un délai ne dépassant pas deux (02) ans à compter de la date de publication de l'arrêté portant création du secteur sauvegardé. L'élaboration du plan de sauvegarde obéit à la même procédure que celle du plan d'aménagement du territoire le plan de sauvegarde est approuvé par décret pris en conseil des ministres, sur proposition des ministres en charge de la culture et de l'urbanisme, après avis de la commission nationale de protection du patrimoine culturel.

Article 66 : les travaux ci-après entrepris à l'intérieur du secteur sauvegardé sont soumis à l'autorisation préalable du ministre en charge de la culture, après avis de la commission nationale de protection du patrimoine culturel :

- les travaux de démolition totale ou partielle de tout édifice se trouvant dans les limites du périmètre du secteur sauvegardé ;
- les travaux relatifs aux réseaux électriques et téléphoniques, aux conduites d'eau et d'assainissement, aux voies de communication et télécommunication et leurs travaux susceptibles de déformer l'aspect extérieur de la zone et des constructions existantes.
- l'installation des panneaux publicitaires, tableaux d'affichage et de signalisation et autres supports de publicité.

L'autorisation des travaux cités ci-dessus doit être accordée dans un délai ne dépassant pas deux (02) mois à compter de la date de réception de la demande.

Article 67 : Les projets de morcellement et de lotissement à l'intérieur d'un secteur sauvegardé sont soumis à l'autorisation préalable du ministre en charge de la culture, après avis de la commission nationale de protection du patrimoine culturel.

Ladite opération devra intervenir dans un délai ne dépassant pas trois (03) mois à compter de la date de réception de la demande d'autorisation.

Passé ce délai, l'autorisation est réputée avoir été donnée.

Article 68 : Les projets de construction et de restauration à l'intérieur des secteurs sauvegardés sont soumis à la réglementation en vigueur.

CHAPITRE II DU PLAN DE CONSERVATION ET DE MISE EN VALEUR

Article 69 : Le plan de conservation et de mise en valeur comprend le plan parcellaire et les prescriptions réglementaires.

Il comporte notamment :

- les biens immeubles construits ou non à sauvegarder ;
- les constructions dégradées à réhabiliter ;
- les édifices à démolir en totalité ou en partie en vue des travaux d'aménagement à caractère public ou privé ;
- les normes d'architecture à respecter ;
- les infrastructures de base et les équipements nécessaires ;
- les règles concernant l'aménagement des places publiques ;
- les activités interdites pour incompatibilité avec les exigences de la protection du secteur sauvegardé.

Le contenu du plan de conservation et de mise en valeur peut être complété par décret pris en conseil des ministres.

Article 70 : A compter de la date d'approbation du plan de conservation et de mise en valeur, tous les types de travaux entrepris dans les limites du périmètre du secteur sauvegardé sont soumis, selon le cas, aux prescriptions spéciales prévues par le décret d'approbation.

Article 71 : l'arrêté portant création d'un secteur sauvegardé doit être rapporté si, dans un délai de deux (02) ans à compter de sa publication, le plan de conservation et de mise en valeur n'a pas été approuvé.

TITRE VI DES FOUILLES ET DES DECOUVERTES

CHAPITRE 1 DES FOUILLES ET DES DECOUVERTES TERRESTRES

Article 72 : Nul ne peut effectuer sur un terrain lui appartenant ou appartenant à autrui des fouilles ou des sondages pour la recherche d'objets pouvant intéresser la préhistoire, l'histoire, l'ethnologie, l'art ou l'archéologie et tous les domaines cités à l'article 2 de la présente loi, sans avoir obtenu au préalable l'autorisation du ministre en charge de la culture.

La demande d'autorisation de recherche dans le domaine de la préhistoire, de l'histoire, de l'ethnologie, de l'art ou de l'archéologie est adressée au ministre en charge de la culture. Cette demande est soumise à l'étude de la commission nationale de protection du patrimoine culturel.

Article 73 : Toute exploration, toute fouille tendant à la découverte de vestiges concernant la préhistoire, l'histoire, l'ethnologie, l'art, l'archéologie et les autres domaines énumérés à l'article 2 est soumise au contrôle et au suivi des services compétents du ministère en charge de la culture.

Article 74 : Toute exploration, toute fouille autorisée devra faire l'objet d'un compte rendu adressé dans un délai de deux (02) mois à compter de la fin des travaux au ministre en charge de la culture.

Toute découverte du patrimoine culturel mobilier ou immobilier doit être conservée et immédiatement déclarée à l'autorité administrative territorialement compétente et au ministre en charge de la culture.

Article 75 : Tout chercheur autorisé par les autorités compétentes à procéder sur le territoire national à des études ou recherches dans les domaines objets du patrimoine tels que définis à l'article 2 de la présente loi est tenu de faire parvenir au ministère en charge de la culture dans un délai de deux (02) mois à compter de la 'fin desdites études ou recherches, trois exemplaires de toutes les publications auxquelles ses voyages et travaux auront donné lieu.

-Deux (02) tirages de tous les clichés et films documentaires réalisés au cours des études sur le territoire seront de la même façon déposés' au ministère en charge de la culture.

Article 76 : Toute collection réunie sur le territoire béninois par un chercheur accrédité et présentant à quelque titre que ce soit un intérêt du point de vue de la préhistoire de l'histoire de l'ethnologie de l'art ou de l'archéologie et autres domaines cités à l'article 2 doit faire l'objet de cession entre son détenteur et les musées nationaux.

Les modalités de cette cession seront précisées par un décret pris en conseil des ministres.

Article 77 : Le ministre en charge de la culture peut, sur proposition de la commission nationale de protection du patrimoine culturel, prononcer le retrait de l'autorisation de fouilles précédemment accordée :

- si les prescriptions imposées pour l'exécution des recherches ou pour la conservation des découvertes effectuées ne sont pas observées ;
- si, en raison de l'importance de ces découvertes la direction chargée du patrimoine culturel estime devoir poursuivre elle-même l'exécution des fouilles ou procéder à l'acquisition des terrains.

A compter du jour où l'administration notifie le retrait de l'autorisation, les fouilles doivent être arrêtées.

Article 78 : En cas de retrait d'autorisation pour inobservation des termes du contrat, l'auteur des recherches ne peut prétendre à aucune indemnité en raison de son éviction ou des dépenses qu'il aura effectuées.

Il peut toutefois obtenir le remboursement du prix des travaux ou' installations pouvant servir à la continuation des fouilles si celles-ci sont poursuivies par le ministère en charge de la culture.

Article 79 : Le ministère en charge de la culture peut, avec l'accord du propriétaire, procéder à l'exécution de fouilles ou de sondages des terrains n'appartenant pas à l'Etat, à l'exception toutefois des terrains attenants à des· immeubles bâtis et clos de murs ou de clôtures équivalentes.

A défaut de cet accord, l'occupation temporaire est autorisée suivant la procédure d'emprise fixée par décret pris en conseil des ministres.

L'occupation ne peut, en aucun cas, excéder cinq (5) ans.

Article 80 : Lorsque, par suite de travaux ou d'un fait quelconque, des monuments, ruines, vestiges d'habitation ou de sépultures anciennes, des inscriptions ou généralement des objets pouvant intéresser la préhistoire, l'ethnologie, l'art, l'archéologie et autres domaines cités à l'article 2 sont mis au jour, le chercheur et ou le propriétaire de l'immeuble où ils ont été découverts sont tenus de suspendre les travaux et d'en faire la déclaration immédiate à l'autorité administrative territorialement compétente. L'autorité administrative en informe le ministre en charge de la culture.

Article 81 : Le ministère en charge de la culture doit dans un délai de trente (30) jours à compter de la déclaration visée à l'article 80 de la présente loi, notifier au chercheur et ou au propriétaire de l'immeuble la suspension provisoire des travaux et les mesures de sauvegarde à entreprendre.

CHAPITRE II DES FOUILLES ET DES DECOUVERTES MARITIMES DANS LES EAUX TERRITORIALES

Article 82 : Les biens archéologiques, meubles ou immeubles découverts dans les eaux territoriales sont considérés comme propriété de l'Etat béninois.

Article 83 : Tout auteur d'une découverte de biens archéologiques maritimes est tenu de les laisser en place, de ne leur causer aucun dommage, de n'y porter aucune altération et d'en déclarer immédiatement l'existence aux services compétents du ministère en charge de la culture ou aux autorités territoriales les plus proches afin qu'elles en informent à leur tour les services concernés et ce dans un délai de cinq (5) jours à compter de la date de leur découverte.

Article 84 : Quiconque aura, de manière fortuite, prélevé dans la mer un bien archéologique, est tenu d'en informer immédiatement les autorités portuaires les plus proches et de le leur remettre afin qu'à leur tour, elles le livrent aux services compétents du ministère en charge de la culture.

A cet effet, il est dressé un procès-verbal dont une copie sera remise à l'auteur de la découverte l'auteur d'une découverte a droit à une indemnité compensatrice dont le montant, sur proposition de la commission chargée de la protection du patrimoine national, après avis du conseil des ministres, est fixé conjointement par le ministre en charge de la culture et le ministre en charge des finances.

Article 85 : Toute investigation ayant pour but la découverte de biens archéologiques et historiques maritimes est interdite sauf autorisation délivrée par le ministre en charge de la culture.

L'autorisation fixe les conditions d'exécution des opérations de recherche conformément aux dispositions de la présente loi.

Article 86 : En cas de danger menaçant les biens archéologiques Maritimes, les services compétents peuvent prendre toutes les mesures préventives et urgentes qu'ils jugent nécessaires.

CHAPITRE III DE L'AFFECTATION DU PRODUIT DES DECOUVERTES ET DES FOUILLES

Article 87 : Lorsque l'autorisation des fouilles est retirée pour permettre au ministère en charge de la culture de les poursuivre, les objets découverts avant la suspension des fouilles sont attribués aux musées nationaux.

Article 88 : Le ministre en charge de la culture décide des mesures à prendre à l'égard des découvertes de caractère immobilier faites fortuitement la propriété des trouvailles de caractère mobilier faites fortuitement demeure régie par les lois et règlements en vigueur le ministère en charge de la culture peut revendiquer ces trouvailles moyennant une indemnité fixée à l'amiable ou par voie judiciaire. Le montant de ladite indemnité est réparti entre le chercheur et le propriétaire suivant les règles du droit commun.

Dans un délai de trois (3) mois à partir de la fixation du montant de l'indemnité, le ministère en charge de la culture peut renoncer à la revendication le ministère en charge de la culture peut,

dans le seul intérêt des collections publiques, revendiquer les pièces provenant des fouilles dans les conditions prévues à l'article 82 de la présente loi.

Article 89 : les découvertes faites et présentant un intérêt visé à l'article 2 de la présente loi, ne pourront être exportées sans "autorisation préalable ou ministre en charge de la culture.

Le ministère en charge de la culture peut retenir, pour l'attribuer aux collections des musées nationaux, tels objet dont l'exportation est demandée, si son importance apparaît primordiale pour ces collections.

Article 90 : Le produit de caractère mobilier provenant des fouilles organisées ou des découvertes fortuites est revendiqué par le ministère -en charge de la culture et affecté avant tout à la constitution, dans les musées nationaux, de collections complètes pleinement représentatives de la civilisation, de l'histoire et de l'art de la République du Bénin.

TITRE VII DES DISPOSITIONS PENALES

Article 91 : Toute infraction aux dispositions des articles 24, 25, 26, 30 et 32 de la présente loi sera punie d'une amende de cinq millions (5.000.000) à vingt millions (20.000.000) de francs avec obligation de remise en état.

Article 92 : Toute infraction aux dispositions des articles 24 et 25 de la présente loi sera punie d'une amende de cinq millions (5.000.000) à vingt millions (20.000.000) de francs sans préjudice des poursuites à l'encontre de ceux qui auront ordonné les travaux exécutés ou les mesures prises en violation desdits articles.

Article 93 : Quiconque aura intentionnellement détruit, abattu, mutilé ou dégradé un bien classé sera puni d'une peine d'emprisonnement de six (06) mois à deux (02) ans et d'une amende de dix millions (10.000.000) à cinquante millions (50.000.000) de francs.

Article 94 : Toute autorité, tout conservateur ou gardien qui, par suite de négligence grave, aura laissé détruire, mutiler, dégrader ou soustraire soit un immeuble, soit un objet mobilier classé, sera puni d'une peine d'emprisonnement de six (6) mois à trois (3) ans et d'une amende de vingt millions (20.000.000) à cinquante millions (50.000.000) de francs sans préjudice des sanctions administratives et disciplinaires.

Le non-respect par toute autorité ou agent de l'administration publique de tout délai prévu par la présente loi sera puni des mêmes peines.

Article 95 : Quiconque aura aliéné, acquis sciemment, soustrait, exporté ou tenté d'exporter un objet mobilier classé en violation des articles 33,35,36 et 37 de la présente loi sera puni d'une peine d'emprisonnement de six (6) mois à deux (2) ans et d'une amende d'un million (1.000.000) à vingt millions (20.000.000) de francs.

Article 96 : Quiconque aura omis ou refusé de déclarer les objets du patrimoine culturel en violation de l'article 38 ci-dessus, perd d'office l'indemnité de découverte prévue à l'article 84 de la présente loi et sera puni d'une peine d'emprisonnement de trois (03) mois à six (06) mois et d'une amende de cinq cent mille (500.000) à un million (1.000.000) de francs.

Article 97 : Quiconque aura sciemment enfreint les prescriptions des articles 44, 72 à 76 sera puni d'une amende de cinq millions (5.000.000) à vingt millions (20.000.000) de francs.

Article 98 : Quiconque aura sciemment aliéné, acquis ou dissimulé des découvertes en violation des articles 72, 80 et 84 sera puni d'une peine d'emprisonnement de six (06) mois à deux (02) ans et d'une amende de cinq millions (5.000.000) à vingt-cinq millions (25.000.000) de francs.

Article 99 : Quiconque aura exporté illicitement ou tenté d'exporter illicitement des collections ou biens culturels en violation des dispositions des articles 48 alinéa 1er et 87 alinéa 1er sera puni conformément à la législation douanière en vigueur.

Ces collections, objet de l'infraction, seront confisquées et mises à la disposition des musées nationaux.

Article 100 : En cas de récidive, toutes les peines prévues au présent titre sont portées au double.

TITRE VIII DES DISPOSITIONS DIVERSES ET FINALES

Article 101 : La liste des biens culturels classés et publiée tous les ans au journal officiel de la République du Bénin.

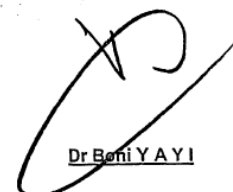
Article 102 : Des décrets pris en Conseil des Ministres préciseront en tant que de besoin, les modalités d'application de la présente loi.

Article 103 : La présente loi abroge toutes dispositions antérieures contraires, notamment l'ordonnance n° 35/PR/MENJS du 1er juin 1968.

Article 104 : La présente loi sera exécutée comme loi de l'Etat.

Fait à Cotonou, le 23 Août 2007.

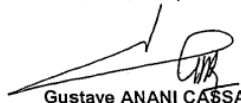
Par le Président de la République,
Chef de l'Etat, Chef du Gouvernement,



Dr Beni Y A Y I

Le Garde des Sceaux, Ministre de
la Justice, de la Législation et des
Droits de l'Homme,

Le Ministre de la Culture, de
l'Artisanat et du Tourisme,



Gustave ANANI CASSA



Soumanou SEIBOU TOLEBA

AMPLIATIONS : PR 6 AN 4 CS 2 CC 2 CES 2 HAAC 2 HCJ 2 GS-MJLDH 4 MCAT 4
MINISTÈRES 24 SGG 4 DGBM-DCF-DGTCP-DGID-DGDDI 5 BN-DAN-DLC 3 GCOMB-
DGSC-T-INSAE-IGE 4BCP-CSM-IGAA 3 UAC-ENAM-FADESP 3 UNIPAR-FDSP 2 1 JO 1.

Annexe 08 : Prescriptions de remèdes prophylactiques, pour soigner diverses douleurs et maux et les infections

Source : VERGER FÁTUMBI. *Ewé. Le verbe et le pouvoir des plantes chez les Yorùbá (Nigeria - Bénin)*. Paris: Maisonneuve & Larose, 1997.

Pour chaque *oògùn* sont énumérés les ingrédients, la préparation à effectuer et l'*ofò* à prononcer. En italique, ce sont les noms en Yoruba. Entre parenthèse, il s'agit des noms scientifiques (classement de Linné).

Remèdes prophylactiques

Remède pour garder la santé.

Feuille de *Kalanchoe crenata* (Crassulaceae), d'*amaranthus hybridus* (Incurvatus, Amaranthaceae), de *peperomia pellucida* (Piperaceae), fruit de *musa sapientum* (Musaceae), pierre à feu, coquille d'œufs, résidus de fer d'un forgeron.

Moudre l'ensemble puis le laisser sécher au soleil avant de le moudre de nouveau. Tracer l'*odù* et prononcer l'incantation « *la poule pond ses œufs calmement. Elles les couvent avec calme. Le fer n'est jamais pauvre au point de ne laisser de résidus au forgeron. On rencontre toujours le vide dans la coquille d'œuf. Òdúndún n'est jamais malade ni en saison des pluies ni en saison sèche. Ògèdè abo ne rencontre jamais de difficultés dans la vie. Èdò òkúta ne provoque jamais de douleur à la pierre* ».

Remède pour avoir des os solides.

Feuille de *malvastranum coromandelianum* (Malvaceae), coquille de noix de palmier à huile (Elaeis Guineensis), Palmae, savon noir. Torréfier les feuilles, tracer l'*odù* sur la poudre noire. Y moudre la coquille de noix, puis mélangez avec du savon noir. Prononcer l'incantation « *Olówòran sánsán dit que mes os doivent être forts. Le corps de césan est toujours très fort* ». Se laver avec la préparation.

Prescriptions contre diverses douleurs et maux

Soigner un bossu.

Feuille de *Rinorea* (Violaceae) et deux cents cauris. On doit écraser et faire bouillir les feuilles. On trempe une étoffe blanche dans la préparation chaude et on frotte le dos et la poitrine du bossu en récitant « *Nàkénàké, aide-moi à redresser ce bossu. Le cauris n'est jamais bossu* ».

Guérir un boiteux.

Feuille non identifié, feuille de *cordia millenni* (Boraginaceae), de *parkia biglobosa* (Leguminosae Mimosoideae), de *celtis integrifolia* (Ulmaceae), de *chasmanthera depends* (Menispermaceae), *butyrospermum paradoxum* (Parkii, Sapotaceae – Beurre de Karité). Pilez le tout sauf le *chasmanthera depends*. Tracer l'*odù* sur l'*iyrosùn*, mélangez et manger une partie avec de la pâte de maïs le matin. Mélangez le reste de la préparation avec de la feuille de *Chasmanthera depends* et le beurre de karité puis frotter la jambe avec.

Soigner des tremblements.

Feuilles d'*alafia barteri* (Apocynaceae), d'*urena lobata* (Malvaceae), de *sida urens* (Malvaceae). Il faut moudre et mélangez les feuilles avec du beurre de karité. On enduit le corps en prononçant « *La feuille abo òsúpè ne laisse jamais le corps trembler. Ìlása àgbònrín ne laisse jamais le corps trembler. Èsìsì ne laisse pas le corps trembler* ».

Soigner les douleurs du corps.

Feuille de *pavetta corymbosa* (Rubiaceae), racine de *zanthoxylum senegalesnsis* (Rutaceae), racine de *securidaca longipedunculata* (Polygalaceae), racine d'*elaeis guineensis* (Palmae), racine d'*alstonia boonei* (Apocynaceae). On doit faire bouillir dans de l'eau les feuilles et racine. On boit le mélange quotidiennement en prononçant « Èwà igún, fais que mon corps soit parfait. Ìpétà, aide-moi à expulser cette maladie. Ata, aide-moi à expulser cette maladie. L'òpè ne ressent jamais de douleurs. Le corps de l'Ahùn ne ressent jamais de douleur ».

Guérir les douleurs du corps.

Feuille d'*albizia ferrugineae* (Leguminosae Mimosoideae), de *butyrospermum paradoxum* (Parkii Sapotaceae), d'*hibiscus rostellatus* (Malvaceae), savon noir. Ecraser le savoir avec les feuilles et se savonner régulièrement en prononçant « Feuille de Ipè erin, tue les douleurs du corps. Òrì, ne nous laisse pas avoir de douleurs au corps. Akéèrí, aide-moi à emporter les douleurs hors du corps ».

Soigner les contractures musculaires.

Feuille d'*acacia kamerunensis* (Leguminosae Mimosoideae), racine de *lanta camara* (Verbenaceae), Fruit de *tetrapleura tetraptera* (Leguminosae Mimosoideae). Faire bouillir le tout dans de l'eau en prononçant l'incantation « Èwòn funfun, arrache cette maladie. Èwòn agogo, arrache cette maladie. Àidan dit qu'elle ne doit plus le troubler ». Boire le mélange tous les matins.

Guérir les contractures musculaires.

Feuille de *stachytarpheta cayennensis* (Verbenaceae), racines d'*acridocarpus smeathmannii* (Malpighiaceae), racine de *khaya grandifolia* (Meliaceae), racine d'*hexolabus crispiflorus* (Annonaceae) et de la potasse concentrée. Faire bouillir le tout dans de l'eau en prononçant l'incantation « le irù eku dit que le corps soit très détendu. Gbógbórí, laisse le corps se détendre. Òganwó, fortifie le corps. Abádó, supporte le corps ». Boire deux fois par jour le mélange.

Soigner une douleur aux seins.

Feuilles de *celtis wrightii* (Ulmaceae), d'*albizzia* (Leguminosae Mimosoideae), de *hymebicardia acida* (Euphorbiaceae), fruit de *xylopia aethiopica* (Annonaceae). Faire bouillir le tout dans de l'eau en prononçant l'incantation « Áwágbà reçoit l'eau pour soigner le sein. Ayùnré, aide-nous à supplier ce sein de guérir. Òrúpa, tue la maladie qui s'y trouve. Èrù, emporte-la ». Boire deux fois par jour.

Apaiser les douleurs du dos.

Feuille de *campylospermum flavum* (Ochnaceae), seize gousses d'*aframomum melegueta* (Zingiberaceae). Moudre l'ensemble en prononçant l'incantation « fèjè sèhìn, aide-moi à guérir mon dos. Ataare, soutiens mon dos ». Faire 16 incisions au niveau du dos et y frotter la préparation.

Guérir le gonflement du visage, des mains ou des pieds.

Feuilles de *cissus* (Vitaceae), racine de *strophantus hispidus* (Apocynaceae), racine de *mucuna poggei* (Leguminosae Papilinoideae), racine d'*andropogon tectorum* (Gramineae). Moudre l'ensemble et tracer l'odú sur ìyèròsùn en prononçant l'incantation « iwòrì awèdá viens guérir cette personne. Dájì dit que son corps sera guéri. Èrùwá est toujours à l'aise. Ísá retire cette maladie de son corps. Ìjòkùn retire cette maladie de ses intestins ».

Mélangez l'ensemble, faire bouillir dans de l'eau et s'en laver le visage, les mains ou les pieds.

Guérir les gonflements.

Feuille de *cola gigantea* (Var *glabrescens*, Sterculiaceae), feuille de *zanthoxylum viride* (Rutaceae), feuille de *xylopia aethiopica* (Annonaceae – piment de Guinée). Faire bouillir le tout dans de l'eau en prononçant l'incantation « Èèrù dit qu'il doit diminuer (redevenir normal). Ògùngùn dit qu'il devienne parfait. Ègùn dit qu'il devienne parfait. Èjìogbè, emporte ce gonflement au loin ». Imbiber un linge blanc du mélange et frotter le corps avec.

Guérir les hémorroïdes externes.

Feuille d'*acalypha ornata* (Euphorbiaceae), *borassus atehiopum* (Palmae). Faire brûler les ingrédients. Mélangez les cendres avec de la pâte de maïs froide. En prononçant « Ònsè, fais retourner les hémorroïdes à l'intérieur. Idu àgbon dit qu'elles ne doivent pas rester dehors. Òdí méjì, bloque les hémorroïdes dedans ». Prendre le mélange le matin.

Guérir l'anémie.

Feuille de *vernonia adoensis* (Compositae), de *spathodea campanulata* (Bignoniaceae), écorce de *spathodea campanulata* (Bignoniaceae), racine de *spathodea campanulata* (Bignoniaceae), *xylopia aethiopica* (Annonaceae – Piment de Guinée). Faire bouillir le tout dans de l'eau en prononçant l'incantation « Òrúbú dit que le sang soit abondant. Òrúrù, ne permets pas que je maigrisse. Fais devenir mon corps très fort ». Boire un verre tous les matins.

Guérir les hémorragies nasales.

Feuille de *sesbania pachycarpa* (Leguminosae Papilinoideae), feuille de *tacca leontopetaloides* (Taccaceae), feuille de *daniellia oliveri* (Leguminosae Caesalpinoideae). Piler et faire bouillir le tout dans de l'eau en prononçant l'incantation « Ìká èjù guérit les hémorragies nasales. Olópàpànìràhà, tue la maladie qui trouble le nez. Iyá doit extraire la maladie hors du corps ». Verser la préparation dans une bouteille. En boire quotidiennement deux cuillères.

Guérir les éternuements.

Feuille d'*alchornea cordifolia* (Euphorbiaceae). Faire bouillir dans de l'eau. Prononcer l'incantation « Isin, ne laisse pas que « un tel » éternue ». Boire la préparation.

Guérir les douleurs de poitrine.

Feuille de *sherbournia millenii* (Rubiaceae), racine d'*andropogon tectorum* (Gramineae), racine de *mucuna poggei* (Leguminosae Papilinoideae), *xylopia aethiopica* (Annonaceae). Faire bouillir le tout dans de l'eau et prononcer l'incantation « Òjáfèrè, arrache la maladie hors de la poitrine. Èrúwà, déterre-la. Ìjòkùn doit emporter la maladie au loin. Èèrù doit l'emporter au loin ». Boire une petite quantité tous les matins.

Soigner les palpitations.

Feuilles de *Dialium Guineense* (Leguminosae Caesalpinoideae), de *desplatsia dewevrei* (Iliaceae), de *calyptrochilum christyanum* (Orchidaceae). Moudre le tout et prononcer l'incantation « Áwín, ne me laisse pas être effrayé. Le cœur d'awije ne ressent jamais aucune peur. Le cœur d'èlà ne souffre jamais aucune cassure ». Faire des incisions autour de la poitrine et frotter la préparation avec.

Guérir la toux.

Fruit de *cnestis ferruginea* (Connaraceae), jus de *citrus aurantifolia* (Rutaceae), potasse concentrée. Piler le tout et prononcer l'incantation « Àkàrà osó soigne toujours la toux jusqu'à sa guérison. Òrombó va renvoyer la toux loin ». Mélangez avec le jus de citron, le mettre en bouteille et boire un verre trois fois par jour.

Guérir une douleur aux orteils.

Feuille de *phaulopsis falcisepala* (Acanthaceae), de *calotropis procera* (Asclepiadaceae). Moudre le tout et prononcer l'incantation « *Arúbò, guéris la maladie des vers sur les orteils, ne laisse pas le pied être coupé. Les pieds de Bomubómú ne sont jamais coupés* ». Enduire les orteils avec la préparation.

Soigner une fracture.

Feuille de *lippia rugosa* (Verbenaceae), *butyrospermum paradoxum* (Parkii Sapotaceae – Beurre de karité). Piler l'ensemble et frotter l'os fracturé.

Soigner une douleur aux pieds.

Feuille de *scadaxus cinnabarinus* (Amaryllidaceae), feuille de *pistia stratiotes* (Araceae). Faire bouillir le tout dans de l'eau en prononçant l'incantation « *Arèkinkosùn, dit que ses pieds doivent guérir. Ojú oró flotte toujours à la surface de l'eau. Que son pied soit allégé* ». Tremper le pied dans la préparation et le frotter.

Guérir un handicapé.

Feuille de *psychotria peduncularis* (Rubiaceae), *calopogonium mucunoides* (Leguminosae Papilinoideae), feuille de *morinda lucida* (Rubiaceae). Faire bouillir le tout dans de l'eau et prononcer l'incantation « *Edun-Kòjìyà, aide-moi à rendre cette jambe droite. Egbùrù, aide-moi à ce qu'elle reste droite. Òrúwo, arrache cette maladie qui l'estropie* ». Frotter les jambes avec la préparation.

Prescriptions contre les infections et maladies

Guérir un ulcère à la jambe.

Feuille de *flabellaria paniculata* (Malpighiaceae), *xylopiya aethiopica*, *Annonaceae* (Piment de Guinée). Faire bouillir le tout dans de l'eau en prononçant l'incantation « *Lagbólágbó, aide-moi à assainir cette blessure pour qu'elle se referme. Èrèrù, aide-moi renvoyer cette blessure au loin* ».

Guérir un ulcère sur les seins.

Feuilles de *leptoderris brachyptera* (Leguminosae Papilinoideae), de *pennisetum purpureum* (Gramineae), fruit de *monodora myristica* (Annonaceae). Faire bouillir le tout dans de l'eau. La femme malade doit se laver les seins avec cette préparation.

Guérir un ulcère phagédénique.

Feuille de *sesbania pachycarpa* (Leguminosae Papilinoideae), racine de *dracaena fragrans* (Agavaceae), racine de *Clausena Anisata* (Rutaceae), racine d'*olax subscorpioideae* (Olacaceae) ; faire bouillir dans de l'eau le tout. Prononcer l'incantation « *Ìká èjù guérit toujours les ulcères phagédéniques. Pèrègún, tue les ulcères phagédéniques. Àgbásá dit qu'il doit s'écouler. Ifòn dit qu'il doit diminuer* ». Boire tous les matins une petite quantité.

Guérir des ulcères dans divers endroits du corps.

Feuille de *pterocarpus santalinoides* (Leguminosae Papilinoideae), racine d'*elaeis guineensis, palmae* (Palmier à huile), racine d'*acalypha ciliata* (Euphorbiaceae), *butyrospermum paradoxum* (Parkii Sapotaceae – Beurre de Karité), potasse concentrée. Moudre le tout et mélanger avec le beurre de karité. Prononcer l'incantation « *Gbingbìn, emporte les ulcères au loin. Òpè, ne les laisse pas demeurer longtemps sur mon corps. Arùnjèran, ne les laisse pas dévorer mon corps* ». Frotter le corps avec le mélange.

Guérir une maladie qui produit des ampoules sur le corps et provoque des tremblements.

Feuille d'*uraria picta* (Leguminosae Papilinoideae), feuille de *bryophyllum pinnatum* (Crassulaceae), de *lonchocarpus cyanessis* (Leguminosae Papilinoideae), savon noir.

Piler le tout, sans prononcer un mot. Tracer l'odù sur l'iyèròsùn. Mettre la préparation dans un sac de toile blanche et l'accrocher dans un coin de la maison du malade.

Affection de la voute plantaire.

Feuille de *synedrella nadiflora* (Compositae), d'*allium aescalonicum* (Liliaceae), de *digitaria* (Graminae). Moudre la feuille de *synedrella nadiflora* et la feuille d'*allium aescalonicum*. Tracer l'odù sur iyèròsùn et mélangez. Couvrir d'une feuille de *digitaria*. Verser sur le mélange et frotter la voute plantaire.

Guérir la fièvre.

Feuille d'*emilia coccinea* (Compositae), de *peperomia pellucida* (Piperaceae), d'*amaranthus hybridus* (Amaranthaceae), de *senecio biafrae* (Compositae), un escargot. Brûler le tout. Tracer l'odù sur la préparation. Prononcer l'incantation « *feuille d'Òdúndún etídòfè, ne laisse pas sonner (se manifester) la fièvre. Rinrin, aide-moi à guérir la fièvre. Tètè, aide-moi à supprimer la fièvre. Wòròwò est toujours frais et calme. Ìgbìn est toujours frais et calme* » et mélangez. Lécher avec de l'huile de palme.

Guérir la fièvre jaune.

Feuille de *blighia sapida* (Sapindaceae), écorce de *blighia sapida* (Sapindaceae), fruit de *zanthoxilum senegalesnsis* (noir) (Rutaceae), bulbe d'*allium aescalonicum*, Liliaceae (Ciboule blanche), potasse concentrée. Pilet le tout en prononçant l'incantation « *Isin òdàn, aide-moi à escorter cette fièvre au loin. Ata est toujours sain et alerte. Utilisez àlùbósà pour retirer la fièvre* ». Boire la préparation quotidiennement avec de la pâte de maïs chaude.

Guérir la variole.

Feuille de *vernonia amigdalina* (Compositae), d'*ipomea batatas* (Convolvulaceae – patate douce), de *plumbago zeilanikca* (Plumbaginaceae). Brûler le tout et tracer l'odù sur la préparation et prononcer l'incantation « *La variole ne contamine jamais ewúro. Kúkúndúkú n'a jamais chaud. Ìnábìrì est toujours frais et calme* ». Lécher avec de l'huile de palme.

Guérir des infections sexuellesSoigner les abcès sur le pénis ou le vagin.

Tige de *chasmanthera depends* (Menispermaceae), fruit de *musa sapientum* (Musaceae – banane).

Mettre la tige coupée en morceaux et le fruit pelée dans unealebasse fermée avec de l'eau froide. Tracer l'odù sur l'iyrosùn, mélangez et refermer laalebasse. Ouvrir légèrement et boire directement au bord de laalebasse.

Soigner les gonorrhées (blennorragie).

Feuille d'*hibiscus surattensis* (Malvaceae), jus de *citrus aurantifolia* (Rutaceae), potasse concentrée. Pilez le tout en prononçant « *la gonorrhée ne trouble jamais ahón ekùn. La gonorrhée ne trouble jamais le jus d'òrombó. Sers-toi du Kán-ún bílálà pour vaincre la gonorrhée* ». Et mettre en bouteille. Boire trois cuillères à soupe tous les matins.

Guérir les gonorrhées sanguinolentes.

Feuille de *bridelia grandis* (Euphorbiaceae), fruit de l'*agenaria breviflora* (Cucurbitaceae), racine d'*acridocapus semeathmannii* (Malpighiaceae). Faire bouillir en prononçant

l'incantation « Àságbó, décapite la gonorrhée. Tàgûrì, expulse la gonorrhée. Gbógbórí, emmène la gonorrhée hors du corps ». Boire le mélange.

Guérir la gonorrhée d'une femme enceinte.

Feuille d'*hymenostegia afzelii* (Leguminosae Caesalpinioideae), de *pergularia daemia* (Asclepiadaceae), *allium aescalonicum*, *liliaceae* (Ciboule blanche), *butyprosperum paradoxum* (Parkii Sapotaceae). Moudre avec du beurre de Karité et prononcer l'incantation « feuille d'Anígbódigbó, envoi la gonorrhée dehors. Kólérógbà, emporte la gonorrhée. Àlùbòsà, retire la gonorrhée. Òrí, ne nous laisse plus souffrir de gonorrhée ». Boire quotidiennement avec de la pâte de maïs chaude.

Guérir la leucorrhée.

Feuille de *byrsocarpus coccineus* (Connaraceae), écorce de *byrsocarpus coccineus* (Connaraceae), *allium aescolonicum*, *liliaceae* (Ciboule blanche), potasse concentrée. Moudre le tout en prononçant l'incantation « Amùjè, emporte la leucorrhée au loin. Àlùbòsà doit l'emporter au loin. Kán-ún bílálà, renvoie la leucorrhée au loin ». Boire quotidiennement avec de la pâte de maïs chaude.

Guérir une tumeur au vagin.

Feuille d'*urena lobata* (Malvaceae), d'*euphorbia lateriflora* (Euphorbiaceae), de *terminalia glauscens* (Combretaceae), écorce de *bridelia ferruginea* (Euphorbiaceae), écorce de *chlorophora excelsa* (Moraceae), fruit de *xylopoa aethiopica* (Annonaceae - Piment de Guinée). Faire bouillir le tout dans de l'eau. Prononcer l'incantation « Írókò n'abrite jamais de tumeurs. Enu òpìrè tue les tumeurs. Irà dit qu'elles disparaissent. Ílása omodé n'a jamais de tumeurs. Idí doit bloquer son vagin. Èèrù, emporte les tumeurs au loin ». Boire et se laver le vagin avec la préparation.

Guérir les orchites (inflammation des testicules).

Feuille de *micrococca mercuriaris* (Euphorbiaceae), de *senna podocarpa* (Leguminosae Caesalpinioideae), racine de *senna podocarpa* (Leguminosae Caesalpinioideae), feuille non identifiée, racine non identifiée, feuille d'*euphorbia kamerunica* (Euphorbiaceae). Faire bouillir le tout dans de l'eau en prononçant l'incantation « Elépòn méta, aide-moi à guérir mes testicules. Àsùnwòn, expulse la maladie. Òró, emporte la maladie hors de mes testicules ». Boire quotidiennement en se lavant les testicules.

Guérir des douleurs aux testicules.

Feuille de *senecio biafrae* (Compositae), de *momordica cabraei* (Cucurbitaceae), de *vigna subterrea* (Leguminosae Papilinoideae). Brûler le tout et tracer dans la préparation l'Odù dans la préparation lécher un peu de la préparation avec de l'huile et en frotter le corps avec en prononçant « Mon corps est fort maintenant. Mon corps est très fort. La feuille Ahára ne souffre jamais de misère ».

Soulager des démangeaisons du vagin.

Feuille de *dichapetalum madagascariense* (Dichapetalaceae), de *tragia benthamii* (Euphorbiaceae), écorce de *lagenaria siceraria* (Cucurbitaceae), écorce de *citrus aurantifolia*, *Rutaceae* (Citron de Perse), alun. Moudre les trois premiers ingrédients puis y ajouter un citron fendu et écraser. Moudre l'alun et y tracer l'odù. Prononcer l'incantation « Íká méjì doit renvoyer la maladie. Sers-toi de la feuille d'asín pour la laver. Sers-toi de la feuille de èsìsì funfun pour l'envoyer au loin Sers-toi de l'écorce de Igbá pour la balayer dehors ».

Prescriptions dermatologiques

Guérir les irritations cutanées.

Feuilles de *dichapetalum madagascariense* (Dichapetalaceae), de *clausena anisata* (Anis), *olax subscorpioideae* (Olacaceae), écorce de *olax subscorpioideae* (Olacaceae), racine de *olax subscorpioideae* (Olacaceae), fruit de *tetrapleura tetraptera* (Leguminosae Mimosoideae), fruit de *xylopia aethiopica* (Annonaceae – Piment de Guinée) et du camphre. Mettre le tout dans un récipient avec de l'eau. Faire cuire et filtrer le tout. Moudre le camphre puis dessiner dessus le signe de l'odù en prononçant l'incantation « *Òdí méjì, aide-moi à renvoyer cette maladie. Asín dit que le corps guérisse. Àtàpàrí òbúko ne se bat jamais avec le bouc. Ifòn, aide-moi à expulser la maladie. Àidan dit que le corps soit lisse. Èèru, emporte la maladie loin* ». Mélangez le tout avec de l'eau, boire une cuillère et frotter la zone irritée avec.

Guérir une maladie de peau.

Feuille d'*eriosema psoraleoides* (Leguminosae Papilinoideae), de *zanthoxylum* (Rutaceae), de *kigelia africana* (Bignoniaceae), savon noir. Piler les feuilles avec le savon noir en prononçant l'incantation « *Pirigide, aide-moi à guérir cette maladie. Ata, aide-moi à expulser la maladie. Àmúyàn, aide-moi retirer la maladie* ». Verser le jus de citron dans le mélange et se laver les zones affectées avec.

Guérir la peau rugueuse.

Feuilles de *dalbergia lactea* (Leguminosae Papilinoideae), de *daniellia ogea* (Leguminosae Caesalpinioideae), moudre le tout et mélangez avec de l'huile de coco. Tracer l'odù sur l'*iyèròsùn* en prononçant l'incantation « *Òtúrá sé dit que la maladie de votre corps doit se disperser. Que votre peau irritée devienne parfaite. Òjíá dit qu'elle revienne à son état naturel. Òjíjí dit qu'elle revive* ». Frotter le corps avec le mélange.

Soigner des démangeaisons.

Feuille d'*aspilia africana* (Compositae). Faire bouillir les feuilles dans de l'eau en prononçant l'incantation « *Yúnyun, ne laisse pas mon corps avoir des démangeaisons. S'il y avait, là, des vers. Si le fluide en mon corps était mauvais. Yúnyun, ne laisse pas mon corps avoir des démangeaisons* ». Boire la préparation et se frotter le corps avec.

Guérir le pian.

Feuille de *combretum racemosum* (Combretaceae), de *pennisetum horeoides* (Gramineae) ; Préparer une décoction. Tracer l'odù sur l'*iyèròsùn* et laver le pian à l'aide de cette préparation.

Favoriser la cicatrisation

Soigner les blessures sur le ventre.

Feuilles de *blighia unijugata* (Sapindaceae), de *dioscorea alata* (Dioscoreaceae), de *musa paradisiaca* (noir) (Musaceae – Banane plantin), potasse concentrée, *afmomum melegueta* (Zangiberraceae). Piller le tout et manger le mélange avec de la pâte de maïs chaude.

Soigner une blessure de coutelas.

Feuille de *cyathula prostrata* (Amaranthaceae), sève d'*alstonia boonei* (Apocynaceae). Moudre les feuilles en prononçant l'incantation « *Pogbé pogbé, aide-nous à guérir la blessure. Ahùn, aide-nous à rassembler le corps* ». Mélangez la préparation avec la sève d'*alstonia boonei*. Enduire la blessure avec la préparation et la recouvrir d'un bandage.

Annexe 09 : Liste des plantes médicinales rares ou en voie de disparition

Source : Ministère de la Santé au Bénin

REPUBLICQUE DU BENIN

MINISTERE DE LA SANTE

DIRECTION NATIONALE DE LA SANTE PUBLIQUE

**PROGRAMME NATIONAL DE LA PHARMACOPÉE ET DE LA MÉDECINE
TRADITIONNELLES**

Liste des plantes médicinales rares ou en voie de disparition

N°	Noms locaux	Noms scientifiques
01	VIVIMAN	<i>Abrus precatorius</i>
02	GBANGUINA	<i>Acridocarpus smithmanii</i>
03	AJE/ EWE AJE	<i>Aerva lanata</i>
04	CHIRIGOUN	<i>Azelia africana</i>
05	TOGBE	<i>Ageratum conyzoides</i>
06	ZOGAH /MIMI	<i>Aloe buettneri</i>
07	TETE VOVO/ AMANJIN	<i>Amaranthus graecizans</i>
08	GAMI MAN	<i>Amorphophalus dracuntioides</i>
09	AKAJOU TIN	<i>Anacardium occidentale</i>
10	BITON GA MAN	<i>Anchomanes difformis</i>
11	CHAP CHAPE	<i>Annona muricata</i>
12	HWETCHEYON	<i>Argemone mexicana</i>
13	ARMOISE	<i>Artemisia vulgaris</i>
14	QUININNITIN	<i>Azadirachta indica</i>
15	AHANZO	<i>Baisea zygodioides</i>
16	KOUTE HOUEMENOU	<i>Calotropis procera</i>
17	AVIA	<i>Carpolobia lutea</i>
18	GBESSIN MAN	<i>Sena occidentalis (Cassia occidentalis)</i>
19	AKASSIA MAN	<i>Sena sia</i>
20	KOKOUWE	<i>Chrysobalanus icaco</i>
21	ADJALALA MAN	<i>Chrysantellum afroamericanum</i>
22	BONJOUR BONSOIR	<i>Catharanthus roseus</i>
23	COCOBESINSIN / MAGBEHAZONDE	<i>Chenopodium ambrosioides</i>
24	AZONVEVE MAN	<i>Chrysophyllum albidum</i>
25	DJOKO JEE	<i>Cissampelos owariensis</i>
26	ASSANKAN	<i>Cissus petiolata</i>
27	ASSAN	<i>Cissus quadrangularis</i>
28	PAMPLEMOUSSE	<i>Citrus decumana</i>
29	AZONGBO	<i>Citrus grandis</i>
30	HUNSOKOUN	<i>Cleistopholis patens</i>
31	VITIN / OVI MA	<i>Cola acuminata</i>
32	GOLOTIN MAN	<i>Cola nitida</i>
33	MAKANLIN	<i>Colocasia esculenta, Xanthosoma mafafa</i>

Programme National de la Pharmacopée et de la Médecine Traditionnelles
01 BP 882 – Tél./Fax +229 21.33.45.83 Cotonou – Email : pnpmtmsb@yahoo.fr (République du Bénin)

34	GOUSSI / TCHEGBA	<i>Colocynthis citrillus</i>
35	HONTONZUZON	<i>Crateva adansonii</i>
36	ALLOVI ATON	<i>Croton lobatus</i>
37	DJELEMAN/ GODOBEKE	<i>Croton zambezicus</i>
38	AHEHE	<i>Dicoma sessiliflora</i>
39	LEFEMAN	<i>Dioscorea sp</i>
40	HEHEMAN	<i>Dissotis rotundifolia</i>
41	ZOZOMAN / OSSO/ KLONMA	<i>Erhetia cymosa</i>
42	KPAKLESSI/ AKPAKLESSI	<i>Erythrina senegalensis</i>
43	HOUNDI HOUNDI	<i>Euphorbia hirta</i>
44	SODJEHOUNKPE/ SELO	<i>Euphorbia kamerounica</i>
45	KLON	<i>Euphorbia lateritifolia</i>
46	DASSA SO JEKPE/SODJEKPE	<i>Euphorbia unispina</i>
47	ZOUNKOMAN	<i>Evolvulus alsinoides</i>
48	AHLOSSOU MAN	<i>Ficus exasperata</i>
49	HOMBO/ OVO MAN	<i>Ficus thonningii</i>
50	TCHEKE MAN, HOUNSSIVIDJAYE	<i>Flueggea virosa (Securinega virosa)</i>
51	AHOE TIN	<i>Garcinia kola</i>
52	DAKPLA	<i>Gardenia erubescens, Gardenia ternifolia</i>
53	DOBLI MAN	<i>Glyphaea brevis</i>
54	KOKLOSU DINKPADJA	<i>Heliotropium indicum</i>
55	ABIWALE	<i>Hybanthus enneaspermus</i>
56	AGOMAN	<i>Indigofera spicata</i>
57	CHEMILOHO	<i>Ipomoea argentaurata</i>
58	AHINANDJE MAN	<i>Ipomoea quamocklit</i>
59	NYINKPOTIN VOVO	<i>Jatropha gossypifolia</i>
60	AFAMAN JOMANKU	<i>Kalankoe crenata</i>
61	TCHIHO MAN	<i>Kedrostis foetidissima</i>
62	KAILCEDRATIN/ZOUNZA	<i>Khaya senegalensis</i>
63	WANBRIKPOTIN MAN/NYANBLIKPO	<i>Kigelia africana</i>
64	ADO DOPKOE / BAMI MAN	<i>Lactuca tuberosa</i>
65	GNINYA MAN/ AGLALA	<i>Lippia multiflora</i>
66	KISSE KISSE	<i>Mallotus oppositifolius</i>
67	KOUTE HONBETE	<i>Manihot esculenta</i>
68	KOUTE MAN	<i>Manihot glaziovii</i>
69	MENTHE	<i>Mantha piperica</i>
70	KPOFINHOUN MAN	<i>Mezoneuron benthamianum</i>
71	AZIGUIDI GOHOUN MA	<i>Macrosphyra longistyla</i>
72	GBOTO KOE MAN	<i>Mitracarpus villosus</i>
73	YINSSIKINWE	<i>Momordica charantia</i>
74	CHINLOTI MAN	<i>Monanthataxys parvifolia</i>
75	DRI MAN	<i>Mondia wythei</i>
76	SARSALIKOUN	<i>Monodora tenuifolia</i>
77	HUIENSSI	<i>Morinda lucida</i>

Programme National de la Pharmacopée et de la Médecine Traditionnelles
01 BP 882 – Tél./Fax +229 21.33.45.83 Cotonou – Email : prpmtmsb@yahoo.fr (République du Bénin)

78	YOVO KPATIN	<i>Moringa oleifera</i>
79	DAN KOKWE	<i>Musa sapientum</i>
80	KODOMA	<i>Sarcocephalus latifolius (Nauclealatifolia)</i>
81	AZOHMAN	<i>Nicotina tabacum</i>
82	AKOHOUN	<i>Ocimum basilicum</i>
83	KEKESOU /KESUKESU	<i>Ocimum canum/Ocimum gratificum</i>
84	MITIN	<i>Oxalysubscorpioidea</i>
85	HONHOUN MAN	<i>Oldanlandia affinis</i>
86	DAWETIN MAN	<i>Oxythenanthera abyssinica</i>
87	GBEJO AFIO	<i>Pancranthium trianthum</i>
88	AWATIN MAN	<i>Parkia biglobosa</i>
89	FAN YOVO	<i>Pennisetum purpureum</i>
90	ZOROMAN	<i>Pettiveria alliacea</i>
91	TCHOUTCHOUBLOUCH OUI	<i>Phaulopsis barteri</i>
92	CELI YOVO	<i>Phoenix reclinata</i>
93	HLENWE	<i>Phyllanthus amarus</i>
94	AYOKPE/ KLONGBO	<i>Picalima nitida</i>
95	KOSSOTIN/ ZINHOWOU MAN	<i>Piliostigma thonningii</i>
96	DINGUIN	<i>Pintacletra macrophylla</i>
97	LENLENKOUN	<i>Piper guineense</i>
98	SINFIFAMAN	<i>Piperomia pellucida</i>
99	GBLOTCHAN MAN	<i>Platicerium stemaria</i>
100	KPAKPA JIDE	<i>Platicerium angolense</i>
101	DANGBLAN	<i>Plumbago zeylanicum</i>
102	ODRI MAN/ DLI/ AYIKLPO/GBEDRI	<i>Portulaca meridiana / Portulaca grandiflora</i>
103	COCOBOKE/ KAKE MAN	<i>Prosopis africana</i>
104	KLUI KLUI	<i>Pteleopsis suberosa</i>
105	EWE YAGBO	<i>Pterocarpus erinaceus</i>
106	AMOUMAN	<i>Ricinus communis</i>
107	AYIHA MAN	<i>Sabicea venosa</i>
108	KPOYAN	<i>Sansevieria liberica</i>
109	VIVIMAN TETON	<i>Scoparia dulcis</i>
110	ZOUNKOUZIE	<i>secamone afzelii</i>
111	KPATA	<i>Securidaca longepedunculata</i>
112	LOKOTIN	<i>Milicia excelsa</i>
113	KPAHOUN MAN	<i>Sena tora</i>
114	EWE GO	<i>Sesamum indicum</i>
115	FAN YOVO/WEWE/OHOUE HOKO	<i>Setaria sp</i>
116	NYIN MAN/ DJIVI DJIVI	<i>Sida linifolia</i>
117	AGNIGBANZOE	<i>Sida veronicifolia</i>
118	ADADATI MAN	<i>Spathodea campanulata</i>
119	AWLEKPEKPE	<i>Spilanthus uliginosa (Acmella iluginosa)</i>
120	AKIKON MAN	<i>Spondias mombin</i>
121	CEKUNU ASU/ TCHEKOUNOU MAN	<i>Stereospermum kunthianum</i>

Programme National de la Pharmacopée et de la Médecine Traditionnelles
01 BP 882 – Tél./Fax +229 21.33.45.83 Cotonou – Email : pnpmtmsb@yahoo.fr (République du Bénin)

122	SISLE MAN	<i>Synsepalum dulcificum</i>
123	EWE JEBE/ TRELE/ MAN/GLASWE	<i>Talinum portulacacifolium</i>
124	DJEVIVI TIN	<i>Tamarindus indica</i>
125	LIN MAN	<i>Tephrosia vogelii</i>
126	LENDJA/ LINJA TIN MAN	<i>Tetrapleura tetraptera</i>
127	ALAE MAN	<i>Tragia sp</i>
128	TCHIVI MAN	<i>Trichilia prieuriana</i>
129	ADJATOUNKAN	<i>Triumfetta rhomboidea</i>
130	AGBO AGUIN	<i>Turrea heterophylla</i>
131	TEGBESSOU MAN	<i>Tylophora cameroonica</i>
132	NYONUSISIMA/ YONOUSISI MAN	<i>Uraria picta</i>
133	AKPORO	<i>Usteria guineensis</i>
134	HOUNSSI KONOU	<i>Vernonia cinerea</i>
135	AGBOSSOU NYNGLA	<i>Voacanga africana</i>
136	KPEDJEREKOUN	<i>Xylopi aethiopica</i>

Annexe 10 : Noms scientifiques des plantes traduits en langue Fon ^{690 691 692}Légendes :

B : bulbe Fl : fleurs R : Racines P : Pousse
 E : écorce Fr : fruits Ti : tige
 Fe : feuilles G : Graines Tu : tubercule

Famille	Noms scientifiques	Traduction en Fon	Partie(s) utilisée(s)	Usage(s) thérapeutique(s)
Fabaceae	<i>Abrus precatorius</i>	Vivima / Awinoukouma/ degbeybegbey	Fe	Asthme, bronchite, fébrifuge
Malpighiaceae	<i>Acridocarpus smeathmanii</i>	Gbanguina	Fe, R, G	Hypertension artérielle
Amaranthaceae	<i>Aerva lanata</i>	Aje / Aje-Ewe	Fl, Ti	Céphalée, dermatologique
Portulacaceae	Aflatovi <i>Portulaca oleracea</i>	Dekinkan man	Fe, Ti	Laxatif, diurétique, irritation des muqueuses
Fabaceae	<i>Afzelia africana</i>	Chirigoun	G	Stomachique, rhumatisme, trypanosome, hernie
Asteraceae	<i>Ageratum conyzoides</i>	Togbe	Fe, Ti	Antirhumatisme, anti diarrhéique, fébrifuge
Mimosaceae	<i>Albizia ferruginea</i>	Aglanyinfoun	Fe, Ra	Ictères, paludisme, constipation, palustre, hallucinations
Euphorbiacée	<i>Alchornea cordifolia</i>	Kamahla	Fl., Fr., Ti	Troubles gastro-intestinaux
Liliaceae	<i>Allium cepa</i>	Ayoman / Aloubassa / Saboulè	Fe, B	Rhume, rhinite
Asphodelaceae	<i>Aloe buettneri</i>	Zogah / Mimi	Fe, R	Dermatologique, intestinaux, maladies vénériennes, stérilité, rhumatismes
Amaranthaceae	<i>Amaranthus graecizans</i>	Tete vovo / Amanjin	Fe	Amygdalite, vermifuge
Araceae	<i>Amorphophallus dracontioides</i>	Gami man	Fl	Dermatologique

⁶⁹⁰ http://www.sante.gouv.bj/documents/liste_plantes_medicinales_rares.pdf

⁶⁹¹ ADJANOHOUN, Edouard, and Simone DE SOUZA. "Quelques Plantes Béninoises À Propriétés Thérapeutique Largement Confirmés," n.d. <http://greenstone.lecames.org/collect/revueph1/index/assoc/HASHbf25.dir/02-022-036.pdf>.

⁶⁹² GUILLEMOIS, Éric. « Plantes utilisées en médecine traditionnelle au Bénin pour traiter le paludisme. » Université de Rennes I, 2004.

	<i>Pelocissus leonensis</i>	Adoyo		
Anacardiaceae	<i>Anacardium occidentale</i>	Akajou tin	Fe, Fr	Intestinaux, dermatologiques
Araceae	<i>Anchomanes difformis</i>	Biton ga man	Fe, R, Ti	Toux, purgatif, œdèmes, diurétique, jaunisse, douleurs rénales
Annonaceae	<i>Annona muricata</i>	Chap chape	Fe, Fr, G	Sédatif
Gentianaceae	<i>Anthocleista vogelii</i>	Avianti / kpotimayi	Fe, R, G	Purgative, diurétique
Papaveraceae	<i>Argemone mexicana</i>	Hwetcheyon / Houètchégnon/ Wètchéyon	Fl	Sédative, antispasmodique, anti paludisme
Asteraceae	<i>Artemisia vulgaris</i>	Armoise	Fe, Ti	Fébrifuge, antispasmodique, vermifuge, tonique, stomachique
Meliaceae	<i>Azadirachta indica</i>	Quinnitin / Quininman/ kininoutin	Fe	Antiseptique, lèpre, blennorragie, fièvre, soif, maladie de peau, morsures de scorpion/serpent, ulcères, parasites intestinaux
Caesalpiniaceae	<i>Bauhinia thonningii</i>	Kloman	Fe, R, E	Problèmes intestinaux, dysenterie, douleurs dentaires, cicatrisant
Apocynaceae	<i>Baisseya zygodioides</i>	Ahanzo	Fe	Stérilité
Lamiaceae	<i>Basilic</i>	Késou-Késou / Akohoun	Fe	Stomachique, carminatif
Nyctaginaceae	<i>Boerhavia diffusa</i>	Handoukpo / Gbagbada	Fe, Fl	Antibactérienne
Connaraceae	<i>Byrsocarpus coccineus</i>	Ahwanhazoun / Anyomma / Hounsitogbwé / Yéhwéli	Fe, Ti	Stérilité masculine, oligospermie, asthénie sexuelle, blénnorragies, furoncles, morsures de serpent
Caesalpiniaceae	<i>Caesalpinia bonduc</i>	Ajunktuntin / Adjikouin dô	Fe, G, R, E	Fébrifuge, vermifuge, céphalée
Fabaceae	<i>Cajanus cajan</i>	Klouékoun man	Fe, P	Digestive
Apocynaceae	<i>Calotropis procera</i>	Koute houemenou / Amonman / Wagachiman	Fe, Fr, E	Vers intestinaux, toux, dermatologie, inflammation, fébrifuge
Caricaceae	<i>Carica papaya</i>	Kpinman	Fe	Gastro-intestinaux, vermifuge, affections hépatiques

Polygalaceae	<i>Carpolobia lutea</i>	Avia / Aviatin do	Fe	Faiblesse sexuelle
Apocynaceae	<i>Carissa edulis</i>	Ahanzo dô	Fe, Fr	Anti paludisme, troubles intestinaux, maladies vénériennes, trouble sexuelle
Caesalpiniaceae	<i>Cassia alata</i>	Amassou	Fe	Dermatologiques, hypertension, diurétique
Caesalpiniaceae	<i>Cassia occidentalis</i>	Gbessin man / Agonlinsiwaluvi, Ayahwinouman, Douglé, Kpayowé / Ayaxwenu / Ahwuademe	Fe, Fl, Fr, R	Fébrifuge, diurétique, facilite l'accouchement, problèmes dermatologiques, anti-asthmatique, dépurative
Fabaceae	<i>Sena sia</i>	Akassia man	Fe	Facilite le transit intestinal
Apocynaceae	<i>Catharanthus roseus</i>	Bonjour bonsoir	Fe, Fl, Fr	Contre le diabète, paludisme, maladie de Hodgkin
Apocynaceae	<i>Ceropegia deightonii</i>	Chigoun dô		
Fabaceae	<i>Chamaecrista rotundifolia</i>	Aziman	Fe	Diurétique
Chenopodiaceae	<i>Chenopodium ambrosioides</i>	Cocobesinsin / Magbehazonde	Fe	Vermifuge
Asteraceae	<i>Chrysantellum afroamericanum</i>	Adjalala man	Fe	Troubles digestifs
Sapotaceae	<i>Chrysophyllum albidum</i>	Azongogwe	Fe	
Chrysobalanaceae	<i>Chrysobalanus icaco</i>	Kokouwe	Fe, Fr	Hypoglycémique, antifongiques
Menispermaceae	<i>Cissampelos mucronata</i>	Djoko djèè	Fe, Fl	Gastro-intestinaux, dysenterie, vers, urogénitaux, maladies vénériennes, infertilité
Menispermaceae	<i>Cissampelos owariensis</i>	Djokodjè	Fe, R	Antipaludiques, rhumatismales, douleurs abdominales
Vitaceae	<i>Cissus petiolata</i>	Assankan	Fe, R	
Vitaceae	<i>Cissus quadrangularis</i>	Assan	Fe	Ayurvédiques, analgésiques, gastro-intestinaux
Rutaceae	<i>Citrus aurantifolia</i>	Klé	Fe, Fr	Antibactérienne, insecticides
Rutaceae	<i>Citrus decumana</i>	Pamplemousse	Fe, Fr	Céphalées
Rutaceae	<i>Citrus grandis</i>	Azongbo	Fe, Fr	Céphalées

Connaraceae	<i>Cnestis ferrugineae</i>	Gbovianhou	Fr	Astringent, bucco-dentaire
Rutaceae	<i>Citrus medica</i>	Petit piment takin winiwuni	Fe, Fl, Fr	Antiseptique, purgative, expectorant
Annonaceae	<i>Cleistopholis patens</i>	Hunsokoun	E, R, G	Fièvre typhoïde, vermifuge, rhumatisme, céphalées
Sterculiaceae	<i>Cola acuminata</i>	Vitin / Ovi ma	Fe, Fr	Tonique, contre la dysenterie, antidiurétique
Sterculiaceae	<i>Cola nitida</i>	Golotin man	Fe, Fr, R	Tonique, contre la dysenterie, antidiurétique
Araceae	<i>Colocasia esculenta</i> , <i>Xanthosoma mafaffa</i>	Makanlin	Fe	
Cucurbitaceae	<i>Colocynthis cituillus</i>	Goussi / Tchegba	R	Jaunisse, rhumatismes et maladies urinaires
Burseraceae	<i>Commiphora africana</i>	Lidji / Felidjimah	Fe, Fr	Antiseptique, antibactérienne, astringentes, anti-paludisme
Capparaceae	<i>Crateva adansonii</i>	Hontonzuzon / Hotonzuzuwey	R	Fébrifuge, céphalée, gastro-intestinaux, fièvres jaune, rhumatismes
Capparidaceae	<i>Crateva religiosa</i>	Wontonzonzwen / Wontonzizwen	Fe, Ti	Palustres, antihypertensive
Euphorbiaceae	<i>Croton gratissimus</i>	Yeleyeleman	Fe, E	Fébrifuge, rhumatisme, diurétique
Euphorbiaceae	<i>Croton lobatus</i>	Alovi aton	Fe, Ti	Céphalée, dermatologiques, antispasmodique
Euphorbiaceae	<i>Croton zambezicus</i>	Djeleman / Godobeke / Ewéadjéofolé	Fe, E	Fébrifuge, rhumatisme, diurétique
Commelinaceae	<i>Cyanotis lanata kouffa</i>	Boyiboman	Fe, E	
Poaceae	<i>Cymbopogon citratus</i>	Citronelle	Fe	Répulsif
Fabaceae	<i>Desmodium gangeticum</i>	Zèdali	Fe	Gastro-intestinaux
Fabaceae	<i>Desmodium ramosissimum</i>	Zenali	Fe, Ti	Troubles sexuelles
Fabaceae	<i>Desmodium velatinum</i>	Akolosumaasi	Fe	Anti-diarrhéique
Dichapetalum	<i>Dichapetalum madagascariense</i>	Gbaglo		
Asteraceae	<i>Dicoma sessiliflora</i>	Ahehe		
Rubiaceae	<i>Diodella sarmentosa</i>	Sèhwi		

Mimosacées	<i>Dichrostachys glomerata</i>	Badahwen	Fe, Ec, Ra, Ti	Stochmatique, morsure de serpent, maux de dents
Dioscoreaceae	<i>Dioscorea sp</i>	Lefemab	Fe, Fl, Fr	Contraceptifs
Melastomataceae	<i>Dissotis rotundifolia</i>	Heheman / Xexe	Fe	Anthelminthiques, conjonctivite
Boraginaceae	<i>Erhetia cymosa</i>	Zozoman / Osso / Klonma / Mionman	Fe, R	Fébrifuge, musculaire, bucco-dentaire, ulcères gastriques, tétanos, dysenterie, aphrodisiaque
Fabaceae	<i>Erythrina senegalensis</i>	Kpaklessi / Akpaklessi	Fe, Fr, Fl, G	Relaxants, anesthésiantes et paralysantes
Euphorbiacées	<i>Euphorbia hirta</i>	Houndi hound / Huili-Huli	Fe	Anti-diarrhéique, asthme
Euphorbiacées	<i>Euphorbia kamerunica</i>	Sodjehoukpe / Selo	Fe	Purgatif
Euphorbiacées	<i>Euphorbia lateriflora</i>	Klon	Fe	Purgatif
Euphorbiacées	<i>Euphorbia unispina</i>	Dassa So Jekpe / Sodjekpe	Fe, G	Bucco-dentaires, pulmonaire
Convolvulaceae	<i>Evolvulus alsinoides</i>	Zoukoman	Fe	Fébrifuges, purgatif, laxatif, dermatologique, asthme
Moraceae	<i>Ficus exasperata</i>	Ahlossou man	Fe	Anti-ulcères, anti-inflammatoire, antipyrétique
Moraceae	<i>Ficus thonningii</i>	Hombo / Ovo man	Fe	Gastro-intestinaux
Salicaceae	<i>Flacourtia indica</i>	Gbaohoukadjèman	Fe, R	Arthrite, toux, pulmonaire, anti-diarrhéique
Phyllanthaceae	<i>Flueggea virosa (Securinea virosa)</i>	Tcheke man / Hounssividjaye / Tchakè-tchakè	R	Affections hépatiques, maladies urinaires, vénériennes, rhumatisme, arthrite, tuberculose, dysenterie, vers intestinaux
Ganodermataceae	<i>Ganoderma</i>	Djaouatin	Pied, chapeau	Pulmonaire, rénaux
Clusiaceae	<i>Garcinia Kola</i>	Ahoe tin / Ahowé / Petit kola	Fr, G	Purgatives, antiparasites, antimicrobiennes, pulmonaire
Rubiaceae	<i>Gardenia erubescens</i> , <i>Gardenia ternifolia</i>	Dakpla / Dakplassou	R, G	Gastro-intestinaux, syphilis, troubles sexuelles, stérilité
Molluginaceae	<i>Glinus oppositifolius</i>	Wanichè	Fe, Fr, G	Gastro-intestinaux, syphilis
Malvaceae	<i>Glyphaea brevis</i>	Dobli man	Fe, Fr	
Boraginaceae	<i>Heliotropium indicum</i>	Koklosi Dinkpadja	Fe, Fl	Problèmes oculaires, dermatologiques
Melastomataceae	<i>Heterotis rotundifolia</i>	Hêhêman	Fe, Fl, T	

Violaceae	<i>Hybanthus enneaspermus</i>	Abiwale	Fe	Antidiabétique, antispasmodique, aphrodisiaque, hépatoprotectives, anti-inflammatoire
Fabaceae	<i>Indigofera spicata</i>	Agoman	Fe	Antidiabétique
Convolvulaceae	<i>Ipomoea argenteaurata</i>	Chemiloho	Fe, noix	Fertilité
Convolvulaceae	<i>Ipomoea quamocklit</i>	Ahinandje man	Fe	Antiparasitaire, purgative, antihistaminique
Euphorbiacées	<i>Jatropha curcas</i>	Akplo/ Akpawi/ Adjagbogbo/ Batati/ Gbaguidikpotin/ Nyikpotin / Tetwèn	Fe, Ti	Anti-paludisme, leucorrhées, laxative, ictères, hémorroïdes, diabète, dysenterie, gastralgie, vomissement
Euphorbiales	<i>Jatropha gossypifolia</i>	Nyinkpotin vovo	Fe, R	Lèpre, désinfectante, antifongique, antiparasitaire
Euphorbiales	<i>Jatropha multifida</i>	Alovi aton	Fe, R	Désinfectante, antifongique, antiparasitaire
Cucurbitaceae	<i>Kedrostis foetidissima</i>	Tchiho man	Fe	Antibactérienne, antifongique, rhume, dermatologie
Meliaceae	<i>Khaya senegalensis</i>	Kailcedratin / Zounza	Fe, E	Dermatologiques, hémorroïdaire, céphalées, œdèmes, syphilis, lèpres
Biagnoniaceae	<i>Kigelia africana</i>	Wanbrikpotin man / Nyanblikpo	Fe, Fl	Bucco-dentaire, stomachique, morsures de serpent
Asteraceae	<i>Lactuaca tuberosa</i>	Ado dopkoe / Bami man		
Anacardiaceae	<i>Lannea barteri</i>	Houissiman	R, E	Epilepsie, gastrite, œdèmes, cicatrisant, antifongiques, antibactériens
Verbenaceae	<i>Lippia multiflora</i>	Gninya man / Aglala	Fe, R	Sédative, antalgique, antigrippale
Rubiceae	<i>Macrosphyra longistyla</i>	Aziguidi gohoun ma	Fl	Répulsif
Euphorbiaceae	<i>Mallotus oppositifolius</i>	Kisse kisse	Fe	Antifongique
Euphorbiaceae	<i>Manihot esculenta</i>	Koute honbete	Fe, Tu	Antioxydant
Euphorbiaceae	<i>Manihot glaziovii</i>	Koute man	Fe, Tu	Antioxydant, insecticide, antifongique
Lamiaceae	<i>Mantha piperica</i>	Menthe	Fe	Diurétique, stomachique, antispasmodique, troubles digestifs
Fabaceae	<i>Mezoneuron benthamianum</i>	Kpofinhoun man	Fe, G	Troubles sexuelles
Fabaceae	<i>Millettia thonningii</i>	Assounsouman	Fe, G	Maladies parasitaires (ex : bilharziose)

Fabaceae	<i>Mimosa / Acacia dealbata</i>	Ahossiboassa	Fl	Sédatif, astringent
Rubiaceae	<i>Mitracarpus villosus</i>	Gboto koe man	Fe	
Cucurbitaceae	<i>Momordica charantia</i>	Yinssikinwe / Gninsikin	Fe, Fr	Antidiabétique, dermatologique, gastro-intestinaux, anti-diarrhéique
Annonaceae	<i>Monanthes parvifolia</i>	Chinloti man	Fe, Fr	
Apocynaceae	<i>Mondia wythei</i>	Dri man	R, E	Troubles sexuelles, gastro-intestinaux, stomachique
Annonaceae	<i>Monodora mystica</i>	Sassalikoun	R, G	Bucco-dentaire, arthrite, anémie, hémorroïdes, troubles sexuelles
Annonaceae	<i>Monodora tenuifolia</i>	Sassalikoun	Fe	Anti-inflammatoire
Rubiaceae	<i>Morinda lucida</i>	Huienssi	Fe	Antipaludéen, antidiabétique, anti-inflammatoire
Moringaceae	<i>Moringa oleifera</i>	Yovo kpatin / Wini-wini / Kpatima	Fe	Renforce le système immunitaire, tonique, stomachique, transit
Musacées	<i>Musa sapientum</i>	Dan kokwe	Fe	Antidiabétique, antidiabétique, ulcères
Rubiaceae	<i>Nauclea latifolia / Sarcocephalus latifolius</i>	Kodoma / Nimon/ Ko / Kohoukpohoun	R, E	Douleurs intestinales, paludisme, stérilité, purgative, antiseptique
Bignoniaceae	<i>Newbouldia laevis</i>	Akoko	R, E	Colique, dermatologique, contre les piqûres de serpent, ophtalmique, rhumatismales, céphalées
Solanaceae	<i>Nicotina tabacum</i>	Azohman	Fe, R, Ti	Insecticides
Lamiaceae	<i>Ocimum basilicum</i>	Akohoun	Fe, Fl	Stomachique, diurétique, sédatif, antispasmodique, antibactérien
Lamiaceae	<i>Ocimum canum / Ocimum gratissimum</i>	Kekesou / Kesukesu	Fe	Asthme, toux
Olacaceae	<i>Olax subscorpioidea</i>	Mitin	Fe, G, R	Asthme
Rubiaceae	<i>Oldenlandia affinis</i>	Hounhoun man		

Poaceae	<i>Oxythenanthera abyssinica</i>	Dawetin man	Fe, R	Dysenterie, antidiabétique, collique, rhumatisme, dermatologique, œdèmes
Amaryllidaceae	<i>Pancranthium trianthum</i>	Gbejo afio	Fe, G	
Mimosaceae	<i>Parkia biglobosa</i>	Awatin man	Fe, E	Laxatif
Sapindaceae	<i>Paullinia pinnata</i>	Lokoman / Adakloman, Notchyovihokan / Sèlevikèn / Hedulifwin / Ganganliseha	R	Antibactérien, cicatrisant, antioxydant, durétique, anti-paludisme, œdème, insuffisance rénale
Rubiaceae	<i>Pavetta corymbosa</i>	Lohou		Palu, morsure de serpent, accès pernicieux, splénomégalie
Poaceae	<i>Pennisetum purpureum</i>	Fan Yovo	Fe	Laxatif
Lauraceae	<i>Persea americana</i>	Avocaman	Fe	Tonique
Petiveriaceae	<i>Petiveria alliacea</i>	Zoroman	Fe, R	Antidouleurs, antibactérienne, antifongique
Acanthaceae	<i>Phaulopsis barteri</i>	Tchoutchoublouch oui	Fe	Troubles sexuelles
Acanthaceae	<i>Phaulopsis ciliata</i>	Chouchougloucho uman		
Araceae	<i>Phoenix reclinata</i>	Celi vovo	Fe	Laxatif
Phyllanthaceae	<i>Phyllanthus amarus</i>	Hlenw, Hlinwhé	Fe, G	Diurétique, gastro-intestinaux
Polypodiaceae	<i>Phymatosorus scolopendria</i>	Degoma		
Apocynaceae	<i>Picralima nitida</i>	Ayokpe / Klongbo	Fe, G	Fébrifuges, paludismes, vers intestinaux, stomachique
Fabaceae	<i>Piliostigma thonningii</i>	Kossotin / Zinhowou man / Klou	Fe	Ulcères, stomachique
Mimosoideae	<i>Pintacletra macrophylla</i>	Dinguin	Fe	Antidiphthérique
Piperaceae	<i>Piper guineense</i>	Lenlenkoun	Fe	Stomachique, fertilité, gonorrhée
Piperaceae	<i>Piperomia pellucida</i>	Sinfifaman	Fe	Analgésique
Polypodiaceae	<i>Platycernium stemaria</i>	Gblotchan man	Fe	
Polypodiaceae	<i>Platycernium angolense</i>	Kpakpa jide	Fe	
Plumbaginaceae	<i>Plumbago zeylanicum</i>	Dangblan	Fe	Antimicrobienne

	<i>Portulaca meridiana</i> (<i>Portulaca grandiflora</i>)	Odri man / Dli / Ayiklpo / Gbedrii		
Mimosaceae	<i>Prosopis africana</i>	Cocobeke / Kake man	Fe, G	
Myrtaceae	<i>Psidium guajava</i>	Guave/Kenkun	Fe	Antidiphthérique, Dysenterie
Combretaceae	<i>Pteleopsis suberosa</i>	Klui klui	Fe, R, E	Purgatif, Stomachique, ulcères, dysenterie, facilite l'accouchement, hémorroïdes
Fabaceae	<i>Pterocarpus erinaceus</i>	Ewe yagbo	E, R	Bucco-dentaire, anémie, gonorrhée, lèpres, plaies, purgative
Apocynacée	<i>Rauvolfia vomitoria</i>	Letin	Fe	Diurétique
Euphorbiaceae	<i>Ricinus communis</i>	Amouman	G	Alopécie, purgative
Rubiaceae	<i>Sabicea venosa</i>	Ayiha man	Fe	
Liliaceae	<i>Sansevieria liberica</i>	Kpogan	Fe	Antiseptique
Rubiaceae	<i>Sarcocephalus iatifolius</i>	Kodo	Fe, E	Analgésique, paludisme, anti-diarrhéique
Plantaginaceae	<i>Scoparia dulcis</i>	Viviman teton	Fe	Hémorroïdaire, hypertension, antidiabétique
Apocynaceae	<i>Secamone afzelii</i>	Zoukouzie	Fe	Anti-colique, œdème, anti-diarrhéique, antispasmodique
Polygalaceae	<i>Securidaca longipedunculata</i>	Kpata / Biwele	G, R	Bucco-dentaire, dermatologique, anémie
Moraceae	<i>Milicia excelsa</i>	Lokotin	E	Toux, problèmes cardiaques
Fabaceae	<i>Senna siamea</i>	Cassia	Fe	Laxative, rhinite
Fabaceae	<i>Senna tora</i>	Kpahoun man	Fe	Œdèmes
Pedaliaceae	<i>Sesamum indicum</i>	Ewe go / Agboma / Sesame	G	Antispasmodiques, anti-infectieuse
Poaceae	<i>Setaria sp</i>	Fan vovo / Wewe / Ohoue Hoko	Fe	
Malvaceae	<i>Sida linifolia</i>	Nyin man / Djivi djivi		
Malvaceae	<i>Sida verinicifolia</i>	Agnigbanzoe		
Bignoniaceae	<i>Spathodea campanulata</i>	Adadati man	Fe, E, Fl	Ulcères, gastro-intestinaux, dermatologiques

Asteraceae	<i>Spilanthes uliginosa (Acmella uliginosa)</i>	Awlekepeke	Fe, Fl	Bucco-dentaire
Anacardiaceae	<i>Spondias mombin</i>	Akikon man / Agnougloétin / Akonkonman	Fe, Fr, T	Bucco-dentaire, toux, laxatif
Bignoniaceae	<i>Stereospermum kunthianum</i>	Cekunu asu / Tchekounou man / Tchékounouhérou	Fr, E, R	Lèpres, infections parasitaires, maladies vénériennes, anti-diarrhéique, dysenterie, fébrifuges, analgésique, vermifuge, diurétiques, laxatifs
Apocynaceae	<i>Strophantus hispidus</i>	Abikounlè	Fe	Stomachique, respiratoire, dermatologiques, œdèmes
Sapotaceae	<i>Synsepalum dulcificum</i>	Sisle man	Fr, G	Anti-acidité
Portulacaceae	<i>Talinum portulacacifolium</i>	Ewe jebe / Trele / Man / Glaswe	Fe, R	Cicatrisant, purgative, diurétique
Portulacaceae	<i>Talinum trigulare</i>	Glasséma/Glazwi	Fe	Anti-hyperthermique, anti-hémorragique, rougeoles, varicella, accouchement difficile, anti-vomitif, anti-poison
Caesalpiniaceae	<i>Tamarindus indica</i>	Djevivi tin	Fe	Laxatif, stomachique, bronchites, céphalées
Fabaceae	<i>Tephrosia vogelii</i>	Lin man	Fe	Insecticides
Mimosaceae	<i>Tetrapleura tetraptera</i>	Lendja / Linja tin man	Fe	Kystes, fertilité
Euphorbiaceae	<i>Tragia sp</i>	Alae man	Fe, Fl	Eczéma, fièvres, diabète
Meliaceae	<i>Trichilia prieuriana</i>	Tchivi man	Fe, R, E	Maladies vénériennes, fièvre, constipation, troubles sexuelles
Asteraceae	<i>Tridax procumbens</i>	Hladogbo	Fe	Antivirale, insecticides, cicatrisante, anti-inflammatoire
Malvaceae	<i>Triumfetta rhomboidea</i>	Adjatoukan	Fe, ti, R	Dermatologique, analgésique, morsure de serpent, analgésique
Meliaceae	<i>Turrea heterophylla</i>	Agbo aguin	Fe	Troubles sexuelles
Apocynaceae	<i>Tylophora cameroonica</i>	Tègbèsou man		
Fabaceae	<i>Uraria picta</i>	Nyonusisima / Yonousis man / Asoinsoinman	Fe, Ti	Hypertension artérielle, accouchement difficile

Loganiaceae	<i>Usteria guineensis</i>	Akporo	Fe, Fr, R	Douleurs articulaires, paludisme, gonorrhée
Annonaceae	<i>Uvaria chamae</i>	Aylahaman / Ayadaha / Wianha	Fl	Antihémorragiques, fébrifuges, astringentes, purgative, vermifuge, dysenterie, fièvre jaune, crampes, accouchement difficile, oedèmes
Asteraceae	<i>Veronia amygdalina delile</i>	Amanfifa	Fe	Vers intestinaux, fièvre, paludisme, anti-diarrhéique, dysenterie, hépatite, toux, fertilité
Asteraceae	<i>Vernonia cinerea</i>	Hounssi konou	Fe	Antidiabétique, fièvre, céphalée
Apocynaceae	<i>Voacanga africana</i>	Agbossou nyngla	Fe, R, E	Hypertension, épilepsie, œdème, lèpre, fièvre
Annonaceae	<i>Xylopia aethiopica</i>	Kpedjerekoun / Kpédlékoun	Fr	Etat grippale bronchites, dysenterie, maladies oculaires
Zingiberaceae	<i>Zingiber officinale</i>	Dotè	Tu	Asthme, hémorroïdes, anti-inflammatoire, antirhumatisme

Annexe 11 : Prescriptions de remèdes traditionnelles par Armand Guéhou, habitant d'Abomey

Source : Entretien oral.

NB : Après chaque préparation il est d'usage de dire « que les bénédictions soient ! », ce qui signifie que le prescripteur, mais également le patient est béni et que le remède va fonctionner.

<p><i>Nom pharmaceutique.</i> <i>Traduction en fon.</i></p>

Contre l'infection urinaire.

- Racine de *Jatropha gossypifolia* blanc (*Nyinkpotin vovo*),
- Feuilles de *wontonzounzin*.

Préparez et boire un grand verre matin midi et soir. Une diarrhée peut survenir après la première prise, cette réaction est normale.

Que les bénédictions soient.

Ou

- Sept feuilles d'*amanvivè* (signifie « feuille amère »),
- Sel.

Malaxer pour en extraire le jus dans un verre. Ajoutez du sel. Boire le mélange tôt le matin sans avoir parlé à quelqu'un avant. Répétez l'opération pendant une semaine.

Contre le doudjo (infection vaginale).

- *Heterotis torundifolia* (*hêhêman*),
- Ananas.

Préparer une tisane avec. Prendre l'équivalent d'un verre à bière trois fois par jours.

Contre les troubles digestifs et infections urinaire.

Boire une infection de clou de girofle trois fois par jour entre les repas. Si le patient a des aigreurs d'estomac, il peut lui être préconisé de mâcher un clou de girofle.

Contre les ulcères et hépatites.

- Feuilles vertes de papayes.

Lavez puis disposez dans un bol. Chauffez de l'eau que l'on verse sur les feuilles. Laissez reposer pendant 2 heures

Prendre trois grands verres par jours pendant deux semaines.

Contre l'ulcère (intestinal et gastrique).

- Une poignée de *jatropha multifida* (*alovi aton*),

Mélangez la poignée dans deux litres d'eau chaude. Laisser refroidir. Prendre ce mélange après chaque repas.

Contre les ulcères.

- Oignon rouge en grande quantité.

Piler l'oignon pour extraire le jus. Ajouter une quantité égale de miel et mélangez. Le malade doit consommer immédiatement la préparation.

Ou

Cherché les feuilles *wêkêman*. Préparez-les en infusion et boire régulièrement.

Contre l'oreillon.

- Sève de *jatropha multifida* (*alovi aton*),
- Une graine de *jatropha gossypifolia* (*nyinkpotin vovo*) écrasée.

Mélangez le tout et passez sur la zone infectée.

Contre l'hypertension.

- *Désséléssiguéman* (*hounman*),
- *Cassia alata* (*amassou*),
- Une feuille d'avocatier (*avocaman*).

Faire sécher le tout et préparer une tisane. Prendre l'équivalent d'un verre à bière trois fois par jour.

Contre la dysenterie (*zintin*).

- Plusieurs graines de montin (appelé « *bâ* »).

Brûler les graines pour qu'elles deviennent de la poudre noire. Y ajouter de l'huile rouge. Le patient doit prendre cette solution le matin à jeun.

Guérir de la tuberculose.

- Prendre du *dékinsa* en quantité importante,
- Placenta de mouton.

Enlever les coques pour récupérer les amandes. Mettre ces amandes dans le placenta, puis mettre ce placenta dans un canari *abowoun zin* hermétique. Refermez bien le canari et laissez reposer pendant deux mois. A l'ouverture retirer les amandes dans un Sèguè. Donner au malade deux amandes par jour pendant sept jours.

Fatigue et souffle court.

- Jus d'une orange,
- Lait peak (lait concentré sucré local).

Mélangez le tout dans un verre en bambou et boire. Répétez l'opération trois fois par semaine

Mal de gorge.

- Cinq clous de girofle,
- Jus de citron,
- Miel.

Faire bouillir cinq clous de girofle dans une tasse d'eau. Y ajouter du jus de citron et du miel. Boire.

Mal de dent.

Faire un bain de bouche avec une infusion de clou de girofle. Il est également possible de mâcher le clou de girofle à l'endroit où la douleur se trouve. On peut également l'insérer un clou de girofle à l'endroit où la dent est douloureuse.

Ou

- Une racine d'*agonkê dô*,
- Une racine de *kpôfin dô*,
- Une écorce de *kadjou tin goto*,
- Trois écorces de danmin takin (petit piment rouge)

Préparez le tout en infusion. Se rincer quotidiennement la bouche avec l'infusion.

Contre la mauvaise haleine.

Après chaque repas, sucez un clou de girofle.

Contre les mycoses.

- *Cassia alata* (*amassou*).
- Beurre de karité, de coco ou huile rouge.

On prépare cette plante sous forme de pommade avec du beurre de karité, du beurre de coco ou de l'huile rouge blanchit. Pour des mycoses, les feuilles doivent être séchées au préalable, pour des dartres, les feuilles doivent être fraîches pour que le jus soit appliqué sur la zone. La pommade est alors appliquée sur la zone touchée.

Contre la sinusite.

- Botte de feuilles de laurier rose (*nerium oleander*),
- Peau fraîche de quatre oranges vertes.

Mettre le tout à bouillir dans un litre d'eau. Après ébullition déposer la marmite sur le sol. Se couvrir la tête et faire une fumigation en remuant la préparation à l'aide d'une spatule.

Contre le diabète.

Prendre de la paille dont on se sert pour construire des cases. Mettre cette paille dans un bidon de 25 litres avec de l'eau. Laisser macérer durant 72 heures avant de boire le mélange pendant un à deux mois.

Guérir une prostate.

- Une racine de *caesalpinia bonduc* (*adjikouin*),
- Un fruit d'*adjikouin*,
- Une racine de *kpedor*,
- Sept racines de *garcinia kola* (*ahowé* ou petit kola),
- Gingembre rouge.

Laissez macérer le tout dans un litre d'eau. Ajoutez selon le gout du *sƆqàbí ākù* ou du Gin royale. Boire un petit verre matin et soir.

Contre la faiblesse sexuelle et l'éjaculation précoce.

- Quatre noix de *garcinia cola* (*ahowé*),
- Une racine de *carpolobia lutea* (*aviatin dô*),
- Une racine de *caesalpinia bonduc* (*ajikuntin*),
- Une racine de *voacanga africana* (*agbossou nyngla*),
- Une racine de *carissa edulis* (*ahanzo dô*),
- Sept noix de *monodora mystica* (*sassalikoun*),
- Une racine de *ceropogia deightonii* (*chigoun dô*),
- Une écorce de racine de *xylophia aethiopica* (*kpédélékoun*),
- Citronnelle (*timan*).

Mettre le tout dans une bouteille en proportion égale en écrasant légèrement les noix. Ajoutez du *sƆqàbí ākù*. Prendre un petit verre deux fois par jour pour être actif en permanence ou 30 min avant l'acte sexuel.

Pour soigner une addiction à l'alcool.

- Feuilles d'iroko,
- Feuilles de *viviman kannon*.

Mettre ces ingrédients dans de l'eau et boire toute la semaine.

Ou

Mettre du sang de poisson appelé « *aboli* » dans un peu d'alcool. Boire le tout d'un seul trait.

Contre l'infertilité.

Prendre un œuf auquel on ajoute du sucre. La nuit suivante, la conception peut avoir lieu.

Contre les hémorroïdes externes.

Pendre de l'ovi que l'on calcine et mélangez avec de l'huile *tchotcho*. On passe la préparation sur l'hémorroïde avant de dormir.

Contre les rhumatismes et les douleurs articulaires.

Ecrasez trois gousses d'ail que l'on met dans du beurre de karité fondu au soleil. Remuez la préparation. Appliquer sur la zone douloureuse.

Contre les règles douloureuses et les gonflements des membres.

- Feuilles de *dégbédégbé* (*nènouwi assou*).

Écrasez les feuilles sur une meule et faire un cataplasme sur le membre enflé ou la zone douloureuse. En cas de maux de tête soudains, sans origine connue, écraser cette feuille et passer le jus sur les yeux.

Soigner des pieds d'athlètes.

- Bananes vertes,
- Avocat,
- Noix de coco verte (*adrrou*).

Prendre des bananes vertes que l'on écrase avec leur peau. Ajouter de la purée d'avocat et un peu de noix de coco verte. Ecraser pour obtenir une pâte homogène que l'on applique deux fois par jour sur les parties atteintes. Laissez poser 10 minutes. Vous pouvez également utiliser du beurre de coco en massage les soirs au coucher.

Aider la mémoire.

- Miel,
- Feuille de *nouméyi*,
- Une poule blanche qui a pondu un œuf et qui couve,
- Un canari neuf.

Mettre dans le canari les feuilles, puis verser le sang de la poule que l'on aura sacrifiée sur les plantes. À l'extérieur du canari, coller quelques plumes de la poule. Disposer sur les herbes la tête coupée, les deux pattes et les intestins. Calcinez le tout pour en faire une poudre fine. Mettre cette poudre dans le miel. Prendre de ce mélange chaque matin en récitant « *la poule n'oublie jamais l'emplacement de ses œufs* ».

Ou

Prendre 1 litre d'eau de coco vert, ½ litre de miel (miel pure du nord).

Mélangez les ingrédients. Prenez trois cuillères chaque matin et chaque soir pendant 2 semaines.

Contre l'énurésie.

- Un tubercule d'igname,
- Sel,
- Quantité importante du *gbakoue gbajoue*,
- Un cola blanc à quatre côtés (*vi*),
- Un fruit *ahowé*.

Mettre l'igname dans un poulailler pendant trois jours. Le quatrième jour, peler l'igname et le découper en quatre puis en sept ou neuf suivant le sexe du patient. Mettre les ingrédients dans une marmite avec de l'eau. Laisser infuser. Le patient consommera des morceaux d'igname avec l'eau tout au long de la journée.

Contre la migraine.

- Feuilles de *chou man*.

Pilez-les et mettez-les dans un linge que l'on vient nouer autour de la tête du patient.

Contre les maux de tête.

- Sept graines de *yêglétété kouko*,

- Sept graines d'*atakouin*,
- Un *gbonvé dô* (nid de Gbonvé).

Moulez le tout et appliquez sur le front.

Contre la fièvre typhoïde.

- Feuilles d'*avocat man*,
- Une racine de papaye mâle *kpintin assou dô*,
- Une racine d'*agonjê dô*.

Préparez le tout en infusion et boire.

Contre le paludisme.

- Ecorce d'*hounsoukouékoué goto*,
- Jus de citron.

Pilez l'écorce et mettre la moulure dans une bouteille avec le jus de citron. Boire une cuillère à café par jour et laver la bouche avec le mélange.

Ou

- Une feuille de *gnonkpotin wéwé* (blancs),
- Une feuille d'*avokanfoun man* (feuille de coton),
- Une feuille d'*kokolossou dinkpadja man*,
- Un *sokpêkpê*.

Triturer les trois feuilles dans un peu d'eau. Y ajouter le sokpêkpê et retirer. Se laver avec le mélange.

Ou

- Racine d'*ayoungloé dô*.

Préparer en infusion et se laver avec.

Ou

- Barbe du maïs,
- *Quinquelibá*,
- *Tchayo*.

Préparer le tout en infusion. Boire et se laver avec.

Contre les plaies buccales.

- *Kadjou kouin* (graine de kadjou),
- Noix d'anarcadier.

Calciner les noix. Moudre le tout et le mettre dans une bouteille pour a conservation. Laver les gencives avec la poudre.

Contre les douleurs aux reins.

- *Dankon agoun*,

- Graines d'*atakoun akpa dokpo*.

Griller les grains d'atakoun puis ajouter le dankon agoun. Grillez le tout. Appliquer au niveau des hanches et des reins.

Hémorroïdes externes.

- 3 gousses d'ail,
- Beurre de Karité
- Pâte d'ail.

Ecrasez les gousses d'ail. Mélangez avec du beurre de karité et de la pâte d'ail. Prendre le mélange sur le coton et appliquer sur l'hémorroïde.

Moringa Oleifera, plante aux multiples bienfaits.

- Racines.

Une cuillère de poudre de racine dans 1,5 litre d'eau.

Prendre un verre deux fois par jour pour soigner l'épilepsie, hystérie, hoquet, arthrite, calculs rénaux, rhumatisme. Fièvres intermittentes, trouble de la vessie, rhume, laxatif, spasmes, fibrome, myomes, kystes, faiblesses sexuelles, faiblesse nerveuse, tonifiant dermique, tonus cardiaque, mal d'oreille, mal des dents, œdèmes des pieds et inflammations (faire cataplasme), carminative, plaies (faire une décoction et laver), troubles et infections du foie et de la rate.

- Graines.

Les graines contiennent 20 à 40% d'huile et 70% d'acide oléique. Son huile est fine, jaune claire et indolore. En consommant deux à trois graines deux fois par jour, elles soignent les maladies suivantes : tumeurs de l'estomac, douleurs de dos, prostatite, trouble de la vessie, douleurs dues aux inflammations, fièvre typhoïde, hernies diverses, constipation, faiblesse sexuelle, troubles digestifs, les infections des yeux, le diabète, l'hypertension et l'hypotension, décalcification dentaire, fatigue générale, protection préventive de la prostate.

Les graines réduites en poudre rendent l'eau potable par coagulation des impuretés et des germes morbides. Cette technique élimine 90 à 99% de bactéries. Récolter 10 graines de moringa oleifera les écraser. Verser la poudre obtenue dans un demi-litre d'eau et secouer. Filtrer le mélange à l'aide d'un tissu propre pour enlever les débris. Verser le liquide propre obtenu dans 20 litres d'eau trouble et tourner pour rendre le mélange homogène et attendre reposer. Toute la pollution et les bactéries se déposent au fond du récipient.

- Ecorces.

Mélangez une cuillère à café d'écorce en poudre dans 1,5 litre d'eau froide. Boire un verre deux fois par jour pour soigner : les plaies, les infections cutanées, le mal des yeux, les calculs rénaux, les douleurs dentaires, le spasme, le manque d'appétit, les tumeurs, les morsures de serpent (appliquer sur l'endroit), maladies délirantes.

- Feuilles.

Les feuilles frottées contre la tempe peuvent soulager les maux de tête.

Un broyat de feuilles appliqué sur une coupure peu profonde, arrête l'écoulement du sang.

Les feuilles ont un effet antibactérien et anti-inflammatoire lorsqu'on les applique sur une plaie ou sur une piqure d'insectes.

Le thé aux feuilles soulage les ulcères gastriques et les diarrhées.

La teneur élevée en fer des feuilles soigne fortement l'anémie.

Les feuilles luttent contre l'hypertension, l'hypotension, herpès, la dégénérescence nerveuse et cellulaire.

L'aloé vera, contre les piqures de Djêhli.

Remède contre les démangeaisons et les allergies cutanées.

Dans certains quartiers de Cotonou et ailleurs, on est souvent victime des piqures des pucerons communément appelés « Djêhli ». Il suffit d'avoir sur soi, une feuille d'Aloe vera et d'utiliser juste le gel sur les parties où on a été piqué cela apaise la douleur d'une piqure et en élimine la sensation de démangeaison.

Annexe 12 : Questionnaire sur les habitudes de soins (plateau d'Abomey)
Anthropologie du soin et de la santé
Enquête sur les habitudes de soin réalisée sur le plateau d'Abomey (Bénin)
Date :**Heures :****Durée de l'entretien :****Nom de famille :****Village :****Langue parlée :****Composition du foyer.****1- Statut socio-économique :**

- Revenu faible (- de 40 000 Francs CFA / mois)
 Revenu moyen (entre 40 000 et 78 000 Francs CFA / mois)
 Revenu aisé (+ de 78 000 Francs CFA / mois)

2- Avez-vous un emploi ?

- Oui Non

3- Si oui, de quel type ?

.....

4- Composition du foyer :

..... Enfant(s) (- de 18 ans)

.....Adulte(s)

5- Niveau d'étude :

- Primaire, niveau :.....
 Secondaire, niveau :.....
 Supérieure, niveau :.....

6- Age de l'individu interrogé ?

..... ans

7- Sexe de l'individu :

- Homme Femme

Origine géographique/croyance religieuse.**8- Ethnie d'appartenance :**

- | | |
|-------------------------------|--|
| <input type="checkbox"/> Adja | <input type="checkbox"/> Yoruba |
| <input type="checkbox"/> Ewe | <input type="checkbox"/> Mina |
| <input type="checkbox"/> Fon | <input type="checkbox"/> Autre : |

9-D'où êtes-vous originaire ?

.....
.....
.....

10- Etes-vous adepte d'une religion ?

Oui Non

11- Si oui, laquelle ?

- | | |
|---|---|
| <input type="checkbox"/> Vaudou (animisme), | <input type="checkbox"/> Témoin de Jéhovah |
| <input type="checkbox"/> Christianisme | <input type="checkbox"/> Adventiste |
| <input type="checkbox"/> Islamisme, | <input type="checkbox"/> Autre, précisez :..... |

Maladie et soin.

12- Avez-vous des maladies récurrentes (diabète, hypertension, surpoids, etc.) ?

Oui Non

13- Si oui, lesquelles ?

.....
.....
.....

14- Qu'est-ce que la maladie pour vous ?

.....
.....
.....

15- Qu'est-ce que le soin pour vous ?

.....
.....
.....

Les rapports avec le personnel médical.

16- Consultez-vous un médecin ?

Oui Non

17- Si oui, à qu'elle fréquence ?

- | | |
|------------------------------------|---|
| <input type="checkbox"/> 1 fois/an | <input type="checkbox"/> 4 fois/ an ou +, |
| <input type="checkbox"/> 2 fois/an | précisez :..... |
| <input type="checkbox"/> 3 fois/an | |

18- Consultez-vous un tradipraticien ?

Oui Non

19- Si oui, à qu'elle fréquence ?

- | | |
|------------------------------------|---|
| <input type="checkbox"/> 1 fois/an | <input type="checkbox"/> 4 fois/ an ou +, |
| <input type="checkbox"/> 2 fois/an | précisez :..... |
| <input type="checkbox"/> 3 fois/an | |

La consommation de médicaments et préparations pharmaceutiques.

20- Consommez-vous des médicaments ?

Oui Non

21- Si oui, à qu'elle fréquence ?

- 1 fois/an
 2 fois/an
 3 fois/an

4 fois/ an ou +,
 précisez :.....

22- Sous qu'elle forme ?

- Cataplasme/patch
 Collyre
 Comprimés
 Gélule
 Injection
 Ovule

- Pommade/crème/gel
 Poudre
 Sirop
 Suppositoire
 Autre(s).....

23- Généralement vous consommez ces médicaments pour quels types de maux ?

.....

24- Consommez-vous des préparations pharmaceutiques traditionnelles ?

- Oui Non

25- Si oui, à qu'elle fréquence ?

- 1 fois/an
 2 fois/an
 3 fois/an

4 fois/ an ou +,
 précisez :.....

26- Sous qu'elle forme ?

- Décoction
 Fumigation
 Gélule (*atínkèn*)
 Poudre
 Pommade/crème/gel
 Tisane (*adõmasìn*)
 Autre(s) :.....

27- Généralement vous consommez ces préparations pharmaceutiques pour quels types de maux ?

.....
.....
.....

28- Consultez-vous systématiquement à chaque maux un médecin et/ou un tradipraticien ?

Oui Non

29- Si non, dans quel cas vous ne consultez pas ces personnes (automédication) ?

.....
.....
.....

30- Les membres du foyer sont-ils tous vaccinés ?

Oui Non

31- Si non, quel sont les membres qui ne le sont pas ? Quelle en est la ou les raison(s) ?

.....
.....

L'hygiène.

32- Quel sont les habitudes d'hygiène ?

- Douches-en pleine air
- Douche au sein de l'habitat
- Chez un proche/ami
- Autre, précisez :.....

33- Concernant, les toilettes :

- Dans la nature
- Dans un endroit clos
- Autres, précisez :.....

34- Comment gérer vous les déchets ménagers ?

- Dépôts dans la nature
- Dépôts dans un endroit spécifique, précisez :.....
- Incinéré
- Autre, précisez :.....

Notes.

.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....

Annexe 13 : Identité des personnes interrogées

Date de l'entretien	Nom de famille	Village	Age	Sexe
12/01/2018	Ahokpe	Abomey	26	Homme
12/01/2018	Djouholou	Sogbo Aliho	43	Femme
13/01/2018	Assangbe	Davougou	32	Homme
13/01/2018	H'lannonon	Inconnu	28	Homme
15/01/2018	Degbe	Sada	29	Homme
16/01/2018	Ade	Inconnu	28	Homme
20/01/2018	Guéhou	Dossouli	38	Homme
24/01/2018	Guegueto	Guequezogon	70	Homme
24/01/2018	Metchonow	Sada	31	Homme
24/01/2018	Gueguezo	Gouèguèzogon	Inconnu	Homme
24/01/2018	Indonnu	Sada	67	Homme
24/01/2018	Sossague	Gbecon-Houegbo	45	Femme
24/01/2018	Moussa	Fléli	26	Femme
24/01/2018	Akonjounkpan	Agbangnizoun	44	Femme
30/01/2018	Anaa	Hodja	32	Homme
30/01/2018	Sedoka	Agnangnan	19	Femme
30/01/2018	Ahossi	Abomey	71	Homme
30/01/2018	Pognon	Abomey	66	Femme
03/03/2018	Zodji	Lego	98	Femme
03/03/2108	Nouatin	Lego	38	Homme
04/03/2018	Gnanhounvi	Adandokpodji	39	Homme
04/03/2018	Gbossa	Same	25	Homme
04/03/2018	Gangbigba	Aglome	48	Femme
05/03/2018	Badou	Vidolé	35	Homme
05/03/2018	Aglo	Djegde	45	Homme
05/03/2018	Kpomalegni	Adandokpodji	50	Homme
05/03/2018	Loko	Inconnu	30	Homme
05/03/2018	Kotchare	Tre	24	Homme
05/03/2018	Dohou	Non renseigné	44	Homme

Annexe 14 : Les sept chants funéraires traditionnels traduits

Source: BAMUNOBA, Y.K, and B. ADOUKONOU. *La mort dans la vie africaine. La conception de la mort dans la vie africaine. Pour une problématique anthropologique et religieuse de la mort dans la pensée Adja-Fon.* Présence africaine. Paris: UNESCO, 1979. Pages 126-130.

Chant n°1 : Si la mort était une épreuve de force.

Si même la mort était l'armée de Ganlin
(ndlr : de Tado)
Et qu'elle faisait feu sur cet enclos familial
C'est avec ses pieds qu'elle détalerait
Oui ! si la mort était une troupe armée
Qui faisait feu sur cette maison
Elle en détalerait en s'aidant des pieds et des
mains!

E de no nyi ganlin hwan.

*Edo do nyi Ganlin hwan
Bo de so do xwe elo gbe lo
Afo u we na ze kpa lo do
E do Do nyi Ganlin hwan bo de so do xwe
Afo kpod'alo u we na ze kpa (lo)
Aglenyan ! o hwehwe ! goce ! goce ! ... oha*

Chant n°2 : O araignée a toile trompeuse ! tu m'as trompé et t'en es allée.

O araignée à toiles fines et trompeuses !
Tu m'as trompé et tu pars pour ta demeure
O ombre trompeuse ! Araignée à toiles
d'illusions !
Tu m'as jeté un moment ton voile d'illusion
Et tu es sur le départ pour ton enclos à toi !
Araignée à toiles invisibles
Tu m'as mis dans l'illusion et tu t'en vas...
*On a une interjection spéciale pour marquer
la cadence du geste de la levée du corps par
les Dokpègans.*

O yegedegede, o ye we a do nu mi.

*O yegedegede lo ye w'a do nu mi
Bo xwè xwè ku éé
O ye e loo! o yegedegede lo ye w'a do nu mi
Bo xwè xwè ku e! o ku xo ye kan ye e loo
O yegedegede o ye w'a do nu mi
Bo xwè xwè!
O ye e loo! o ye w'a do nu mi*

Chants n°3 : Trésor de vie qui nous est cher !

Trésor de vie qui nous cher !
Descendant d'Allada Hwego
Lors même que je me serais nourri de la
substance de l'oubli
Je ne t'oublierais pas !
Ce à quoi tient le coeur de l'homme
L'homme ne saurait l'oublier
Lors même que je me serais nourri de la chair
de l'oubli
Je ne t'oublierais pas
Trésor de vie qui nous cher !
Descendant d'Allada Hwego
Lors même que je me serais nourri de la
substance de l'oubli
Je ne t'oublierais pas !
Ce à quoi tient le coeur de l'homme

O gonu vive meton we ce !

*O gbenu vive meton we cé!
Allada Hwegbosivi
Wonlan Wè, nyen ku na won o!
O nu é ve nu gbeto lé gbeto na won de a!
Nyen na du won-lan we nyen ku na won o!*

*O gbenu vive meton we cé!
Allada Hwegbosivi
Wonlan Wè, nyen ku na won o!
O nu é ve nu gbeto lé gbeto na won de a!
Nyen na du won-lan we nyen ku na won o!*

L'homme ne saurait l'oublier
Lors même que je me serais nourri de la chair
de l'oubli
Je ne t'oublierais pas !
Cadence de la levée du corps.

Chant n°4 : Jour de malheur ! Jour de malheur !

Jour de malheur, jour de malheur !
Voici le père entre les mains des fossoyeurs,
Jour de malheur !
Jour de cruel malheur !
Voici que celui qui t'a mis au monde est entre
les mains des fossoyeurs
Jour de malheur !
Voici le jour où il te faudra dépenser de
l'argent et offrir à boire !
Voici ton père entre les mains des fossoyeurs,
Jour maudit s'il en fût !
(On enchaîne immédiatement avec le 5^{ème}
chant, sans marquer la cadence puisque la
levée est déjà faite).

Chant n°5 : Que le fils vienne le tenir par la tête. Que le fils vienne le tenir par les pieds !

Que le fils vienne le tenir par la tête
Que le fils vienne le tenir par les pieds !
Il est de coutume que le défunt soit tenu par la
tête
Par ceux dont il est la propriété
Celui qui part pour le Jesu est l'un des nôtres
Il est de coutume que le défunt soit tenu par la
tête par ceux-là dont il est la propriété.

Chants n°6: Entre mes mains !

Entre mes mains, entre mes mains :
C'est ainsi que tu le verras tout nu entre mes
mains
Je ne vais donc plus le revoir, fils d'Allada
Faisons donc ce qui nous concerne et laissons-
le partir
Ah ! Si c'était dans une forêt
Seul « Su » et l'hyène peuvent faire une
pareille chose !
Entre mes mains, entre mes mains,...
Les enfants des fossoyeurs offre une offrande
habituelle au *Dokpègans* qui prononce les
morts de remerciement suivant : « *Da do xwéé
gbè...* ».

Vi wa hen do ta nu, vi wa hen d'afonu.

*Vi wa hen do ta nu, vi wa hen d'afonu !
O nu ku we nuno we no hen do nyi ta!
Le me é xwè Jesu lé me miton we!
O nu ku we nuno we no hen do tanu
A don we na hen me do tanu, na le hen
d'afonu
O nu ku we nino we no hen do nyi ta!
Le me éxwè Jesu lé me miton we!*

O nu gbele gbe, o nu gbele gbe die !

*O nu gbele gbe, le nun gbele gbe die
Daa d'alo me e nu gbele gbe die
Nujonu gbele gbe loo!
Me e ji hwe lé we d'alo me
E nu gbele gbe (dié)!
Akwe nuwa gbe, ahan zan n'i gbe die!
Daa d'alo me è nu gbele gbe die!*

Alo ce me, l'alo ce me

*E ! alo ce me ! l'alo ce me !
We dede kololo le we na mon de dié!
A mon un ma so na mo en l'Alladanu
Ma bolo le ye bo n'a zon en me b'a yi
E nyi gbe dé me hun! Ajahannyan!
Sú kpodo Hala we na wa lé.
E! alo ce me! L'alo ce me!
O kololo lé we na mo en e dié!
O mon nyi ma so na mo en l'Alladanu
Ma bolo de ye bo n'a zon en me b'a yi!
E nyi gbe dé me hun: ajahannyan!
Su kodo hala we na wa lé!
(*Da do xwéégbé, sunnu vi nyonnu vi, ye
n'akwe namasyan...*)*

Chants n°7 : Chauve-souris, chauve-souris

Chauve-souris, chauve-souris, je rendre dans
 ma demeure
 Chauve-souris, je rendre dans ma demeure
 L'oiseau qui a mangé le « vo » ne saurait
 rester au champ de « vo »
 Je me retire dans ma demeure, chauve-souris
 Je rentre dans ma demeure, chauve-souris,
 Je rentre dans ma demeure...

Toke, Toke !

Toké, toké, un xw'akololonme loe
Toké un xw'akololonme
We du vo ma do vo gbé
Un xw'akololonme é, toké
Un xw'akololonme lo é, toké
Un xw'akololonme...

Annexe 15 : Autorisation de recherche délivrée par le ministère du tourisme, de la culture et des sports de la République du Bénin



MINISTÈRE DU TOURISME, DE LA
CULTURE ET DES SPORTS

RÉPUBLIQUE DU BÉNIN

03 BP2103
Cotonou - Bénin
Tél. +229 21 30 66 01
Fax: +229 21 38 21 36
E-mail : msp.benin@gmail.com

DIRECTION DU PATRIMOINE CULTUREL

Cotonou, le

02 NOV 2018

N° 322 /DPC/MTCS/SA

AUTORISATION DE RECHERCHE

Dans le cadre des travaux de recherche scientifique pour la rédaction de leur thèse en doctorat, Mesdames Sophie JACQUELINE et Virginie TOURREIL, étudiantes en thèse de sciences à l'Université de Paris-Sarclay en France, sont autorisées à effectuer des travaux de ramassage de surface et d'inventaire sur le site des Palais Royaux d'Abomey du 03 au 15 novembre 2018 précisément dans les cours des palais des rois Glèlè et Ghézo.

Ces deux étudiantes sont sous la supervision du Docteur Philippe Charlier, Directeur du Département de la Recherche et de l'Enseignement au Musée du Quai Branly-Jacques Chirac.

Cette autorisation leur est délivrée pour servir et valoir ce que de droit.

La Directrice du Patrimoine Culturel,



Carole Annette BORNA
Carole Annette BORNA

Annexe 16 : Présentation des objets collectés en prospection pédestre n°1 (palais royaux d'Abomey, Avril 2018)

Source : données de terrain

Zones	N° d'inventaire	Catégories	Description
1a	MAAM.2018.10.1.1 MAAM.2018.10.1.2 MAAM.2018.10.1.3 MAAM.2018.10.1.4	Terre cuite	MAAM.2018.10.1.1 : 45 tessons de céramique, 2 tessons glacurés, 1 fragment de tuile
			MAAM.2018.10.1.2 : 31 tessons de céramique, 2 tessons de céramique glacuré
			MAAM.2018.10.1.3 : 26 tessons de céramique
			MAAM.2018.10.1.4 : 53 tessons de céramique
		Verre	MAAM.2018.10.1.1 : 3 fragments de verre vert-bleu, 1 fragment de verre vert-marron, 1 fragment de verre translucide
			MAAM.2018.10.1.2 : 3 fragments de verre vert-marron, 1 fragment de verre vert-bleuté
			MAAM.2018.10.1.3 : 1 morceau de verre vert-marron
			MAAM.2018.10.1.4 : 2 fragments de verre vert-marron, 3 fragments de verre vert, 2 fragments de verre-bleuté, 1 fragment de verre translucide
		Os	MAAM.2018.10.1.1 : 1 os faunique
			MAAM.2018.10.1.2 : 1 ossement d'os faunique (côte)
			MAAM.2018.10.1.4 : 4 fragments osseux fauniques
		Autre(s)	MAAM.2018.10.1.1 : 1 morceau de crayon ?
			MAAM.2018.10.1.2 : 2 cauris
MAAM.2018.10.1.3 : 2 tubes de cauris			
2a	MAAM.2018.10.1.5.1	Terre cuite	MAAM.2018.10.1.5.1 : 16 tessons de céramique, 1 perle en terre décorée

	MAAM.2018.10.1.5.2		MAAM.2018.10.1.5.2 : 59 tessons de céramique, 1 fragment de tuile, 1 tessons de céramique glaçuré bleu et blanc,
		Verre	MAAM.2018.10.1.5.1 : 3 fragments de verre vert, 1 fragment de verre translucide, 1 morceau de flacon/petite bouteille en verre irisé
			MAAM.2018.10.1.5.2 : 11 fragments de verre vert-marron, 9 fragments de verre vert-bleu
		Métal	MAAM.2018.10.1.5.1 : 1 clou avec rondelle métallique, 4 scories
			MAAM.2018.10.1.5.2 : 3 scories, 1 clou avec rondelle métallique,
		Os	MAAM.2018.10.1.5.1 : 6 fragments osseux fauniques dont un avec une dent in situ
MAAM.2018.10.1.5.2 : 1 fragment d'os faunique			
3a	MAAM.2018.10.1.6	Terre cuite	21 tessons de céramique, 1 morceau d'anse
		Verre	3 fragments de verre vert-marron
		Métal	1 fragment en métal doré, 1 scorie
		Os	1 os long d'un petit animal (oiseau ?)
		Autre(s)	8 fragments de cauris
4a	MAAM.2018.10.1.7	Terre cuite	53 tessons de céramique
		Métal	1 scorie
		Autre(s)	16 coquilles de noix, 1 tube de cauris
5a	MAAM.2018.10.1.8	Terre cuite	MAAM.2018.10.1.8 : 75 tessons de céramique, 3 tessons de céramique glaçuré, 1 fragment d'anse, 1 fragment tubulaire en terre cuite (pipe ?)
	MAAM.2018.10.1.9		MAAM.2018.10.1.9 : 57 tessons de céramique (dont un fragment troué - jarre du roi Ghèzo)

		Verre	MAAM.2018.10.1.8 : 24 fragments de verre vert-marron, 4 fragments de verre translucide, 2 fragments de verre vert, 5 fragments de vert vert-bleu, 1 fond de bouteille vert-bleu,
			MAAM.2018.10.1.9 : 3 fragments de verre vert
		Métal	MAAM.2018.10.1.8 : 15 clous avec rondelles métalliques, 1 long clou, 1 balle, 1 clef, 1 charnière, 2 scories
			MAAM.2018.10.1.9 : 3 clous avec rondelles métalliques, 2 scories
		Os	MAAM.2018.10.1.8 : 1 esquille osseuse non identifiable
Autre(s)	MAAM.2018.10.1.9 : 1 tube de cauris		
6a	MAAM.2018.10.1.10	Terre cuite	51 tessons de céramique (dont 1 fragment de couvercle), 1 fragment de tuile
		Verre	6 fragments de verre vert-marron (dont 1 portant l'inscription "istill"), 3 fragments de verre bleu-vert, 1 fond de bouteille
		Métal	1 rondelle métallique, 1 fragment de métal
		Autre(s)	1 cauris
7a	MAAM.2018.10.1.11	Terre cuite	MAAM.2018.10.1.11 : 21 tessons de céramique
			MAAM.2018.10.1.12 : 1 assiette en terre cuite contenant du sédiment (en attente d'analyses complémentaires)
	MAAM.2018.10.1.12	Verre	MAAM.2018.10.1.11 : 2 fragments de verre vert, 1 fragment de verre translucide
		Métal	MAAM.2018.10.1.11 : 5 scories, 1 clou
		Autre(s)	MAAM.2018.10.1.11 : 1 perle en plastique bleue
8a	MAAM.2018.10.1.13	Terre cuite	21 tessons de céramique, 1 fragment de tuile
		Verre	1 fragment de verre vert

		Métal	2 clous
		Autre(s)	1 tube contenant des cauris
9a	MAAM.2018.10.1.14	Terre cuite	12 tessons de céramique dont 2 amalgamé avec du métal
		Verre	1 fragment de verre vert-marron
		Métal	2 scories
10a	MAAM.2018.10.1.15	Os	1 dent faunique

Annexe 17 : Présentation des objets collectés en prospection pédestre n°2 (palais royaux d'Abomey, Novembre 2018)

Zones	N° d'inventaire	Catégories	Description
1b	MAAM.2018.16.1.1	Terre cuite	199 tessons de céramique, 11 fragments de faïence
		Verre	47 fragments de verre
		Os	3 fragments d'os faunique
		Autre(s)	25 coquilles, 7 cauris, 1 coquille d'escargot, 1 fragment de pipe, 1 fusaïole ?, 1 fragment de bois (crayon ?), 1 capsule de Youki, 1 capsule « La Béninoise »
2b	MAAM.2018.16.1.2	Terre cuite	148 tessons de céramiques, 10 fragments de faïence
		Verre	54 fragments de verre
		Os	1 diaphyse de tibias faunique (bœuf ?), 12 esquilles osseuses
		Autre(s)	1 coquillage, 2 petits coquillages, 2 fragments de coquilles, 1 pièce de monnaie, 1 capsule indéterminée, 1 médiateur, 4 perles, 6 cauris, 1 boucle à ardillon, 1 plomb, 1 clef, 1 clou, 1 morceau de pipe
3b	MAAM.2018.16.1.3	Terre cuite	5 tessons de céramiques.
		Autre(s)	1 lamelle de fer.
4b	MAAM.2018.16.1.4	Terre cuite	5 tessons de céramique
		Autre(s)	1 capsule, 2 cauris, 1 bouton
5b	MAAM.2018.16.1.5	Terre cuite	9 tessons de céramique
6b	MAAM.2018.16.1.6	Terre cuite	20 tessons de céramique, 3 fragments de faïence
		Verre	1 goulot en verre
		Autre(s)	15 cauris, 26 coquillages, 1 fragment de crayon ?
8b	MAAM.2018.16.1.7	Terre cuite	2 tessons de céramique
		Verre	2 fragments de verre
		Os	17 fragments d'os faunique
		Autre(s)	11 capsules, 3 cauris, 1 coquillage
9b	MAAM.2018.16.1.8	Terre cuite	14 tessons de céramique, 3 fragments de faïence
		Verre	9 fragments de verre
		Autre(s)	15 coquillages, 1 cauris, 1 fragment d'ardoise

Annexe 18 : Tableau des résultats d'analyses des dix passes de la céramique**MAAM.2018.10.1.12**

Source : J.Poupon Toxicologue – Hôpital de Lariboisière (Paris – France).

µg/g	P1	P2	P3	P4	P5	P6	P7	P8	P9	P10
Li	2,7	2,5	2,6	2,6	2,3	2,6	2,4	2,4	2,3	2,3
Be	0,2	0,3	0,3	0,2	0,2	0,3	0,2	0,2	0,3	0,1
B	0,5	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0
Mg	296,9	249,1	251,0	268,7	235,4	229,3	242,8	205,4	220,6	252,2
Al	4 108,7	3 848,2	3 751,1	4 032,6	3 717,4	3 651,5	3 620,0	3 261,1	3 343,1	3 234,4
Si	508,2	473,2	491,9	453,4	477,7	599,6	481,7	476,2	462,8	502,2
P	641,8	634,0	621,1	662,5	620,6	631,5	712,9	548,4	592,3	528,3
K	174,7	163,3	165,1	186,6	162,9	160,4	167,7	142,6	153,8	152,0
Ca	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Sc	4,7	4,6	4,4	4,7	4,2	3,9	4,2	3,8	3,8	3,5
Ti	214,7	201,4	200,0	209,2	198,5	182,5	193,0	168,5	175,0	164,5
V	53,0	51,8	51,2	54,1	49,3	46,9	49,0	45,5	45,1	42,9
Cr	41,6	43,0	39,2	56,1	45,3	39,5	38,1	36,4	34,3	34,2
Mn	191,4	184,4	175,5	183,9	171,7	160,8	177,5	143,2	148,9	138,2
Fe	19 326	19 078	18 068	19 206	18 008	16 814	17 982	16 212	16 287	14 912
Co	3,8	3,9	3,5	3,7	3,3	3,2	3,4	2,9	2,9	2,8
Ni	3,4	3,0	2,8	3,3	3,0	2,8	3,0	2,5	2,6	2,6
Cu	42,4	15,7	14,4	14,8	13,8	41,7	12,8	11,9	10,8	12,7
Zn	32,2	18,7	18,0	19,8	17,8	28,2	17,2	16,7	15,6	15,6
Ga	5,7	5,4	5,2	5,6	5,2	5,0	5,1	4,7	4,7	4,5
Ge	0,1	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0
As	2,6	3,1	2,7	2,6	2,7	2,4	2,6	2,5	2,5	2,3
Se	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0
Br	2,7	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0
Rb	4,6	4,3	4,4	4,7	4,3	4,3	4,5	4,0	4,2	4,2
Sr	16,6	15,7	15,7	16,0	15,3	16,8	16,4	13,2	15,2	13,6
Y	10,5	10,5	10,0	10,5	9,5	9,2	9,8	8,7	8,5	8,1
Zr	10,0	10,0	10,2	9,9	9,4	8,0	8,6	8,5	7,4	5,7
Nb	0,4	0,4	0,4	0,4	0,4	0,5	0,4	0,4	0,4	0,4
Mo	0,9	1,0	1,0	1,1	1,0	1,0	1,0	0,9	0,8	0,8
Ru	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0
Rh	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0
Pd	0,1	0,1	0,1	0,1	0,1	0,1	0,1	0,1	0,1	0,1
Ag	1,5	0,2	0,2	0,2	0,2	0,2	0,2	0,1	0,2	0,2
Cd	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0
In	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0
Sn	2,7	2,0	1,9	2,0	2,0	3,2	1,9	1,7	1,7	1,9
Sb	0,1	0,2	0,1	0,1	0,1	0,1	0,1	0,1	0,1	0,1
Te	0,0	0,1	0,0	0,1	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0
I	34,2	31,2	48,8	50,6	47,3	37,0	39,7	38,1	32,5	28,0
Cs	0,4	0,3	0,3	0,4	0,4	0,4	0,4	0,4	0,3	0,4
Ba	33,4	31,0	30,5	31,7	30,3	31,2	32,6	25,0	28,6	25,6

La	12,7	12,3	12,0	12,6	11,6	11,2	11,7	10,3	10,3	10,1
Ce	49,4	47,8	44,7	47,7	44,1	43,9	43,4	39,8	38,3	35,8
Pr	5,5	5,2	5,1	5,3	5,0	4,9	5,1	4,6	4,6	4,4
Nd	24,9	24,1	22,7	24,1	22,1	21,3	22,1	20,2	20,2	19,2
Sm	5,4	5,2	4,8	5,2	4,7	4,6	4,7	4,3	4,3	4,1
Eu	1,0	1,0	0,9	1,0	0,9	0,8	0,9	0,8	0,8	0,7
Gd	5,5	5,1	4,7	5,1	4,6	4,5	4,8	4,3	4,3	4,0
Tb	0,7	0,7	0,6	0,7	0,6	0,6	0,6	0,5	0,5	0,5
Dy	3,4	3,3	3,1	3,3	3,0	2,8	3,0	2,7	2,7	2,5
Ho	0,6	0,6	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,4	0,4
Er	1,4	1,4	1,3	1,4	1,3	1,2	1,3	1,2	1,1	1,0
Tm	0,2	0,2	0,2	0,2	0,2	0,2	0,2	0,2	0,1	0,1
Yb	1,2	1,1	1,1	1,1	1,0	1,0	1,1	1,0	0,9	0,9
Lu	0,2	0,2	0,2	0,2	0,2	0,1	0,2	0,1	0,1	0,1
Hf	0,2	0,2	0,2	0,1	0,1	0,1	0,1	0,1	0,1	0,1
Ta	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0
W	0,1	0,1	0,1	0,1	0,1	0,1	0,1	0,1	0,1	0,1
Re	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0
Os	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0
Ir	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0
Pt	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0
Au	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0
Hg	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0
Tl	0,1	0,1	0,1	0,1	0,1	0,1	0,1	0,1	0,1	0,1
Pb	19,8	35,8	16,9	16,3	17,9	15,6	14,1	12,8	15,4	17,6
Bi	0,1	0,1	0,1	0,1	0,1	0,1	0,1	0,1	0,1	0,1
Th	15,8	15,0	14,3	15,1	13,3	12,9	13,4	12,0	11,6	11,0
U	0,0	2,2	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0

* Les terres rares sont surlignées en rouge.

Annexe 19: Tableau des résultats d'analyses du prélèvement intérieur céramique**MAAM.2018.14.10**

Source : J.Poupon Toxicologue – Hôpital de Lariboisière (Paris – France).

Eléments	Taux (µg/g)	Eléments	Taux (µg/g)
Li	1,9	In	0,0
Be	0,1	Sn	0,9
B	0,0	Sb	8,6
Mg	541,0	Te	0,0
Al	3 403,1	I	11,6
Si	144,8	Cs	0,2
P	414,6	Ba	189,6
K	609,2	La	6,2
Ca		Ce	16,6
Sc	1,8	Pr	2,4
Ti	188,9	Nd	9,9
V	31,1	Sm	2,1
Cr	31,2	Eu	0,2
Mn	132,5	Gd	2,0
Fe	9 570	Tb	0,3
Co	10,7	Dy	1,3
Ni	-2,1	Ho	0,2
Cu	14,4	Er	0,5
Zn	143,5	Tm	0,1
Ga	3,0	Yb	0,4
Ge	0,0	Lu	0,1
As	2,4	Hf	0,1
Se	0,0	Ta	0,0
Br	0,0	W	0,0
Rb	3,0	Re	0,0
Sr	17,5	Os	0,0
Y	4,3	Ir	0,0
Zr	5,8	Pt	0,0
Nb	0,6	Au	0,0
Mo	0,5	Hg	0,0
Ru	0,0	Tl	0,0
Rh	-0,1	Pb	6,3
Pd	0,1	Bi	0,1
Ag	0,1	Th	5,1
Cd	0,3	U	1,0

Annexe 20: Liste des églises présentes au Bénin

Source : Enquête de terrain et OGOUBY, Laurent Omonto Ayo Gérémy. *Les religions dans l'espace public au Bénin. Vòdùn, christianisme, islam*. Paris : l'Harmatan, 2008. Pages 131 à 136.

Nom	Date d'implantation au Bénin	Présente sur le plateau d'Abomey ?
Église catholique		
Église catholique romaine	1861	✓
Églises protestantes		
Église protestante méthodiste	1843	
Église foi apostolique	1902	
Église primitive chrétienne	1931	
Église apostolique	1942	
Église évangélique des assemblées de Dieu	1946	
Église des témoins de Jéhovah	1947	
Église des pentecôtes du Bénin	1964	
Église adventiste du 7 ^e jour	1966	
Église protestante baptiste	1971	
Église néo-apostolique	1980	
Église évangélique internationale Forsquare	1981	
Églises indépendantes		
Première mission africaine Bodawa	1903	
Église méthodiste Elèdja	1930	
Congrégation chrétienne des Chérubins	1933	
Église du christianisme céleste	1947	
Église catholique orthodoxe	1979	
Autres églises		
Union des églises évangéliques du Bénin	1946	
Église Jéhovah par Jésus-Christ	1952	
Église africaine apostolique	1962	
Église renaissance d'hommes en Christ	1970	
Mission évangélique des gageurs d'âmes	1970	
Association évangélique universelle	1971	
Église africaine de réveil	1975	
Association évangélique du dernier temps	1977	
Mission évangélique de la foi	1980	
Église évangélique universelle	1980	
Église messianique universelle	1980	
Église de témoignage de l'Évangile	1981	
Église apostolique africaine	1982	
Église pentecôte du réveil	1983	
Église péniel Christ	1983	
Église des apôtres du christ	1984	
Église de Bethléem	1984	
Église d'évangélisation de la parole	1985	
Église céleste de Jérusalem	1985	

Église de Dieu de la prophétie	1985	
Église chrétienne pour l'unité des chrétiens	1986	
Église biblique de la vie profonde	1986	
Église sain d'Israël	1986	
Église de pentecôte du Bénin	1986	
Église de pentecôte de la foi	1986	
Fraternité évangélique de pentecôte en Afr.	1987	
Église biblique et évangélique	1988	
Église évangélique nouvelle vie	1988	
Église évangélique de la rédemption	1988	
Église de pentecôte unie internationale	1989	
Mission chrétienne pour l'évangélisation	1989	
Église de la nouvelle alliance	1990	
Église biblique de la foi	1990	
Église chrétienne des rachetés de Dieu	1990	
Église « Crois au Seigneur Jésus »	1990	
Église la fraternité de la croix et de l'étoile	1990	
Église de la bergerie des soldats du Christ	1990	
Église universelle de Dieu	1990	
Église évangélique de la compassion	1990	
Église de l'unification du Révérend Moon	1991	
Église biblique de la foi (<i>Faith bible church</i>)	1991	
Église de la foi active (<i>Faith action church</i>)	1991	
Église le ministère de l'espérance	1991	
Mission évangélique SHEKINAH	1992	
La communauté missionnaire chrétienne	1992	
Église du Christ	1992	
Église des Saints de Dieu	1993	
Mission évangélique de la dispensation	1993	
<i>African mission</i> (Missions pour l'Afrique)	1993	
Mission évangélique d'onction	1993	
Ministère de la compassion du Christ	1994	
Église de la sagesse de Dieu en Christ	1994	
Église de l'association tu Christ	1994	
Mission évangélique de la foi	1994	
Mission évangélique de réveil de la sainteté	1994	
Église monde pour Christ	1995	
Le tabernacle chrétien des rachetés de Dieu	1995	
Mission salut par Christ	1995	
Église évangélique du plein réveil	1995	
Église évangélique du sang de Jésus	1995	
Église de la puissance du Christ	1995	
Réveil de l'Église de pentecôte du Bénin	1996	
Église évangélique luthérienne du Bénin	1996	
Église évangélique des missionnaires	1996	
Apostolic church of God mission	Inconnu	
Assemblée des combattants pour Christ	Inconnu	

Association évangélique des derniers jours	Inconnu	
Association des pêcheurs d'hommes	Inconnu	
<i>Christ apostolic of God</i>	Inconnu	
Église apostolique du rédempteur	Inconnu	
Église biblique du Saint-Esprit	Inconnu	
Église croix du Christ	Inconnu	
Église de Dieu des sanctifiés dans le Christ	Inconnu	
Église de l'alliance universelle	Inconnu	
<i>Christian missionary fellowship</i>	Inconnu	
Église de la joie du Seigneur	Inconnu	
Église de la mission apostolique de Jésus-Christ	Inconnu	
Église de la paix du Christ	Inconnu	
Église de la révélation de Jésus-Christ	Inconnu	
Église des fidèles du Christ	Inconnu	
Église du Christ	Inconnu	
Église du réveil des apôtres du Christ	Inconnu	
Église du royaume spirituel du Christ	Inconnu	
Église du sabbat de la mission du Christ	Inconnu	
Église du Seigneur brotherhood international	Inconnu	
Église évangélique apostolique	Inconnu	
Église évangélique camp de Dieu	Inconnu	
Église évangélique de la bonne nouvelle	Inconnu	
Eglise évangélique des sourds	Inconnu	
Église chrétienne pour la conquête mondiale	Inconnu	
Église alpha et oméga Saint-Paul	Inconnu	
Église Jehovah Jire la lumière	Inconnu	
Église Eternel est mon berger	Inconnu	
Église messianique universelle	Inconnu	
Église missionnaire de la parole révélée	Inconnu	
Église presbytérienne du Bénin	Inconnu	
Église réformée confessant du Bénin	Inconnu	
Église universelle pure vérité	Inconnu	
Église apostolique de la mission de Dieu	Inconnu	
Église apostolique de la paix Holy	Inconnu	
<i>Sabbath of Jehovah mission</i>	Inconnu	
Holy sabbath church of Christ mission	Inconnu	
Jésus notre berger et notre Seigneur	Inconnu	
Le chemin vers Jésus	Inconnu	
Le rocher brillant de Dieu	Inconnu	
Mission évangélique du réveil de la sainteté	Inconnu	
<i>Nazareth Church</i>	Inconnu	
Saint église d'Israël	Inconnu	
<i>Spiritual Kingdom</i>	Inconnu	
Union de la foi en Dieu	Inconnu	
<i>World evangelistic croasader</i>	Inconnu	
Église alfa méga St Paul	Inconnu	

Ancien et spirituel ordre de Fa	Inconnu	
Église mont des oliviers	Inconnu	
Église évangélique : le peuple acquis	Inconnu	
Église évangélique du calvaire international	Inconnu	
Ministère de la piscine	Inconnu	
Église triomphante de louanges	Inconnu	
Église des changeurs de vie	Inconnu	
La chapelle de la victoire	Inconnu	
Église charismatique de Béthel	Inconnu	
Véritable Jésus Église	Inconnu	
Église « Amour de l'éternel dans le monde »	Inconnu	
Église orthodoxe des rites orientaux	Inconnu	
Église harriste	Inconnu	
Église d'Israël	Inconnu	
Le monde à venir	Inconnu	
Eternel mon berger	Inconnu	
Mission évangélique des nations	Inconnu	
Église internationale	Inconnu	
Église raffinée de Christ-Jésus	Inconnu	
Mission évangélique de soutien	Inconnu	
<i>Oloutounon christian church</i>	Inconnu	
Nouveau testament	Inconnu	
Parole de vie	Inconnu	

Annexe 21: Entretien avec le Père Xavier-Sessi prêtre au diocèse de Magny-en-Vexin (Val d'Oise – France), originaire du diocèse de Dassa (Collines - Bénin)

Cet entretien a eu lieu le jeudi 02 août 2018 à Magny-en-Vexin, France.

Comment êtes-vous arrivés jusqu'en France ?

Quand j'ai fait neuf ans de prêtrise mon évêque m'a demandé de venir me spécialiser. Puisque j'étais le cérémoniel de l'évêque c'est l'équivalent du protocole quand il y a les grandes célébrations religieuses dans le diocèse. L'évêque m'a demandé ce que je voulais faire je lui ai dit que la liturgie m'intéressait. C'est ainsi qu'il m'a envoyé ici pour faire de la liturgie à l'institut catholique de Paris. Durant trois ans je me suis spécialisé en liturgie et théologie sacramentaire.

Vous avez été élevé dans la religion traditionnelle. Comment êtes-vous arrivés dans la religion chrétienne ? Cette conversion n'a pas créé des querelles au sein de votre famille ?

Non dans ma famille, il y'a des chrétiens. Nous c'est notre ancêtre qui était roi de Dassa. Quand le Christianisme est arrivé, il ne connaissait pas tellement donc il a mis chacun de ses enfants dans ces religions (protestantisme, islam et christianisme). Dans ma famille actuellement on est quatre prêtres, le cinquième vient de rentrer au grand séminaire. J'ai vraiment été élevé dans la religion chrétienne dès le bas âge. Je suis rentrée au séminaire très tôt en classe CM2. J'y suis resté 17 ans avant de devenir prêtre et maintenant je suis prêtre depuis 21 ans.

Qu'elles sont les principales différences au niveau de la foi chrétienne au Bénin et en France ?

Là-bas (*ndlr* : au Bénin) il y a beaucoup de ferveur pour la religion. La messe du dimanche il faut compter 1h30 à 2 heures pour la messe, voire plus pendant les grandes fêtes. Le dimanche, il y a beaucoup de Chrétiens qui viennent à la messe, même dans les villages que je connais. Même si le prêtre ne vient pas, les communautés se retrouvent toujours dans son église avec le maître catéchiste qui est responsable de la communauté. C'est vrai aussi qu'il y a parfois l'influence de la tradition parce que nous les Africains nous sommes tellement liés à nos ancêtres si bien que même si les gens vont à l'église, ils dépendent de la tradition puisque la tradition dépend de notre culture.

Il y a un prêtre qui est devenu évêque et qui est maintenant à la retraite, Adoukonou Barthélémy, a été mon professeur et mon recteur au séminaire. Il a été secrétaire pour la culture au niveau

de Rome. Cette affaire de tradition l'a beaucoup préoccupé si bien qu'il a parlé d'inculturation autrement dit comment le Christ peut évangéliser nos cultures, la culture africaine. Il y a des choses bonnes et des choses pas bonnes, il faut faire la part des choses. Quand les missionnaires sont arrivés au pays, ils ont dit que tout ce qui concerne la tradition est mauvais alors que tout ne l'est pas. Maintenant, certains prêtres s'efforcent de voir les points positifs dans la tradition pour la revaloriser, voilà ce que je peux en dire.

Ce qui m'avait frappé ici, je l'ai dit dans mon mémoire, c'est que chez nous au Bénin quand tu décèdes ce qui compte c'est le livret de catholicité, c'est-à-dire comment tu as vécu ta foi chrétienne. Dans le livret de catholicité tous les ans à Pâques il faut se confesse et payer son dîner à l'église et le prêtre met le tampon dans chaque partie. Avec cela, ça permet de connaître qui tu es comment tu as pratiqué ta religion, mais si le livret de catholicité n'est pas à jour, alors les obsèques sont difficiles on a du mal à t'admettre à l'église, à faire des célébrations sur toi.

Si l'individu n'a pas son livret à jour, que ce passe-t-il pour ses obsèques ?

On fait ce que l'on appelle le « dernier adieu » une petite prière sur toi, mais il y a aussi la tradition. Ce que j'ai constaté aussi, il y a aussi la tradition même si tu es chrétien fervent quand tu meurs, tu appartiens à une famille il y a des rituels qui sont liés à chaque familles que l'on doit nécessairement faire sur toi-même avant que l'on apporte ton corps à l'église. Ce qui m'avait choqué ici c'est que même si les gens ne sont pas baptisés parfois une famille chrétienne demande à ce que le corps passe par l'église. Moi, j'ai été surpris au début et c'est là où ma directrice de cérémonie m'a dit qu'ici on n'a pas la tradition comme au Bénin si bien que le seul recours que l'on a pour ne pas enterrer la personne comme un chien c'est l'église catholique C'est pour ça que dans le diocèse (*ndlr* : Magny-en-Vexin) on a élaboré un rituel pour les défunts qui ne sont pas baptisés et dont la famille demande les obsèques à l'église. En principe le rituel des défunts c'est comme pour les chrétiens et les baptisés. Moi j'ai surtout travaillé sur cet aspect sur la mort quand je suis venu ici.

Ce rituel mortuaire pour les non-baptisés consiste en quoi ?

Quand on amène le corps à l'église, on fait tout ce qui est habituel, mais des éléments changent ; par exemple on ne fait pas le signe de lumière puisqu'il rappelle le baptême, il n'y a pas non plus l'aspersion du corps qui rappelle l'eau du baptême. Il y a des choses que l'on supprime si la personne n'est pas baptisée on met surtout l'accent sur l'accueil. En principe ceux qui restent

sont ceux qui souffrent donc il faut accueillir les familles. Refuser c'est encore plus les faire souffrir.

Chez nous au Bénin quand la personne n'est pas baptisée on ne peut pas amener le corps à l'église quoi qu'il arrive. La personne sera enterrée selon le rite traditionnel simplement. Des familles ont élaboré des rituels pour les morts même si la personne meurt, elle sera enterrée convenablement selon la tradition même si elle n'est pas chrétienne puisqu'elles ont leurs rituels.

Mon arrivée ici m'a permis une ouverture d'esprit, selon les situations que l'on rencontre on peut voir les choses autrement. La France a connu la déchristianisation.

Qu'elles sont les points positifs dans la tradition pour vous ?

Les points positifs il y a par exemple la solidarité. Je veux mettre surtout l'accent sur la solidarité.

Pouvez-vous nous parler du *mewouihouido* ?

C'est toute une partie qui est en charge d'Adoukonou Barthélémy. Il dit que tout ce qui est dans notre culture il faut le valoriser. Pour le *mewouihouido* on enterre selon la tradition. On donne des tissus dans le cercueil, beaucoup de tissus. On se dit que quand le mort sera là-bas qu'il ne manque de rien. On met aussi de l'argent. Dans le *mewouihouido*, les tissus qui sont collectés ne sont pas déposés dans le cercueil, mais ils sont donnés aux orphelins par exemple ou à des œuvres sociales alors que dans la tradition non chrétienne ils restent dans le cercueil.

Quand il y a décès, le mort rejoint la lignée des ancêtres, pour la tradition chrétienne aussi. La mort n'est pas la fin de tout, il y a une autre vie qui continue. Parfois dans certaines traditions on dit que le mort s'il doit traverser des rivières il faut qu'il ait l'argent pour le péage.

Est-ce une pratique bien vue par L'Église?

Oui oui c'est l'Église qui à partir de la tradition a fait ça. Il faut que le Christ évangélise nos traditions. La partie où l'on met pleins de tissus dans le cercueil et d'argent alors que le mort ne va pas s'en servir. C'est une des choses positives dans l'inculturation.

Quel est votre avis sur la tolérance de l'église vis-à-vis de ces pratiques traditionnelles ?

Moi je suis pour parce que je suis issu de ces pratiques. Quand les gens voient leurs cultures, ils sont plus aptes à accepter la religion *mewouihouido* parce que quand la religion tient compte de l'inculture, ils sont plus aptes à l'accepter. Le vendredi Saint par exemple, quand on fait le *mewouihouido* on fait la célébration comme on enterre un roi, c'est comme cas que l'on fait pour le Christ. Les femmes enlèvent leurs vêtements, elles nouent le pagne sur la poitrine, elles se décoiffent, elles ne doivent pas porter de foulard. Il y a des chants panégyriques et on refait le chemin de croix. On avait commencé à Savalou avant que je ne quitte la paroisse.

Avant que le Christianisme arrive, nos ancêtres ont déjà leurs rapports à Dieu. Ils savent qu'il y a un être suprême qui les dépassent, c'est ça qu'ils ont traduit dans le vaudou notamment dans le centre et dans le sud. Dans le nord, on ne parle pas de vaudou. Le vaudou est une pratique religieuse qui consiste au culte d'un dieu créateur au-dessous duquel se trouvent d'autres dieux inférieurs qui servent d'intercession à l'homme pour atteindre Dieu tout puissant comme chez nous les chrétiens nous avons les Saints qui sont des intermédiaires. Parfois pour s'intéresser à Dieu on passe par les Saints. Dans le vaudou il y a des petites divinités, des petits dieux qui servent d'intermédiaires. Chez certains peuples ce sont les ancêtres ou les morts qui servent d'intercesseurs. En Afrique, on dit que les morts ne sont pas morts, ils regagnent la lignée des ancêtres, ils continuent à vivre dans l'au-delà, car la mort c'est la séparation du corps et de l'âme.

La relation avec les morts est bien vivante et bienveillante. Il y a deux mondes : celui des ancêtres et des descendants que nous sommes. Dans la culture africaine on a vraiment des rapports avec nos ancêtres. Tous les morts sont considérés comme des ancêtres et sont régulièrement sollicités par les vivants, les descendants sont donc souvent tu peux avoir des problèmes tu peux appeler, tu peux parler aux ancêtres. Si tu as des problèmes, tu peux les appeler ou leurs parler, même si la personne est chrétienne. Quand quelque chose ne va pas il faut implorer Dieu. Les Africains pensent que les ancêtres régissent la vie sur la terre, on dépend forcément d'eux et de veiller aux respects des us et coutumes. De temps en temps on leur fait des offrandes. Parfois à la fin de l'année, avant de rentrer dans une nouvelle année on effectue des offrandes aux ancêtres pour remercier et implorer leur protection. Parfois s'il y a un problème les gens peuvent aller le consulter (*ndlr* : Fâ) qui va leur dire ce qu'il en est pourquoi la situation est comme ça et comment y remédier et définir les morts auxquels on est attachés jusqu'au moment où on va aller dans l'au-delà et au royaume de Dieu.

Le vaudou est l'ensemble des forces invisibles ou surnaturelles et les procédés qui permettent de communiquer et de rester en harmonie. Ce qui arrive souvent c'est que si on a des difficultés ou des problèmes c'est parce que l'on n'est pas en harmonie avec les ancêtres, c'est pour ça que l'on a des désordres dans notre vie. Pour rétablir cette harmonie, on offre des offrandes. Cette religion a permis à l'époque aux esclaves de garder espoir, mais aussi le contact avec leur terre natale. La force de croire en dieu et la protection de celui-ci a aidé les uns et les autres à supporter les conditions inhumaines et l'éloignement qui est le leur. Ça se transmet de génération en génération.

Annexe 22 : Témoignage d'un clivage familial concernant des funérailles religieuses

Source : NORET, Joël. « Sur le dos des morts ? Organiser des funérailles catholiques à Abomey (Bénin) ». *Terrain*, n° 62 (mars 2014): 54-69. Page 64.

« [...] lorsque Jacques, un homme d'une cinquantaine d'années, est décédé à la fin de l'année 2012, ce furent d'abord ses frères et sœurs qui se réunirent pour mettre en place un scénario de funérailles, les enfants du défunt étant encore trop jeunes pour pouvoir prendre l'initiative. Le défunt ayant été baptisé dans son jeune âge (même s'il n'avait jamais pratiqué), les sœurs aînées de la fratrie, catholiques pratiquantes, proposèrent d'organiser des funérailles catholiques mèwihwèndô. Cette initiative fut approuvée par les plus jeunes.

Toutefois, le jour où les fossoyeurs catholiques vinrent creuser la tombe dans la maison du père du défunt, ils furent rapidement interrompus par le groupe des fossoyeurs « traditionnels » du quartier, lesquels s'en prirent physiquement à eux et leur interdirent de creuser une tombe à cet endroit, qui relevait d'une zone où eux seuls avaient historiquement le droit de creuser des fosses. Face à l'intimidation physique dont ils faisaient l'objet et à la détermination des spécialistes des funérailles « traditionnelles » de leur quartier, à l'avis desquelles les autorités lignagères de leur propre famille s'étaient ralliées, les germains du défunt préférèrent faire machine arrière plutôt que de porter plainte à la gendarmerie, car de tels conflits sont considérés comme pouvant déboucher sur des agressions occultes. La menace d'envoûtement qui planait sur les germains suffit en fait à les soumettre à l'ordre traditionaliste.

Et lorsque Bonaventure, père de Jacques et grand commerçant bien connu à Abomey, décéda quelques mois plus tard – en janvier 2013 –, ce scénario se reproduisit à l'identique, en dépit du « Testament » que ses filles aînées (catholiques) avaient pris soin de lui faire signer entre temps pour essayer d'obtenir des autorités familiales qu'elles autorisent pour lui au moins des obsèques catholiques ».

Annexe 23 : Témoignage décrivant un mélange de rites religieux funéraires

Source : NORET, Joël. « Sur le dos des morts ? Organiser des funérailles catholiques à Abomey (Bénin) ». *Terrain*, n° 62 (mars 2014) : 54-69. Page 66.

« Lorsque Michel est mort à Abomey en avril 2012, après une longue maladie, c'est à ses frères et sœurs que revint la charge d'organiser ses obsèques. Mort au tournant de la cinquantaine, trop jeune pour avoir déjà des enfants adultes, Michel avait été enseignant à Abomey, sa ville natale. Dans les derniers mois avant sa mort, l'aggravation de son état avait nécessité son transfert à l'hôpital universitaire de Cotonou.

Ses funérailles faisaient donc suite aux dépenses déjà considérables engagées par ses proches pour faire face à sa maladie.

Catholique sans être un pratiquant assidu, Michel avait demandé de son vivant, alors qu'il était malade et sentait son état décliner, à recevoir des funérailles catholiques. Soucieux de respecter sa volonté, ses frères et sœurs se tournèrent donc vers leur paroisse à Abomey. Les représentants de la famille et le prêtre se mirent rapidement d'accord sur l'organisation de cérémonies mèwihwèndô suivies d'une messe. Un tel scénario religieux présentait le double avantage, comme me l'expliqua une sœur du défunt durant l'été 2013, de respecter la volonté de celui-ci et d'être moins onéreux que l'organisation parallèle d'une messe catholique et de funérailles « traditionnelles » publiques, lesquelles donnent très régulièrement lieu à une surenchère de sollicitations d'argent de la part des spécialistes des rites lignagers. Pour celle des sœurs du défunt avec laquelle j'ai eu la conversation la plus longue, l'adjonction d'une cérémonie mèwihwèndô à la messe catholique équivalait d'ailleurs partiellement à la performance du tambour funèbre traditionnel avizinli – le type d'équivalence globale posé entre les deux cérémonies faisant peu de cas des subtilités théologiques de l'inculturation :

Si moi j'ai bien compris, mèwihwèndô et avizinli, c'est presque la même chose, mais il y a de [sic] différences. Mèwihwèndô, ça réduit beaucoup de dépenses par rapport à avizinli de chez nous. Mèwihwèndô, c'est les prêtres qui organisent ça pour les chrétiens. [...] C'est moins cher, c'est très moins cher. (Pétronille, été 2013).

La cérémonie m̀wihẁnd̀ fut organisée dans une maison de la famille qui n'était pas identifiée comme « maison familiale », c'est-à-dire comme concession historique d'une collectivité lignagère, type d'habitat encore dominant à Abomey, et dans lequel le roi a donc désormais interdit la tenue de funérailles catholiques m̀wihẁnd̀. Mais le ralliement à un scénario funéraire exclusivement catholique avait eu un goût de trop peu pour les frères et sœurs du défunt : une telle option ne répondait pas à la question du traitement rituel du corps selon la tradition familiale. Ou plutôt il l'interdisait, demandant à ceux qui s'engagent désormais dans la voie catholique une rupture radicale avec la « voie de salut » historique dans la région, à savoir les rituels d'ancestralisation ».

Annexe 24 : Récapitulatif des créations d'églises chrétiennes de 1940 à 1988

Source : AMOUZOUVI, Hippolyte. *La religion comme business en Afrique. Le cas du Bénin.*

Croire et savoir en Afrique. Paris : le Harmattan, 2014. Page 206.

Année	Appellation	Lieu de création	Fondateur(s)
1940	<i>Christ Apostolic church</i>	Sakété	Taewo, Odulami
1944	Évangélique des Assemblées de Dieu	Natitingou	Wilson, Petrosky
1945	Église Apostolique du Bénin	Sakété	Badebo Samuel
1947	<i>Sudan Interior Mission (SIM)</i>	Kandi et Nikki	Mac Dougall, Fredlung
1947	Christianisme Céleste	Porto-Novo	Oschoffa
1952	Église de Pentecôte	Dogbo	Diaba
1960	Église de Jéhovah par Jésus Christ	Aguégué (Abagbodji)	Kolawole
1965	Église Évangélique Baptiste	Karimama	Inconnu
1969	Église d'Évangélisation de la parole du Christ au Monde	Cotonou	Sonounameto
1970	Union des Églises Baptistes	Pobè	Claxon
1970	Église Évangélique Universelle	Cotonou	Dossou
1973	Église Africaine du Réveil	Cotonou	Sodotonou
1973	Union Renaissance d'Hommes en Christ	Cotonou	Kossoko, Loukoya
1975	Union des Églises Évangéliques du Bénin	Parakou	Doko
1978	Association Évangélique des Derniers Temps	Porto-Novo	Djeboutou
1980	Mission Évangélique de la Foi	Cotonou	Sossa
1981	Église du témoignage du Christ	Seme	Dossa
1982	Église du plein Évangile Foursquare	Pobè	Odeleye
1984	Mission Évangélique de la Dispensation	Cotonou	Owolabi
1985	Église Évangélique de Pentecôte Internationale	Cotonou	Amasse
1985	Mission Pentecôte Unie Internationale	Cotonou	Harpert
1985	Église Messianique Universelle	Cotonou	Akotoyi
1985	Église de Dieu de la Prophétie	Cotonou	Tomlinson
1986	Assemblée des Disciples du Christ	Cotonou	Cocossi, Montcho et Jouongbédju
1986	Église Biblique de la vie profonde	Godomey	Aruleba
1987	Fédération des Églises Pentecôte en Afrique	Cotonou	Koudenou
1988	Église Évangélique de la Rédemption	Ifangni (Banibgé)	Oke
1988	Église de Pentecôte de la Foi	Azové	Nato
1988	Église Évangélique Nouvelle vie en Christ	Cotonou	Kpadonou

BIBLIOGRAPHIE

Monographies

Adam, 2010: ADAM, Philippe, and Claudine HERZLICH. *Sociologie de La Maladie et de La Médecine*. 3ème. Paris : Armand Colin, 2010.

Adoukonou, 1980 : ADOUKONOU, Barthélemy. *Jalons pour une théologie africaine. Essai d'une herméneutique chrétienne du Vòdũn dahoméen*. Vol. 2. 2 vol. Culture et vérité - Le Sycomore. Paris : Lethielleux, 1980.

Agbo, 1969 : AGBO, Casimir. *Philosophie mortuaire au Dahomey*. Cotonou: A.B.M, 1969.

Ahonon, 2009 : AHONON, Léonard, Thierry JOFFROY, and Gabin DJIMASÉ. *Une introduction à Abomey*. Paris : CRAterre - ENSAG, 2009.

Akindele et al., 1953 : AKINDELE, Adolphe, Cyrille AGUESSY, et Théodore MONOD. *Contribution à l'étude de l'histoire de l'ancien royaume de Porto-Novo*. Dakar: Institut français d'Afrique noire, 1953.

Àlàó, 2014 : ÀLÀÓ, Georges. *Voyage à l'intérieur de la langue et de la culture Yorùbá*. Paris: Édition des archives contemporaines, 2014.

Albéca, 1895 : ALBÉCA (L'), Alexandre. *La France au Dahomey*. Paris: Hachette et Cie, 1895.

Almeida, 1984 : ALMEIDA-TOPOR, Hélène. *Les Amazones. Une armée de femmes dans l'Afrique précoloniale*. 1ere édition. Paris : Rochevignes, 1984.

Alpern, 2011: ALPERN, Stanley B. *Amazons of Black Sparta: The Women Warriors of Dahomey*. New York : New York University Press, 2011.

Amouzouvi, 2014 : AMOUZOUVI, Hippolyte. *La religion comme business en Afrique. Le cas du Bénin*. Croire et savoir en Afrique. Paris : l'Harmatan, 2014.

Amselle et M'Bokolo, 1999 : AMSELLE, Jean-Loup, et Elikia M'BOKOLO. *Au cœur de l'ethnie : Ethnie, tribalisme et Etat en Afrique*. 2ème édition. Sciences humaines et sociales. Paris: La découverte, 1999.

Augé, 1988 : AUGÉ, Marc. *Le Dieu Objet*. Paris : Flammarion, 1988.

Argyle, 1966: ARGYLE, W.J. *The Fon of Dahomey. A History and Ethnography of the Old Kingdom*. Oxford: Clarendon Press, 1966.

Balard, 1998 : BALARD, Martine. *Mission catholique et culte vòdũn. L'œuvre de Francis Aupiais (1877-1945), missionnaire et ethnographe*. Études. Perpignan : Presses Universitaires de Perpignan, 1998.

Balfet et al., 2000 : BALFET, Hélène, Marie-France FAUVET-BERTHELOT, et Susana MONZON. *Lexique et typologie des poteries*. CNRS Plus. Paris: Presses du CNRS, 2000.

Baudrillart, 1912 : BAUDRILLART, Alfred, and Urbain ROUZIÈS. *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*. Vol. 1. Paris: Letouzey et Ané, 1912.

Barth, 1969 : BARTH, Frederik. *Ethnic groups and boundaries: The social organization of culture difference*. Londres: Universitetsforlaget, Allen and Uwin, 1969.

Basil, 1965 : BASIL, Davidson. *Mère Afrique: les années d'épreuve de l'Afrique*. Presses Universitaires de France, 1965.

Baxerres, 2014 : BAXERRES, Carine. *Du médicament informel au médicament libéralisé. Une anthropologie du médicament pharmaceutique au Bénin*. Paris : Editions des archives contemporaines, 2014.

Bay, 1998 : BAY, Edna. *Wives of the leopard : Gender, politics and culture in the Kingdom of Dahomey*. Charlottesville: University of Virginia Press, 1998.

Bayol, 1893 : BAYOL, Jean-Marie. *Les Dahoméens au Champs de Mars (Palais des Arts libéraux) : mœurs et coutume : exposition d'ethnographie coloniale*. Paris : Herment, 1893.

Beaud et Weber, 1997 : BEAUD Stephane et WEBER Florence. *Guide d'enquête de terrain. Produire et analyser des données ethnographiques*, Paris, La Découverte, 1997.

Beaujean, 2019 : BEAUJEAN Gaëlle. *L'art de cour d'Abomey. Le sens des objets*, édition Les Presses du Réel, Collection Oeuvres en Sociétés, Paris, 2019.

Benoist, 1993 : BENOIST, Jean. *Anthropologie médicale en société créole*. Les champs de la santé. Paris: Presses Universitaires de France, 1993.

Bonfils, 1999 : BONFILS, Jean. *La mission catholique en République du Bénin : Des origines à 1945*. Paris : Karthala, 1999.

Bonte et Izard, 2000 : BONTE, Pierre, and Michel IZARD. *Dictionnaire de L'ethnologie et de L'anthropologie*. Presses Universitaires de France, 2000.

Bouche, 1885 : BOUCHE, Pierre. *La côte des esclaves et le Dahomey*. Paris : Plon, 1885.

Bosman, 1705 : BOSMAN, Guillaume. *Voyage en Guinée : contenant une description nouvelle et très exacte de cette côte où l'on trouve et où l'on trafique l'or, les dents d'éléphants et les enclaves : de ses pays, royaumes, républiques, des mœurs, des habitants, de leur religion, gouvernement, administration de la justice, de leurs guerres, mariages, sépultures, etc*. Utrecht: Chès Antoine Shouten, 1705.

Braudel, 1988 : BRAUDEL, Fernand. *Civilisation matérielle, économie et capitalisme (XVème-XVIIIème siècles)*. Vol. 3 Le temps du Monde. Paris: Armand Colin, 1988.

Brelet, 2002 : BRELET, Claudine. *Médecines Du Monde. Histoire et Pratiques Des Médecines Traditionnelles*. Paris : Robert Laffont, 2002.

Brissonnet, 2004 : BRISSONNET, Jean. *Les médecines non conventionnelles ou les raisons d'une croyance*. 2ème. Sophia-Antipolis: Book-e-book, 2004.

Brunet et Giethlen, 1900 : BRUNET, Louis, et Louis GIETHLEN. *Dahomey et dépendances : historique général, organisation, administration, ethnographie, productions, agriculture, commerce*. Paris: Augustin Challamel, 1900.

Burton, 1864: BURTON, Richard Francis. *A mission to Gelele*. Vol. 2. Londres : Tinsley Brothers, 1864. T.1.

Camps-Fabrer, 1966 : CAMPS-FABRER, Henriette. *Matière et art mobilier dans la préhistoire nord-africaine et saharienne. Mémoire du Centre de Recherches Anthropologiques*. Paris: Arts et Métiers Graphiques Editeurs, 1966.

Ceillier, 2008 : CEILLIER, Jean-Claude. *Histoire des Missionnaires d'Afrique (Pères Blancs). De la fondation de Mgr Lavigerie à la mort du fondateur (1868-1892)*. Paris : Karthala, 2008.

Curtin, 1964: CURTIN, Philip. *The British Image of Africa: British ideas and action (1780-1850)*. Vol. 1. Madison : Wisconsin Madison, 1964.

Codjo, Zohou, 2003 : CODJO ZOHOU, Arnaud. *Histoires de Tasi Hangbè*. Paris : Les éditions cultures croisées, 2003.

Cornevin, 1981 : CORNEVIN, Robert. *La République populaire du Bénin : des origines dahoméennes à nos jours*. Paris : Maisonneuve et Larose, 1981.

David, 1996 : DAVID, Philippe. *Le Bénin*. Paris : Karthala, 1998.

Dalziel et Hutchinson, 1937: DALZIEL, John Mac Ewen, and John HUTCHINSON. *The Useful Plants of West Tropical Africa*. Published under the authority of the Secretary of State for the colonies by The Crown agents for the colonies, 1937.

De Brosse, 1988 : DE BROSSES, Charles. *Du culte des fétiches ou parallèle de l'ancienne Religion de l'Egypte avec la Religion actuelle de Nigritie*. Corpus des œuvres de philosophie en langue française. Fayard, 1988.

De Rosny, 1992 : DE ROSNY, Éric. *L'Afrique des guérisons*. Les Afriques. Paris : Karthala, 1992.

De Sardan, 1995 : DE SARDAN J. P O., *Anthropologie et développement socio anthropologie du développement social*, Karthala, Paris, 1995.

De Souza, 1975 : DE SOUZA Germain « Conception de vie chez les Fon », Les éditions du Bénin, collection « croyance et coutumes des Fon, Cotonou, 1975. 141 pages.

Desplantes, 1894 : DESPLANTES, François. *Le général Dodds et l'expédition du Dahomey*. Rouen : Mégard & Cie, 1894.

Delafosse, 1894 : DELAFOSSE, Maurice. *Manuel dahoméen : grammaire, chrestomathie, dictionnaire français-dahoméen et dahoméen-français*. Paris : Leroux, 1894.

Dericquebourg, 2001 : DERICQUEBOURG, Régis. *Croire et guérir. Quatre religions de guérison*. Paris: Dervy, 2001.

Describes, 1877 : DESCRIBES, Abbé. *L'évangile au Dahomey et à la côte des esclaves ou histoire des missions africaines de Lyon*. Clermont-Ferrand : Meneboode, 1877.

Durkheim, 1912 : DURKHEIM, Emile. *Les formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie*. Paris : Félix Alcan, 1912.

Dores, 1981 : DORES, Maurice. *La femme village. Maladies mentales et guérisseurs en Afrique Noire*. Paris: l'Harmatan, 1981.

Dortier, 2008 : DORTIER, Jean-François. *Le Dictionnaire Des Sciences Humaines*. La Petite Bibliothèque Des Sciences Humaines. Paris : Sciences humaines, 2008.

Dubarry, 1879 : DUBARRY, Ernest Armand. *Voyage au Dahomey*. Bibliothèque d'aventure et de voyages. Paris : Dreyfus Maurice, 1879.

Edah, 1980 : EDAH, Paul-Etienne. *Lumière sur le monde de vòdũn*. Cotonou : Organisation Béninoise pour la Recherche et la Définition de la Tradition Divinatoire, 1980.

Ekanyé Assogba, 1990 : EKANYÉ ASSOGBA, Romain-Philippe. *Découverte de la côte des esclaves : Le Musée d'histoire de Ouidah*. Paris: Saint-Michel, 1990.

Ellis, 1894: ELLIS, Alfred Burdon (Major). *The Yoruba speaking peoples*. Londres: Chapman and Hali, 1894.

Ezembe, 2003: EZEMBE, Ferdinand. *L'enfant africain et ses univers*. Questions d'enfances. Paris : Karthala, 2003.

Favret-Saada, 1977 : FAVRET-SAADA, Jeanne. *Les mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le bocage*. Essai. Paris : Folio, 1977.

Filoramo, 2007: FILORAMO, Giovanni. *Qu'est-ce que la religion ? Thèmes, méthodes, problèmes*. Paris : Du Cerf, 2007.

Foa, 1895 : FOA, Edouard. *Dahomey*. Paris : Hennuyer, 1895.

Forbes, 1851 : FORBES Frederick Edwyn. *Dahomey and the Dahomans : being the journals of two missions of the king of Dahomey in 1849 and 1850*, volume 1, Longman, Brown, Green and Longmans, Londres, 1851.

Furetière, 1690 : FURETIÈRE, Antoine. *Dictionnaire universel, contenant généralement tous les mots François tant vieux que modernes et les termes de toutes les sciences et des arts*. La Haye : A. et R. Leers, 1690.

Gantly et Thorp, 1994: GANTLY, Patrick, and Ellen THORP. *La voix qui t'appelle. Vie de Monseigneur Melchior de Marion Brésillac, fondateur de la Société des Missions Africaines*. Rome : Société des Missions Africaines, 1994.

Gardin, 1976 : GARDIN, Jean-Claude. *Code pour l'analyse des formes de poterie*. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1976.

Geraud, 2016 : GERAUD, Marie-Odile, Olivier LESERVOISIER, and Richard POTTIER. *Les Notions Clés de L'ethnologie : Analyses et Textes*. Cursus. Paris : Armand Colin, 2016.

Glélé, 1969 : GLÉLÉ, Maurice-Ahanhanzo. *La République du Dahomey*. Institut international d'administration publique, Encyclopédie politique et constitutionnelle, Série Afrique. Paris : Berger-Levrault, 1969.

Guédou, 1985 : GUÉDOU, Georges. *Xò et Gbè. Langage et culture chez les Fon (Bénin)*. Langues et cultures africaines, 4. Paris : SELAF - ACCT, 1985.

Guillevin, 1862 : GUILLEVIN Alfred-Baptiste-Félix. *Voyage dans l'intérieur du royaume de Dahomey*, Editeur Arthus Bertrand, Paris, 1862.

Haour et al., 2010 : HAOUR, Anne, Katie MANNING, N ARAZI, et Olivier GOSSELAIN. *African Pottery Roulettes Past and Present: techniques, identification and Distribution*. Oxford: Oxbow Books, 2010. Non paginé.

Hampate Ba, 1997 : HAMPATE BA, Amadou. *Histoire générale de l'Afrique. Méthodologie et préhistoire africaine*. Vol. 1. Jeune Afrique. Paris : UNESCO, 1997.

Hegba, 1973 : HEGBA, Pierre Meinrad. *Croyance et Guérison*. Études et Documents Africains. Yaoundé : CLE, 1973.

Herskovits, 1938: HERSKOVITS, Melville Jean. *Dahomey: an ancient West African Kingdom*. New-York: Augustin, 1938.

Hoskins, 2015 : HOSKINS, Richard. *L'enfant dans la Tamise. Meurtres rituels et sorcellerie au cœur de Londres aujourd'hui*. Londres : Belfond, 2015.

Huannou, 1984 : HUANNOU, Adrien. *La littérature Béninoise de langue française*. Karthala – ACCT, Paris, 1984.

Hurley, 1979 : HURLEY, William Michael. *Prehistoric cordage. Identification of impressions on pottery*. Washington: Taraxacum, 1979.

Jaffre et De Sardan 1999 : JAFFRE, Yannick, and Olivier SARDAN DE. *La Construction Sociale Des Maladies. Les Entités Nosologiques Populaires En Afrique de l'Ouest*. Presses Universitaires de France, 1999.

Jeanniot et Colonel, 1890 : JEANNIOT, Pierre-Georges, and Frey COLONEL. *Côte Occidentale d'Afrique : Vues, Scènes, Croquis*. Paris: Marpon et Flammarion, 1890.

Kaufman, 1996 : KAUFMAN J. C., 1996, L'entretien compréhensif, Paris, Nathan Université.

Kerharo et Bouquet, 1950: KERHARO, Joseph, and Armand BOUQUET. *Plantes Médicinales et Toxiques de La Côte d'Ivoire-Haute-Volta*. Paris : Vigot frères, 1950.

Kerharo et Georges Adam, 1974 : KERHARO, Joseph, and Jacques GEORGES ADAM. *La Pharmacopée Sénégalaise Traditionnelle : Plantes Médicinales et Toxiques*. Paris : Vigot frères, 1974.

Kligueh, 2011 : KLIQUEH, Basile Goudabla. *Les mythes créateurs du vodu*. Paris : Anibwe Edition, 2011.

Konaté, 2010 : KONATÉ, Famagan-Oulé, N'Guessan NGOTTA, and Samuel NDEMBOU. *Population et mobilités géographiques en Afrique*. Paris : Karthala, 2010.

Kpatchavi, 2011 : KPATCHAVI, Adolphe Codjo. *Savoirs, maladie et thérapie en Afrique de l'Ouest. Pour une anthropologie du paludisme chez les Fon et Waci du Bénin*. Cotonou: Ablodè, 2011.

Lapouge, 1896 : LAPOUGE, George Vacher (de). *Les sélections sociales cours libre de science politique professée à l'Université de Montpellier (1888-1889)*. Paris: Thorin & Fils, 1896.

Le Hérissé, 1911 : LE HERISSÉ, Auguste. *L'ancien royaume du Dahomey : mœurs, histoire et religion*. Paris : Émile Larose, 1911.

Levi-Strauss, 1958 : LEVI-STRAUSS, Claude. *Anthropologie Structurale*. Paris: Plon, 1958.

Lugan, 2009 : LUGAN, Bernard. *Histoire de l'Afrique : des origines à nos jours*. Paris : Ellipses, 2009.

Maire, 1893 : MAIRE, Victor-Louis. *Dahomey, Abomey, décembre 1893*. Infanterie Coloniale. Hyères, 1893.

Magnevita, 2009 : Magnavita, S., 2009, « Sahelian crossroads: Some aspects on the Iron Age sites of Kissi, Burkina Faso », in S. Magnavita, L. Koté, P. Breunig, O.A. Idé(éds), *Crossroads / Carrefour Sahel*, Francfort-sur-le-Main, Africa Magna Verlag, p. 79-104.

Mandirola et Morel, 1997 : MANDIROLA, Renzo, and Yves MOREL. *Journal de Francesco Borghero premier missionnaire du Dahomey (1861-1865) : sa vie, son journal (1860-1864)*. Paris: Karthala, 1997.

Mars, 1946 : MARS, Louis. *La crise de possession dans le vaudou. Essais de psychiatrie comparée*. Bibliothèque de l'institut d'ethnologie de Port-au-Prince. Port-au-Prince : Imprimerie de l'Etat, 1946.

Mary, 2000 : MARY, André. *Le Bricolage africain des héros chrétiens*. Paris: Edition du Cerf, 2000.

Mauny, 1961 : MAUNY, Raymond. *Tableau géographique de l'Ouest africain au Moyen-âge d'après les sources écrites, la tradition et l'archéologie*. Dakar: Institut Fondamental d'Afrique Noire, 1961.

Mauss, 1992 : MAUSS M., 1992. *Manuel d'ethnographie*, Paris, Payot, (1ère édition, 1947).

Maupoil, 1981 : MAUPOIL, Bernard. *La géomancie à l'ancienne Côte des Esclaves*. 2ème édition. Paris : Institut d'ethnologie, 1981.

Mercier, 1968 : MERCIER, Paul. *Tradition, changement, histoire. Les « Somba » du Dahomey septentrional*. Paris: Anthropos, 1968.

Meslin, 1988 : MESLIN, Michel. *L'expérience humaine du divin. Cogitatio fidei*. Paris: Edition du Cerf, 1988.

Moraes, 2003 : Moraes Farias, P. F. de, 2003, *Arabic Medieval Inscriptions from the Republic of Mali: Epigraphy, Chronicles and Songhay-Tuāreg History*, Oxford, Oxford University Press for The British Academy.

Nadel, 1947 : NADEL, Siegfried Frederic. *The Nuda. An anthropological Study of the Hill tribes in Kordofan*. Londres: Oxford University Press, 1947.

Nathan et Stengers, 1995 : NATHAN, Tobie, and Isabelle STENGERS. *Médecins et sorciers. Manifeste pour une psychopathologie scientifique. Le médecin et le charlatan. Les empêcheurs de penser en rond*. Paris : Synthélabo, 1995.

Nathan et Stengers, 2012 : NATHAN, Tobie, and Isabelle STENGERS. *Médecins et sorciers. Les empêcheurs de penser en rond*. Paris: La Découverte, 2012.

Ogouby, 2008 : OGOUBY, Laurent Omonto Ayo Gérémy. *Les religions dans l'espace public au Bénin. Vòdūn, christianisme, islam*. Paris : l'Harmatan, 2008.

Palau-Marti, 1964 : PALAU-MARTI, Montserrat, and Hubert DESCAMPS. *Le Roi-Dieu Au Bénin*. Mondes D'outre-Mer. Paris : Berger-Levrault, 1964. Page 132.

Pasian, 2010 : PASIAN, Michela. *Anthropologie du rituel de possession Bori en milieu Hawsa au Niger*. Anthropologie Critique. Paris : l'Harmatan, 2010.

Pazzi, 1976 : PAZZI, Roberto. *L'homme (Ewe, Aja, Gen, Fon) et son Univers*. Lomé : Dictionnaire, 1976.

Pétre-Grenouilleau, 2004 : PÉTRÉ-GRENOUILLEAU, Olivier. *Les traites négrières. Essai d'histoire Globale*. Paris : Gallimard, 2004.

Poutignat et Streiff-Fenart, 1995 : POUTIGNAT, Philippe, et Jocelyne STREIFF-FENART. *Théories de l'ethnicité. Le sociologue*. Paris: Presses Universitaires de France, 1995.

Pruneau de Pommegorge, 1789 : PRUNEAU DE POMMEGORGE, Antoine Edme. *Description de la Nigritie*. Paris : Maradan, 1789.

Pietz, 2005 : PIETZ, William. *Le fétiche. Généalogie d'un problème*. Paris : Kargo et l'éclat, 2005.

Pignarre, 1995: PIGNARRE, Philippe. *Les Deux Médecines : Médicaments, Psychotropes et Suggestion Thérapeutique*. Paris : La Découverte, 1995.

Quenum, n.d : QUENUM, Maximilien. *Au pays des Fons. Us et coutumes du Dahomey*. Paris : Maisonneuve et Larose, n.d.

Randsbord et Merkyte, 2013: RANDSBORD, Klaus, and Inga MERKYTE. *Bénin : histoire archéologique populaire*. Translated by Claudette DALLAVALLE and Sophie SIDENIUS. Oxford : Wiley-Blackwell, 2013.

Rappaport, 1999: RAPPAPORT, Roy. *Ritual and religion in the making of humanity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Richelet, 1731 : RICHELET, Pierre. *Dictionnaire de la langue Française, Ancienne et moderne augmenté de plusieurs additions d'histoire, de grammaire, de critique, de jurisprudence, nouvelle édition, tome second (I-Z)*. Vol. 2. Amsterdam : Aux dépends de la compagnie, 1731.

Roux et Courty, 2016 : ROUX, Valentine, et Marie-Agnès COURTY. *Des céramiques et des hommes. Décoder les assemblages archéologiques*. Paris: Presses Universitaires de Paris Ouest, 2016.

Salvaing, 1995 : SALVAING, Bernard. *Les missionnaires à la rencontre de l'Afrique au XIXème siècle : côte des esclaves et pays Yoruba (1840-1891)*. Racines du présent. Paris : l'Harmatan, 1995.

Sarr et Savoy, 2018 : SARR, Felwine et SAVOY, Bénédicte. *Restituer le patrimoine Africain*, Edition Philippe Rey, Paris, 2018.

Schott-Billmann, 1977 : SCHOTT-BILLMANN, France. *Corps et possession. Le vécu corporel des possédés face à la rationalité occidentale*. Références. Paris : Gauthier-Villars, 1977.

Seabrooks, 1929 : SEABROOKS, William Buehler. *L'île magique*. Translated by Gabriel DES HONS. 8ème. Paris: Firmin-Didot, 1929.

Segalen, 1962 : SEGALLEN, Pierre. *Le fer dans les sols*. Initiations et documentations techniques. Paris: O.R.S.T.O.M, 1962.

Sinopoli, 1991 : SINOPOLI, M. Carla. *Approaches to archaeological ceramics*. Boston: Springer, 1991.

Sofowora, 1996 : SOFOWORA, Abayomi. *Plantes médicinales et médecine traditionnelle d'Afrique*. Académie Suisse des sciences naturelles. Paris : Karthala, 1996.

Sperber, 1996 : SPERBER, Dan. *Explaining Culture: A Naturalistic Approach*. Oxford: Blackwell Publishers, 1996.

Tylor, 1920: TYLOR, Edward Burnett. *Primitive culture. Researches into the development of mythology, philosophy, religion language, art and custom*. 6e ed. Vol. 1. 2 vols. Londres : John Murray, 1920.

Verger Fátumbi, 1997 : VERGER FÁTUMBI. *Ewé. Le verbe et le pouvoir des plantes chez les Yorùbá (Nigeria - Bénin)*. Paris : Maisonneuve & Larose, 1997.

Chapitres

Antongini et Spini, 1997 : ANTONGINI, Giovanna et SPINI Tito. « Le royaume du Danxomè : objets, signes, espaces du pouvoir », In *Passé, présent et futur des palais et sites royaux d'Abomey*, 3–16. The Getty Conservation Institute, 1997.

Etou, 2013 : ETOU, Komla. « Lieux sacrés et pratiques religieuses. Des sources souvent négligées de l'histoire africaine », In *L'écriture de l'histoire en Afrique. L'oralité toujours en question*, 303-24. Paris: Karthala, 2013.

Juhé-Beaulaton, 2013 : JUHÉ-BEAULATON, Dominique. « Récits de migrations et toponymes. Des sources pour une histoire de l'environnement (Sud du Togo et du Bénin) », In *L'écriture de l'histoire en Afrique. L'oralité toujours en question*, 255-70. Paris : Karthala, 2013. Page 257.

Noret, 2010: NORET, Joël. « Redistribution du travail funéraire et transformations de la chaîne opératoire du cadavre dans le Bénin méridional ». In *Rencontre autour du cadavre*, 99-108. Marseille : Groupe d'Anthropologie et d'Archéologie funéraire (GAAF), 2010 : 99-108.

Perrot, 2013 : PERROT, Claude-Hélène. « Religions dites “traditionnelles” et histoire », In *L'écriture de l'histoire en Afrique. L'oralité toujours en question*, 283-88. Paris: Karthala, 2013.

Sutton, 2017 : SUTTON, John. « Sur Les Traces de L'histoire Africaine : Sonder Le Passé À Partir Du Présent », In *Manuel de Terrain En Archéologie Africaine*. Documents de Sciences Humaines et Sociales. Tervuren: Musée royal de l'Afrique centrale, 2017. Pages 10-14.

Articles

Adande, 1989 : ADANDE, A.B.A. «Recherche Sur La Capitale de L'ancien Royaume D'allada», In *Actes de La Quinzaine de l'Archéologie Togolaise 10 Janvier - 4 Février*, Lomé: l'Association Togolaise de la Recherche Scientifique, 1989. 103-116.

Adande et Bagodo, 1991: ADANDE, A.B.A, and O.B BAGODO. « Urgence D'une Archéologie de Sauvetage Dans Le Golfe Du Bénin : Cas Des Vallées Du Mono et de l'Ouémé », In *West African Journal of Archaeology*, no. 21 (1991): 49–72.

Akuma, 2006 : AKUMA, Nyame. « Prospection archéologique dans la vallée du Niger et la vallée de la Mékrou en République du Bénin », In *Revue de l'Université de Calgary*, no. 65 (2006) : 2-11.

Albéca, 1895 : ALBÉCA (L'), Alexandre. « Voyage au pays des Eoués : Dahomey », In *Tour du Monde*, no. 8–11 (1895): 85-128.

Alexandre, 1983 : ALEXANDRE, Pierre. « Sur quelques problèmes pratiques d'onomastique africaine : toponymie, anthroponymie, ethnonymie », In *Cahiers d'étude Africaines* 23, no. 89–90 (1983) : 175-188.

Aremu, 1991: AREMU, Paxton Sholademi Olabisi. « Between myth and reality. Yoruba Egungun Costumes as Commemorative Clothes ». *Journal of Black Studies* 22, n° 1 (septembre 1991): 6-14.

Azontonde, 1991 : AZONTONDE, Anastase. « Propriétés Physiques et Hydrauliques Des Sols Au Bénin », In *Soil Water Balance in the Sudano-Sahélian Zone. Proceedings of the Niamey Workshop*, no. 1999 (Février 1991): 249–58.

Bagodo, 1993: BAGODO, O.B. « Archaeological Reconnaissance of the Lower Mono Valley: A Preliminary Report», In *West African Journal of Archaeology*, no. 23 (1993): 24–36.

Barbier et Dorier-Apprill, 2002 : BARBIER, Jean-Claude, et Elisabeth DORIER-APPRILL. « Cohabitations et concurrences religieuses dans le golfe de Guinée. Le sud-Bénin, entre vòdùn, islam et christianismes. » In *Bulletin de l'association des géographes français*, Paris, 2002. 223-236.

Barnes et Bloom, 2008 : BARNES, Patricia, and Barbara BLOOM. «Complementary and Alternative Medicine Use among Adults and Children : United States. » *National Health Statistics Reports*, no. 12 (Décembre 2008): 1–24.

Bertho, 1949 : BERTHO, Jacques. « La parenté des Yoruba aux Peuplades de Dahomey et Togo ». *Africa: Journal of International African Institute* 19, n° 2 (avril 1949): 121-32.

Brand, 2001 : BRAND, Roger. « Diversité ethnique et appropriation des cultes vòdùn dans une population de réfugiés au Sud Bénin », In *Outre-mer économiques : de l'histoire à l'actualité du XXIe siècle*, n° 269-297 (semestre 2001).

Bregand, 2012 : BREGAND, Denise. « Circulation dans les « communautés » musulmanes plurielles du Bénin. Catégorisations, auto-identifications », In *Cahiers d'Études Africaines*, n° 206-2017 (2012) : 1-18.

Boespflug, 2006 : BOESPFLUG, François. « Le syncrétisme et les syncrétismes. Périls imaginaires, faits d'histoire, problèmes en cours », In *Revue des sciences philosophiques et théologies* 90, n° 2 (2006): 273-95.

Cameron, 2015 : CAMERON, JC. « Cities, slavery and rural ambivalence in precolonial Dahomey », In *The archaeology of slavery. A comparative approach to captivity and coercion*, 192-214. Center for archeological investigations. Occasional paper n°41. Illinois: Southern Illinois University, 2015: 193-194.

Campion-Vincent, 1967 : CAMPION-VINCENT, Véronique. « L'image du Dahomey dans la presse française (1890-1895): les sacrifices humains. », In *Cahiers d'Études Africaines* 7, no. 25 (1967) : 27–58.

Caneva, 1987 : CANEVA, Isabelle. « Pottery decoration in prehistoric Sahara and upper Nile: a new perspective ». In *Archaeology and the environment in the Libyan Sahara. Excavations in the Tadrat Acacus (1978-1983)*, BAR International Series 368. Oxford: Archaeopress, 1987 : 231-254.

Capone, 2001 : CAPONE, Stefania. « Regards croisés sur le bricolage et le syncrétisme », In *Archives de Sciences Sociales des Religions*, Editions de l'EHESS, 2001 :42-50.

Cisem, 2004 : CISEM. « Mise en place d'un protocole de description des décors céramiques », In *Préhistoires Méditerranéennes*, n° 13 (2004): 75-77.

- Colleyn, 2004** : COLLEYN Jean-Paul. « Dieu, alliance, objet », In *L'Homme*, n°170 : 62-77.
- Coquery-Vidrovitch, 1964** : COQUERY-VIDROVITCH, Catherine. « La fête des coutumes au Dahomey : historique et essai d'interprétation. », In *Annales, économies, sociétés, civilisation*, no. 4 (1964): 696 à 716.
- Chiffolleau, 1990** : CHIFFOLEAU, Jacques. « Les processions parisiennes de 1412. Analyse d'un rituel flamboyant. », In *Revue historique*, no. 3 (Septembre 1990) : 37-76.
- Coupe, 2009** : COUPE, Christophe. « Archéologie cognitive : de la matière à l'esprit », In *Darwin en tête: l'évolution et les sciences cognitives*, 159-92. Grenoble : Presses Universitaires de Grenoble, 2009.
- Crowley et Jenkinson, 2009** : Crowley et Jenkinson, « Pathological spirituality », In Cook C, Powell A & Sims A., *Spirituality and Psychiatry*. The Royal College of Psychiatrists, Londres, 2009. 254-272.
- David-Elbiali, 1983** : DAVID-EBIALI, Mireille. « Poterie domestique et rituelle du Sud-Bénin. Étude ethnoarchéologique », In *Archives suisses d'anthropologie générale* 47, n° 2 (1983): 121-84.
- De Beaune, 2011** : DE BEAUNE, Sophie. « L'émergence des capacités cognitives chez l'homme : 1- les premiers hominidés. 2- Les Néandertaliens. 3- Le processus de l'invention : approche cognitive. », In *L'archéologie cognitive*. Paris : Cogniprisme - Maison des Sciences de l'Homme, 2011 : 33-90.
- De Rosny, 1973** : DE ROSNY, Éric. « Le Jeungu de Claire. De La Nécessité de Croire Pour Guérir. » In *Croyance et Guérison. Études et Documents Africains*. Yaoundé: CLE, 1973 : 9-39.
- Delcassé, 2013** : DELCASSÉ, Théophile. « Décret portant organisation de la colonie du Dahomey et dépendances (22 juin 1894) » 6 (1894) : 479-482.
- Dericquebourg, 1983** : DERICQUEBOURG, Régis. « Religion et Thérapie », In *Archives de Sciences Sociales Des Religions*, no. 55/2 (1983) : 169-73.
- Dericquebourg, 1998** : DERICQUEBOURG, Régis. « Les Religions de Guérison. Perspectives Sur Une Recherche. », In *Religiologiques*, no. 18 (1998) : 113-31.
- Douglas, 2001** : DOUGLAS M., « Réflexions sur le Renard Pâle et deux anthropologies : À propos du surréalisme et de l'anthropologie française », In *Journal des africanistes*, t.71, vol. 1, 2001 : 195-211.
- Echard, 1975** : ECHARD, Nicole. « Petites lectures sur des phénomènes de possession africains », In *Archives de sciences sociales des religions*, no. 40 (1975): 145-56.
- Ehman et al., 1999** : EHMAN, John, Barbara OTT, Thomas SHORT, Ralph CIAMPA, and John HANSEN-FLASCHEN. «Do Patients Want Physicians to Inquire about Their Spiritual or Religious Beliefs If They Become Gravely Ill?», In *Archives of Internal Medicine* 159 (Août 1999): 1803-1806.

Elwert-Kretschmer, 2006 : ELWERT-KRETSCHMER, Karola. « Vòdūn et contrôle social au village », In *Politique africaine*, n° 59 (octobre 1995) : 102-19.

Frank, 1975 : FRANK, Jérôme. «The Faith That Heals», In *Johns Hopkins Medical Journal*, no. 137 (1975): 127–131.

Freud, 1983 : FREUD, Sigmund. « Psychische Behandlung », *G.W 5* (1890) : 289–315, cité par DERICQUEBOURG, Régis. « Religion et Thérapie. », In *Archives de Sciences Sociales Des Religions*, no. 55/2 (1983) : 169-173.

Gardin, 1996 : GARDIN, Jean-Claude. « La révolution cognitive et l'archéologie », In *Archaeologia e Calcolatori*, n° 7 (1996): 1221-30: 1222.

Gandaho et al., 1999 : GANDAHO, Prosper, R-G. AHYI, et Josiane HOUNGBE-EZIN. « Croyances, pratiques socio-culturelles et déficience mentale dans l'aire Adja-fon en République du Bénin », In *Approche interculturelle de la déficience mentale : l'Afrique, l'Europe, le Québec*. Namur : Presses Universitaires de Namur, 1999 : 109-121.

Geertz, 1993: GEERTZ, Clifford. «Religion as a cultural system», In *The interpretation of cultures: selected essays*. New-York : Fontana Press, 1993 : 87-125.

Genest, 1978 : GENEST, Serge. « Introduction à l'ethnomédecine : essai de synthèse », In *Anthropologie et Sociétés* 2, no. 3 (1978): 5–28.

Goody, 2001 : GOODY J., « Germaine Dieterlan and British anthropology », In *Journal des africanistes*, t.71, vol.1, 2001. 213-221.

Gosselain, 2011 : GOSSELAIN, Olivier. « Pourquoi le décorer? Quelques observations sur le décor céramique en Afrique », In *Azania: Archaeological Research in Africa* 46, n° 1 (avril 2011): 3-19.

Griaule, 1948 : GRIAULE, Marcel, et Jean-Paul LEBEUF. « Fouilles dans la région du Tchad », In *Journal de la Société des Africanistes*, n° 18 (1948): 1-116.

Guezo, 2013 : GUEZO, Anselme. « Tegbessou et Kpengla dans la généalogie des rois du Danxomè. Essai d'interprétation de deux clichés courants dans la transmission orale du récit », In *L'écriture de l'histoire en Afrique. L'oralité toujours en question*. Paris : Karthala, 2013. 135-152.

Haour, 2013 : Anne Haour, « Mobilité et archéologie le long de l'arc oriental du Niger : pavements et percuteurs », *Afriques* [En ligne], 04 | 2013, Online since 28 May 2013, connection on 03 February 2020. URL : <http://journals.openedition.org/afriques/1134> ; DOI : 10.4000/afriques.1134

Handler, 2008 : HANDLER, Jérôme. « Aspects of the Atlantic Slave Trade: Smoking Pipes, Tobacco, and the Middle passage », In *African Diaspora Archaeology Newsletter* 11, n° 5 (juin 2008): 1-12.

Henry, 2008 : HENRY, Christine. « Le sorcier, le visionnaire et la guerre des Églises au Sud-Bénin », In *Cahiers d'Études Africaines*, n° 189-190 (2008) : 101-30.

Houkpe, s.d : HOUNKPE, Adjignon Débora Gladys. « L'éducation dans les couvents vodous au Bénin », In *L'éducation en débats : analyse comparée* 5 (s. d.) : 1-13.

Hudelson, 2008 : HUDELSON, Patricia. « Que peut apporter l'anthropologie médicale à la pratique de la médecine ? », In *Revue médicale Suisse*, no. 46 (Octobre 2008) : 35–39.

Iroko, 1993 : IROKO, Félix Abiola. « Les Perles Au-Delà Du Décoratif Dans Le Golfe Du Bénin À Travers Les Âges », In *Civilisations*, no. 41 (1993): 1–13.

Jamous, 1994 : JAMOUS, Marie-Josée. « Fixer le nom de l'ancêtre (Porto-Novo, Bénin) », In *Le deuil et ses rites III, Systèmes de pensée en Afrique noire*, no. 13 (1994) : 121-157.

Jakovljević, 2017 : JAKOVLJEVIĆ, Miro. «Psychiatry and Religion: Opponents or Collaborators? The Power of Spirituality in Contemporary Psychiatry», In *Psychiatria Danubina* 29, suppl.1 (2017): 82–88.

Kelly, 1996 : KELLY, Kenneth. «Report on the 1996 Field Season: Savi, Republic of Bénin». NYame Akuma, 1996.

Kelly, 1997: KELLY, Kenneth. « The Archaeology of African-European Interaction: Investigating the Social Roles of Trade, Traders, and the Use of Space in the Seventeenth- and Eighteenth-Century Hueda Kingdom, Republic of Bénin», In *World Archaeology* 28, no. 3 (1997): 351–69.

Kelly, 2001: KELLY, Kenneth. «Change and Continuity in Coastal Bénin», In *West Africa During the Atlantic Slave Trade: Archaeological Perspectives*. Leicester: Leicester: Leicester University Press, 2001: 81-100.

Kelly, 2002: KELLY, Kenneth. «Indigenous Responses to Colonial Encounters on the West African Coast: Hueda and Dahomey from the 17th through 19th Centuries», In *The Archaeology of Colonialism*. Los Angeles: Getty Research Institute, 2002: 96-120.

Kelly, 2004: KELLY, Kenneth. «The African Diaspora Starts Here: Historical Archaeology in Coastal West Africa», In *African Historical Archaeologies*. New-York: Kluwer Academic Plenum Press, 2004: 214-219.

Kenneth, 2004: KENNETH, KELLY. «The African Diaspora Starts Here: Historical Archaeology in Coastal West Africa», In *African Historical Archaeologies*, New-York: Kluwer Academic Plenum Press, 2004.

Kerharo et Thomas, 1963 : KERHARO, Joseph, and Louis-Vincent THOMAS. «La Médecine Traditionnelle Des Diola de Basse-Casamance.», In *Afrique-Documents*, no. 5e et 6e cahiers (1963): 176–79.

Kiti, 1937 : KITI, Gabriel. « Rites funéraires des Goun (Dahomey) », In *Anthropos*, no. 32 (mai-août 1937) : 419–434.

Koenig, 2004: KOENIG, Harold. «Religion, Spirituality and Medecine : Research Findings and Implications for Clinical Praticice», In *Southern Medical Journal*, no. 97 (2004): 1194–1200.

Kyriakidis, 2007 : KYRIAKIDIS, Evangelos. «In Search of Ritual», In *The Archaeology of Ritual*. Los Angeles: Cotsen Advanced Seminar 3, 2007 : 1-8.

Lebeuf, 1957 : LEBEUF, Jean-Paul. *Application de L'ethnologie À L'assistance Sanitaire*. Études coloniales. Fascicule IV. Bruxelles : Université libre de Bruxelles. Institut de sociologie Solvay, 1957.

Levin, 2009 : LEVIN, Jeff. «How Faith Heals: A Theoretical Model. », In *Explore* 5, no. 2 (March 2009): 77–96.

Lusardy, 2006 : LUSARDY, Martine. « Ces poupées qui ne veulent pas être que des jouets », In *Les Cahiers jungiens de psychanalyse*, n° 117 (2006): 9-16.

Makang, 1973 : MAKANG, Ma Mbog. « Confiance et résistance dans le traitement des maladies en psychopathologie africaine », In *Croyance et guérison*. Études et documents africains. Yaoundé: CLE, 1973 : 55-69.

Magnavita, 2013 : Magnavita, S., 2013, « Initial Encounters: Seeking traces of ancient trade connections between West Africa and the wider world », in *Afriques* [En ligne], 04 | 2013. URL : <http://afriques.revues.org/1145>

Mayrargue, 2014 : MAYRARGUE, Cédric. « Les christianismes contemporains au Bénin au défi de la pluralisation. Dynamiques d'expansion et porosité religieuse », In *Afrique Contemporaine* 4, n° 252 (2014) : 91-108.

Mekpo, 2003 : MEKPO, Cosme Gosshé. « Les Amazones Face À L'ordonnance Social », In *On M'appelle À Régner*. Genève : Graduate Institute Publications, 2003 : 199-205.

Mercier, 1950 : MERCIER, Paul. « Notice sur le peuplement Yoruba du Dahomey-Togo », In *Études dahoméennes* 4 (1950) : 29-40.

Mercier, 1961 : MERCIER, Paul. « Remarques sur la signification du « tribalisme » actuel en Afrique noire », In *Cahiers Internationaux de Sociologie* 31 (décembre 1961): 61-80.

Metraux, 1960 : METRAUX, Alfred. « Documents sur la transe mystique dans le vaudou », In *Ethnologica*, n° 2 (1960): 530-41.

Mc Cauley et Lawson, 2007: MC CAULEY, Robert, et Thomas LAWSON. « Cognition, religious ritual and archaeology », In *The archaeology of ritual*. Los Angeles: Cotsen Advanced Seminar 3, 2007: 209-254.

Monroe, 2007: MONROE, JC. « Continuity, revolution or evolution on the slave coast of West Africa: Royal Architecture and Political Order in Precolonial Dahomey», In *Journal of African History*, n° 48 (2007): 349-73.

Monroe et Janzen, 2014 : MONROE, J. Cameron, et Anneke JANZEN. « Le festin dahoméen. Femmes du palais, politiques internes et pratiques culinaires en Afrique de l'Ouest au XVIII-XIXe siècle », In *Afriques*, n° 5 (2014).

Monroe, 2015: MONROE, JC. « Cities, slavery and rural ambivalence in precolonial Dahomey », In *The archaeology of slavery. A comparative approach to captivity and coercion*,

192-214. Center for archeological investigations. Occasional paper n°41. Illinois: Southern Illinois University, 2015.

Moraes, 2013 : Moraes Farias, P. F. de, 2013, « Bentyia (Kukyia): a Songhay–Mande meeting point, and a «missing link» in the archaeology of the West African diasporas of traders, warriors, praise-singers, and clerics », in *Afriques* [En ligne], 04 | 2013. URL : <http://afriques.revues.org/1174>

Morel, 1973 : MOREL, Yves. « Rôle d'un dispensaire de quartier à Douala », In *Croyance et guérison*, 87–126. Études et documents africains. Yaoundé : CLE, 1973.

Nicolas, 1973 : NICOLAS, Guy. « Fait ethnique et usages du concept d'ethnie », In *Cahiers Internationaux de Sociologie* 54 (1973): 95-126.

Nixon, 2009 : Nixon, S., 2009, « Excavating Essouk-Tadmakka (Mali): new archaeological investigations of Early Islamic trans-Saharan trade », in *Azania: Archaeological Research in Africa*, 44 (2) : 217-255.

Nixon, 2013 : Nixon, S., 2013, « Tadmekka. Archéologie d'une ville caravanrière des premiers temps du commerce transsaharien », in *Afriques* [En ligne], 04 | 2013, URL : <http://afriques.revues.org/1237>

Noret, 2004 : NORET, Joël. « Morgues et prise en charge de la mort au Sud-Bénin », In *Cahiers d'Études Africaines* 4, n° 176 (2004): 745-67.

Noret, 2014 : NORET, Joël. « Sur le dos des morts? Organiser des funérailles catholiques à Abomey (Bénin) », In *Terrain*, n° 62 (mars 2014): 54-69.

Nsengiyumva, 2018 : NSENGIYUMVA Athanase. Quand l'anthropologue peut s'impliquer sur son terrain: réflexion autour des cas de figure. L'Homme - Revue française d'anthropologie, Éditions de l'EHESS 2018. <halshs- 01674418>

Motte et Pirenne-Delforge, 1994 : MOTTE, André, et Vinciane PIRENNE-DELFORGE. « Du « bon usage » de la notion de syncrétisme », In *Revue internationale et pluridisciplinaire de religion grecque antique*, n° 7 (1994): 11-27.

Offenstadt, 1998: OFFENSTADT, Nicolas. « Le rite et l'histoire. Remarques introductives, Revues hypothèses », In *Hypothèses. Travaux de l'école doctorale d'Histoire, Publication de la Sorbonne* 1 (1998) : 7-14.

Osler, 1810 : OSLER, William. «The Faith That Heals.» *The British Medical Journal*, juin 1810, 1470–1472.

Philips, 1983 : PHILIPS, John Edward. « African smoking and pipes », In *The journal of African History* 24, n° 3 (1983): 303-319.

Pison, 2000 : PISON, Gilles. « Près de la moitié des jumeaux naissent en Afrique », In *Population et sociétés*, Bulletin mensuel de l'institut national d'études démographiques, n° 360 (Septembre 2000): 1-4.

Poirée, 2004 : POIREE, Julie. « Observer le pouvoir. Pour une ethnographie du pouvoir dans le culte d'au Bénin. Corps du chercheur/Corps de l'Autre », In *Le Portique. Revue de philosophie et de sciences humaines*, n° 13-14 (2004).

Preston Blier, 2014 : PRESTON BLIER, Suzanne. « Mort et créativité dans la tradition des amazones du Dahomey », In *Ethnocentrisme et création*, 67-79. Paris : Maison des sciences de l'homme, 2014.

Randsbord, 1998: RANDBORD, Klaus. « Subterranean structure : archaeology in Benin, West Africa », In *Acta Archaeologica*, n° 69 (1998): 209-27.

Renfrew, 2007: RENFREW, Colin. « The archaeology of ritual of cult and of religion », In *Archaeology of ritual*, 109-22. Cotsen Advanced Seminar 3, 2007.

Richard-Molard, 1952 : RICHARD-MOLARD, Jacques. « Groupements ethniques et civilisations nègres d'Afrique », In *Les Cahiers d'Outre-mer*, n° 17 (1952): 5-25.

Rivallain, 1981 : RIVALLAIN, Josette. « Un artisanat ancien : la poterie dans le sud du Bénin », In *Le sol, la parole et l'écrit. Mélanges en hommage à Raymond Mauny*, 247–63. Société Française d'histoire d'Outre-mer, 200 ans d'histoire africaine 5–6. Paris : l'Harmattan, 1981.

Rouget, 1994: ROUGET, Gilbert. « Brûler, casser, détruire, se réjouir. Contribution à l'étude du vocabulaire des funérailles chez les Goun (Bénin), In *Le deuil et ses rites III, Systèmes de pensée en Afrique noire*, no. 13 (1994) : 9-14.

Simão et Caldeira, 2016 : SIMÃO, Talita Prado, Sílvia CALDEIRA, and Emilia CAMPOS DE CARVALHO. «The Effect of Prayer on Patients Health : Systematic Literature Review. » *Religions* 7, no. 11 (2016): 1–11.

Silvestri et al., 2003 : SILVESTRI, Gérard, Sommer KNITTIG, James ZOLLER, and Paul NIETERT. «Importance of Faith on Medical Decisions Regarding Cancer Care», In *Journal Clinical Oncologie*, no. 21 (2003): 1379-1382.

Soper, 1985 : SOPER, Robert. « Roulette decoration on African pottery: technical considerations, dating and distribution », In *The African Archaeological Review*, n° 3 (1985): 29-51.

Southall, 2010 : SOUTHALL, Aidan. « The illusion of Tribe », In *Perspective on Africa a reader in culture, history and representation*, 2. Oxford: Wiley-Blackwell, 2010 : 83-93.

Stevens, 1997 : STEVENS, André. « Les palais royaux d'Abomey (suite). » UNESCO, 1979.

Tall, 1995 : TALL, Emmanuelle Kadya. « Dynamique des cultes vòdũns et du Christianisme céleste au Sud-Bénin ». *Cahiers des Sciences Humaines* 31, n° 4 (1995) : 797-823.

Tauxier, 1932 : TAUXIER, Louis. « L'origine exacte du vaudou dans l'île magique. » *Société du folklore français 1930-1942* 3 (1932): 243-246.

Tiffany et al., 2017 : TIFFANY Amanda, Benjamin DALZIEL, Hilary NJENGE NJENGE, Ginger JOHNSON, Roselyn BALLAH NUGBA, Daniel JAMES, Abdoulaye WONE, Juliet

BEDFORD, et Amanda MC CLELLAND. « Estimating the number of secondary Ebola cases resulting from an unsafe burial and risk factors for transmission during the West Africa Ebola epidemic ». *Journal PLOS*, 22 juin 2017.

Verger Fátumbi, 1968 : VERGER FÁTUMBI, Pierre. *Culte et possession chez les Yorubas et plantes liturgiques*. Tiré à part de « Colloque sur les cultes de possession », 1968.

Van Beek, 1991 : VAN BEEK W.E.A, « Dogon Restidied : A field evaluation of the work of Marcel Griaule », In *Current Anthropology*, N°2, 1991. Pages 139-167.

Van Der Veen, 2003 : VAN DER VEEN, Marijke. « When is food a luxury? », In *World Archaeology* 34, n° 3 (2003): 405-27.

Walter, 1931 : WALTER, Annie. « Ethnomédecine et anthropologie médicale: bilan et perspectives », In *Cahier O.R.S.T.O.M*, Sciences humaines, 18, no. 4 (1932 1931): 405–14.

Zempleni, 1974 : ZEMPLÉNI, Andras. « Du symptôme au sacrifice », In *L'Homme* 14, n° 2 (1974): 31-77.

Zempleni, 1982 : ZEMPLÉNI, Andras. « Anciens et nouveaux usages sociaux de la maladie en Afrique », In *Archives de sciences sociales des religions* 1, n° 54 (mars 1982): 5-19.

Travaux universitaires

Abou-Bakari, 2006 : ABOU-BAKARI, Imorou. « Cliniciens versus santé publique : une analyse socio-anthropologique de la mise en œuvre d'une réforme sanitaire au Bénin. » Thèse de doctorat en anthropologie sociale et ethnologie, Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales, 2006.

Adande, 1984 : ADANDE, A.B.A. «Togodu-Awute, Capitale de L'ancien Royaume d'Allada, Étude D'une Cité Précoloniale D'après Les Sources Orales, Écrites et Les Données de L'archéologie». Panthéon-Sorbonne, 1984.

Degbelo, 1992 : DEGBELO, Amélie. « Traitement de la maladie dans le royaume du Danxomè aux XVIIIe et XIXe siècles ». Université de Paris 1 - Panthéon-Sorbonne, 1992.

Desse, 1986 : DESSE, Michel. « Le Professeur Kerharo et l'ethnopharmacognosie En Afrique Occidentale Sous La Direction de P. Delaveau. » Université des sciences pharmaceutiques et biologiques, 1986.

Frealle, 2002 : FREALLE, Pauline. « Les animaux dans les masques d'Afrique de l'Ouest ». Ecole nationale vétérinaire d'Alfort, 2002.

Friedman, 2007 : FRIEDMAN, Jonathan. « Chevauchés par les dieux. Initiations des Occidentaux aux cultes vòdūn béninois : pratiques culturelles et trajectoires identitaires ». Thèse de doctorat en anthropologie sociale et ethnologie, Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales, 2007.

Guillemois, 2004 : GUILLEMOIS, Éric. « Plantes utilisées en médecine traditionnelle au Bénin pour traiter le paludisme. » Université de Rennes I, 2004.

Kenneth, 1995 : KENNETH, Kelly. *Transformation and continuity in Savi, a West African trade town: an archaeological investigation of culture change on the coast of Bénin during the 17th and 18th centuries*. Thèse d'anthropologie, UCLA, 1995.

Mardjaoua, 2016 : MARDJAOUA, Barpougouni. *Sites Archéologiques, Peuplement et Culture Matérielle Du Secteur de Banikoea Dans Le Bargu Occidental (Nord-Bénin)* », Mémoire de DEA Filière Archéologie, Histoire de l'Art et Patrimoine, Option Archéologie Sous La Direction Du Professeur BAGODO B. Obarè. Université d'Abomey-Calavi, 2016.

Savary, 1976 : SAVARY, Claude. « La pensée symbolique des Fo du Dahomey. Tableau de la société et étude de la littérature orale d'expression sacrée dans l'ancien royaume du Dahomey ». Université de Neuchâtel, 1976.

Suarez, 2017 : SUAREZ, Antoine. « La production artisanale des pipes à tabac locales: typologie et étude socio-culturelle. Contributions à l'étude de l'Archéologie des Plantations en Guyane Française entre les XVIIe et XVIIIe siècle ». Mémoire de master « Archéologie des Amériques », Panthéon-Sorbonne, 2017.

Vidéotheque

Rouch, 1947 : ROUCH, Jean. « Au pays des mages noirs », 1947.

LEXIQUE

-A-

Abaya : épouse du roi défunt.

Abikou : nom donné aux enfants qui suivent les mort-nés.

Adɔfifon : cérémonie du réveil du défunt.

Adjonon : veillée funéraire (cule/famille).

Adò blabla : procession autour de la concession du défunt. Simulacre du mort dans un rituel funéraire.

Adogbo : pâte de haricots.

Adoxo : tombe symbolique du roi et de ses épouses.

Adjahô : encadre l'épreuve du poison.

Ajahutò : lieu de culte pour célébrer Agassou.

Adjallala : case des hôtes du roi. Le roi y préside également le conseil.

Adjalalassa : salle de réunion familiale pour les cérémonies funéraires.

Adjalalaxènu : cours de réception dans les palais royaux.

Adjanu : étranger au clan familial (voir *canu*).

Adɔkpo : couffin sur lequel est déposé le crâne lors de l'*ayisun*.

Adoxò : tombe symbolique des ancêtres. Case des autels familiaux.

Adi : plante vénéneuse.

Adi-kpéto : mélange comprenant une plante vénéneuse (*adi*) pour l'épreuve du poison.

Adjallala : case où les hôtes du roi sont reçus.

Adjôto-bô : amulette contre les voleurs, les *assassins*, etc.

Adòmasin : tisane pour faire uriner. S'utilise également en remède prophylactique.

Afignon-ho-tchi : contre les querelles lors de fête, apaise les difficultés, mais permet également à un criminel de se cacher et de dissimuler son affaire.

Afo Mayi : fermes royales surveillées pour maintenir captif (tradi-praticien).

Afoku : infortune.

Agasumo : grand prêtre d'Abomey.

Agassouvi : descendant d'Agassou.

Agbolèsu / Agbolèsu : bélier blanc représentant Sogbo.

Agbandido : honore les morts. Elle a lieu tous les 5 jours lors du Zogbodo (jour du marché).

Agon : cérémonie funéraire.

Ago vive : deuxième cérémonie funéraire pour passage du statut de défunt à celui d'ancêtre.

Ahanbiba : libation sur les tombes symboliques des ancêtres lors du Djahouhou. Inclus dans le Gandahi.

Asěnyidote : cérémonie qui implante le nom du défunt dans le sanctuaire de l'ancêtre fondateur.

Ayisun : cérémonie d'extraction du crâne.

Agbāokòjè :alebasse recouverte de cuir et rempli de cauris avec inscrit dessus des signes du Fa. Il permet d'accroître l'autorité du Xènugā.

Agbaji : claie où on laisse un corps se décomposer.

Agbandido : cérémonie royale qui honore les morts.

Agbeḡo : lieu de culte du collège Heviosso à Cana introduit par Tegbesou à Cana.

Agbòdigā : autel déposé dans un vase accompagné d'un flacon à miroir rempli de poudre et recouvert de peau et de cauris. Le miroir permet de renvoyer le maléfice.

Agbo-sousou : signifie « *barrière contre les buffles* ». Protège les maisons des buffles.

Agbansèdolon : étape rituelle dans le *Cyodohun*.

Agbomè (Abomey) : nom de la capitale de l'ancien royaume du Dahomey.

Agūmagū : consultation divinatoire du *Fā* basée sur l'utilisation d'une cordelette composée de huit demi-noyaux d'avini.

Agō : rassemblement des membres de la famille lors d'un rituel funéraire.

Agōjèli : poterie qui permet d'obtenir l'impunité en cas d'accomplissement d'actes délictuels.

Agoligan : président du tribunal en province.

Agōxā : chants funéraires.

Agozě : pot en terre cuite qui représente le souffle du défunt.

Agounta-zinli : zèli joué pour le roi.

Agūmagū : cordelette divinatoire.

Ahanbiba : cérémonie de libation sur l'*adoxo*.

Ahissigan : ministre du commerce.

Ahosi : épouse de roi. Voir *Kposi*.

Ahosou-novi : *ahosou* (roi) et *novi* (frère). Frère du roi.

Aïzan : autel protecteur dans les palais.

Ajalala : case à portique ou galerie.

Ajaho : huissier du palais, également en charge de l'épreuve du poison lors des condamnations.

Ajikwī : graines qui révèle l'objet d'une visite chez le *bókə̀nə*. Utilisée dans la divination de l'*agūmagū*.

Ajo : céréales.

Akapa : côté plat de la tige de palmier.

Akan-non : mélange utilisé pour faire passer aux aveux un suspect.

Akasa : pâte de farine de maïs fermentée.

Ako : tribu.

Akovi : vieille femme qui encadre la veiller des morts.

Akovi-Zokwé : gong rituel utilisé lors des rites du *Cyodohun*.

Akpèyo : rite effectué à la veille du *Cyodohun*.

Akplogā : ministre des cultes.

Akwewo : noix de colas utilisés pour la divination afin de diagnostiquer une maladie (voir *Sinkao*, *Ken Coca* et *Aslo*).

Akwè : cauris, monnaie, argent.

Akwèkikā : consultation de l'avenir par les cauris ou noix de palme.

Alègele : en forme de clochette sans battant utilisé dans la divination.

Aligbononsi : femme qui initie les nouvelles Dadassi.

Aligbonon : princesse de Tado qui enfanta Agassou.

Alodokponougan : chef de la plus jeune branche familiale royale.

Alladahonou : désigne la famille royale d'Abomey. Ancêtres des rois d'Abomey.

Amasìn : tisane.

Amasīnō / amasīblotò : science qui utilise les plantes pour soigner ou en prévention.

Amiōgbě : lampe à huile rituelle pour les funérailles.

Amiwò : mélange d'huile de palme, morceaux de coq et de farine de maïs.

Anato : roturier.

Aouan : groupe, catégories, troupe qui ont chacun un Houngan.

Aplogan / Akplogan : gardien des tombeaux royaux d'Abomey et d'Allada.

Ase / Àseen : autel portatif en fer forgé.

Asěsa : case des asě.

Aslo : noix de pomme sauvage.

Asudo Kpeletò : chasse mouche utilisé pour soigner une personne victime d'un complot.

Asukagā / Assoukagan : embaumeur en charge de la préparation du cadavre lors d'un certain type de décès.

Assans : calebasses remplies.

Assizinli : tam-tam pour la femme.

Assidaho : symbole de la mère nourricière et de la féminité. Ce trouve dans chaque maison.

Assoula : embaumeur assistant du *dokpègans*.

Atè : quête d'argent lors des funérailles.

Atinkènnò : vendeur de produit industriels médicamenteux.

Atíkpo : mort par noyade.

Atínkèn : signifie « *arbre (atín) bourrelets (kèn)* ». Ce terme est utilisé pour désigner les comprimés et gélules.

Atínkènnò : vendeur de médicaments industriels. Terme préféré à celui *amasinnò*.

Atò : deuxième partie des Grandes Coutumes (précédé du *Sòsi*).

Avizinlin : zeli de pleure.

Avogan : pagnes spéciaux utilisés lors des funérailles.

Awanvosôgni : personnes dédiées à Heviosso. Signifie « *ne crains rien, ce n'est pas contre toi que la foudre éclate* ». Egalement appelée *Sôwadan* ou *Sôkamê*, *Sôsou*, *Sôsi*.

Awovidadjoko : linceul en deux parties utilisés lors des funérailles de chef culte ou collectivité.

Awodo-Adjoko : pagne funéraire.

Axwadida : cérémonie de sortie des initiés au *vòdūn* Heviosso.

Ayikòde : flacon qui sert à se protéger d'un éventuel accident.

Ayisuez : pot en terre cuite qui accompagne l'*adɔkpo* qui contient le crâne lors de l'*ayisun*.

Aza : désigne la feuille de palmier.

Aze-bobo : pâte de pois chiche préparé lors des funérailles.

Azizomo / azonwanno : possesseur de la maladie.

Azõ/ Azong : maladies (voir *Gbè*).

Azon dido : sort qui provoque des maladies.

Azon-yaya/Azonvi : maladie simples ou naturelles.

Azõdotò : magicien craint par les populations.

Azon-Gblè-bô : amulette pour se prémunir des maladies.

Atanloko/Atãlokovodũ : *vòdũn* des arbres en particulier de l'iroko.

Avidocyo : rituel de lamentations sur les morts.

Aziza : génie de la médecine.

Àzõn wanno : maladie puante.

-B-

Bariba : population islamisée du Nord-Dahomey

Bô : amulette.

Bô gnagna : amulettes néfastes.

Bòcyó / Botchié : statuette visant à tromper une victime de mort violente.

Bôglo : contre amulette.

Bokãzo : sifflet en métal pour envouter.

Bokòñõ / bókɔnɔ / babalawo : devin spécialiste du Fa.

Bôtchiè : statuette en bois qui arrête le mal sur son passage. Se place devant les maisons.

Boxo / Boho : endroit où les soldats se préparent spirituellement.

-C-

Candomblé : religion basée sur le vaudou béninois pratiquée dans plusieurs pays d'Amérique du Sud notamment le Brésil.

Canu : étranger au clan familial (voir *adjanu*)

Chakatou : empoisonne à distance.

CiDo wiwo : cérémonie qui attrape le souffle (*gbigbo*) du défunt.

Ciò : cadavre, défunt

Ciòdohũ : rite de recensement de tous les ancêtres d'une famille.

Ciònu : cérémonies funéraires.

Cyodohun : rituel d'embarcation des morts.

-D-

Da : titre des chefs familiaux, politiques et religieux.

Dada : désigne le roi d'Abomey.

Dá : cheveux.

Dangbè : père du *vòdũn* Dan. Grand serpent.

Dadassi : femme qui a la capacité d'être possédées par un roi défunt.

Da lun lun : cérémonie qui clôt la fin du deuil des veuves.

Danhomènou : gens ou choses du Dahomey.

Dangbénon : ministre du *Dangbè*.

Dangbési : personne vouée au *Dangbè*.

Damagoumè : cérémonie funéraire pour chef de cule. On dépose les attributs du fétiche avant la fermeture du cercueil.

Dāsě : sorte d'*àseɛn* pour le *vòdũn* en forme de serpent ondulé.

Danssou/Dansi/Danou : personne dévouée à Dan.

Da Zoji : premier fils (*vidaxo*) qui exerce l'autorité à la place de son père.

Djahouhou : cérémonie qui honore les ancêtres royaux en présence des Dadassi. Inclus dans le Gandahi.

Dosusu : dallage du tombeau après l'adò blabla.

Dan : divinité représentant le principe vital de l'homme.

Desergue / deserema : feuille liturgique que l'on fait macérer.

Didô : source sacrée utilisée pour les rituelles en l'honneur des rois défunts.

Djahouhou : cérémonie qui honore les ancêtres royaux.

Djegan : jour du marché qui marque le début de la semaine. Marque également le début de l'ayisun.

Djéna : principal centre d'initiation du collège de Mawu-Lisa situé à Abomey.

Djéxo : temple qui abrite l'esprit du roi après son décès.

Djonoxo : case des étrangers dans les palais royaux.

Djoto : « Ange » protecteur du roi

Do-kplakpla : natte funéraire.

Dogba : tambour qui accompagne les louanges faire lors des commémorations royales.

Dongan : embaumeur.

Dokpègans : agent funèbre.

Dossoémé Gan : responsable du quartier des Dadassi.

Dosusu : dallage du tombeau.

Du, dunõ, duvi : nom donné au 240 ou 256 signes représentant le *Fâ*.

Dudida : magie de Gou.

Dpõdõo : divination par hypnose.

-E-

Enahuho : cérémonie encadrée par les prêtres de Sakpata pour purifier le corps d'un varioleux.

-F-

Fâ : *vòdũn* de la divination mais, également procédé divinatoire.

Fadigã : assistant du devin dans les rites divinatoires.

Fade : noix de palme dans lesquelles s'incarnent le *Fâ*.

Fagbã : coupe contenant les noix pour le *Fâ*.

Fagbasa : salle de consultation, cérémonie d'imposition d'un nom (*jòtò*).

Fagbo : procédé divinatoire avec des noix de palme.

Faizan : calendrier Fon.

Fakikã : divination par les noix de palmiers.

Fakwĩ : noix de palme utilisé pour la divination.

Falilè : bain annuel en l'honneur de *Fâ*.

Fasi/Falò : main contenant 17 ou 19 noix de palmier consacrée (*Fakwĩ*).

Fatè : plateau divinatoire.

Fatonõ : initié au *Fâ*, il possède son signe ou suit les enseignements.

Favi : enfant de *Fâ*.

Fazũ : rite qui permet d'obtenir son signe Fa.

Fèn : ongles.

Fõ : nom ethnique des anciens habitants du Dahomey.

-G-

Gã : métal, cloche sans battant.

Gãgbada : pratique magique offensive.

Gamevo : cérémonie qui clôture le *djahouhou*.

Gandahi : cérémonie royale qui a lieu tous les cinq ans (dure trois mois).

Gamevo : cérémonie qui voit des offrandes aux rois défunts avec la participation des Dadassi. Clôture le *djahouhou*.

Gando-Axi : implique toutes les lignées royales et peut durer jusqu'à trois mois.

Comprend des libations, des parcours rituels, des processions, des offrandes. Commémore l'histoire du royaume.

Gaou : ministre de la guerre avec le *Kpossou*.

Gbàxú : signifie « *casser dans l'os* » et désigne les comprimés utilisés pour les courbatures

Gbendun : orchestre qui joue durant le *Cyodohun*.

Godida : cérémonie funéraire pour le chef de famille/de clan qui réunit les amis et la famille du défunt.

Gou-hwiô-hwiô : cérémonie en l'honneur des Amazones tombées au combat.

Gbagbo : oracle.

Gbè : maladie.

Ge : moyen de protection pour les enfants.

Gbáxú : comprimer contre les courbatures.

Gbe biò : rite d'invocation dans les cérémonies royales.

Gbé biobio : cérémonie de consultation des ancêtres.

Gbébiobio : Cérémonie où la population consulte les ancêtres avant une prise de décision.

Gbigbo : souffle d'un défunt.

Gbô gbè : expression qui signifie « coupe l'herbe ». Contre les mauvais sorts.

Hayé : chorale royale.

Hënnouvôdoun : collectivités familiales. Akovôdoun divinisé par les hënnou.

Hënnou : groupe.

Henugan : chef de lignage. Autre nom *Xweduto*.

Hodèto : officiant lors des funérailles. Accompagné de la *tanyinon*.

Hougan / Houngan / Houligan : chef de fétiche, grand prêtre.

Houmêkponto : sortes de géomètres qui assiste le Topo.

Hon : nombril.

Gbo mondo : signifie « couper court aux critiques ». Il s'agit de dépenses généreuses effectuées par la famille.

Gbonougan : grands dignitaires.

Glési : descendant d'esclaves, mais pas esclaves.

Gnonou-mon-ho-bô : amulette pour les femmes enceintes.

Gu bo xlô : chasse mouche en queue de bœuf utilisé pour se prémunir des accidents.

Gu n'du wò lo : demi-calebasse qui déclenche des accidents imputés au *vòdün* Gu.

Go gan : ajout de complément de cauris lors du rituelle de l'embarquement des morts.

Go-hen-to: archers.

Gulonento: fusiliers.

-H-

Hounbandan : désignation donnée par les Tohossou par les fils d'Houessou. Désigne également l'avortement.

Houndjro : marché central.

Houngbosi : femme mariée qui décède avant d'avoir consommé son mariage.

Hounli : quartier des Dadassi (voir *tota*).

Hounso : prêtre qui porte le fétiche.

Hômêsingan : signifie « chef de la colère ».

Honton agbotagbako / honton agbot agbako : premier ami du défunt.

Hondan : signifie « agitateur du nombril ».

Honton hollisimè : second ami du défunt.

Hôhô : poterie rituelle par deux (jumeaux).

Honga : cour privée du roi.

Honnuwa : portail d'entrée dans la cour extérieure des palais royaux.

Iya : mystère.

Ja : mélange d'eau, d'huile et de son utilisé pour des libations, généralement sur le Legba.

Jahuhu : cérémonie qui clôt les récoltes de céréales avec des offrandes aux rois défunts.

Jāngojān : signifie « *serrer nœud serré* ». Comprimer pour les douleurs articulaires.

Kan sin sin : femme en deuil.

Kādelisa : nombre 41. C'est un nombre symbolique employé lors des rituels.

Kajata : apporte les pluies et foudroie.

Katató : rite saisonnier qui marque le début de la récolte d'igname. Marque le début de la récolte d'igname. Dédiée à Ghézo.

Kātūtū : rite de levée du deuil pour les femmes.

Kannumon : couches serviles.

Kantountoun : enlèvement du pagne. C'est l'enlèvement symbolique du deuil.

Ken : cailloux dénombrant les morts.

Ken caca : galets utilisés pour la divination dans le diagnostic de la maladie avec des

Hũ kpikpa : fosse creusée par le *sĩhuto* où l'on dépose les pots contenant les crânes.

-I-

-J-

Jèxõ : temple dédié aux ancêtres en particulier ceux des rois.

Jònudido : rite marquant la fin du deuil.

Jòtò : ancêtre familial réincarné.

Jonosè : *àseen* dédiés à un étranger mort dans le pays.

-K-

cauris (*sin kanto*) et des noix de colas (*akwewo*).

Kènèsi : groupe de vodou possédant des capacités magiques pour protéger contre les mauvais sorts. Collège de *vòdũn* rattaché au Legba en charge de lutter contre la sorcellerie.

Kete : tamtam qui clôt la cérémonie de Asěnyidote.

Ko hun : rite d'arrêt du tam-tam *vla*.

Kòdata : premier lieu de culte du collège de Heviosso à Abomey. Il a été introduit par Tegbesou.

Kokoussi : adepte de Koku.

Kūtòmè / Kou-Tomé : royaume des morts.

Klubuso : tumulus avec un toit conique où le roi se tenait pour les cérémonies publiques.

Klôlôê : oiseau qui chante le jour de la mort d'un proche.

Klubuso : tumulus orné d'un toit conique où se tenait le roi lors des cérémonies publiques.

Koutou : catégorie de mort comprenant les enfants et adultes vieillards.

Kpanligan : poète et historien de cour.

Kpamègan : médecins royaux.

Kplakpla : natte funéraire en bambou.

Kpòjitò : mères des rois ou représentantes des mères des rois décédées.

Kpòli / Kpôli : signe de *Fâ* attribué à un individu lors de la cérémonie du *Fazũ*. Il symbolise la vie matérielle du *Favi*.

Kposi : épouse panthère. Voir *Ahosi*.

Kpossou : ministre de la guerre avec le *Gaou*.

Ku : mort, mourir.

Kudiò : pacte fait entre l'*azòdotò* et une victime de mort violente en léchant le sang de la victime.

Kuto : fleuve des morts.

Kuvito : ancêtre non nommé placé sous le contrôle de l'ancêtre fondateur.

-L-

La-ho : pièce où dort la femme durant sa période d'indisposition.

Legde : messager du roi

Légédéxo : case des conciliabules dans les palais royaux.

Léghède : chef de la police secrète. Charge détenue par l'*Adjaho*.

Legédé : *assoukagan* expérimenté.

Legonu : maître de la terre où les temples en l'honneur des *Tòxòsu* sont érigés.

Lejahuhu : marque le début de la récolte de petit mil. Dédiée aux ancêtres royaux.

Leti : morceaux de bois qui subsiste le corps d'un fœtus décédé.

Lissetin : faux fromager.

Li : chambre funéraire.

Li-wo : pâte de gros mil préparée lors des funérailles.

Līdō : âme qui s'accorde à la personnalité pour s'accorder avec le *Fâ* et que le *Sê* va révéler.

Lobožě : tête en céramique rituelle.

Lobozen : poterie rituelle.

Lōflě : bâton divinatoire.

Logodo : portail d'accès pour se rendre dans la cour intérieure (après l'*honnuwa*).

Lutudide : enlèvement du deuil et consécration de l'*asě* du défunt.

-M-

Makpon-Jihoué : reprend le principe de l'*Onsê*.

Mamajètò : folie générale.

Medo Alisa : récréation du défunt avec danse et chant.

Mɛyizē : pot qui symbolise le crâne lors de l'Ayisun.

Méhou (Méhu, Mewu) : deuxième ministre.

Méhounon : représente au palais les mères des Méhou.

Mè-boubou : peine qui consiste à laisser un coupable dans les oubliettes.

Mè do jè kô : personne morte par pendaison.

Mèi zû yeizû : décédés des deux jumeaux.

Mè jati : personne morte foudroyé.

Mè ku zomè : personne morte carbonisé.

Mè trotro : désigne les enfants morts avant l'apparition de leurs premières dents.

Migan : premier ministre.

Migan-non : représente au palais les mères des Migan.

Mitchai : temple dédiée à Sakpata à Abomey.

-N-

N'aximè : rite qui consiste à se rendre au marché et dépose dans une corbeille des poulets, boissons, savon, une éponge *tekā* et de l'argent lors des funérailles.

Nahihè : cérémonie funéraire avec enfants et famille.

Nanyé : incarne la mère du Migan, veille sur les Dadassi notamment en cas de maladie et elles les guident lors des processions.

Nèsuxwe : ancêtre des familles princières.

Nuhlěhlě : rites d'offrandes aux défunts.

Ñiji : signifie « monter sur le bœuf ». C'est l'apparition des Tohossou lors des cérémonies d'honneurs.

Ñõnuvi : enfants filles sont très importantes lors des funérailles puisqu'elles sont réputées chasser le malheur.

Noukounto : tuteurs qui possèdent la charge du fétiche si jamais le vòdounon est trop jeune (charge de *vòdounon* héréditaire).

Nounhoudo : rite de définition d'un emplacement pour le creusement de la tombe.

Nouwouan : en charge des corps en décomposition.

Nukun minyan : tourment.

Nuekplo-hen-to : les faucheuses.

-O-

Ofò : incantation qui accompagne les *oògùn*.

Oògùn : recettes ethno-médicales à base de plantes.

Onsê :alebasse enveloppée que le suspect porte lors d'un procès.

Ouêmési : sorte d'esclaves sous la dépendance de la justice.

-S-

Sakpatasi : femme dévouée à Sakpata.

Sagtabassi : adepte de Sagbata.

Sê : âme interrogée par le *Fâ*. C'est cette âme qui devient le *Jótó*.

Sogan : en charge de l'approvisionnement en bois et en eau des femmes du roi. Commande également certains serviteurs à l'extérieur du palais.

Sôwadan/ Awanvosôgni/ Sôkamê/ Sôsou/ Sôsi : personne dédiée à Heviosso. Signifie « la puissante Foudre ». Porte également le nom d'*Awanvosôgni* ou *Sôkamê*, *Sôsou*, *Sôsi*. Première étape des Grandes Coutumes (est suivi de l'*Ató*). Il s'agit de la première étape des grandes coutumes. Le *soga* est l'intermédiaire du roi pour effectuer le *sôsi*.

Sibisava : chasse mouche en queue de chèvre pour guérir des maux imputés par le *vòdũn* Da.

Sififama : préparation pour le rite de purification avant la consultation du *Fâ*.

Sîkikâ : divination par l'eau.

Sîhuto : purificateur qui reçoit le crâne durant la cérémonie de l'ayisun.

Sin kanto : cauris utilisés pour la divination afin de diagnostiquer une maladie avec *ken caca* (galets), *akwewo* (noix de colas) et *aslo* (noix de palme sauvage).

Sokeũ : coquillage qui permet d'entendre la parole.

Sokpeksokpekpê : matière rouge utilisés pour dessiner sur les armes tranchantes lors des cérémonies en l'honneur de Gou.

Sou-Kpikpa/soukpikpa : permet de rendre irresponsable les gens, de les pousser à tuer à voler.

Sunuvi : descendant qui peut assister la tanyion avec la ñõnuvi.

Sun dudu zon / sufen : maladie ayant pour origine une violation d'un interdit ou d'un pacte de sang.

-T-

Tahoui : désigne un ancêtre divinisé.

Tanyinon : officiante lors des funérailles. Accompagnée de l'*Hodèto*.

Tanyo : prêtresse des ancêtres.

Tassinoxo : case de la prêtresse du roi dans les palais royaux.

Tavi : chef suprême des *dokpègans* et *yokounto*. Assistée par *Kpakpa*, *Toffa*, *Tavisa* et *Adjéhounsa*.

Tchiodado : cérémonie de fermeture du cercueil.

Tchiodidé : cérémonie d'enterrement d'un chef de culte/de famille.

Tchiodohoul : cérémonie pour élever l'âme de la personne.

Tédudu : autorise la vente d'igname. Rites d'offrande des prémices de l'igname envers les collègues vodou.

Tohossou : porteuse d'ombrelle des Dadassi

Topo (tokpô) : surveille les marchés et dirige les plantations. Assister des *houmêkponto*.

Tota : quartier des Dadassi (voir *hounli*).

Tô-non : administrateur du *Tô*.

Tòxòsu agbã-dova : rite d'installation d'un nouveau *Tòxòsu*.

Tòxòsu gla : catégorie de *Tòxòsu* dangereux.

Tòxòsu toyaxi : rite de consécration d'un *Tòxòsu* au marché.

Tòxòsuno : prêtre chargé du culte des *Tòxòsu*.

Tpetpe : décès d'une femme enceinte.

-U-

Uêgbôto : personne en charge de réaliser le tatouage.

Uma : eau tiède et feuille liturgiques utilisé pour l'Ayisun.

-V-

Vidaho/ Vi-daho : fils aîné, héritier.

Vikikã : consultation divinatoire avec des noix de colas.

Vi-bô : amulette qui favorise la fertilité.

Vigan : chef des branches familiales.

Vizoun : monticule de terre sur lequel se déroulaient les sacrifices humains.

Vô : ensemble de vertèbres de reptiles, de noyaux ou de coquillage utilisé dans la divination de l'*agûmagã*.

Vode : ensemble des objets symboliques utilisés pour la divination.

Vodu / vòdũn / vòdũn : esprit, divinité, fétiche.

Vòdounon : prêtre qui possède le fétiche.

Vòdounsi : prêtre dévoué au service du fétiche.

Vòdũn-legabanon : incarne le Legba du *vòdũn*.

Vòdũgbe : langue rituelle d'un collège de *vòdũn*.

Vodũnõ : prêtre du *vòdũn*.

Vodũsi : initié au *vòdũn*.

Vodũzě : poterie rituelle des *vòdũn*.

Vovisa : sacrifice pour les *vòdũn*.

-X-

Xènugā : chef de lignage, chef paternel.

Xènovodū : ancêtres familiaux.

Xõtõ salu : ami intime.

Xoxovi : désigne la mort d'un jumeau.

Xoxozē : poterie rituelle des jumeaux.

Xu : *vòdūn* de la mer dans le collège de Heviosso.

Xweduto : chef de lignage. Autre nom Henugan.

Xwe : quartier.

Xweta : « tête de maison » c'est-à-dire maison principale.

Xwe Kpikpo : rite pour purifier la maison

Xwetanu : cérémonie annuelle en l'honneur des anciens rois. Autre nom donné aux Grandes Coutumes.

Xwisè nikô : danse qui simule la mort de l'animal lors de la célébration des Tòxòsu.

-Y-

Yādoxwa : statuette asexuée qui permet d'envouter.

Yê / Yè : signifie « ombre ». Il s'agit de l'âme.

Ye i mè kpa : victime de la variole.

Yévous : rituel mit en place sous la prescription du *Fâ*.

Yèh/Yèhwé : esprit d'Amazone.

Yohio : bénédictions de la fosse.

Yòkpo : morceau de bois prophylactiques déposé dans la sépulture d'un noyé.

Yokounto / Yòkūtò : fossoyeur.

Ylo : amulette qui attire la clientèle.

Yoro-bô : signifie « appelé ». Appel la richesse, approvisionne les magasins, amène l'amour, etc.

Yovogan / Yevôgan : ministre qui intervient dans les affaires extérieures.

Yoxo : sanctuaire de l'ancêtre fondateur

-Z-

Zakpata : voir Sakpata.

Zè Nan : rite de fin du *Cyodohun*.

Zèkikā : système de divination par la voix du *vòdūn* entendu au travers une jarre retourné sur l'autel.

Zekpon : source d'eau.

Zèli : orchestre funéraire.

Zinli : tam-tam utilisé lors des funérailles.

Zogbodo : jour du marché.

Zomadū : prêtre dédié aux Tohossou.

Zoun : bois.

Zindô-Bô : favorise le vol et à empoisonner ou à disparaître à chaque fois qu'un malfaiteur se sent menacer.

Zinwo : spécimen de singe qui symbolise l'âme des jumeaux.

Zoun : bois.

LEXIQUE DES DIVINITÉS

-A-

Adè : apporte la pluie fine pour les cultures.

Adoxwā : vòdūn de la dysenterie.

Adjahounto : groupe de vòdūn, ancêtre des Alladahonou.

Adowa : vòdūn qui inflige la famine (terre).

Adukaké : vòdūn qui provoque la fièvre voire la mort.

Agassou/Agasu : fétiche de la famille royale

Aghé : vòdūn des plantes et de la chasse dans le collège de Mahu-Lisa.

Agbe/Agbé : vòdūn de la mer dans le collège de Heviosso.

Agbuboji : vòdūn qui provoque des œdèmes.

Akèle/Akle : vòdūn qui préside à l'évaporation de l'eau.

Akovôdoun : vòdūn familiaux/vòdūn fondateur d'une tribu.

Akoutè-sô : vòdūn de la foudre, enfant de Sôgbo et Gbadè-sô.

Akrombe/ Aklombè/ Akrombè-sô : vòdūn foudroie les hypocrites, enfant de Sôgbo et Gbadè-sô.

Alòkpe: Tohossou dans le collège de Sakpata.

Aouga : esprit de la lagune.

Atanloko : vodoun des arbres.

Atinmê-vdou : fétiches des arbres.

Adanloko/Avlekete : déesse marine.

Avosā/Léléoko : vòdūn qui provoque la folie.

Avrèkètè : vòdūn issu de Hou et Na-ètè. Vòdūn du tonnerre messager entre les hommes et les dieux. Il est le premier à sortir lors d'une procession qui honore le tonnerre.

Avlekete : vòdūn de la terre (semblable à Sakpata).

Axwāfōgbe ou Adādozā : vòdūn qui provoque de grave maladies (ex : tuberculose).

Aximè-Legba : vòdūn gardien du marché.

-C-

Conu : vòdūn qui provoque des maux de gorge et conduit à la mort par étouffement.

-D-

Dā : vòdūn figuré par un serpent (voir Ji).

Vòdūn qui amène la richesse ou la pauvreté.

Da Keye : provoque l'alopecie.

Da Lāgā : patron des chasseurs.

Dada zodji : vòdūn enfant mâle de Mawu-Lisa (voir Nyohwe Ananu) (Terre).

Dan-äidô-ouêdo : vòdũn serpent.

Djakata-sô : vòdũn de la foudre, enfant de Sôgbo et Gbadè-sô.

Djisô : groupe de vòdũn de la foudre.

-E-

Ekpeyekpo : vòdũn qui agit à l'encontre des guérisseurs qui soignent les victimes de Sakpata.

-G-

Gähũkponô : vòdũn qui provoque des maladies de peau (furoncles, gale, variole, etc.).

Gbade / Gbadèso / Gbadè-sô / Gbamê-sô : vòdũn de la foudre mâle. Père de Hebiosso.

Gbagbo : oracle.

Ghèdé : vòdũn qui a pris possession d'une pierre.

Gbosuzogo : vòdũn qui veille sur les champs (terre).

Gu : vòdũn des forgerons.

-H-

Heviosso / Hévyosô : vòdũn du ciel et du tonnerre.

Hènnouvôdoun : fétiche d'un collectif familial.

Hwèvè : vòdũn en charge de mettre la lumière du soleil sur les champs.

Hou : vòdũn de la foudre, mari de Na-ètè et père d'Avrèkètè. On le trouve aussi sous le nom d'Agbè ou Houdlahoun.

Houely / Houéli : divinité protectrice qui apaise les esprits dans le quartier des Dadassi.

-J-

Ji (Alawe, Da, Da Aido Xwedo, Dãgbe) : vòdũn serpent arc-en-ciel aux multiples

pouvoirs. Vòdũn du collège de Mahu-Lisa (voir Dã).

-K-

Kajata : vòdũn qui apporte des fortes pluies et foudroie.

Koku : vòdũn qui peut provoquer la mort.

Kuxòsu : vòdũn du collège de Sakpata.

-L-

Lënsouhouè : fétiche particulier de la famille royale. Désigne l'âme du souverain devenu fétiche.

Legba : *vòdūn* des chemins, portes, animaux, végétaux, minéraux, etc.

Legba hōnukō : *vòdūn* gardien de l'entrée des habitations.

Legba Tolégba : gardien du pays.

Liza/Lisa : *vòdūn* principe mâle de la création.

-M-

Mahou/Mawu : *vòdūn* créateur de l'univers. Principe femelle de la création.

Mètòlōfi : père du *Fâ*.

-N-

Na-ètè : femme d'Hou et mère d'Avrèkètè. *Vòdūn* du tonnerre qui habite dans les eaux calmes, huileuses contrairement à Hou. Élément marin, sœur et épouse d'Agbé.

Nana Buluku : divinité androgyne créatrice de la nature.

Ñōxo Ananu : mère des Sakpata.

Nudjènomè : *vòdūn* contre la conspiration de l'homme (terre).

Nyohwe-ananu : *vòdūn* fille de Mawu-Lisa (voir *dadazodji*).

-O-

Ogoun Badagris : *vòdūn* sanglant et guerrier.

-S-

Sa Siji : *vòdūn* qui agit en saison des pluies en infligeant des vengeances légères, mais pas mortelles.

Sakpata : *vòdūn* de la terre et de la variole.

Sogbo/Sôgbô : *vòdūn* de la foudre qui apparaît sous la forme d'un bélier blanc

(*agbolèsu*) avec un fer de hache dans sa gueule. Mère de Heviosso.

Sô : divinité dans Djisô.

Suvinengè : en charge des messages de Sakpata à Mawu. Indique si les sacrifices sont suffisants.

-T-

Tchangô / Chango : *vòdūn* de la foudre en pays Nago.

Tchahè : *vòdūn* qui représente le clapotis de l'eau.

Tohossou / Tòxòsu/ Tohosu : nains légendaires qui hantent les sources et ruisseaux.

Enfant née de malformation que leur famille doit amener dans leur lagune.

Associé à l'eau, a reçu le pouvoir d'engendrer d'autres divinités et de maintenir le système dans sa position

originelle. Vòdũn aquatique qui se manifeste par des naissances anormales.

Vòdũn royaux.

Tolégba : vòdũn gardien du pays.

Tòvòdoun : vòdũn des pays (tò). Cf. *Akovòdoun*.

Tovodũ: vòdũn public.

-X-

Xébiéso/ Heviosso : vòdũn de la foudre au Dahomey.

Xènovodũ : vòdũn liée aux lignages ou aux ancêtres.

Xweli : vòdũn familiale placé dans la cour d'une maison.

-Y-

Yévu : fils de Sakpata.

-Z-

Zakata : vòdũn qui foudroie les arbres.

TERMINOLOGIES EN FONGBÈ DES DIFFÉNTES PARTIES DU CORPS HUMAIN

-A-

Abo / aboji / abota :

épaule.

Adogbo: estomac.

Adogo : ventre.

Adokan / adovi : intestin.

Adu : dent.

Afogo(li) : cheville.

Afo / hwe : (jambe du genou au pied) et asa (du genou à la cuisse).

Afo : pied.

Afogbennu : talon.

Afovi : orteil.

Agbaza : corps.

Aglan / aglanka :

mâchoire.

Ajajaxu : côte.

Akpodokwin /

akodokwin : poing.

Akon / akonta: poitrine.

Alaka : joue.

Alin: rein.

Alo : main.

Alogo / alokwe : poignet.

Alovi : doigt.

Alosu: pouce.

Alin : foie.

Ano : sein.

Anyu : peau

Asa : cuisse.

Atan : barbe, salive

Awa : bas.

Awagoli : coude.

Awonnufu / awonnuta :

moustache.

Avi / qasin : larme

Awontinli /

awontinsome : narine.

Awəntin : nez.

-D-

Da : cheveux.

Den : sueur.

-F-

Fen : ongle.

Fijo / fejo / fojo :

poumon.

-H-

Hon : nombril.

Hunvovokan(me) /

hunvovoli : artère.

Hun : cœur.

Hun / hunsin: sang

-K-

Ko : cou.

Kpoli / kpoligo : genou.

Joue : klen.

Kan : muscle.

Kan : nerf.

Hon : nombril

Kanxixo / hunxixo :

pouls.

-L-

Logo, logome : hanche.

Lanmekan (kpevi) /

hunkan / hunli: veine.

-N-

Nu : bouche.

Negbexu : colonne vertébrale.

Negbe : dos.

Nukon : front.

Nuflo : Lèvre.

Nukun : œil.

Nukunflo : paupière.

Nuk : visage.

-M-

Mami : ride.

-T-

Tamefon : cerveau.

Taka / takago / ahənkā :
crane.

Ta : tête.

To : oreille.

-Y-

Yonu : fesses.

-V-

Ve / vego : gorge.

-W-

Wunda: cil / sourcil.

-X-

Xu : os.

Xugloxu / xukplakpla : squelette.

-Z-

Zogudo / tagudo : nuque.

TERMINOLOGIES EN FONGBÈ DES MALADIES

-A-

Adingbé / Adigbe : épilepsie.

Ajozon/Klébésé : panaris.

Alenon : humeur lunatique.

Azon vo/ gudu : lèpre.

Azwi / Egbon do hui nu : rougeole.

-E-

Egbon do hui nu / Azwi : rougeole.

-F-

Fiozon : maladie sexuellement transmissible.

Fijozon : pneumonie.

-G-

Gboto : pian.

Gudu/ azonvo / azõ vò : lèpre.

Glozon : maladies gynécologiques.

-H-

Hon : dysenterie.

Hu dwi / lôgbôzô : rhumatismes.

-K-

Kpen: toux.

Kpenwé: tuberculose.

-L-

Lôgbôzô / hu dwi ou : rhumatismes.

-N-

Nu tite : abcès.

Nou-hiton : jaunisse.

Nuto nuwu : scarlatine.

-T-

Ta dou / ta du : céphalées.

Ta dxi : encéphalite.

Tadunon : folie.

Tafen : migraine.

-V-

Vesu vesu : angine.

Von : vers intestinaux.

-X-

Xwé yi vo asi : paludisme.

Xwé yi vo asu : ictère.

Xo me sla : diarrhée.

Zenti / Zintin: dysenterie.

Xũ dw : infections cardiaques.

Xu yiyen / xun dido : bilharziose.

LISTE DES FIGURES

- Fig. 01** : Carte du gouvernement général de l’AOF
- Fig.02** : Localisation du Bénin
- Fig.03** : Carte géographique du Bénin
- Fig.04** : Carte du plateau d’Abomey
- Fig.05** : Arbre du retour (Ouidah - Bénin)
- Fig.06** : Case d’un féticheur (Abomey – Quartier de Lègo)
- Fig.07** : Rivière H’lan
- Fig.08** : Arbre Léroko âgé de 600 ans dans le Temple aux Pythons
- Fig.09** : Legba a.village de Lissazoumé, b. Abomey, quartier Lègo
- Fig.10** : Apprentis assistants le *bókɔnɔ* (Tanviè)
- Fig.11** : Les seize principaux signes de *Fâ* (les *dunō*)
- Fig.12** : Corde divinatoire de *Agūmagā* (a. *Bókɔnɔ* de Tanviè, b. *Bókɔnɔ* d’Abomey - quartier wankon, c. *Bókɔnɔ*, d. *Bókɔnɔ* d’Abomey – Quartier d’Agglomè)
- Fig.13** : Objets du *bókɔnɔ* servant à interpréter le *Fâ* (Abomey – quartier wankon)
- Fig.14**: a. *Bòcyó* vierge, sans patine (collection privée), b. *bòcyó* recouvert de charge magique
- Fig.15** : Fétiche *gāgbada* (Abomey – quartier lègo)
- Fig.16** : Fétiche *sibisava* (Abomey – quartier lègo)
- Fig.17** : Gè (Abomey – quartier lègo)
- Fig.18** : Cavernes du village souterrain de Bohicon (a. entrée d’une caverne, b. intérieure de la caverne avec différents niveaux)
- Fig.19** : Carte des principaux sites archéologiques du Bénin
- Fig.20** : Carte géologique du Bénin
- Fig.21** : Composition des sols du Bénin
- Fig.22** : Carte de répartitions des différents sites datés du XVII^e au XIX^e siècle identifié par l’« *Abomey Plateau Archaeological Project* »
- Fig.23** : Carte des sites souterrains identifiés sur le plateau d’Abomey
- Fig.24**: Causes et relations entre les représentations culturelles
- Fig.25** : Exemples de plantes médicinales présentes au Bénin (a. *tchiao*, b. *kpinto*, c. *kinkériba*, d. *moiringa*, e. *hlinwé*, f. *godo*)
- Fig.26** : Animaux morts en ventes au « Marché aux Reines » à la périphérie d’Abomey
- Fig.27** : Centre de soin de Sègbedji (Abomey – quartier d’Houndjroto)
- Fig.28** : Salle d’accouchement, centre de soin de Sègbedji (Abomey – quartier d’Houndjroto)

Fig.29 : Exemples de remèdes traditionnels, centre de soin de Sègbédji (Abomey – quartier d’Houndjroto)

Fig.30 : a. Salle d’exoterisme, b. fétiches, c. fétiches (centre de soin de Sègbédji, Abomey – quartier d’Houndjroto)

Fig.31 : Schéma des différentes étapes dans la prise en charge d’un patient et de sa maladie (anthropologie médicale)

Fig.32: Clichés du tombeau du roi Glèlè, mission Gradis (1924)

Fig.33 : Poterie servant à refermer l’entrée d’une sépulture (village archéologique de Bohicon- Bénin)

Fig.34 : Exposition des *ayisun*

Fig.35: Schéma des différentes étapes de l’*Ayisun* et du *ciDo wiwo*

Fig. 36 : Croquis d’un missionnaire représentant des sacrifices humain au dieu de la guerre

Fig. 37: Croquis d’un missionnaire représentant des sacrifices humains

Fig.38: *Hôhô* devant une case (Lissazoumnè – Bénin)

Fig.39: Adeptes de la Cheffe de culte Da Houemoussi Agonglo arborant le même tissu de cérémonie

Fig.40: Rétribution du chanteur par les adeptes

Fig.41 : Adeptes chantant les louanges de la Cheffe Da Houemoussi Agonglo

Fig.42: Transport de la natte contenant la bouteille l’alcool

Fig. 43: Chants de louanges devant la natte par un ami proche

Fig.44 a et b: Assistants du *bókɔnɔ* préparant la natte linceul

Fig.45 : a. Offrandes au Legba femelle. b. offrande à trois endroits pour les autres divinités qui ne sont pas présentes dans les Legba

Fig.46: Sacrifice d’un poulet la préparation à base d’huile rouge et du Legba (a. sacrifice du poulet, b. versement du sang dans de l’huile rouge, c. Legba recouvert de libation)

Fig.47 : Éléments nécessaires pour la cérémonie, posés sur des feuilles d’hysope

Fig.48 a. et b. : Sacrifice d’un poulet et versement d’une préparation à base de farine de maïs

Fig.49: Stimulation des objets et de la natte linceul

Fig.50: Autel dressé pour recentrer le bonheur et la chance

Fig.51: Morgue traditionnelle, Abomey – Bénin

Fig.52 : Armoiries des rois d’Abomey

Fig.53 : Schéma type de l’organisation Adja-Fon d’un palais royal

Fig.54 : Plan des palais des rois Ghézo et Glèlè

- Fig.55** : Plan du quartier des Dadassi, le Dossoémé
- Fig.56** : Emplacement des palais privés des rois d'Abomey, d'après J.C Monroe
- Fig.57** : Morceaux d'argile séchant au soleil (quartier de Lègo – Abomey)
- Fig.58**: Étapes de préparation de l'argile séchée (Sè - département du Mono) (a. et b. préparation de la *chamotte*, c. tamisage chamotte, d. mélange argile/chamotte)
- Fig.59**: Façonnage des hauts de céramique (quartier de Lègo – Abomey)
- Fig.60**: Étapes de façonnage de la panse et du fond des céramiques (quartier de Lègo – Abomey)
- Fig.61** : Étapes de façonnage d'une poterie (Sè, département du Mono)
- Fig.62** : Outils utilisés pour façonner une poterie (a. cercle en fer, pour égaliser, b. caillou mouillé pour le doucissage) (Sè, département du Mono)
- Fig.63** : Motifs appliqués à l'aide d'un ressort en fer (quartier de Lègo - Abomey) (a. ressort, b. application du motif)
- Fig.64** : Tampon en bois à motif (Sè, département du Mono) (a. tampon en bois, b. application du tampon sur une assiette)
- Fig.65**: Motifs (Sè - département du Mono) (a. motifs carré, b. motifs « V »)
- Fig.66** : Application de peinture sur les céramiques (Abomey - quartier de Lègo)
- Fig.67**: Four pour fumer les poteries peintes en noir (Sè, département du Mono) (a. four pour fumage des poteries peintes en noir, b. support dans le four)
- Fig.68** : Exemple d'une poterie domestique (tasse) provenant de Sè et teinte avec de l'amidon de manioc (Sè - département de Mono)
- Fig.69** : Étapes de cuisson des poteries (quartier de Lègo – Abomey)
- Fig.70**: Étapes de cuisson des poteries (Sè, département du Mono) (a. supports, b. empilage des poteries, c. branches de palmiers séchées, d. feu circonscrit)
- Fig.71** : Vue aérienne des palais royaux d'Abomey (Image Google Earth)
- Fig.72** : Localisation des zones prospectées (prospections n°1 et n°2) (palais royaux d'Abomey)
- Fig.73**: Décompte des objets par zones (prospections n°1 et n°2 – données en %)
- Fig.74**: Céramiques présentes à proximités de la tombe du roi Glèlè (palais royaux d'Abomey)
- Fig.75** : *Adokò* (échelle 1/3)
- Fig.76** : Assiettes rituelles - *agbannusu* (a. Assiettes rituelles (échelle 1/2) ; b. assiettes confectionnées dans l'atelier de poterie d'Abomey - quartier de Lègo)
- Fig.77**: Exemples de poteries rituelles utilisées pour l'eau lustrale (a. et b. *Golizen* de type 1 (échelle 1/3), b. poterie provenant de l'atelier d'Abomey – quartier Lègo)

- Fig.78** : *Golizen* de type 2 (échelle 1/3), (a. profil, b. *Golizen* provenant de l'atelier d'Abomey – quartier Lègo)
- Fig.79** : Exemples de poteries rituelles utilisées pour l'eau lustrale (a. *Golizen* de type 3 (échelle 1/3), b. *Gbagwe* (échelle 1/3), c. *Wulegban* (échelle 1/3))
- Fig.80**: Exemples de poteries rituelles utilisées par des collèges de divinités (a. *Lisazen* (échelle 1/4), b. *Lisazen* (échelle 1/4))
- Fig.81** : Exemples de poteries rituelles utilisées par des collèges de divinités (c. *Adjalalazen* (échelle 1/2), b. *Adjalalazen* provenant de l'atelier d'Abomey – quartier Lègo)
- Fig.82**: Potière réalisant un *adjalalazen* (Atelier d'Abomey – quartier Lègo)
- Fig.83**: a. Représentation sur les bas-reliefs de la poterie du roi Ghèzo, b. et c. Fragment de poterie portant des perforations
- Fig.84** : a. *Dangbezen* (échelle 1/3), b. *Dangbezen* provenant (Atelier d'Abomey – quartier Lègo)
- Fig.85**: Exemple de poterie rituelle utilisée par des collèges de divinités (*Danzen* - échelle 1/3)
- Fig.86** : Exemple de poterie rituelle utilisée par des collèges de divinités(*Danglatozen* (échelle 1/3))
- Fig.87** : *Hôhò* (a. vue de profil, b. vue supérieure), atelier de poterie d'Abomey – quartier Lègo
- Fig.88**: *Hôho* inversé (a. vue de profil, b. vue supérieure), atelier de poterie d'Abomey – quartier Lègo
- Fig.89** : *Wingban* (a. vue de profil, b. vue supérieure), atelier de poterie d'Abomey – quartier Lègo)
- Fig.90** : *Hôhò atonou* (a. vue de profil, b. vue supérieure), atelier de poterie d'Abomey – quartier Lègo
- Fig.91** : Poteries pour honorer les albinos, rattachées au collège de Lisa d'Abomey – quartier Lègo)
- Fig.92** : *Dôsu* (a. profil 1/2, b. *dôsu* - marché central d'Abomey)
- Fig.93**: Présentation de poteries rituelles à vocation funéraire (a. *Hungbandanzen* (échelle 1/2), b. *Houghbandan* fabriqué à l'atelier de poterie d'Abomey – quartier Lègo)
- Fig.94** : Poterie à destination des *tohossou* (a. *tohossou* mâle, *tohossou* femelle - atelier de poterie d'Abomey – quartier Lègo)
- Fig.95** : Présentation de poteries rituelles à vocation funéraire (*Tòhòsuzen* - échelle 1/2)

Fig.96 : Présentation de poteries rituelles utilisées lors de l'inhumation définitive (a. *Lobozen* (échelle 1/2), b. *Yoho* (échelle 1/2), c. *Yoho* (échelle 1/2)

Fig.97: Poteries servant à sceller l'entrée d'une sépulture (village archéologique sous-terrain de Bohicon)

Fig.98: Tessons MAAM.2018.10.1.2 a et b analysés

Fig.99: Tessons MAAM.2018.10.1.7 a et b analysés

Fig.100: Analyse dépôt de l'engobe blanc extérieur et du dépôt de carbone extérieur (MAAM.2018.10.1.2)

Fig.101 : Analyse dépôt de l'engobe blanc extérieur et du dépôt de carbone extérieur (MAAM.2018.10.1.7)

Fig.102: Fragment d'enduit peint MAAM.2018.10.1.5.1

Fig.103: Enduit peint avec dépôt d'une couche de chaux contenant du graphite (MAAM.2018.10.1.5.1)

Fig.104: Enduit peint MAAM.2018.10.1.9

Fig.105 : Céramique rituelle collectée dans la cour du palais du roi Glèlè (n° d'inventaire MAAM.2018.10.1.12)

Fig.106: Scanner céramique MAAM.2018.10.1.12

Fig.107 : Images scannographiques MAAM.2018.10.1.12 (vues a. droite, b. supérieure, c. coupe intérieure)

Fig.108: DAO et cliché photographique première passe – céramique MAAM.2018.10.1.12

Fig.109: DAO et clichés photographiques deuxième passe – céramique MAAM.2018.10.1.12

Fig.110: DAO et clichés photographiques troisième passe – céramique MAAM.2018.10.1.12

Fig.111 : DAO et clichés photographiques quatrième passe –céramique MAAM.2018.10.1.12

Fig.112: DAO et clichés photographique cinquième passe – céramique MAAM.2018.10.1.12

Fig.113: DAO et clichés photographique sixième passe – céramique MAAM.2018.10.1.12

Fig.114 : DAO et clichés photographique septième passe – céramique MAAM.2018.10.1.12

Fig.115: DAO et clichés photographique huitième passe – céramique MAAM.2018.10.1

Fig.116 : DAO et clichés photographique neuvième passe – céramique MAAM.2018.10.1.12

Fig.117 : DAO superposition des différents éléments contenue dans le remplissage de la céramique MAAM.2018.10.1.12

Fig.118: Images microscopiques des restes végétaux issus de la céramique (a. passe n°3 - grossissement X100, b. passe n°4 - grossissement - X100, c. passe n°7 grossissement - X100)

Fig. 119 : Fragment de faïence de Gien portant un sceau d'authentification

- Fig.120 :** Tessons de faïence (a. et b. palais royaux d'Abomey, place du roi Ghèzo, c. cour des Amazones)
- Fig.121:** a. cliché du fond de bouteille provenant des palais royaux d'Abomey, b. Exemple de fond de bouteille de Gin Hollandais
- Fig.122 :** Vente de bouteille d'alcool en verre vide (Marché centrale d'Abomey)
- Fig.123 :** Bouteille en verre (palais royaux d'Abomey, place du roi Glèlè)
- Fig.124 :** Bouteille en verre (palais royaux d'Abomey, place du roi Ghèzo)
- Fig.125:** P3 supérieure de suidé avec fragment de maxillaire droit (palais royaux d'Abomey)
- Fig.126:** Fragment de diaphyse de métatarse (capriné ?) (palais royaux d'Abomey)
- Fig.127:** Fragment de côte de bœuf (palais royaux d'Abomey)
- Fig.128 :** M1 supérieur de bœuf (palais royaux d'Abomey)
- Fig.129 :** Fragment de diaphyse et épiphyse ? (palais royaux d'Abomey)
- Fig.130 :** Fragment de côte indéterminé (palais royaux d'Abomey)
- Fig.131 :** Fragment de côte de capriné (palais royaux d'Abomey)
- Fig.132:** Fragment de diaphyse de métacarpe (bœuf ?), (palais royaux d'Abomey)
- Fig.133 :** Phalange moyenne de bœuf (palais royaux d'Abomey)
- Fig.134 :** Fragment de diaphyse de tibia gauche de bœuf (palais royaux d'Abomey)
- Fig.135:** Fragment de côte de bœuf (palais royaux d'Abomey)
- Fig.136 :** Fragment de côte de petit mammifère (mouton ?) (palais royaux d'Abomey)
- Fig.137:** Mandibule droite de capriné (palais royaux d'Abomey)
- Fig.138:** Perle orné d'un serpent (palais royaux d'Abomey, place du roi Glèlè)
- Fig.139:** Perles en plastiques (palais Royaux d'Abomey, place du roi Ghèzo)
- Fig.140 :** Anneau en or (palais royaux d'Abomey, cour des canons)
- Fig.141 :** Pièce de monnaie (palais royaux d'Abomey, place du roi Ghèzo)
- Fig.142 :** Fusaïole (palais royaux d'Abomey, place du roi Ghèzo)
- Fig.143 :** Balle (a. balle ronde, b. balle oblongue)
- Fig.144 :** a. Tuyère de pipe, fabrication locale (palais royaux d'Abomey, cour du palais du roi Glèlè), b. gravure de pipe mises au jour au Mali)
- Fig.145 :** Fragment de foyer de pipe (palais royaux d'Abomey, cour du palais du roi Ghèzo)
- Fig.146:** Fragments de tuyau de pipe de Goedewaagen – Hollande (palais royaux d'Abomey, a. et b. Cour du roi Ghèzo, c. et d. Cour du palais du roi Glélé, e. et f. cour des Amazones, g. Collection privée)
- Fig.147:** Vue générale du *Jèxo* du roi Ghèzo
- Fig.148:** Vue générale de la tombe privée du roi Glèlè

- Fig.149** : Exemple de dépôts d'os fauniques (tombe privée du roi Glèlè)
- Fig.150**: Exemple de dépôts d'os fauniques (*Jèxo de Ghèzo*)
- Fig.151**: Têtes de bovidés portant des traces de découpes frontales
- Fig.152** : Têtes de bovidés portant des traces de découpes sagittales
- Fig.153** : Ossements portant des traces de découpes
- Fig.154** : Mandibules en connexion anatomique
- Fig.155**: Fragments osseux témoignant d'une fin de décomposition sur place
- Fig.156** : Mandibule avec dents en éruption
- Fig.157** : Mandibule de capriné
- Fig.158** : Crâne de capriné
- Fig.159**: Houndossou-Legba (Abomey – quartier Djègbé)
- Fig.160**: Minona, femme de Houndossou-Legba (Abomey – quartier Djègbé)
- Fig.161**: Céramiques rituelles à l'attention d'Houdossou-Legba
- Fig.162**: Images scanographiques 2D de la céramique MAAM.2018.14.9
- Fig.163** : Images scanographiques 3D de la céramique MAAM.2018.14.9 (vue a. face, b. supérieure, c. en coupe)
- Fig.164**: Images scanographiques 2D de la céramique MAAM.2018.14.10
- Fig.165**: Images scanographiques 3D de la céramique MAAM.2018.14.10 (vue a. face, b. supérieure, c. en coupe)
- Fig.166 a. et b.** : préparation d'un échantillon pour spectroscopie FTIR
- Fig.167 a. et b.** : Résultats de la spectrométrie infraRouge (MAAM.2018.14.9, prélèvement extérieur)
- Fig.168** : Résultat de la spectrométrie infraRouge (MAAM.2018.14.10, prélèvement intérieur)
- Fig.169**: Résultat de la spectrométrie infraRouge (MAAM.2018.14.10, prélèvement intérieur)
- Fig.170**: Céramiques collectées auprès d'Houndossou-Legba, Abomey – quartier Djègbé
- Fig.171**: Croquis illustrant la pratique de l'Attoh
- Fig. 172**: Représentation d'une Amazone
- Fig.173**: Les Amazones du roi Béhanzin, Affiche publicitaire pour l'ouvrage de Louis Noir « *Prisonnière au Dahomey, grand roman d'aventures et d'actualité* »
- Fig.174**: Les Amazones au Dahomey (photographie : Colonel Dinnematin-Dorat)
- Fig.175** : Amazones du Dahomey
- Fig.176**: Amazones du Bénin lors des répétitions du défilé du 14 juillet 2010
- Fig.177**: Sabre d'Amazone du Dahomey conservé au Musée du Quai Branly – Jacques Chirac, Paris, France (n° d'inventaire 71.1931.21.9)

Fig.178: Cathédrale Saint Pierre et Paul d'Abomey, haut lieux de funérailles catholiques à Abomey

Fig.179 : Prêtre effectuant une consultation d'Alafia

LISTE DES TABLEAUX

Tabl.01 : Présentation des différentes sources pour palier au biais de confirmation en anthropologie sociale

Tabl.02 : Principales sociétés et ethnies présentes au Bénin

Tabl.03 : Noms des rois, assimilés à leurs Tohossou *et la localisation des temples*

Tabl.04 : Schéma mécanique de l'effet salutogène de la foi

Tabl. 05: Séquences et réactions face au diagnostic et à la guérison

Tabl.06 : Classification des maladies et recours thérapeutiques chez les Fon

Tabl. 07 : Correspondance des maladies avec les 16 principaux signes *Fâ*

Tabl.08 : Répartition des infrastructures sanitaires pour le département de Zou et les zones sanitaires rattachées

Tabl.09: Répartition du personnel médical et paramédicale par secteurs

Tabl.10 : Nombre de personnes interrogées par localité

Tabl.11 : Profil des personnes interrogées

Tabl.12 : Appartenance ethniques et croyances religieuses des personnes interrogées

Tabl.13 : Conditions d'hygiène des personnes interrogées

Tabl.14: Rapport avec le personnel médical et la consommation de médicaments

Tabl.15 : Récapitulatif des étapes des premières et deuxièmes funérailles

Tabl.16 : Récapitulatif des étapes cérémonielles pour l'embarquement des morts

Tabl.17 : Présentation des zones prospectées (Avril 2018 - palais royaux d'Abomey – Bénin)

Tabl.18 : Présentation des zones prospectées (Novembre 2018 – palais royaux d'Abomey – Bénin)

Tabl.19 : Récapitulatif du protocole d'étude des objets en contexte archéologique

Tabl.20: Morphologie des bords et des lèvres des poteries

Tabl.21: Typologie des cols

Tabl.22: Typologie des panses

Tabl.23 : Typologie des fonds et pieds

Tabl.24 : Typologie des couvercles

Tabl.25 : Critères sexuelles présentes sur les poteries rituelles

Tabl.26: Présentation des différents critères de discisions poteries domestiques/ poteries rituelles

Tabl.27 : Classification des différents types de roulettes

Tabl.28 : Types de décors applicables sur les céramiques

Tabl.29 : Fiche descriptive motif type 1 (palais royaux d'Abomey)

Tabl.30 : Fiche descriptive motif type 2 (palais royaux d'Abomey)

Tabl.31: Fiche descriptive motif type 3 (palais royaux d'Abomey)

Tabl.32 : Fiche descriptive motif type 4 (palais royaux d'Abomey)

Tabl.33 : Fiche descriptive motif type 5 (palais royaux d'Abomey)

Tabl.34: Fiche descriptive motif type 6 (palais royaux d'Abomey)

Tabl.35 : Fiche descriptive motif type 7 (palais royaux d'Abomey)

Tabl.36: Résultats des compositions tessons MAAM.2018.10.1.2 et MAAM.2018.10.1.7

Tabl.37: Résultats de la composition des tessons MAAM.2018.10.1.5.1, a. et b.

Tabl.38 : Répartition des restes livrés lors de la micro-fouille de la céramique MAAM.2018.10.1.12

Tabl.39: Décompte des pièces osseuses de bovins montrant des dents en éruption

Tabl.40: Comparaison des taux des éléments chimiques présents dans l'échantillon témoin et le prélèvement intérieur de la céramique MAAM.2018.14.10

LISTE DES GRAPHIQUES

- Graph.01** : Organisation structurelle du système de santé béninois
- Graph.02** : Répartition des objets par catégories (prospection n°1, avril 2018)
- Graph.03** : Répartition des objets par catégories (prospection n°2, novembre 2018)
- Graph.04** : Pourcentages de concentration des objets par catégories et par zones (prospections n°1 et 2)
- Graph.05** : Comparaison des spectres FT IR ATR (spectres individuel et d'ensemble)
- Graph.06**: Spectre RAMAN tesson MAAM.2018.10.1.2
- Graph.07** : Spectre RAMAN tesson MAAM.2018.10.1.7
- Graph.08** : Analyse RAMAN pour les fragments d'enduits peints MAAM.2018.10.1.5.1
- Graph.09** : Représentation des différences de composition entre les enduits peints (à gauche) et les tessons de céramique (à droite)
- Graph.10** : Représentation des éléments chimiques des « terres rares » pour chaque passe
- Graph.11**: Répartition des principaux éléments lourds présents dans les dix passes (céramique MAAM.2018.10.1.12)
- Graph.12** : Répartition des éléments de transition présents dans les dix passes (céramique MAAM.2018.10.1.12)
- Graph.13**: Répartition des éléments telluriques (fer et aluminium) présents dans les dix passes (céramique MAAM.2018.10.1.12)
- Graph. 14** : Âge morts de la mise à mort
- Graph.15** : Représentation des éléments chimiques (MAAM.2018.14.10 – prélèvement intérieur)
- Graph.16** : Résultat de la spectrométrie InfraRouge (MAAM.2018.14.9 – extérieur)
- Graph.17** : Résultats de la spectrométrie InfraRouge (MAAM.2018.14.9 – extérieur)
- Graph.18**: Résultats de la spectrométrie InfraRouge (MAAM.2018.14.10 – intérieur)
- Graph.19** : Part des religions au Bénin – 2013
- Graph.20**: Part des religions dans le département de Zou – 2013

Titre : Anthropologie rituelle autour de la maladie et de la mort en territoire vaudou (Plateau d'Abomey, Bénin)

Mots clés : vaudou, maladie, mort, religion, afrique

Résumé : L'objectif de cette thèse est d'étudier et d'analyser d'un point de vue anthropo-ethnologique les pratiques vaudou concernant la maladie et la mort sur le plateau d'Abomey. Notre étude s'inscrit dans une démarche pluridisciplinaire mêlant à la fois histoire, ethno-archéologie et anthropologie sociale. Cette thèse s'attache à retracer la gestion rituelles d'un adepte la maladie et la mort avec le deuil qui l'accompagne (réaction et soin face à la maladie, à l'agonie, gestion de la mort, du deuil, des hommages *post-mortem* aux défunts et aux ancêtres, etc.). On s'intéressera également à la mort «provoquée» (meurtres dirigés, sacrifices, etc.) et à sa gestion

(objectifs, procédés, conséquences et justifications éventuelles d'un point de vue religieux, etc.). Il est également question de traiter un volet médical notamment avec l'étude de la perception de la maladie par les vaudouisant et les soins pratiqués pour en venir à bout. Une étude d'anthropologie médicale est également mis en place afin d'analyser les habitudes de soins sur le plateau d'Abomey au travers un échantillon de la population. Nous nous penchons également sur la cohabitation entre médecine traditionnelle et médecine moderne dans cette zone géographique.

Title : Ritual anthropology around sickness and death in voodoo territory (Abomey plateau, Benin)

Keywords : voodoo, disease, death, religion, Africa

Abstract : The objective of this study is to analyze in anthropo-ethnological perspective on the practices related to sickness and death on the Abomey plateau. Our study is part of a multidisciplinary approach, history, ethno-archeology and social anthropology. This this is to trace the management of the rituals of the deposit and life with life, the face of life, the life of the post mortem life to the deceased and the ancestors, etc.). It is also interested in the death caused (directed murders, sacrifices, etc.) and its management (objectives, processes, consequences and possible justifications from a religious point of view, etc.).

This is also about this medical school of the voodooing on the health and care practices for Come to Come. A study of medical anthropology is also presented to analyze life habits on the Abomey Plateau through a sample of the population. We are also on the cohabitation between traditional medicine and modern medicine in this geographical area.