



UNIVERSITE D'ABOMEY-CALAVI



FACULTE DES LETTRES, ARTS ET SCIENCES HUMAINES

ÉCOLE DOCTORALE PLURIDISCIPLINAIRE DE LA FLASH

« Espaces, cultures et développement »

LABORATOIRE DE RECHERCHE RETROSPECTIVE-AFRIQUE

Thèse de Doctorat unique

Filière : Histoire

Spécialité : Histoire contemporaine

Thème :

**LA QUESTION DES DROITS DE LA PERSONNE HUMAINE EN
AFRIQUE SUBSAHARIENNE PRECOLONIALE : LE CAS DU
DANXOME DES ORIGINES A L'OCCUPATION FRANÇAISE**

Présenté par : Patrick Joël ADJIVESSODE

Sous la direction de :

Professeur Sylvain C. ANIGNIKIN, Université d'Abomey-Calavi (Bénin)

Jury

PRESIDENT : Professeur titulaire Adovi M.N'buéké GOEH-AKUE, Université de Lomé (Togo)

Rapporteur : Professeur titulaire Sylvain C. ANIGNIKIN, Université d'Abomey-Calavi (Bénin)

Examineurs :

- Professeur titulaire Jérôme C. ALLADAYE, Université d'Abomey-Calavi (Bénin)
- Professeur Barnabé G. GBAGO, Université d'Abomey-Calavi (Bénin)
- Maître de conférences Scholastique DIANZINGA, Université Marien Nguabi (Congo)
- Maître de conférences Régina BYLL CATARIA, Université d'Abomey-Calavi (Bénin)

Soutenu le 20 janvier 2015

**La question des droits de la personne humaine en
Afrique subsaharienne précoloniale : le cas du
Danxomé des origines à l'occupation française**

EXERGUE

« Les droits de l'homme ne sont pas en Afrique un article d'importation. » M. A. Glèlè

A

mon père Michel ADJIVESSODE,

ma mère Cyprienne AHEHEHINNOU .

Profonde reconnaissance

REMERCIEMENTS

Le présent travail est le fruit de trois années de recherche. Son aboutissement a été possible grâce au concours de personnes généreuses que nous tenons à remercier ici, ne serait-ce que symboliquement.

Nous sommes un pur produit du Professeur Sylvain C. Anignikin qui a dirigé la plupart de nos travaux universitaires. Nous tenons à lui manifester toute notre reconnaissance pour avoir accepté de nous guider une fois de plus dans notre cursus universitaire en dirigeant cette thèse avec disponibilité. L'opportunité qu'il nous a donnée d'être membre de son laboratoire (LabRA)* nous a permis de travailler dans un climat permanent de recherche et dans un cadre favorable où l'outil informatique était à notre disposition. Nous n'avons que le mot merci pour lui témoigner toute notre gratitude sans oublier son épouse pour l'affection qu'elle donne à tous les membres du LabRA. Nous la remercions pour avoir lu ce travail et pour ses observations de qualité.

Monsieur Rogatien Tossou est un ami-frère. Il a été pour beaucoup dans la réalisation de ce rêve et seul Dieu peut le remercier valablement. Nous ne pouvons tout dire ici, tant c'est long.

Ce travail nous a imposé parfois de longues absences au foyer. Nous tenons à témoigner notre reconnaissance à notre épouse Elisabeth Lankpéko et à nos enfants pour leur compréhension, leur patience et leurs sacrifices.

Toute notre gratitude à tous les enseignants du département d'Histoire et d'Archéologie pour la formation de qualité que nous avons reçue.

Nous avons été sensible à l'aide du professeur Jérôme Alladayè et du père Jacob Agossou qui nous ont ouvert leurs bibliothèques. Que Monseigneur Adjou M. Moumouni soit remercié pour la promptitude avec laquelle il a répondu à notre appel. Nous n'oublions pas le père Didier Afolabi, recteur du séminaire St-Gall de Ouidah, qui nous a autorisé plusieurs fois à faire des recherches dans la bibliothèque dudit établissement. Que l'abbé Adolphe Agani, notre guide dans ladite bibliothèque, trouve ici l'expression de notre gratitude. Nous ne saurions finir sans remercier du fond du coeur Placide O. Kocharé, Angèle Hounninou, Dieudonné Awo, Ebénézer Sédégan, Houéhounon Paterné pour leur collaboration.

*LabRA : Laboratoire de Recherche Rétrospective Afrique.

AVERTISSEMENT

Les droits de l'homme sont nés sur le terrain des idées et sont sous-tendus par une certaine conception de l'homme, de la société et du pouvoir. L'expression «droits de l'homme» est contestée sur le terrain sémantique à cause de l'ambiguïté du mot « homme », qui désigne à la fois la catégorie générique des êtres humains et la catégorie spécifique du masculin. L'expression « droits humains », traduction littérale des expressions *human rights* ou *derechos humanos*, permet d'éviter cet écueil. Mais elle est aussi sujette à des critiques chez les puristes parce qu'elle laisserait supposer qu'il existerait des «droits inhumains». L'expression « droits de la personne » est également suggérée pour éviter de prêter le flanc à la critique des mouvements féministes. Quant à l'Église catholique, elle privilégie les expressions « droits de la personne » ou « droits naturels de l'homme » pour marquer son opposition à la conception laïque et rationaliste des droits de l'homme, et souligner que la personne ne tient ses droits que de Dieu. Les mots ne sont jamais neutres et il est difficile de faire abstraction des connotations qui leur sont attachées.

Toutefois, dans le cadre de ce travail, nous sommes resté hors de ce débat sémantique ou terminologique et avons, dans le souci de varier notre lexique, utilisé, l'une ou l'autre des expressions « droits de la personne humaine », « droits de l'homme », « droits humains », étant entendu que les trois désignent la même réalité, les droits inhérents à la nature humaine.

SOMMAIRE

Introduction	1
PREMIERE PARTIE : LES DROITS DE LA PERSONNE HUMAINE DANS LES SOCIETES PRECOLONIALES AFRICAINES : PROBLEMATIQUE ET MECANISMES DE PROMOTION	15
Chapitre 1 : La problématique des droits de l’homme en Afrique précoloniale	18
Chapitre 2 : Les droits de l’homme chez les Fon : perception et fondements	51
Chapitre 3 : La promotion des droits de la personne humaine à travers les institutions d'axoméennes	95
DEUXIEME PARTIE : LES DROITS ET LIBERTES RECONNUS ET PROTEGES SOUS LA MONARCHIE DANXOMEENNE	116
Chapitre 4 : La protection de la personne humaine	118
Chapitre 5 : La protection des libertés	127
Chapitre 6 : Les droits économiques, sociaux et culturels	144
TROISIEME PARTIE : LE RESPECT DES DROITS HUMAINS A TRAVERS LE STATUT SOCIAL	176
Chapitre 7 : Le statut de la classe roturière	178
Chapitre 8 : Le statut de la femme au Danxome	195
Chapitre 9 : Les esclaves au Danxome	234
Conclusion	247
SOURCES ET ELEMENTS DE BIBLIOGRAPHIE	258
ANNEXES	290
INDEX	308

RESUME

L'actualité du continent africain au lendemain des indépendances, faite de confiscation des libertés, de coups d'État, d'instauration de régimes d'exception, tend à faire croire que l'Afrique précoloniale n'avait pas une culture démocratique et de respect des droits de l'homme. Or, les civilisations africaines avaient développé des systèmes démocratiques et de respect de la dignité humaine propres à ses valeurs, propres à ses traditions. L'erreur est qu'on cherche à appréhender ces deux valeurs suivant des schémas préétablis, valables pour d'autres sociétés, européennes en l'occurrence. L'erreur est qu'on perd consciemment ou inconsciemment de vue que démocratie et droits de l'homme sont le produit d'une culture, d'une civilisation, en définitive, des notions à géométrie variable. Les traditions africaines sont porteuses de nombreuses valeurs compatibles avec les droits de la personne et l'État de droit. C'est ce que tente de démontrer le présent travail à travers le cas du royaume du Danxomé.

Mots-clés : Afrique précoloniale, droits de l'homme, démocratie, traditions, Danxomé.

ABSTRACT

The recent actuality of the just African continent on the following day of the independences, made of confiscation of the liberties, of coups, of stablishing of exceptional regims, offers to make believe that the precolonial Africa didn't have a democratic culture and of respect of the human rights. However the African civilizations had developed the democratic systems and respect of the human dignity suitable for its values, to its traditions. The mistake is that one tries to fear these two values following pre-established diagrams, valid for other societies. The mistake is that it loses consciously or unconsciously of view that democracy and human rights are the product of a culture, of a civilization, brief, of the notions to variable geometry. The African traditions are bearers of numerous values consistent with human rights and democratic states. This is wat is trying to demonstrate the present work through the case of kingdom of Danxome.

Keywords: Precolonial Africa, human rights, democracy, traditions, Danxome.

Introduction

Les nombreux régimes répressifs caractérisés par le déficit démocratique, la confiscation des libertés, le culte de la personnalité, qui se sont installés en Afrique au lendemain des indépendances, amènent souvent à s'interroger sur la place des droits de l'homme¹ dans le contexte de l'Afrique précoloniale. Cette situation de violation massive des libertés pendant la période post-coloniale a renforcé les préjugés de certains Européens selon qui, l'Afrique précoloniale c'était la barbarie, l'autocratie, le bafouement de la dignité humaine... En partant des systèmes politiques africains dont ils n'avaient qu'une connaissance sommaire ou ne voulaient pas en admettre les valeurs, leur œuvre fut d'affirmer de façon hâtive que les chefs, les rois, les empereurs africains n'étaient que des autocrates, des despotes. C'est justement ce qu'Alexandre (1982 : 185), dans son ouvrage *Les Africains*, soulignait en ces termes :

A lire certaine presse, il semble que la conception populaire européenne des systèmes politiques africains se limite encore à une idée force (ou farce) : « Ils sont incapables de se gouverner eux-mêmes » et à une image, celle du roi nègre, tyran, comique et sanguinaire, [...].

¹ Les droits de l'homme sont les droits possédés par l'être humain pour le simple fait qu'il est un être humain. Au regard des différentes conceptions des droits de l'homme et la tendance actuelle à l'universalisme, Mbaye (1992 : 25) en donne la définition suivante : [...] *Ensemble cohérent de principes juridiques fondamentaux qui s'appliquent partout dans le monde tant aux individus qu'aux peuples et qui ont pour but de protéger les prérogatives inhérentes à tout homme et à tous les hommes pris collectivement en raison de l'existence d'une dignité attachée à leur personne et justifiée par leur condition humaine.* Ces droits sont intrinsèques à l'essence même de l'homme et le « spécifient comme tel ». Ils sont inviolables. C'est le désir de l'homme de les sauvegarder, de préserver leur inviolabilité qui a abouti à plusieurs déclarations à caractère local, régional et universel. Les droits de l'homme comportent : les droits civils (qui proclament et valorisent les libertés de l'homme), les droits politiques (qui permettent aux citoyens d'accéder aux charges publiques de la nation), les droits économiques et sociaux (qui permettent à la personne humaine de sortir de toutes les situations dégradantes : l'ignorance, la maladie, l'insécurité, la marginalisation...). Les droits de l'homme ont des caractéristiques : ils sont universels parce qu'ils s'appliquent à tous sans discrimination ; ils sont inaliénables ; ce qui signifie que personne ne peut en être privé ; ils sont indivisibles, interdépendants et solidaires, c'est-à-dire qu'il ne suffit pas de respecter certains droits et d'en ignorer ou violer d'autres. Les droits civils et politiques font partie des droits de la première génération ; ceux économiques, sociaux et culturels sont de la deuxième génération. Les droits de la troisième génération se sont développés à partir des années 1970. Certains auteurs les appellent encore « droits de solidarité ». Ils regroupent : le droit à la paix, le droit à la libre détermination des peuples, le droit des minorités, le droit au développement, le droit à un environnement sain et à l'utilisation de ses ressources... Dernièrement, quelques spécialistes distinguent une quatrième génération de droits, ceux des personnes vulnérables : handicapés, personnes âgées, enfants.

Chose curieuse, certains chefs d'État africains ont apporté de l'eau à leur moulin comme le Président Mobutu Sese Seko du Zaïre lorsqu'il déclarait au *Wall Street Journal* le 14 octobre 1985:

La démocratie n'est pas pour l'Afrique. Le chef africain ne partageait pas son pouvoir. Ce qu'il nous faut au Zaïre, c'est l'unité (Ayitteh 1992 : 67).

Nombre de dirigeants africains ont légitimé leur gouvernement autocratique « *en l'affirmant fondé sur les traditions politiques africaines, alors que la démocratie serait une importation étrangère* » (Ayittey id. : 67). De telles affirmations sont venues justifier les préjugés de ces Européens qui n'avaient pas une grande connaissance des mécanismes de régulation et de contrôle de l'exercice du pouvoir politique en Afrique précoloniale.

Leurs préjugés n'ont pas épargné non plus le domaine du droit, car, prisonniers d'une approche purement européenne, ils ont rejeté les coutumes qui faisaient office de "charte fondamentale", "d'ordonnancement sacré," dans le domaine du non-droit (Kamto 1987 : 56). Ainsi, ils ont longtemps donné aux droits des sociétés précoloniales d'Afrique noire, les noms de "droits primitifs", "droits archaïques" ou par commodité "droits des peuples sans écriture"(Kamto id. : 57). Le droit des sociétés négro-africaines leur paraissait trop irrationnel pour faire l'objet d'une étude sérieuse. Comme on le constate, au regard des jugements européocentriques, les droits africains sont irrationnels et l'Afrique est restée longtemps en marge du mouvement de protection et de promotion des droits de l'homme. Or chaque peuple, quel que soit son niveau d'évolution, possède sa propre civilisation. Et les droits de l'homme sont un fait culturel, un fait de civilisation. C'est ce que souligne justement Pougoué (1996 : 32) lorsqu'il écrit :

Les droits de l'homme sont des créations de l'esprit de l'homme, les fruits de sa culture. Or cette culture est nécessairement diverse et diversifiée.

Les droits de l'homme sont donc tributaires des traditions sociales, religieuses, culturelles et politiques propres à chaque société. Ceci n'exclut nullement leur universalisme mais plutôt postule l'existence d'un "noyau dur", d'un "noyau intangible", d'un fonds commun irréductible sur lequel partout l'accord se ferait.² Ce "noyau dur" s'est davantage renforcé avec la Déclaration universelle des droits de l'homme du 10 décembre 1948, laquelle déclaration est une référence pour toutes les conventions internationales en matière de droits humains et pour de nombreuses constitutions à travers le monde.

Au demeurant, les droits de l'homme, dans ce qu'ils ont d'intrinsèque, sont universalistes mais dans la diversité culturelle. Étudier alors le concept des droits de l'homme dans un milieu original comme l'Afrique, qui n'a quasiment connu que la civilisation de l'oralité, qui est un kaléidoscope de civilisations³, qui a ses spécificités sociales, religieuses, politiques, économiques et culturelles propres, requiert, selon les termes de A. M. M'bow (Unesco 1989 : 6), qu'il faut : « [...] *renoncer à certains préjugés et [...] renouveler sa méthode* », requiert, par souci d'objectivité, qu'il faut prendre les civilisations africaines pour ce qu'elles sont, c'est-à-dire les étudier en tant que telles et non par référence aux schémas valables pour d'autres sociétés. N'est-ce pas cette démarche qui a fait défaut à certains Européens lorsque, sans discernement, et pour cause de sacrifices humains, ils avaient qualifié le peuple danxoméen de « barbare, de sauvage et même d'anthropophage ? »⁴ N'est-ce pas toujours cette démarche qui leur avait fait défaut lorsque, par méconnaissance des mécanismes d'exercice du pouvoir politique en Afrique,

² Pour en savoir plus sur le noyau intangible des droits de l'Homme, lire F. Sudre, « Quel noyau intangible des droits de l'homme ? », in *Droits de l'homme en Afrique centrale*, pp.269-275. Lire également Gbago (2001 : 160-161) au sujet des droits les mieux protégés et qui constituent le socle du noyau dur, intangible des droits de l'homme.

³ Lire Abou-Siril, « Civilisations africaines au pluriel », in *Présence Africaine*, spécial N° 8-9, *Le monde noir*, (S/d) T. Monod, 1950, pp. 70-77.

⁴ Dans la dernière décennie du XIX^e siècle, la presse française présentait du Danxomé une image négative. Ainsi, dans *l'Intransigeant* du 09 février 1890, on pouvait lire : *Le roi du Danhomey, Glèlè, vient de mourir. C'était le tirant sanguinaire, monstrueuse brute, tuant pour le plaisir de tuer, comme un boucher qui aime à dépecer sa viande(...). Son successeur sera son fils, un sauvage de quarante ans, nommé Condo* (Tossou 2001 : 29). De même, le journal *Illustré* du 09 mars 1890 écrivait : *Tout récemment on a vu ces sauvages griller les cadavres et mâcher les viandes encore fumantes* (Tossou id. : 29).

ils avaient accusé les rois danxoméens de régner par l'arbitraire et de faire croupir leurs populations sous leur despotisme et leur cruauté ?⁵ De ce fait, la question des droits de l'homme en Afrique noire précoloniale nous amène à une série d'interrogations qu'on peut résumer en une problématique centrale : peut-on parler des droits de l'homme en Afrique et particulièrement au Danxome ?

Quels sont les travaux antérieurs sur le sujet ?

De nos jours, il existe une littérature relativement abondante sur la question des droits de l'homme en Afrique précoloniale. Des ouvrages que nous pouvons qualifier de généraux ont été écrits par de nombreux auteurs dont : Benoît S. Ngom, *Les droits de l'homme en Afrique*, Kéba Mbaye, *Les droits de l'homme en Afrique*, Iba Der Thiam, *Human Rights in African cultural Traditions*. Fatsah Ouguergouz aussi a abordé cette problématique dans la partie introductive de son ouvrage : *La Charte Africaine des Droits de l'Homme et des Peuples*. Il existe aussi des monographies réalisées sur la question par des auteurs dont entre autres : Kuasi Wiredu, *An Akan Perspective on Human Rights*, F. M. Deng, *A cultural Approach to human Right among the Dinka*, Iba Der Thiam, *Les droits de l'homme dans les traditions culturelles des sociétés sénégalaises...* Quant aux travaux spécifiques sur le Danxome, ils concernent des ouvrages d'anthropologie philosophique, théologique et culturelle sur les Fon tels que ceux de J. Agossou, *Gbetɔ et Gbedotɔ. L'homme et le Dieu créateur, selon les Sud-Dahoméens*, B. Kossou, *Sè et gbè. Dynamique de l'existence chez les Fon*, B. Adoukonou, *Jalons pour une théologie africaine. Essai d'une herméneutique chrétienne du vodun Dahoméen*, J. B. Gnambodè, *Alliance et inculturation de l'éthique du seul interdit de l'agapè*, et d'anthropologie juridique comme ceux de A. Ganyé, *Problématique anthropologique et juridique des droits de l'homme*.

⁵C'est ainsi que Charles Simond écrivait en 1901 : *Le despotisme même des rois du Dahomey faisait de leur domination un outrage à la civilisation que la France ne pouvait tolérer. Dans aucun autre pays du monde, même en Afrique où elle a pourtant si peu de valeur, la vie humaine n'était sacrifiée avec autant de mépris* (Alladayè 2003 : 14-15).

Etude analytique et comparative sur la conception des droits de l'homme d'après le magistère de l'Eglise et l'anthropologie juridique fɔn, M. Adjou Moumouni, *L'homme Aja-Fon et son projet éthique : jalons pour une éthique chrétienne inculturée*, B. C. Zinzindohuè, *De l'esprit de l'éducation fɔn à l'éthique de la responsabilité dans l'esprit de Jésus-Christ*.

J. Agossou dans sa thèse fonde sa problématique sur la représentation que le Sud-Dahoméen (Béninois), en particulier le Fɔn, se fait du Dieu créateur et les éléments constitutifs de *gbeto* (l'homme). Il a examiné l'homme fɔn dans plusieurs situations de son histoire : naissance, maladie, mort. Il a abordé d'autres questions fondamentales de la vie : monde, d'où viens-tu et où vas-tu ? L'homme, d'où viens-tu et où vas-tu ? Pour répondre à ces questions, l'auteur a exprimé la vision du monde selon l'homme fɔn en articulant ses résultats dans un discours théologique.

La notion centrale de la réflexion de B. Kossou est le *se* (destinée, Immanence ou Raison Transcendante) au coeur de la pensée fɔn. À travers cet ouvrage, l'auteur a abordé plusieurs thématiques : les relations Créateur-créatures, la valeur de l'enfant chez les Fɔn, les fonctions du *jɔto* et du *Fa* dans la vie, les fondements de l'éthique fɔn et les causes de la mort : maladie, violation des interdits, malédiction, sorcellerie. En somme, cette oeuvre est une sorte de "propédeutique à la métaphysique des Fɔn".

Quant à B. Adoukonou, dans sa thèse publiée en deux volumes, il pose le problème de l'avenir du vodun danxoméen face à l'emprise de la culture occidentale. Il prône la voie de l'inculturation pour ne pas voir le vodun réduire à sa plus simple expression. Cette voie est celle d'une christologie africaine. Pour ce faire, le pasteur a pris en considération l'ensemble du monde de l'imaginaire fɔn dans sa relation à l'homme

vivant comme projet d'accomplissement de soi en vodun. Il met en relation dialectique : théologie et anthropologie et l'ensemble de l'imaginaire vodun.

J. B. Gnambodè, dans sa thèse qui trompe par le titre, a travaillé essentiellement sur le Danxomé. L'étude est centrée sur l'anthropologie selon l'éthique africaine avec pour cas d'étude le Danxomé. L'auteur a mis l'accent sur les exigences éthiques du développement intégral chez les Aja-fon. Les deux dernières parties sont consacrées à l'inculturation de la foi et les tâches du pasteur qui doit s'efforcer d'éduquer les chrétiens vers plus d'humanité, plus d'amour et de vérité, vers la maturation spirituelle.

A. Ganyé de son côté a mis en exergue les principes de l'anthropologie juridique fon pour démontrer par la suite la conception des droits de l'homme dans ce milieu socio-culturel. Il a confronté à la fois ces principes avec la problématique actuelle des droits de l'homme et selon la vision du magistère de l'Église. Enfin, il a dégagé les points de convergence et de divergence entre le magistère de l'Église et l'anthropologie juridique fon.

L'éducation en milieu fon est au coeur de la problématique abordée par B.C. Zinzindohoué. À travers cette étude l'auteur a abordé certaines thématiques comme les grandes étapes de l'éducation en milieu fon, ses fondements et ses finalités, la place du joto dans la socialisation de l'enfant, le couvent, une école de vie...

La plupart de ces études n'ont pas abordé de façon spécifique la question des droits de la personne humaine et les auteurs n'avaient pas comme préoccupation une analyse réelle sur l'état de la question. Ces études, réalisées pour la plupart par des religieux catholiques, se sont limitées à la philosophie de la vie chez les Fon, à l'anthropologie culturelle et juridique fon, avec toujours une passerelle pour établir des liens avec le magistère de l'Église. D'autres travaux comme ceux de L. Babagbété, *Etude*

de quelques principes humanitaires dans les traditions guerrières du royaume de Danxomé, et de F. Kakaï Glèlè, *La justice dans le royaume de Danxomé*, n'ont pu combler les attentes sur la question. Si le premier a abordé superficiellement le traitement des prisonniers de guerre, le second est focalisé surtout sur le fonctionnement de la justice au Danxomé sans une réelle analyse sur les droits humains. Quant à l'ouvrage de B. G. Gbago, *Le Bénin et les droits de l'homme*, l'essentiel a porté sur la consécration des droits de l'homme dans la constitution béninoise du 11 décembre 1990, la perception des droits humains dans le monde occidental et la problématique des droits de la personne dans les sociétés traditionnelles béninoises étayée par les signes de l'oracle Ifa. Mais le royaume du Danxomé n'était pas réellement au coeur de la problématique. Une étude récente, *Fresques danxoméennes*, du Professeur Jérôme C. Alladayè, a eu le mérite de présenter une analyse des quarante-et-une lois de Hwegbaja, en quelque sorte de la constitution du Danxomé. Mais l'auteur n'a pas abordé non plus la problématique des droits de l'homme. Il n'existe donc pas encore une problématique englobant à la fois : l'anthropologie culturelle et juridique fon, les droits humains à travers les institutions, les statuts de la roture, de la femme, des esclaves, les conditions carcérales, les questions pointues des sacrifices humains, la traite négrière et l'expansionnisme danxoméen... C'est à cela que s'attèle le présent travail qui tente d'apporter des réponses à nos questionnements sur la sociologie des droits de l'homme au Danxomé, les mécanismes de protection et de promotion des droits humains, les libertés et les droits reconnus et protégés, le statut des roturiers, celui de la femme et des esclaves, l'égalité ou non des princes et des roturiers devant la justice, les sacrifices humains, les conditions carcérales, l'hégémonisme danxoméen, la traite négrière...

L'intérêt de ce travail est multiple.

Malgré les nombreux travaux consacrés à la problématique des droits de l'homme en Afrique ancienne, elle suscite toujours un intérêt croissant sur le terrain de la recherche. La question des droits de l'homme constitue en effet l'un des points les plus controversés de l'histoire africaine. Ces controverses sont non seulement alimentées par des Européens, mais aussi, chose curieuse, par certains Africains! Nombre de compatriotes, ayant pris connaissance de notre thème lors de nos recherches, nous ont affirmé, sans ambages, que les rois du Danxomé étaient tout puissants, qu'ils avaient le glaive des lois sur leurs sujets, et que dans un tel contexte, l'on ne pourrait prétendre l'existence et du respect des droits fondamentaux de l'homme. Cette étude vient donc enrichir la réflexion sur cette problématique dans un contexte où le débat sur les droits de l'homme gagne en complexité et en diversité, dans un contexte où l'Afrique est toujours considérée comme le continent par excellence où l'on bafoue les droits de la personne humaine, comme si elle ne les avait pas connus et protégés dans le passé. C'est le premier intérêt de ce travail.

Le cadre général de notre étude est l'Afrique noire d'avant les premiers chocs entre les civilisations européenne et négro-africaine, avec pour terrain d'illustration : le royaume du Danxomé. En effet, cette entité politique était située sur la Côte des Esclaves⁶. Elle fait partie de l'espace qui constitue aujourd'hui l'actuelle République du Bénin et est issue du berceau de Tado.⁷ Ce royaume est une monarchie absolue, une monarchie qui a participé à l'abominable traite transatlantique, une monarchie qui, par surcroît, pratiquait les sacrifices humains. C'est pourquoi le royaume, aux yeux des envahisseurs européens, avait mauvaise presse, et sa réputation de barbarie avait couru le monde.⁸ Voici ce que le pape dit à F. Steinmetz, vicaire apostolique du Dahomey:

⁶ Région comprise entre Aflao à l'ouest et Lagos à l'est.

⁷ Tado est aujourd'hui au Togo, à la même latitude qu'Aplahoué et Azovè au Bénin. Géographiquement, l'aire culturelle ajatato s'étend du Bénin jusqu'au Ghana. Cette aire culturelle comprend de nombreux groupes linguistiques : *aja, ewe, fon, ayizo, xwla, gun, gen, saxwe...*

⁸ Ces sacrifices humains font partie des arguments moraux de la conquête du Danxomé, lire M. R. Tossou, *Réflexion sur la justification de la conquête coloniale française au Danhomè, 1850-1900*, Mémoire de maîtrise d'Histoire, FLASH / UNB, 2001, 83p.

Le Dahomey ! je le connais. Quand j'étais jeune, j'aimais beaucoup la lecture et je lisais le Tour du Monde. Je me souviens d'y avoir lu la description des sacrifices humains alors très en honneur dans ce pays. J'ai encore devant les yeux une gravure représentant un esclave ligoté et jeté à la foule du haut d'un balcon ...
(Maupoil 1961 : 66).

Au regard de cette peinture du royaume, comment concevoir que les droits humains aient pu y exister et qu'on les eût protégés ? C'est le deuxième intérêt de cette étude.

Par ailleurs, comme troisième intérêt, ce travail permettra de faire ressortir quelques spécificités du Danxomé (ressemblance des interdits du vodun avec les lois de la nature et rôle de cette religion comme gardien de la moralité par exemple) dans la problématique des droits de l'homme en Afrique précoloniale.

L'objectif global du présent travail est de contribuer d'abord à une meilleure compréhension des polémiques au sujet des droits de l'homme en Afrique précoloniale, et ensuite, à une meilleure connaissance des fondements et des manifestations des droits de la personne en Afrique noire, avant l'arrivée des usurpateurs européens. Au plan spécifique, les objectifs sont : montrer la sociologie des droits de l'homme au Danxomé, mettre en exergue ses fondements anthropologiques et juridiques, ses manifestations, les modalités de jouissance des droits reconnus et protégés.

Le cadre chronologique de la présente étude couvre la période allant de la création de la monarchie danxoméenne jusqu'à l'installation de l'occupant européen. La chronologie officielle remonte l'origine du royaume au XVII^e siècle (vers 1610 probablement). Mais c'est sous le roi Hwegbadja (1645-1685) qu'on a constaté la formation d'un État centralisé doté d'institutions, d'une constitution et le début de la formation d'une citoyenneté danxoméenne. C'est à l'avènement de ce roi que les bases de la fondation ont été jetées et que la loi du talion fut abolie. Voilà les raisons qui justifient la

première borne chronologique. Quant à la deuxième borne chronologique relative à la fin de la monarchie danxoméenne, elle remonte au 29 janvier 1894, date de la proclamation du protectorat français sur le Danxomé. En fait, la création de la colonie du "Dahomey et dépendances" le 22 juin 1894 qui avait définitivement pris corps en lieu et place des formations politiques préexistantes avait consacré la fin de cette monarchie et l'effectivité de la domination étrangère. Or les institutions comme le Conseil du trône, la justice, la palabre... et les pratiques coutumières dont la permanence était dérangée, dont toute la substance n'était plus préservée dès l'installation de l'occupant français, constituent nos champs d'investigation et d'analyse pour la résolution de notre problématique. D'où la deuxième borne chronologique fixée au début de la domination étrangère se justifie. L'instauration du pouvoir colonial était le début de la perturbation des fondements des structures et pratiques ancestrales, la fin du Danxomé tel que l'ont légué les ancêtres. Cette domination transformera globalement l'univers du colonisé que deviendra le Danxomé⁹.

Quelle est notre approche méthodologique ?

Sur ce plan, nous n'avons pas innové, mais nous avons tenu à nous conformer aux exigences du discours historique. La méthodologie adoptée ici est basée sur : la consultation des sources archivistiques, des documents bibliographiques et électroniques, l'enquête de terrain, la critique et l'utilisation croisée des documents écrits et des témoignages oraux.

Le Sud-Bénin est une région qui a bénéficié, de par son contact de bonne heure (par rapport aux régions de l'intérieur) avec les Européens, d'une riche littérature et d'une collecte de traditions orales relativement abondante. Ce contact a permis à la région d'être le lieu d'émergence des premières élites intellectuelles du pays. Ces dernières vont

⁹ Gens du Danxomé.

produire, à la suite des Européens, de nombreux travaux sur les royaumes côtiers comme nous le verrons. C'est pourquoi Cornevin (1981 : 67) affirme :

Le Dahomey méridional bénéficie d'une très remarquable tradition orale. Il eut la chance parmi sa brillante élite intellectuelle de trouver des auteurs de talent qui, joignant les éléments de tradition familiale et les méthodes d'approche européenne, donnèrent une série d'articles et d'ouvrages (...).

Les sources archivistiques sont celles que nous avons consultées aux Archives Nationales du Bénin (à Porto-Novo) notamment celles des séries M consacrées aux affaires judiciaires et D, à l'administration générale.

Les documents bibliographiques que nous avons consultés regroupent ceux des périodes précoloniales (qui sont le fruit d'Européens), coloniale et postcoloniale (qui sont l'œuvre d'Européens et d'Africains).

Le royaume du Danxomé, par le rayonnement qu'il a connu à cause du caractère singulièrement étonnant de sa civilisation, l'une des plus riches de la Côte des Esclaves et sa position centrale dans le trafic négrier, à suscité beaucoup de curiosité.¹⁰ Ainsi, nombreux sont les missionnaires, explorateurs, commerçants, négriers et administrateurs qui ont laissé des journaux de voyage, des études scientifiques, des rapports, des mémoires sur le royaume. Au temps précolonial, les pères de la Société des Missions Africaines sont nombreux à écrire sur ce royaume parmi lesquels on peut citer : le père F. Borghero, les abbés Laffite, P. Bouche et Desribes, les R. P. Baudin, Bérenguers et Courdioux. Même si leurs écrits sont empreints de préjugés, on y trouve d'intéressantes informations sur la vie sociale, religieuse et politique du royaume. La période coloniale a été très féconde avec des auteurs comme E. Foa, L. Brunet et L. Giethlen (eux aussi imbus de préjugés), Le

¹⁰ C'est à ce titre que Cornevin (1981 : 5) écrit : *Placé au coeur du trafic négrier de la '' Côte des Esclaves, ''le pays a bénéficié de sources écrites relativement anciennes : comptes rendus de chefs de comptoirs ou récits de capitaines de navires. Depuis le XVII^{ème} siècle, périodiquement, de copieuses relations ont été écrites sur ces régions, de sorte que, fait exceptionnel en Afrique nous avons, tous les quarts de siècle et parfois plus fréquemment, des documents écrits par des témoins oculaires sur le pays et ses habitants.*

Hérissé, E. Dunglas, M. Herskovits, les R.P. F. Aupiais et J. Bertho, le père Falcon, C. Merlo, P. Mercier, J. Lombard, P. F. Verger. Aux travaux de ces auteurs dont on ne saurait nier la richesse s'ajoutent ceux de nombreux nationaux parmi lesquels on peut citer : les abbés Th. Mouléro et G. kiti, P. Hazoumè, L. Hunkanrin, M. Quenum, A. Adandé, A. Serpos Tidjani... De nombreux chercheurs (historiens, sociologues, anthropologues, économistes et d'autres spécialistes) que nous pouvons situer dans la période post-coloniale ont aussi produit d'intéressantes études sur le processus de formation de ce royaume, son développement, ses coutumes, ses relations avec l'extérieur. Il s'agit de : B. Kossou, M. A. Glèlè, A. Djivo, le père B. Adoukonou, J. Alladayè... Il faut ajouter de nombreux travaux scientifiques (mémoires, thèses, articles) que nous avons consultés à la Bibliothèque nationale et aux Archives nationales à Porto-Novo, à la bibliothèque centrale de l'Université d'Abomey-Calavi, au département d'Histoire et d'Archéologie de la même université.

Par ailleurs, les nombreux écrits sur ce royaume parus dans les revues : *Les Missions Catholiques* (mensuel fondé en 1868), *l'Echo des Missions Africaines de Lyon* (mensuel fondé en 1902), *La Reconnaissance Africaine* (revue créée en 1925), et les travaux scientifiques de qualité réalisés dans *Etudes Dahoméennes*, *Mémoires de l'IFAN*, *Notes Africaines*, *Cahiers d'Etudes Africaines*, *Bulletin du Comité d'Etudes Historiques et Scientifiques de l'A.O.F.*, *La voix de S^t-Gall* du grand séminaire de Ouidah, nous ont été d'un apport immense dans la connaissance des caractéristiques sociales, politiques, religieuses et économiques du royaume.

Le champ de notre étude couvre l'Afrique subsaharienne, le royaume du Danxome étant une étude de cas. À cet effet, les études variées et de qualité de la revue *Présence Africaine* (créée en 1947) nous ont beaucoup renseigné sur les civilisations africaines, sur l'anthropologie sociale, religieuse, culturelle, politique, juridique, du monde noir.

Le dépouillement des informations collectées et les insuffisances constatées nous ont conduit à explorer d'autres pistes de documentation.

La tradition orale est la deuxième documentation à laquelle nous avons eu recours. Elle s'est imposée parce que l'histoire de cette entité politique souffre de la connaissance tardive de l'écriture. Une frange du passé de ce peuple est méconnue. L'oralité étant le principal mode de transmission du savoir, des pratiques ancestrales et des faits passés en Afrique précoloniale, certains épisodes de l'histoire du Danxomé sont religieusement conservés encore par des descendants des familles princières ou des traditionalistes très impliqués dans les coutumes dynastiques. Ce que nous avons cherché à éviter le plus par nos questions parfois insidieusement reformulées, c'est l'histoire destinée au grand public, l'histoire officielle aménagée pour les étrangers, afin de ne pas « *écrire l'histoire à leur manière, et en leur faveur* » (Glélé 1974 : 26). Le fonctionnement du Conseil du trône, les épreuves judiciaires (ordalies), les sacrifices humains, la chefferie locale, la vie des esclaves, la religion vodun, ont mérité une attention particulière au cours de nos entretiens à Agbomé et à Cana. Les traditions orales forment une partie essentielle du patrimoine culturel africain. Dans leur grande diversité et leur richesse, nous nous sommes intéressé surtout à certains proverbes¹¹ et maximes de la sagesse fɔn dont le contenu moral a trait aux conséquences de la transgression des lois de la nature, le respect de la vie, le respect de la dignité humaine, la justice... Nous n'avons pas manqué aussi de puiser certains aphorismes dans les sagesses du Fa.¹²

¹¹ M. Wembou (2004 : 4) nous explique ici l'importance des proverbes dans le contexte africain : *Les proverbes sont la partie la plus typique de la tradition orale africaine [...] Ces proverbes utilisés par les anciens et les sages pour véhiculer la sagesse ancestrale traitent essentiellement des principes de l'organisation sociale et politique, des relations sociales entre les personnes et les diverses activités économiques et sociales [...] dans l'Afrique ancienne, les proverbes jouaient un double rôle : le proverbe avait une fonction didactique, en ce sens qu'il était un moyen essentiel de transmission de savoirs et d'expériences dans des sociétés de tradition orale ; le proverbe avait un rôle juridique. Depuis toujours les palabres et les conflits ont été réglés dans ces sociétés coutumières par des proverbes « juridiques » ou proverbes comportant des principes relatifs au règlement des différends et à la justice.*

¹² Science divinatoire en vogue dans les aires culturelles yoruba et ajatado (Sud-Nigeria, Sud-Bénin, Sud-Togo).

Après la recherche documentaire et l'enquête de terrain, nous avons abordé le troisième niveau de l'approche méthodologique qui est la critique et l'utilisation croisée des sources, étape déterminante dans la construction de la vérité historique. Ce travail a consisté en l'analyse systématique des informations bibliographiques par les critiques interne et externe et à leur confrontation entre elles. Puis nous avons procédé à un traitement minutieux des informations collectées sur le terrain car :

*La tradition orale utilisée toute seule est une histoire incomplète et incertaine
Mais soumise au traitement méthodologique approprié, elle apporte une part
irremplaçable à la construction du passé et le degré de certitude qu'on est
généralement convenu d'attendre de l'investigation historique (Laya 1972 : 110).*

Enfin, ce fut celle de la confrontation des deux sources, orales et écrites.

Voilà exposée, la démarche méthodologique qui nous a permis de rédiger cette thèse dont nous allons, à présent, aborder les problèmes et les limites.

Les problèmes les plus ardues sont relatifs à la documentation. Le centre de documentation du Centre Béninois de la Recherche Scientifique et Technique (CBRST) sis à Porto-Novo est une mine de documents sur la période que nous étudions. Selon une indiscretion d'un agent de ce service, leur fonds est riche d'environ treize mille documents de différentes disciplines. Mais ils végètent tous dans la poussière et ne sont pas répertoriés dans un fichier au point où les recherches dans le centre sont souvent infructueuses, malgré l'existence des ouvrages. À ceci s'ajoutent le manque de professionnalisme et l'indisponibilité de bien d'agents.

Un autre problème plus sérieux et désolant auquel nous avons été confronté est l'indélicatesse de certains usagers qui arrachent des articles entiers des revues. Le problème de l'indisponibilité et du manque de professionnalisme des agents a été constaté aussi aux Archives nationales. L'inexistence d'un fichier informatisé ne permet pas aux

usagers de se renseigner par eux-mêmes sur les documents disponibles. De nombreux documents que certains agents nous avaient dits inexistantes dans leur fonds, nous ont été servis plus tard par d'autres.

Une autre difficulté qui constitue la principale insuffisance de ce travail est le silence de la quasi-totalité des documents consultés sur les prisons et les conditions carcérales dans ce royaume. En dehors de P. Hazoumè et M. A. Glèlè qui ont effleuré la rubrique dans leurs ouvrages respectifs *Dogucimi* et *Le Danxomè...*, nos attentes n'ont pu être comblées, pour l'instant, ni par les documents écrits ni par la tradition orale. Alors que ces informations nous auraient beaucoup aidé à comprendre les conditions de détention des prisonniers, aspects importants que nous figurons au nombre des indicateurs du respect ou non des droits humains.

Notre exposé s'articulera autour de trois grandes parties.

Les controverses qui entourent les droits de l'homme en Afrique précoloniale seront abordées dans la première partie qui comprendra trois chapitres. Le premier sera consacré aux fondements des droits de l'homme en Afrique précoloniale. Il abordera successivement la philosophie africaine qui sous-tend les droits de l'homme (qui malgré leur universalisme, sont toujours le reflet des valeurs culturelles d'une société), les systèmes de régulation du pouvoir politique et l'humanisme des coutumes africaines qui sont tous deux, gages de respect de la dignité humaine. Le deuxième chapitre sera consacré à l'étude des fondements anthropologiques des droits de l'homme dans le milieu socioculturel fon, ethnie largement dominante au Danxomè. Ce chapitre analysera si la religiosité du Fon, son univers fait d'interdits, l'humanisme qui imprègne nombre de ses coutumes, concourent au respect de la dignité humaine malgré les sacrifices humains. Le troisième chapitre étudiera les institutions du royaume du Danxomè à savoir : la palabre, le Conseil du trône, la chefferie locale et la justice. L'objectif poursuivi dans ce chapitre

est de montrer par l'analyse du mécanisme de fonctionnement de ces institutions que la dignité humaine était préservée des abus.

La deuxième partie sera subdivisée aussi en trois chapitres. Pour l'essentiel, elle sera consacrée aux droits dont jouissaient les sujets du roi dans la monarchie danxoméenne. Le premier chapitre abordera les droits touchant à la protection de la personne humaine, le second, la protection des libertés, et le troisième, les droits économiques, sociaux et culturels.

La troisième partie procédera à une analyse des droits de l'homme à travers le statut social. En effet, le royaume du Danxomé était une société de classes. Au sommet de la pyramide sociale se trouvaient les princes, ensuite les roturiers et enfin à la base les esclaves. À côté de cette stratification sociale, les femmes constituaient un "ensemble" très sensible puisque les préjugés sexistes et la phallocratie avaient cours dans cette société.

Cette partie comporte également trois chapitres. Le premier chapitre s'attèlera à montrer comment la classe roturière jouissait de ses droits à travers sa participation privilégiée à la vie politique et religieuse. Le second chapitre abordera le statut de la femme au Danxomé à travers la vie conjugale, la vie martiale, les critères de dévolution successorale et sa participation à la vie religieuse et politique. Le statut de la femme dans la société est aussi un indicateur du respect des droits de l'homme. Le dernier chapitre exposera le statut des esclaves. Il montrera leur origine, leur situation sociale et celle de leur descendance. Notre objectif dans cette partie sera de montrer que tout n'était pas perdu pour cette population servile, qu'elle n'était pas vouée aux gémonies et qu'elle avait bien des chances de s'affranchir de la servitude, des chances de réussite sociale.

PREMIERE PARTIE :
LES DROITS DE LA PERSONNE HUMAINE DANS LES
SOCIETES PRECOLONIALES AFRICAINES :
PROBLEMATIQUE ET MECANISMES DE PROMOTION

Chapitre 1 : La problématique des droits de l'homme en Afrique précoloniale

L'universalité des droits de l'homme est souvent proclamée. Mais une incohérence volontaire ou non est souvent entretenue au sujet du caractère universel des droits de la personne. Cette incohérence réside dans le monopole que s'attribue d'office l'Occident quant à la paternité des droits de l'homme et le « déni dont il afflige » certaines parties du monde, en particulier l'Afrique, qui n'aurait connu les droits humains qu'avec le contact avec les Européens.¹³ Or, les droits de l'homme sont le fruit d'une culture, et chaque peuple a sa philosophie des droits humains. Les sociétés africaines entretiennent donc un système de droits de l'homme différent de celui du monde occidental. Ce serait donc une erreur de réduire l'histoire des droits de l'homme à des Déclarations. Les droits humains s'enracinent dans les droits naturels de l'homme et postulent de l'existence d'une nature humaine universelle qui ne dépend ni des époques ni des lieux (Sangaré 2014 : 88). Les droits de la personne n'émanent pas d'une philosophie particulière et ne devraient pas être liés à la seule tradition culturelle de l'Occident.

Dans cette première partie, nous allons mettre en relief les fondements socioculturels et anthropologiques des droits de l'homme qui permettent de voir et de comprendre l'existence des droits de la personne dans les sociétés africaines précoloniales en général et au danxome en particulier. Par la suite nous montrerons les institutions mises en place par le royaume pour promouvoir les droits humains : absolutisme tempéré, chefferie décentralisatrice, système judiciaire à paliers avec des possibilités d'appel jusqu'au roi...

¹³ C'est à ce titre qu' Aboua (2006 : 21) écrit : [...] *l'Afrique a été longtemps considérée comme la partie du monde dénuée d'Etat de droit donc sans droit. Par conséquent , aborder la question des droits de l'homme dans la tadtition africaine, c'est dénaturer la construction historique des civilisations avancées. Les droits de l'homme n'ont rien à voir avec les Africains. Cela se produira, sans aucun doute, avec le développement de la démocratie occidentale qui tend davantage à s'instituer comme le référent universel en matière de culture politique et juridique.*

1-1 La conception africaine des droits de l'homme

L'histoire des droits de l'homme se confond avec l'histoire de l'homme. C'est par cette phrase que K. Mbaye (1992 : 11) a commencé la partie introductive de son livre : *Les droits de l'homme en Afrique*. De cette assertion, il résulte que les droits de l'homme sont aussi vieux que l'humanité et que quelles que soient la société et l'époque considérées, il existe toujours quelques « bribes » des droits de l'homme.

Paradoxalement, les Européens s'arrogent la paternité des droits humains, et ne sont pas convaincus que les cultures africaines soient porteuses de démocratie et de droits de l'homme. Deux raisons, de notre point de vue, expliquent cette attitude.

La première est qu'ils considèrent les droits de l'homme comme un produit de la modernité. La deuxième est une méconnaissance des cultures africaines ou un parti pris délibéré de considérer la civilisation africaine comme inférieure à la leur, et de légitimer ainsi le « fardeau de l'homme blanc ».¹⁴

Selon G. Ténékidès :

*La protection des droits de l'homme tire sa lointaine origine des institutions de la Grèce classique.*¹⁵

Chaque race a tendance à rattacher l'origine des droits de l'homme à sa propre communauté. C'est ainsi que les Européens rattachent le début des droits de l'homme à la Grèce antique, et les Asiatiques, à Confucius. La culture africaine qui est essentiellement orale n'a pas engendré une théorie des droits de l'homme comparable à l'hésitante et lente construction européenne. Pourtant, l'erreur serait de croire que la tradition africaine méconnaît les droits de l'homme. En fait, la tradition africaine discerne les droits de

¹⁴ Anignikin S., *Histoire des droits de l'homme en Afrique*, sous presse aux Editions Christon, cotonou.

¹⁵ G. Ténékidès, « L'action des Nations Unies contre la discrimination raciale », in *Recueil des cours de l'Académie de Droit international*, t. 168, p. 303, cité par Mbaye (1992 : 12).

l'homme à la source même de son droit : la coutume, qui n'est pas, écrit l'historien allemand Savigny, une forme inférieure du droit, mais une source qui représente la conscience collective, qui répond à l'économie et l'idéologie du groupe.¹⁶ Ainsi, pour les Africains, le respect des droits de l'homme était bien prescrit dans les traditions de l'Afrique précoloniale. C'est ainsi que L. S. Senghor a illustré le respect des droits de l'homme en Afrique précoloniale par le proverbe wolof : *Nit nit ay garabam* qui signifie : *l'homme est le remède de l'homme* Ki-Zerbo (1972 : 14). Dans la même logique J. Ki-zerbo a pris en exemple ce dicton de la sagesse populaire de l'Égypte de l'Ancien Empire : *N'usez pas de violence contre les hommes à la campagne comme en ville, car ils sont nés des yeux du soleil, ils sont le troupeau de Dieu* (Ki-Zerbo id. : 75). De même la Charte du Kurukan Fuga¹⁷ est un texte qui a valeur de déclaration et qui a posé les grands principes devant régir la vie du peuple mandingue dans toutes ses composantes et sur tous les aspects : l'organisation sociale, les droits et devoirs de la personne, l'exercice du pouvoir, les droits patrimoniaux et extrapatrimoniaux, la place des femmes dans la société, la famille, la culture de la tolérance, la gestion des étrangers, la préservation de la nature, la conservation et la transmission de l'histoire, la gestion des conflits... L'Afrique, comme d'autres parties du monde, a donc une tradition des droits de l'homme.

L'histoire des droits de l'homme n'est donc l'apanage d'une race, *l'exclusivité d'aucune époque, d'aucun lieu, d'aucune culture*¹⁸ pour emprunter les expressions de M. Jean-Bernard. Et c'est à juste titre que Raymond Verdier écrivait, à propos des Cabyè du Nord-Togo, ce qui suit :

¹⁶Lire J. Ki-Zerbo, *Histoire de l'Afrique noire*, Paris, Hatier, 1972, p. 14.

¹⁷ Dès 1236, les représentants de l'empire du Mali et leurs alliés, réunis à Kurukan Fuga, situé dans l'actuel cercle de Kangaba, en République du Mali, avaient, au lendemain de la bataille de Kirina, adopté une charte de 44 articles, destinés à organiser la vie en commun.

¹⁸M. Jean-Bernard, *La commission des droits de l'homme de l'ONU*, Paris, 1975, p. 5, cité Mbaye, id. p. 13.

*Aucune société ne saurait avoir le monopole des droits de l'homme et n'est en droit d'imposer sa propre conception à d'autres qui ne la partagent pas.*¹⁹

Le même auteur renchérit :

*Chaque société développe sa propre conception du monde et de l'homme et à chaque culture correspond un système de valeurs, une conception de l'homme, de ses droits et obligations dans la société.*²⁰

C'est au regard de la spécificité des valeurs philosophiques qui fondent dans chaque société les droits de l'homme que Mbaye évoque la difficulté à définir ce concept sans heurter une conception. Néanmoins, avec l'universalisme des droits de l'homme prôné de nos jours,²¹ les problèmes d'école et de courant s'estompent et il est possible d'aboutir à une synthèse définitionnelle résultant des conventions et des traités.

Il va donc de soi que les droits de l'homme ne *procèdent pas partout de la même conception* (Mbaye 1992 : 50), n'ont pas partout la même formulation, le même contenu, les mêmes systèmes de promotion et de protection et donc, sont dépendants des données philosophiques propres à chaque société.

Quelles sont alors les fondements philosophiques africains des droits de l'homme ?

Avant de répondre à cette question, il est important de rappeler la position de Raymond Verdier par rapport à l'usage du concept de droits de l'homme appliqué à l'Afrique précoloniale. Ce spécialiste de l'ethnologie africaine souligne que :

Si nous pouvons utiliser le concept (dans le contexte africain), c'est parce que et seulement dans la mesure où il est susceptible de plusieurs interprétations et que

¹⁹ R. Verdier, « Problématique des droits de l'homme dans les droits traditionnels d'Afrique Noire », in *Droit et Culture*, Université Paris X-Nanterre, n°5, 1983, Ed Africa-Média Promotion, p. 87, cité par Matringe (1992 : 21).

²⁰ Verdier R., Ibid. Cité par Mbaye (1992 : 21).

²¹La nécessité d'un universalisme des droits de l'homme est devenue une préoccupation mondiale. Cette préoccupation est exprimée dans le préambule de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme. Elle est mentionnée dans la plupart des textes régionaux comme : la Convention européenne des droits de l'homme, la Convention américaine des droits de l'homme, la Charte africaine des droits de l'homme et des peuples.

dans d'autres cultures, il reçoit d'autres significations. Le recours au concept général est alors justifié par le fait qu'il y a une conception africaine des droits de l'homme qui diffère précisément de la nôtre (européenne).²²

Deux facteurs fondamentaux influencent la conception africaine : la vie communautaire et la notion de devoir.

En effet, les relations sociales en Afrique précoloniale peuvent être qualifiées de communautaristes c'est-à-dire que les hommes sont groupés en diverses communautés. Ils n'étaient jamais envisagés en tant qu'individus et la personnalité juridique n'existait qu'à travers son statut dans la communauté. L'homme ne se considère et n'est considéré que comme membre de sa communauté et en outre, le droit était un droit de groupe que des personnes. L'Africain est un « individu communautaire » et sa vie n'a de sens qu'à l'intérieur de sa communauté. Ce trait caractéristique de la société traditionnelle africaine est exprimé en ces termes par J. S. Mbiti :

Je suis parce que nous sommes, et parce que nous sommes, je suis.²³

L'idéal des sociétés africaines repose sur la protection et la subordination au groupe. Dans ces sociétés, l'idée de droit est inséparable de celle du devoir (Mbaye 1992 : 52). La conception africaine du droit est donc basée sur la notion de devoir, devoirs envers la communauté. D'où la notion de bicéphalisme dans les droits de l'homme en Afrique, bicéphalisme qui se situe dans la conception et dans l'application (Huaraka 1990 : 229).

Ce bicéphalisme trouve son essence dans la concomitance des droits et des devoirs. La participation de l'individu à la vie de la communauté est un devoir qui lui confère des devoirs et des droits. En clair, l'individu ne jouit de ses droits que lorsqu'il accomplit ses

²² R. Verdier, op.cit. , p. 98, cité par Mbaye (1992 : 51).

²³ J. S. Mbiti, *African Religions and philosophy*, New York, Doubleday, 1970, at p. 141 cité par Tunguru Huaraka, «Les fondements des droits de l'homme en Afrique », in A. Lapeyre et alii (s/D), *Les dimensions universelles des droits de l'homme*, Bruxelles, Bruylant, 1990, p. 245.

devoirs. C'est pourquoi le respect dû à un individu dépend de la manière dont il accomplit ses devoirs. Pour s'en convaincre, référons-nous à Huaraka (id. : 229) qui affirme :

Dans la société traditionnelle africaine, un individu dépouillé de ses obligations et devoirs vis-à-vis de la communauté est non seulement sans devoirs, mais sans droits et, donc privé d'existence.

Ainsi dans les civilisations africaines, le droit n'est pas compris comme une arme devant permettre à l'individu d'imposer des revendications mais comme une protection et un devoir. L'homme étant un être social, tout être humain, occidental ou africain est membre d'une communauté grande ou petite. Cependant, il y a une différence quant à la manière dont chacun pense. L'Occidental pense d'abord comme un individu privé, indépendant. Il cherche à protéger ses droits individuels, et très secondairement à accomplir les obligations qui découlent de son appartenance à la société.²⁴ Dans les sociétés africaines par contre, l'homme se reconnaît en premier lieu en tant que membre de sa communauté avec ses devoirs et les avantages qui en découlent et c'est seulement en second lieu qu'il est un individu. Ce qui a pour résultat que la pire des sanctions pour l'Africain est l'exclusion de la communauté c'est-à-dire l'ostracisme. Ainsi à la différence des sociétés européennes où le droit a un caractère individualiste, où les droits sont proclamés et les individus, isolés, s'en servent les uns contre les autres et contre l'État pour se protéger, en Afrique, le droit n'était pas perçu comme un instrument d'opposition entre les individus, ni entre l'individu et sa communauté. Il n'y avait pas de conflit entre les intérêts et les devoirs de l'individu et ceux de sa communauté. Mais au contraire, les deux se renforcent, sont complémentaires.²⁵ C'est à ce titre que L. S. Senghor, à l'ouverture

²⁴ C'est cette conception individualiste prononcée du droit qui fonde ce reproche qu'on fait à la Convention européenne des droits de l'homme : *d'aborder les droits de l'homme dans une perspective individualiste en considérant l'homme atomisé, isolé de ses semblables négligeant ainsi sa sociabilité.* M. Levines, « Lecture critique du « modèle européen » de protection des droits de l'homme », in *Droits de l'homme en Afrique centrale*, op.cit., p. 14.

²⁵ C'est au regard de la complémentarité des intérêts de l'individu et du groupe que Huaraka (op.cit. : 239) écrit : *Dans les traditions, la culture et la civilisation africaines, les intérêts de la communauté ne sont pas en conflit avec les droits et les devoirs de l'individu.*

d'une réunion des experts chargés d'élaborer un avant-projet de la Charte africaine des droits de l'homme et des peuples, affirmait :

*En Afrique, l'individu et ses droits sont enveloppés dans la protection assurée par la famille et par les autres communautés. Il n'y a pas d'opposition mais symbiose dans la solidarité.*²⁶

C'est pourquoi l'Africain ne revendique pas ses droits de façon contestataire, mais dans le consensus et dans la pacification des rapports sociaux. La vie communautaire en Afrique repose sur la recherche constante du consensus lequel est une marque de la science juridique africaine. L'Afrique précoloniale a une conception pacifique du droit. Ceci laisse entrevoir l'importance de « l'institution » de l'arbre à palabres au cours de laquelle les anciens tombaient toujours d'accord avant de se séparer. La résolution des conflits se faisait publiquement et souvent avec le public. Les litiges traités par les chefs de village donnaient lieu à des discussions publiques dans lesquelles tout le monde intervenait, donnait son opinion, sauf le chef qui écoute. Contrairement à ce que l'on pourrait penser, il ne s'agit ni de faiblesse ni d'un manque d'organisation, il s'agit d'une conséquence directe de cet état d'esprit communautaire. Par la palabre, l'Africain cherchait donc le consensus.

En clair, la vie communautaire qui était une spécificité des sociétés africaines précoloniales influe sur sa conception du droit et des droits de l'homme. Les droits et les devoirs étaient inséparables. Ce sont les devoirs bien accomplis qui généraient pour l'individu des droits. Par ailleurs, le système juridique traditionnel envisageait les problèmes par rapport à la communauté et non pas par rapport à l'individu, et c'étaient les intérêts de la collectivité qui passaient en premier. La conception africaine des droits de l'homme était donc différente de celle européenne²⁷. La différence se situe au niveau de la

²⁶ Cité par Huaraka, op.cit., 1990, p. 239.

²⁷Id. p. 69. La conception des droits de l'homme s'est forgée à travers trois courants : le courant individualiste, le courant communautaire et le courant internationaliste. Mbaye (1992 : 44) fait observer que : *Le courant individualiste est considéré comme étant venu de l'Occident. On peut dire qu'il est fille de la civilisation judéo-chrétienne. Il privilégie les droits de l'individu c'est-à-dire les droits de la première*

perception et du contenu. En Afrique, les droits découlent des devoirs qui sont exprimés sous forme d'interdits. Et c'est le respect des interdits et des devoirs qui engendrent et protègent les droits. Les objectifs visés ainsi sont une harmonie à la fois entre l'homme et la nature et entre les hommes. Le droit africain est donc un droit objectif parce qu'il trouve son fondement dans les lois de la nature, les lois qui régissent l'ordre cosmique, l'ordre social.

Les droits de l'homme sont donc le produit d'une *population donnée à une époque donnée*. Ils sont tributaires des valeurs philosophiques et des bases culturelles de la population considérée. C'est pourquoi la Charte africaine des droits de l'homme et des peuples adoptée à l'unanimité lors de la dix-huitième assemblée générale ordinaire des Chefs d'État et de gouvernement à Nairobi le 27 juillet 1981 et entrée en vigueur le 21 octobre 1986, plonge ses racines dans la civilisation et la philosophie africaines.²⁸ L'une des spécificités de cette Charte est la conception communautaire des droits de l'homme. La Charte associe les droits des peuples aux droits de l'homme en faisant un retour aux traditions africaines. Pour ressortir la spécificité de la Charte africaine par rapport aux autres textes régionaux (européen et américain), Matringe (op.cit. : 70-71) écrit :

Ce retour aux traditions constitue, sur le plan universel, une très grande innovation puisque la charte est le premier instrument juridique à consacrer ainsi cette trilogie Etat-Peuple-Individu afin de protéger non seulement la collectivité des hommes mais aussi de celle-ci, la personne humaine.

La Charte comporte aussi de nombreuses autres spécificités qui résultent des valeurs culturelles africaines. Par exemple les articles 27 et 29 imposent de nombreux devoirs à l'individu. L'article 27 précise ceux envers qui l'individu a des devoirs en son premier paragraphe :

génération. Le courant communautaire est plus proche du courant socialiste. Ses tenants sont les pays en développement. Ce courant *insiste sur la nécessité de favoriser le droit des peuples et, dans certains cas, de sacrifier les droits de l'individu à l'intérêt général* (Mbaye Id. : 45).

²⁸La Charte africaine allie, comme dans l'Afrique précoloniale, les droits et les devoirs.

*Chaque individu a des devoirs envers la famille et la société, envers l'Etat et les autres collectivités légalement reconnues et envers la communauté internationale.*²⁹

Vu le caractère sacré du père et de la mère surtout en Afrique, l'article 29 indique en son premier paragraphe, ce qui suit :

*L'individu a en outre le devoir de préserver le développement harmonieux de la famille, de respecter à tout moment ses parents, de les nourrir, et de les assister en cas de nécessité.*³⁰

Malgré tout, de ces analyses, comme l'a si bien affirmé Glèlè, on ne saurait déduire : « *un droit de l'homme africain.* »³¹ Et la Charte proclame dans son préambule (en son cinquième considérant) l'universalité de l'être humain et de ses droits fondamentaux.

Aucun peuple n'est dépositaire des droits de l'homme. C'est en ce sens que l'Église, en dehors de l'expression « droits de la personne », privilégie aussi « droits naturels de l'homme » pour insinuer que la personne humaine tient ses droits de Dieu. Les droits humains sont le fruit d'une culture, d'une conception de l'homme et de la société. Ainsi, l'Afrique précoloniale avait un système cohérent des droits de l'homme fondé sur la prééminence de la vie communautaire et les devoirs. Dans le système africain, c'est les devoirs bien accomplis qui confèrent à l'individu la jouissance de ses droits, d'où en Afrique on parle de binôme droits et devoirs.

Cet éclairage apporté sur la conception africaine des droits de l'homme, nous allons nous atteler à présent à la présentation des fondements du respect des droits humains en Afrique.

²⁹ Article 27(1)

³⁰ Article 29(1).

³¹ M.A. Glèlè : « Introduction à la Charte africaine des droits de l'homme et des peuples (Organisation de l'Unité Africaine) », in *Etudes offertes à Claude- Albert Colliard*, Paris, 1984, p. 518, cité par Mbaye (1992 : 49).

1-2 L'absence d'absolutisme du pouvoir : gage de respect des droits de l'homme

L'Afrique est une mosaïque de peuples et de civilisations, et l'organisation politique et sociale n'est pas toujours la même ici et là. L'étude des systèmes politiques africains précoloniaux révèle qu'ils sont variés et de façon synthétique, on peut distinguer trois sortes d'organisation politique : les communautés à organisation centrale lâche, les chefferies et les royaumes (Lombard 1969). Pour tout résumer, Gonidec (1987 : 15) retient deux types de sociétés : les sociétés anétatiques (sans État) et les sociétés étatiques (parvenus au stade de l'État).

Quid de chacun de ces régimes politiques ?

Les communautés à organisation centrale lâche font partie des sociétés anétatiques. Elles sont une "organisation très souple et simple" (Alladaye 2003 : 18) et n'ont pas d'autorités politiques permanentes, raison pour laquelle d'aucuns les qualifient de sociétés "acéphales" c'est-à-dire sans chef ou de sociétés segmentaires. Elles sont caractérisées par l'absence d'organes législatif, exécutif et juridictionnel donc par l'absence d'un appareil d'État (Gonidec 1987 : 15). Ces sociétés n'étaient pas en état d'anarchie car la coutume faisait office de constitution et permettait de maintenir l'ordre social. Comme exemples de ce type de sociétés on peut citer : Les Ibo et les Fulani du Nigeria, les Kru du Liberia, les Natemba du Bénin, les Tallensi du Ghana, les Kokomba du Togo, les Jie d'Ouganda (Kamto 1987 : 68)

Quant aux chefferies, elles font partie des sociétés étatiques. Ici l'autorité est fondée autour d'un chef. C'est un système d'organisation politique dans lequel il y a une machine administrative et des institutions judiciaires (Ayittey 1992 : 40).

C'est la structure dominante de l'Afrique précoloniale. Comme exemples de chefferies on peut citer celles des Bamiléké (Cameroun), des Bemba (Zambie), des Kikuyu

(Kenya), des Luba (Congo démocratique) des Sérère (Sénégal), des Tswana (Afrique du Sud), (Kamto Id. : 68), de Kika et des Idasha (Bénin) (Alladayè 2003 : 16).

Quant au royaume, le système d'administration est plus élaboré et l'autorité plus hiérarchisée. C'est pourquoi J. Alladayè (2003 : 16) écrit que :

Au contraire du royaume où le roi était l'épicentre de la vie politique, le premier responsable de la chefferie exerce une autorité bien plus faible.

Comme exemples de royaume on peut citer : Ife, Oyo, Bénin (Nigeria), Mossi (Burkina Faso), Ashanti (Ghana), Lozé (Zambie), (Kamto op.cit. : 68), Danxome, Xogbonu, Kuandé, Kilir, Niki (actuel Bénin) (Alladayè 2003 : 12).

Quelle était la nature du chef africain qui présidait aux destinées de ces entités politiques ? Disposait-il d'un pouvoir absolu et illimité qui lui permettait de commettre des actes attentatoires aux droits de l'homme ? Quels étaient les moyens de contrôle ou de limitation de ses pouvoirs ?

Pour justifier la conquête, les colonisateurs ont représenté les chefs africains comme des tyrans sanguinaires et omnipotents. Mais la réalité est toute différente. Le chef africain n'était pas un tyran qui imposait ses caprices, mais un père, un protecteur du groupe et des individus. Lui et son pouvoir étaient sacrés. La sacralité de son pouvoir tenait au fait qu'il l'avait obtenu des divinités-ancêtres d'abord puis du peuple ensuite. Il n'était pas un dieu, et les sociétés dans lesquelles il était considéré comme tel, il était plutôt assimilé à lui (dieu) mais ne lui est jamais totalement confondu (kamto1987 : 64). Il était le serviteur de son peuple et non l'inverse. Au-dessus de lui se trouvait la coutume héritée des ancêtres-fondateurs, la coutume que personne ne saurait modifier opportunément ni transgresser au risque de s'attirer des malheurs et de provoquer des calamités dans la

société³². La coutume constituait dans les sociétés africaines la "charte fondamentale". Elle revêt un caractère sacré, transcendant du fait de la sacralité de ses auteurs qui sont les ancêtres. Ces derniers, bien qu'étant morts, continuent de régir la société. En Afrique, les mondes visible et invisible coexistent toujours et le monde invisible est à la source de l'autorité du droit et du pouvoir. Le chef est le « diseur » privilégié de la coutume qu'il doit impérativement respecter. Il n'avait de libertés et marge de manœuvre autres que celles qui sont reconnues par la coutume. Le chef était désigné pour faire respecter un ordre « tout fait » et non pour créer anarchiquement le sien propre. Sa légitimité dépendait de la conformité de ses actes avec les prescriptions ancestrales.

Quels sont les garde-fous contre l'absolutisme des pouvoirs du chef ?

Les mécanismes qui pondèrent le pouvoir du chef africain sont au nombre de trois : le contrôle direct exercé par le « corps social » (peuple), le contrôle exercé par les différents conseils qui entourent le chef et jouent un rôle de « contrepoids au pouvoir », et le troisième mécanisme de contrôle, les « contre-pouvoirs », qui sont le fait des sociétés secrètes (magiciens, sorciers, confréries, classes d'âges...) qui soutiennent le chef et qui peuvent aussi provoquer sa mort (Kamto 1987 : 114). Le système de limitation des pouvoirs du roi comporte donc différents paliers.

Dans le premier système de contrôle du pouvoir, le corps social, qui est le peuple, exerce sa souveraineté. Ce contrôle est exercé par le biais de la palabre qui est une forme de participation du peuple à l'exercice du pouvoir. Cette institution est un échange entre la base et le sommet, un échange au cours duquel l'instance dirigeante reçoit l'opinion de toutes les catégories sociales (femmes, hommes, vieux et jeunes) sur l'actualité de la population. Lors de ces assemblées le peuple débat de toutes les questions brûlantes de la vie sociale. Si le chef avait à innover, il soumet ses intentions à l'approbation du peuple.

³² La coutume est sacrée mais on peut la modifier au regard de l'évolution sociale.

C'est une forme de "démocratie populaire" basée sur la liberté d'expression car « *la parole était donnée à qui voulait la prendre* »³³. Cette forme de contrôle du pouvoir se retrouve dans tous les types de société en Afrique (qu'elle soit segmentaire ou centralisée). C'est pourquoi Lanciné Sylla fait observer que la palabre peut être considérée "comme universelle en Afrique Noire"³⁴. Le même auteur ajoute que cette institution présente des formes variées en fonction de la taille des sociétés et des questions à l'ordre du jour.

Comment se déroulait l'institution de la palabre dans certaines entités politiques?

Chez les Tswana d'Afrique du Sud, Ayittey (op.cit. : 44) raconte :

Voici la procédure suivie au cours des réunions du village : le chef commence par exposer le but de la réunion ; il n'annonce aucune décision prise au cours des réunions du conseil, mais il se contente d'exposer les faits en cause et d'ouvrir les débats. Ses conseillers s'expriment en premier, suivis des anciens. Puis quiconque souhaite parler ou poser des questions y est autorisé. Si deux hommes se lèvent en même temps, le plus âgé parle le premier. Les intervenants se tiennent debout, face au roi, tête nue, et certains s'inclinent en signe de respect.

L'institution de la palabre avait aussi cours dans le royaume de Danxome, et les rois y accordaient une importance particulière. Les rois allaient jusqu'à envoyer leurs espions, *les legede*, se disséminer dans la foule pour recueillir l'avis et l'humeur de la population sur l'ordre du jour (cf. supra p. 73 et s.). La survie du groupe était l'objectif premier du chef africain. C'était un impératif qui lui revenait par "nécessité et par coutume" (Ayittey op.cit. : 46). Dans cet exercice, le chef ayant mission d'améliorer la destinée du peuple, se doit de prendre son avis sur les questions importantes. Et c'est pourquoi lors des assemblées, le chef écoutait toutes les opinions et toutes les propositions sans rejeter aucune a priori. Il lui revient de faire la synthèse et de prendre une décision. Il apparaît clairement que l'exercice du pouvoir sans le peuple est un fait rarissime en

³³ R. Cornevin, "La palabre africaine", in *Revue Pegasus*, 1979, pp. 54-55, cité par Kamto, op.cit., p. 115.

³⁴ L. Sylla, "Démocratie de l'arbre à palabre et bois sacré", Contribution au colloque du L.A.J. de Janv.1980, p. 3, cité par Kamto (id. : 114).

Afrique noire précoloniale. Ainsi lors des séances de palabre, la liberté d'expression prévalait. N'importe qui pouvait parler y compris même les étrangers comme chez les Tswana d'Afrique du Sud (Ayittey op.cit. : 44). Par la palabre, le peuple s'érigait en une force de contrôle du pouvoir. Mais ce contrôle était plus efficacement assuré par les conseillers du roi qui constituaient un contrepoids au pouvoir.

Qu'est-ce que le contrepoids au pouvoir ? Pour mieux appréhender le sens de cette notion de "contrepoids au pouvoir", référons-nous à Kamto (id. : 116) qui l'explique :

Ce sont en général des institutions créées pour contrôler et tempérer l'autorité du chef dont nous savons qu'elle est établie par la "charte mythique" du groupe dans les structures politiques de type unitaire centralisé.

Il en découle que le contrepoids au pouvoir est représenté par les conseillers du chef et que ce système de contrôle était propre aux sociétés organisées autour d'un chef donc aux sociétés étatiques. En quoi les conseillers constituaient-ils une force de limitation de l'autorité du chef, une force pouvant même le déposer ?

Lanciné Sylla fait observer que partout en Afrique dans les sociétés étatiques, le roi ne pouvait délibérer qu'en conseil³⁵. Ceci révèle l'importance de cette institution sans laquelle le roi ne peut prendre aucune décision. D'une entité politique à l'autre cette institution présente des variantes. Voici le cas des Bamiléké du Cameroun :

[...] Chez les Bamiléké de l'Ouest du Cameroun par exemple, le chef est assisté dans la conduite des affaires publiques par un Conseil de neuf (9) membres appelé Kamvé. C'est une institution aux pouvoirs forts étendus, ce qui la rend redoutable aux yeux du chef [...] (Kamto op.cit. : 116-118).

C'est également le cas des tribus Bantu d'Afrique du Sud où le chef, comme chez les Bamiléké, était entouré de conseillers qui discutaient et prenaient ensemble les décisions avec lui. (Kamto id. : 18).

³⁵ L. Sylla, op.cit., p. 5, cité par Kamto (id. : 116).

Il en est de même pour les Fanti du Ghana comme le précise Oguah :

*Le chef Fanti est tenu de consulter ses conseillers pour toute décision affectant la société [...]. Son conseil est habituellement composé des anciens de la communauté. [...] Les anciens ne sont pas nommés conseillers en fonction de leur richesse mais de leur maturité. Ainsi, le riche comme le pauvre se retrouvent au conseil.*³⁶

Dans les sociétés ayant des structures "féodales" comme la société bariba, on peut distinguer, selon Lombard (1960), deux conseils : le conseil privé du roi et le conseil des Sina Wonou. Le conseil privé comprend les proches du roi, ceux qui lui sont dévoués. Ce conseil n'est pas un organe de contrôle du pouvoir mais un organe de gouvernement.

C'est le conseil des Sina Wonou qui jouait effectivement le rôle de contrepoids. Ce conseil était une institution stable contrairement au conseil privé du roi qui est reconstitué à chaque nouveau règne. Ce conseil était composé de nobles issus de toutes les branches, des chefs de région, des princes titulaires des plus "hauts titres nobiliaires du royaume".

Examinons à présent le cas des structures de type impérial.

Prenons l'exemple de l'empire mandingue. Ce dernier couvrait une grande partie du Mali actuel et la partie septentrionale de la Côte d'Ivoire actuelle (Ayittey 1992 : 50). Il était gouverné par trois autorités parallèles : traditionnelle, militaire et religieuse, avec au sommet, l'Almamy et le conseil d'État. L'Almamy, le chef suprême de l'empire, régnait à travers un conseil d'État composé des chefs de province issus des trois autorités (Ayittey 1992 : 50).

Ces quelques exemples de contrepoids au pouvoir tirés de plusieurs types d'organisation politique de l'Afrique précoloniale illustrent le rôle éminemment limitatif,

³⁶ B.E. Oguah, « African and Western Philosophy: a study », in *African philosophy: An introduction*, Richard Wright, Lanham, University Press of America, 1984. Cité par Ayittey, op.cit., p. 43.

réducteur des pouvoirs royaux que jouaient les conseillers du roi. Le pouvoir du souverain était théoriquement absolu puisqu'en dehors du "corps social" et des conseillers, les contre-pouvoirs constituaient un autre rempart à son étendue.

Quel sens recouvre le "concept de contre-pouvoir" ?

Kamto (op.cit. : 122-123), qui s'est inspiré de Lanciné Sylla³⁷, définit le contre-pouvoir comme :

Les forces sociales qui exercent sur le pouvoir, souvent de manière occulte et parfois à des fins grégaires, des pressions de toutes sortes, sans pour autant appartenir à la catégorie dirigeante. Il s'agit de véritables pouvoirs parallèles qui agissent en marge du pouvoir, mais avec une extrême efficacité, notamment en ce qui concerne les sociétés secrètes. On regroupera donc sous cette notion de contre-pouvoir toutes les sociétés initiatiques : sociétés secrètes de sorciers, magiciens et guérisseurs, confréries, ligues, castes, classes d'âges [...].

Ces contre-pouvoirs se retrouvent dans presque toutes les entités africaines précoloniales.

Chez les Bamiléké par exemple, la société des Kungan était redoutable : cette société existait sous deux formes : le Ku'gaindje et le Ku'gainKuo (Kamto 1987 : 123). Parmi les deux, c'est surtout le Ku'gaindje qui jouait réellement le rôle de contre-pouvoir comme le précise Kamto (id. : 124) :

[...] le Ku'gaindje ou Makwengo, qui correspond à ce que M. Kwayeb a désigné par le terme générique de Kungan, est le type même de force politique occulte. Il n'a pas de statut politique officiel. Juridiquement, ce corps ne devait jouer aucun rôle dans les affaires publiques. Mais leur puissance ainsi que la nature de leurs liens avec le chef en faisaient un véritable "groupe de pression" qui dans l'ombre tirait souvent les ficelles du Pouvoir.

³⁷ Voir note 34.

Les sociétés secrètes existaient aussi dans les royautes Yoruba sous les noms d'Oro et Ogboni. Dans le royaume de Xogbonu (Porto-Novo), la confrérie des Zangbetu peut être assimilée à une société secrète. Les vodun Sakpata et Hebioso jouaient un rôle de contre-pouvoir au Danxome. En pays Bassa dans le Sud-Cameroun, il existait une puissante société secrète dénommée Ngwe (Kamto id. : 124).

Kamto (id. : 124) fait observer que parmi les trois pouvoirs parallèles (le peuple, les conseillers et les contre-pouvoirs), ce sont les contre-pouvoirs qui étaient les plus influents voire les plus redoutables.

Cependant il est à relever que les contre-pouvoirs n'étaient pas institutionnels comme le peuple et les conseillers. Ils se formaient dans la société et s'érigeaient en lobbies.

Au regard de l'évidence que le roi tenait son pouvoir des ancêtres-divinités (omniprésents dans l'univers social africain) et que le pouvoir est soumis aux institutions de régulation (constituées par le peuple et les conseillers), M. Fifatin (1986-1987 : 36) tire la conclusion de l'existence en Afrique précoloniale d'une démocratie "naturelle".

L'Afrique noire précoloniale connaissait donc certaines pratiques démocratiques (source de respect des droits humains) avant l'intrusion des Européens. Elle vivait une démocratie particulière à elle, propre à ses coutumes. C'est pourquoi M. Fifatin qualifie cette démocratie de "culturelle". Cette démocratie n'avait pas forcément besoin d'une constitution écrite, d'un bâtiment appelé parlement et des élections par les urnes. Mais elle avait ses modalités de fonctionnement : la recherche du consensus à travers la liberté d'expression et l'existence d'un forum (l'assemblée du peuple ou du village) qui se réunissait à la place publique ou du marché. Pour cette démocratie, « seules comptaient l'unité et l'unanimité ». Par conséquent, il n'y avait pas d'opposition constituée de façon

institutionnelle³⁸. Le roi ou le chef africain gouvernait à vie mais détenait un pouvoir théoriquement absolu parce qu'il existait un système de régulation qui empêchait tout abus, toutes décisions contraires aux coutumes, au bien collectif. En cas de mauvaise conduite, il peut être déposé ou écarté selon les prescriptions de la communauté. Sous certains cieux, son inconduite peut lui coûter la vie. Voici le cas du royaume d'Oyo au Nigeria :

Les gens d'Oyo, par l'intermédiaire de leur chef de quartier et de famille avaient d'ailleurs un moyen de contrôle terrible sur leur roi. Quand ce dernier s'était rendu coupable d'exaction ou de crime scandaleux, ils lui faisaient porter unealebasse vide ou bien des œufs de perroquet. C'est le premier des Oyo-mesi (le baboroun) qui était chargé de porter au roi cette terrible "motion de censure". Il s'adressait d'ailleurs à lui en termes empreints d'humour noir : « Nos séances de divination, lui disait-il, nous ont révélé que votre destin est mauvais et que votre oroun (le double céleste) ne tolère plus votre séjour ici-bas. Nous vous demandons donc d'aller dormir. » Le souverain devait aussitôt s'empoisonner (Ki-Zerbo op.cit. : 160).³⁹

Dans d'autres sociétés, son inconduite et son entêtement à se reprendre peuvent entraîner la fuite ou l'émigration de ses sujets vers d'autres contrées , et ces mesures constituent des méthodes ou des solutions extrêmes qui échouent rarement (Lombard 1967 : 48). C'est le cas chez les Sukuma de Tanzanie et des Xhosa de l'Afrique du Sud.

³⁸ Au sujet de la démocratie en Afrique précoloniale A. Ogunshéye écrit ce qui suit : *Enfin, ce serait une erreur, je pense, quand je considère les institutions et idées africaines, de leur poser des questions qu'elles n'étaient destinées à résoudre. Permettez-moi de donner un exemple : Si quelqu'un considère le gouvernement traditionnel des Yorubas et demande : « ont-ils une opposition démocratique au sens occidental du terme ? » la réponse est définitivement négative. Mais s'il demande : « ont-ils le mécanisme de l'opposition ? » la réponse est affirmative. S'il demande : « ont-ils un gouvernement démocratique qui implique le vote par l'urne ? la réponse est négative. Mais si la question est : « Ont-ils une forme de gouvernement qui implique des limites au pouvoir du chef, qui implique une participation et qui implique des remèdes bien connus pour traiter avec «l'autocratie» ? la réponse est affirmative. "Société traditionnelle et démocratie moderne" in *Présence Africaine*, n.s. n°23, Déc. 1958 -Jan. 1959, p. 6.*

³⁹F. Iroko a abordé la question du régicide rituel dans les royautes yoruba précoloniales dans son ouvrage: *Mosaïques d'histoire béninoise*, tome I, Editions Corrèze Buissonnière, 1998, pp. 152-156. Il a fait d'intéressantes analyses.

C'est pourquoi l'affirmation du roi Louis XIV en 1665 : *L'Etat, c'est moi*⁴⁰ est selon Huaraka (1990 : 245) :

une affirmation de la pleine possession de l'Etat ou du pouvoir [et elle] est complètement étrangère à un roi africain, un chef de clan ou de village.

Les cas d'autocratie, de despotisme ou de confiscation des pouvoirs et des libertés sont des cas rares ou des accidents historiques en Afrique noire précoloniale. Poirier l'avait souligné en écrivant :

*Les formes vraiment autocratiques du pouvoir sont très rares en Afrique noire [...].*⁴¹

L'auto-proclamation de roi ou de chef à vie est contraire à la conception africaine du pouvoir. L'Africain a une conception humaniste du pouvoir qui, au lieu d'opprimer, doit servir.

E.-M. Mbonda (2001 : 78-79) dans son article : "*Autorité sacrée du chef et droit de l'homme en Afrique*" a énuméré les différents rôles du chef dans la société précoloniale africaine et n'a pas occulté son rôle de protecteur des droits de l'homme. Voici quelques-uns de ces droits qu'il a le devoir de protéger : le droit à la vie, à la sécurité, à la possession de ses biens, à une juste succession, à une justice équitable en cas de conflit...

Vu tout ce qui précède, il apparaît important de faire un constat : l'omniprésence des conseils dans toutes les structures étatiques (chefferies, royaumes, empires). Nulle part donc, le chef ne pouvait délibérer seul, mais plutôt en conseil. Il n'avait donc au demeurant aucune possibilité de prendre des décisions unilatérales, d'opprimer son peuple et, par conséquent, de bafouer les droits de l'homme. Tout ce qui précède explique

⁴⁰ P. Sieghart, *The lawful rights of Man King*, Oxford, Oxford University Press, 1985, p. 18, cité par Huaraka, op.cit., p. 245.

⁴¹J. Poirier, « Les formes monarchiques du pouvoir africain » in *Annales Africaines*, 1966, p. 186, cité par Kamto (1987 : 113).

combien la démocratie était présente dans les systèmes politiques africains et combien les droits de l'homme étaient préservés.

Les traditions culturelles africaines sont aussi une source de respect des droits humains.

1-3 L'humanisme africain : source de valeurs compatibles avec les droits de l'homme

Par humanisme africain, nous entendons les valeurs morales des civilisations africaines. Les valeurs morales qui donnent primauté à la dignité de l'être humain, qui considèrent l'homme comme créature sacrée à respecter et à protéger, les valeurs morales qui font des sociétés africaines un monde de fraternité, de justice, de paix, de tolérance... Notre démarche ici tend à montrer que les droits de l'homme en Afrique précoloniale ne sont pas à rechercher dans un corpus écrit de règles et de principes tels que nous le concevons aujourd'hui. On peut les identifier aussi dans l'idéal social des sociétés africaines, dans le quotidien des Africains, dans leurs relations interpersonnelles, dans leur code de bonne conduite sociale, à travers les interdits, la coutume... L'humanisme africain est riche de principes moraux porteurs de droits humains. Parmi ces principes moraux on peut citer entre autres : la religiosité, la tolérance religieuse, le respect de la vie et des droits de l'enfant, la protection de la veuve, le goût du travail, l'hospitalité, le sens de l'honneur, le respect des personnes âgées, la protection des esclaves, le respect du droit humanitaire en temps de guerre... Ces valeurs ont dirigé le quotidien de l'Africain pendant la période précoloniale et continuent, malgré la situation de crise des sociétés actuelles, de lui donner sa psychologie morale.

La première valeur morale par laquelle nous allons commencer est la religiosité. L'Africain est un être religieux, un être de croyance. Il a développé, au fil des âges, une foi

extraordinaire en Dieu, un abandon de soi à la transcendance. Tout son univers baigne dans le religieux dont l'emprise s'étend à tous les domaines de la vie. C'est un fait qui frappe le voyageur étranger en Afrique. Nombreux sont les auteurs qui l'ont attesté. L.-V. Thomas souligne que :

*Sans être tout, la religion pénètre le Noir qui peut se définir comme l'être incurablement religieux.*⁴²

M. Delafosse partage cette thèse se fait plus explicite :

*Aucune institution n'existe que ce soit dans le domaine social ou dans le domaine politique voire en matière économique qui ne repose sur un concept religieux ou qui n'ait la religion comme pierre angulaire. Ces peuples, dont on a parfois nié qu'ils eussent une religion, sont en réalité parmi les plus religieux de la terre.*⁴³

L'Africain adore les divinités. Mais il n'ignore pas le Dieu Créateur de toutes choses, Irreprésentable et Eternel. Le Noir conçoit Dieu comme Celui qui est engagé dans le fonctionnement du cosmos et dans le destin de l'homme dont il contrôle et protège le déploiement dans l'histoire (Penoukou 1979 : 12). Il a conscience que la succession des jours et des nuits, celle des saisons, la reproduction des espèces et toute la création ne peuvent être l'ordre d'un hasard. Ainsi, pour lui, il y a une puissance transcendante, une force directrice qui régit le monde et qui surpasse tout. C'est ainsi qu'il trouve la présence de Dieu dans la manifestation des phénomènes naturels. La pluie par exemple est considérée comme la salive de Dieu Chez les Tiv du Soudan, le tonnerre comme sa voie chez les Ewe ou signe de sa colère chez les Yoruba. Il en est de même des plantes et des animaux qui constituent aussi des exemples de manifestation du Créateur (Penoukou id. : 13).

⁴² L.-V. Thomas, Généralités sur l'ethnologie négro-africaine, ronéotypé. Cité par P.F. Gonidec, « L'Afrique précoloniale », in *Encyclopédie Juridique de l'Afrique*, tome 12, 1987, p.17.

⁴³ M. Delafosse, *Les civilisations négro-africaines*, cité par Gonidec, op.cit., p. 17.

Les religions traditionnelles africaines sont donc une religion du Dieu unique. Selon sa perception des réalités, les divinités qu'il adore sont des créatures du Dieu Suprême qui ont pour mission de protéger les hommes ici-bas et de servir comme messagers ou intermédiaires entre lui et les hommes, "un peu comme les saints de la religion catholique". C'est à ce titre que (Thomas 1959 : 13) écrit :

En dessous de Dieu se placent les "génies" ou fétiches, [...] sortent de puissance secondaires et dérivées dont le rôle fondamental est de s'occuper du gouvernement du monde, de veiller au respect des lois divines et d'intercéder auprès de Dieu chaque fois que l'homme en éprouve le besoin (demande, action de grâce, purification, consécration, rites de passage).

En réalité c'est lui (Dieu) l'ultime destinataire des sacrifices et des offrandes même si les adorateurs n'en sont toujours pas conscients (Penoukou op.cit. : 12). C'est pourquoi L.S. Senghor affirme :

Le Nègre est monothéiste. Si loin que l'on remonte dans son histoire et partout il n'y a qu'un seul Dieu, qui a tout créé... Toutes les puissances, toutes les volontés des génies et des ancêtres ne sont que des émanations de lui (Penoukou id. : 12).

Par sa religiosité, il a une peur morbide des dieux et du Dieu Suprême. Il craint de transgresser les lois de la nature au risque d'être châtié. La religiosité est donc un gage de sagesse, de bonne conduite sociale, de respect des normes sociales, de respect de la personne humaine considérée comme "autrui de Dieu" (Mbonda 2001 : 79).

Une autre valeur sous-jacente à la religiosité est la tolérance religieuse. En effet, tout dieu, qu'il soit de son panthéon ou non, inspire respect à l'homme noir. Tous les dieux sont des créatures du Dieu Suprême. Il n'y a donc pas de raison d'empêcher quelqu'un de vouer un culte à une quelconque de ces divinités qui sont toutes au service de l'Insurpassable et dont le rôle est de régir le monde d'ici-bas, de concourir au bien-être des

hommes. Les manifestations de l'intolérance religieuse sont très rares en Afrique précoloniale. Les adeptes des différentes divinités vivaient dans la concorde. La religion en Afrique est une religion de clan, de famille et non universaliste ou de propagande comme l'ont été et le demeurent le catholicisme et l'islam. Le prosélytisme n'était pas dans les mœurs. La preuve, c'est le comportement des Africains face à l'intrusion des religions étrangères. A. Ogunsheye (1958-1959 : 19) rapporte ici les exemples des empires du Ghana et du Mali face à l'expansion de l'islam :

La colonie musulmane [au Ghana] profita si bien de l'attitude tolérante du Tounka qu'un quartier général finit par lui être cédé. La population devint si importante au XI^e siècle que le nombre de ses mosquées s'éleva à douze. Dans l'empire mandingue du Mali (XIII^e siècle de notre ère), la dynastie des Kéita, même convertie à l'islam, a laissé ses sujets libres de conserver leurs croyances ancestrales.

Les missionnaires européens ont eux aussi bénéficié de cette tolérance. Par ailleurs, les Africains qui se sont convertis aux religions étrangères n'ont pas été persécutés par leurs frères. La liberté religieuse était protégée.

Une autre valeur sociale africaine est l'hospitalité légendaire des Africains louée par de nombreux auteurs tel que G. Balandier (1947 : 34) lorsqu'il écrit : *J'ai déjà dit leur sens de l'hospitalité. C'est un signe qui ne trompe pas.* Dans l'Afrique précoloniale, l'étranger s'est toujours senti comme chez lui. Il avait droit aux vivres et au toit tout le temps qu'il se comportait conformément aux usages du milieu. Il jouissait des mêmes droits que les autochtones, circulait et se mariait comme eux. Sa vie était sacrée. La vie communautaire qui était une caractéristique des sociétés africaines était un facteur d'assimilation, d'intégration, d'ouverture. Et c'est ce que confirme ici Huaraka (op.cit. : 243) au sujet de l'hospitalité dans les sociétés africaines :

Dans ces sociétés, l'étranger n'était pas identifié comme étranger, car les étrangers étaient rapidement absorbés par le groupe. Il n'y avait pas de concept "eux" et "nous."

À travers l'hospitalité, il est possible d'entrevoir une liberté et un droit qui étaient garantis en Afrique : La liberté de circulation et le droit à l'assistance. Mbaye (1978 : 653) soutient ce point de vue et mentionne que :

La liberté de circulation d'un territoire à un autre était un principe sacré, que seule l'insécurité des voyages pouvait limiter. L'hospitalité légendaire des Africains n'en est qu'une manifestation. L'étranger était non seulement accueilli, mais il faisait l'objet d'attentions particulières de la part des membres de la tribu d'accueil [...].

Dans certaines sociétés, l'hospitalité accordée aux étrangers était si large qu'ils pouvaient participer à la gestion de la cité en envoyant leur représentant au conseil du roi. C'est le cas en Angola et chez les Asante que nous rapporte Ayittey (op.cit : 68) :

En Angola, au XIX^e siècle, le roi africain Alfonso autorisait même les marchands portugais à envoyer leurs représentants à sa cour. Les Asante de Ghana acceptaient aussi des délégations d'étrangers.

L'hospitalité africaine est une marque du respect de la dignité humaine. C'est une conséquence de la valeur sacrée de l'homme dans les sociétés africaines. Dans la kyrielle des valeurs, le respect de la vie figure aussi en bonne place.

L'homme est une créature de Dieu. La vie est donc le premier droit que Dieu a accordé à l'être humain, et ce droit est le socle de tous les autres car en l'absence de la vie il est inutile de réclamer les autres droits. Le droit à la vie est donc un droit sacré, divin, inviolable, puisque reçu du Créateur. Ce droit provient de la source même de l'humanité (Ganyé 1983 : 43). Les traditions africaines protègent la vie, elles en ont une vénération, et tout acte négatif devant la détruire est proscrit, même un avortement. Partout, les lois

coutumières interdisent qu'on ôte la vie à une personne, considérée comme la réincarnation des ancêtres. Dans la conscience morale africaine, toute suppression de la vie est considérée comme une destruction de la sienne propre. La conséquence d'un homicide est une déchéance morale et spirituelle dont les corollaires sont : la perte de la faveur et de la protection de Dieu et des ancêtres, et des risques de mort subite. C'est la preuve que dans les traditions africaines, l'homicide est considéré comme le pire des crimes, une offense grave à Dieu. Dans la culture africaine, la vie de chaque individu est sacrée et dépend de Dieu qui en est le seul propriétaire. C'est Dieu, le Destin, qui décide du sort de chacun et nul ne doit même attenter à sa vie considérée comme une propriété exclusive de Dieu. Dans cette même culture, le respect de la vie est érigé au rang des normes impératives (Wembou 2000 : 9). Le respect de la vie dans le droit traditionnel africain postule également du devoir de charité, d'entraide, d'assistance à ceux qui sont en danger ou qui manquent des moyens de subsistance. Il postule aussi de l'interdiction de tout traitement inhumain et dégradant devant affecter l'intégrité physique et morale de l'individu.

Par ailleurs, le respect de la vie ne se limite nullement à la vie humaine. Il inclut également la vie des animaux et des plantes, donc la protection de l'environnement. En clair, toute vie était respectée. On ne peut supprimer la vie que pour se nourrir, se défendre, protéger une vie, bref, que par nécessité absolue. La protection de l'environnement était aussi une préoccupation. L'homme noir a entretenu avec la nature un rapport anthropocosmique harmonieux. Les traditions africaines sont sous-tendues par des principes qui entretiennent une dynamique interne de protection de l'environnement. Il y avait donc des tabous et des interdictions diffusés au niveau de la conscience collective dans le but de sauvegarder l'environnement. Ainsi, l'homme n'entretenait pas une relation de domination avec son environnement mais plutôt une relation de soumission. C'est ainsi que le feu, « zo » à Wida, Alada et Zannyanado... au Bénin, est considéré comme une divinité, dont le prêtre est le zono (Marty 1926 : 22). De même la terre dans les aires

culturelles ajatado et yoruba est considérée comme une divinité, sakpata et chakpanan respectivement pour chacune des aires. C'est pourquoi dans son approche de compréhension de l'univers, le Noir éprouve et entretient un double sentiment de solidarité et d'harmonie. Les croyances religieuses se fondent presque toujours sur les éléments de l'environnement. L'eau, la terre, l'air et le feu, lorsqu'ils n'ont pas carrément des attributs divins, sont conçus comme un réseau de forces entre lesquelles l'homme doit apprendre à se glisser, que l'homme peut parvenir à se concilier sous certaines conditions. Ainsi, en Afrique précoloniale, la protection de l'environnement était déjà une préoccupation. Sous l'empereur Soundiata Kéita, il existe une charte, la Charte de Kurukan Fuga qui comptait 44 articles de règles de conduite destinées à organiser la vie en société (cf. annexe 1). Cette charte en son article 38 faisait de la préservation de la nature une priorité. Voici ce que stipule cet article :

*Avant de mettre le feu à la brousse, ne regardez pas à terre, levez la tête en direction de la cime des arbres pour voir s'ils ne portent pas de fruits ou des fleurs.*⁴⁴

Cet article, profond de sens, est une preuve du souci de respect de la vie, de protection de la nature. L'homme noir a entretenu un système de relations solidaires et harmonieuses avec la nature. C'est pourquoi les sagesses du Fa aussi enseignent à travers le « *du* », *Yèku fifu*, ce qui suit : « Planter des arbres est salutaire pour l'avenir » (Adjou-Moumouni 2007 : 187).

Le traitement réservé aux esclaves et aux prisonniers de guerre était également une preuve de l'importance du respect de la vie dans les traditions africaines.

Dans les sociétés africaines précoloniales, les esclaves n'étaient pas traités comme le furent ceux de la Rome antique ou les Noirs dans les Amériques. L'esclavage en Afrique

⁴⁴ CELHTO, *La Charte du Kurukan Fuga. Aux sources d'une pensée politique en Afrique*, 2008, p. 24

était supportable. L'esclave était considéré comme membre de la famille de son maître et pouvait facilement s'intégrer. En pays baoulé, l'esclave pouvait épouser la fille de l'homme qui l'avait acheté (Hampaté Bâ 1965 : 45). Par ses mérites, il pouvait améliorer son statut social. Chez les Gun de Xogbonu par exemple, les esclaves avaient un corps spécial dans l'armée et participaient à la défense du royaume (Vidéglá 1999 : 166). L'esclave dans la société africaine était respecté et valorisé. Ayittey (op.cit. : 68) rapporte que :

[...] au XIX^e siècle, au Sénégal, les esclaves (djam) élisaient leurs propres représentants à la cour du roi, [...]

Le sens de la vie communautaire qui est une caractéristique des sociétés africaines atténue rapidement les conditions de l'esclave dont les droits humains sont ainsi protégés. Le contraste entre l'esclave africain et l'esclave européen est saisissant. Voici ce que l'article 20 de la charte de Kurukan Fuga dispose au sujet des esclaves :

Ne maltraitez pas les esclaves, accordez leur un jour de repos par semaine et faites en sorte qu'ils cessent le travail à des heures raisonnables. On est maître de l'esclave et non du sac qu'il porte.

Les traditions africaines respectent également les droits des gens dans la guerre. En Afrique précoloniale, il existait un « droit de la guerre qui était conforme aux coutumes et mentalités africaines (Wembou 2000 : 1). Quiney Wright a relevé en 1945 que :

On peut trouver dans les méthodes de guerre des peuples primitifs l'illustration des divers genres de lois internationales de la guerre actuellement connues : lois qui distinguent plusieurs catégories d'ennemis : règles définissant les circonstances, les formalités et le droit de commencer et de terminer une guerre ; règles prescrivant des limites quant aux personnes, aux saisons, aux lieux. Ainsi

*qu'à la conduite de la guerre et même de règles qui mettent la guerre hors la loi*⁴⁵.

Le droit humanitaire africain comportait des lois et des méthodes de guerre propres aux peuples africains. Il existait trois principes fondamentaux qui constituaient l'essence du droit humanitaire africain. Le premier était le principe du respect de la vie ou principe d'humanité. De ce principe découlaient trois principes d'application : il n'est pas interdit de faire la guerre ou de tuer des soldats ennemis, l'homme qui tombe au combat est inviolable et a droit à une sépulture : l'ennemi qui se rend aura la vie sauve et sera soumis au pouvoir du vainqueur⁴⁶ ; le vaincu a droit au respect de ses coutumes et doit participer à la vie de la communauté⁴⁷. Le second principe est celui du droit de la guerre. De ce principe il découle trois règles principales : l'obligation de déclarer la guerre, l'interdiction de mener la guerre au sein des villages, la distinction entre combattants et non combattants. Le troisième principe fondamental du droit humanitaire africain est celui de protection dont découlent deux principes d'application : les personnes qui ne participent pas aux combats ne doivent pas être attaquées sauf en cas d'exercice du droit de poursuite, les biens nécessaires à la survie de la population (cases, greniers, champs...) ne feront l'objet d'aucune attaque ; ils devront être épargnés par les combattants (Wembou 2000 : 75). Le droit humanitaire africain prévoit également qu'il faut tuer son ennemi en respectant la dignité qui est attachée à la personne humaine. Un exemple que nous citons pour l'étayer

⁴⁵ Q. Wright, *A study of war*, 1942, cité par Wembou, op.cit., p. 3. Cependant, dans certaines sociétés d'Afrique, la tête, le pénis et les testicules constituent des trophées de guerre. Si chez les Béti du Sud-Ouest du Cameroun c'est la tête et les testicules, chez les Warega du Congo démocratique c'est le pénis et les testicules. Alors que chez les Ahsanti, en Abissynie et au Monomotapa, c'est les testicules uniquement (Iroko 1990 : 125-126). Pratique qui est contraire aux valeurs morales africaines qui impose qu'on respecte le corps de l'ennemi.

⁴⁶ Au sujet de ce principe, l'auteur apporte pourtant la restriction que voici : *Certes, certains proverbes dans les zones forestières où se pratiquaient des sacrifices humains ignorent cette pratique de la clémence et réaffirment le droit du combattant de massacrer l'ennemi. L'étude de Y. Diallo cite des régions (Ghana, Bénin, Côte d'Ivoire) où, selon le proverbe Ashanti, « le poussin et ses intestins le tout appartient à l'épervier », ce qui explique les nombreux massacres de population qui ont toujours été observés dans le pays Ashanti.* Wembou, op.cit., p. 8.

⁴⁷ Ce principe était mieux respecté en Afrique orientale que dans le Golfe du Bénin où les massacres de populations, les incendies de village et la destruction totale du vaincu était de règle. Wembou, Id., p. 9.

est celui que nous tirons encore de la Charte de Kurukan Fuga en son article 20 : *Tuez votre ennemi, ne l'humiliez pas.*

Les traditions africaines reconnaissent aussi des droits à l'enfant. En Afrique précoloniale, l'enfant avait des droits reconnus et respectés au regard de sa fragilité. La plupart des pratiques sociales tendaient souvent :

à lui accorder les droits nécessaires à son épanouissement et à la construction de sa personnalité (Gnanvo 2009 : 321).

L'enfant représente un potentiel vital qui exclut son abandon. Il est un être précieux, une bénédiction et un don des dieux (Gnanvo id. : 321). Dans la conception africaine, toute nouvelle naissance vient renforcer la continuité et la survie de la lignée. Les droits de l'enfant recouvrent tout ce qui concourt à son épanouissement. L'enfant jouissait de nombreux droits tels que : le droit à la vie dont la jouissance commence déjà par la protection et les précautions dont la mère est entourée une fois qu'elle a conçu. C'est le sens à donner aux soins dont on entourait la femme enceinte étant entendu que la vie de l'enfant à naître est indissociable de celle de sa mère (Gnanvo 2009 : 326). La future mère faisait l'objet de toutes les attentions et était confiée à la protection des dieux. Dès sa naissance, l'enfant bénéficie de nombreux autres droits tels que le droit à une famille, à un nom, à la protection, à la nourriture, à la santé, à l'éducation, au jeu... Son intégrité physique et morale était préservée.

Une autre valeur morale de l'idéal social africain est la solidarité, qui est une conséquence de la vie communautaire. En Afrique, la vie communautaire, qui est un fondement des rapports sociaux, l'emporte sur la vie individualiste. C'est d'abord l'intérêt du groupe puis après celui de l'individu. Le malheur d'un membre de la communauté était partagé par tous. Il en était de même de l'inverse.

Le professeur Collomb avait défendu cette thèse en faisant remarquer qu'exister en Afrique :

C'est renoncer à l'être individuel, particulier, compétitif, égoïste, agressif, conquérant [...] pour être avec les autres dans la paix et l'harmonie avec les vivants et les morts, avec l'environnement naturel et les esprits qui le peuplent ou l'animent (Mbaye 1978 : 651).

Les sociétés précoloniales africaines avaient une structure socialiste dont l'esprit communautaire en était le socle. Ce n'est pas avec l'intrusion européenne que les Africains ont connu le socialisme. Nombreux sont les auteurs africains qui ont défendu cette thèse, tels que L.S. Senghor et Kwamé Nkrumah.⁴⁸ Le collectivisme africain est une réalité patente dont les manifestations étaient l'entraide, le travail collectif, l'esprit de solidarité. Par l'esprit d'entraide se sont développées des solidarités multiples à travers des fraternités d'âge. Voici ce qu'a écrit H. Hampaté Bâ (1965 : 39) de l'épithète "frère" dans le contexte africain :

L'épithète africaine "frère" comporte des devoirs réciproques entre ceux qui se l'attribuent, elle donne droit à la nourriture, à l'habillement, à un gîte, à une aide financière désintéressée, à une protection spontanée. Il n'est pas un vain mot, ni un slogan de tribune, on ne le prononce jamais en vain.

Si de nos jours le droit à la solidarité est considéré comme un droit de la troisième génération, ce droit, les traditions africaines en faisaient la promotion depuis fort longtemps. Huaraka (op.cit. : 243) nous en donne encore une preuve :

⁴⁸ Ces deux figures africaines, convaincus de la structure socialiste des sociétés précoloniales africaines, ont soutenu cette thèse à travers des écrits dont celui de K. Nkrumah intitulé : *Le Consciencisme. Philosophie et idéologie pour la décolonisation et le développement, avec une référence particulière à la révolution africaine*, Paris, Présence Africaine, 1976, et ceux de L. S. Senghor, 1964, *Liberté I. : Négritude Humanisme*, Paris, Seuil ; 1971, *Liberté II. : Nation et voie africaine de socialisme*, Paris, Seuil ; 1983, *Liberté IV. : Socialisme et Planification*, Paris, Seuil.

Dans la société agricole, un voyageur affamé qui traverse un champ où il y a une récolte ou des fruits, pouvait se servir à condition de ne rien emporter. Tels étaient les concepts de solidarité de groupe dans l'Afrique traditionnelle, [...]

Et l'article 36 de la Charte de Kurukan Fuga le confirme :

Assouvir sa faim n'est pas du vol si on emporte rien dans son sac ou sa poche.

Une autre valeur morale africaine est le sens de l'honneur. L'honneur est une valeur africaine fondamentale observée dans plusieurs sociétés. De nombreux auteurs tant africains qu'étrangers ont loué le sens aigu de l'honneur chez l'Africain. Dans une étude réalisée en 1967 par Boubakar Ly sur : *L'honneur dans les sociétés Ouolof et Toucouleur du Sénégal*, il a relevé comment l'honneur est une valeur commune à tous les peuples africains.

Dans la même étude réalisée par Boubakar Ly sur l'honneur dans les sociétés ouolof et toucouleur, il a énuméré certains principes qui concourent à l'honneur dans ces sociétés. Ces principes ont nom : le respect de soi-même, la dignité, le courage, la droiture, l'honnêteté, le respect de la parole donnée, la générosité, le respect d'autrui et la politesse. Ces principes moraux sont communs à tous les peuples africains et figurent dans leur code moral. Un exemple qui le confirme est une étude faite par Claude Assagba intitulée : *Vivre et savoir en Afrique. Essai sur l'éducation orale en Yoruba*. À travers cette étude qui porte sur l'aire culturelle yoruba, l'auteur s'est ingénié à faire comprendre que le but de l'éducation est de faire de l'individu un *Omoluwabi*, qui, selon l'auteur, signifie : « avoir un caractère distingué. » Selon (Assagba (2000 : 180), neuf valeurs fondamentales (qui ont de similitude avec celles énumérées dans les sociétés ouolof et toucouleur) servent à l'édification de *l'Omoluwabi* : le respect des aînés, la loyauté vis-à-vis des parents et des traditions locales, l'honnêteté et la justice dans la vie publique et la vie privée, la dévotion au devoir, la disponibilité permanente à apporter assistance à ceux qui en ont besoin , aux

infirmes et aux faibles , la sympathie, la sociabilité, le courage, l'amour du travail et de toutes les valeurs désirables (Assagba 2000 : 180).

Les résultats d'un travail sur les causes du suicide en Afrique de l'Ouest réalisé en 1938 par Germaine Le Goff, étude intitulée "*Les Noirs se suicident-ils en AOF ?*" il a été prouvé que les suicides pour déshonneur sont fréquents. Nombreux sont aussi les Européens⁴⁹ qui ont abordé la thématique de l'honneur dans les sociétés africaines, preuve que c'est un aspect normal chez le Noir qui est surprenant. C'est aussi la raison pour laquelle la littérature négro-africaine a accordé beaucoup d'importance à la morale de l'honneur. Abdoulaye Sadju l'a abordée dans son œuvre *Modou Fatim*⁵⁰ de même que Ousmane Sembène dans *Vehi Cosan suivi de mandat...*⁵¹

Dans une société où l'on accordait beaucoup d'importance à la morale de l'honneur, il est évident qu'on y fit la promotion des vertus nobles. Dans une telle société, il est donc hors de doute que les droits de l'homme ne soient pas préservés.

D'autres valeurs morales africaines sont le respect des personnes âgées et le respect de la parole donnée qui étaient élevées au rang d'une institution.

De même, la recherche constante du consensus est l'une des vertus de la civilisation négro-africaine, consensus qui se définit par le compromis, le dialogue et la coexistence pacifique. On évitait le recours à la force lorsqu'un contentieux naissait entre les membres du groupe. Pour trancher les problèmes, les anciens se réunissaient sous l'arbre à palabres pour rechercher des arrangements pacifiques. Le consensus permettait de maintenir l'harmonie au sein de la communauté. Contrairement à la justice moderne qui se

⁴⁹ L. Frobenius dans son ouvrage : *Histoire de la civilisation africaine*, Paris, Gallimard, 1936, et Memel Fote dans sa communication : « Rapport sur la civilisation animiste », in *Colloque sur les religions africaines*, Paris, Présence Africaine, 1962, ont abordé le fait de l'honneur dans les sociétés africaines traditionnelles.

⁵⁰ Sadju A., 1960, *Modou Fatim*, Dakar, Imprimerie A. Diop, 54p.

⁵¹ Sembène O., 1966, *Vehi Cosan suivi de mandat*, Paris, Présence Africaine.

préoccupe davantage de punir, la civilisation négro-africaine se préoccupe beaucoup plus de la conciliation pour définitivement enterrer la hache de guerre. Le consensus favorisait une déflation de la violence, source de bafouement des droits de l'homme.

Par ailleurs, dans l'Afrique ancienne, certains vices comme le vol n'étaient pas courants. Le vol était avilissant et considéré comme un abaissement moral. L'accusation de vol et sa punition effective conduisaient parfois au suicide. C'est pourquoi dans la société négro-africaine précoloniale, la paresse était bannie et le travail valorisé⁵². Le droit et le devoir de travailler sont reconnus et respectés. Ceci facilitait l'intégration de chaque membre dans la société, avec pour conséquences : l'absence de chômage, de vagabondage et de toute forme de déviation sociale. Contrairement à notre époque, en Afrique précoloniale, les greniers étaient construits dans les champs. Point n'était besoin de gendarme pour les surveiller. Chacun surveillait sa conscience par sa foi. Toutes ces valeurs relevaient de la coutume qui avait un caractère transcendant. Les règles coutumières s'imposaient à tous comme des impératifs juridiques.

Le fonds moral africain est riche d'une multitude de valeurs qui sont compatibles avec les droits humains. Ce qui atteste combien les traditions culturelles africaines ont beaucoup d'égard pour l'homme. N'empêche que toute civilisation a sa sagesse et ses carences.

Il en est ainsi des traditions culturelles du Danxomé ?

⁵² Dans beaucoup de sociétés, le jeune homme qui s'adonnait à la paresse était assuré de ne jamais se marier. Car, aucun parent ne consent à donner sa fille en mariage à un paresseux.

Chapitre 2 : Les droits de l'homme au Danxomé : perception et fondements

2-1 Sociologie des droits de l'homme au Danxomé

Le Fɔn a conscience de la grandeur et du mystère de l'homme. Sa culture enseigne que dans la création l'homme est sacré. Il a aussi conscience que le Créateur a légué à l'homme des droits qui doivent demeurer dans la communauté hors de toute atteinte. Cette conception détermine chez le Fɔn un ensemble d'attitudes normatives qui garantissent l'ordre dans la famille et dans la société. Ces attitudes confirment chez lui le sens de l'Autre perçu comme soi-même. La perception des droits de l'homme en milieu socioculturel fɔn comme en Afrique précoloniale est différente de la conception moderne, surtout celle occidentale. C'est pourquoi l'exercice de traduire en fɔngbé (langue du Fɔn) le concept de « droit de l'homme » se révèle une entreprise difficile.

Aux termes de plusieurs analyses, nous avons abouti à la conclusion que le concept n'était pas en usage dans le milieu socioculturel fɔn. Selon Ganyé (1983 : 46) par exemple, le terme fɔn qui désigne droits de l'homme est « *gbesu* » qui signifie : « lois de la nature ». Cette difficulté ne signifie nullement que le Fɔn n'avait pas de droits et n'en avait aucune conscience⁵³. Elle est plutôt l'expression d'une différence de culture et de conception sur la question entre le monde occidental et celui négro-africain. En milieu fɔn comme chez les peuples de son aire culturelle par exemple, c'est plutôt les interdits qui sont proclamés et les droits de l'individu en découlent. C'est pourquoi, pour une saisie profonde de la sociologie qui sous-tend les droits de l'homme chez les Fɔn, nous puiserons dans leur anthropologie juridique et leur philosophie de la vie.

⁵³ C'est pourquoi nous partageons ce point de vue Sangaré (2014 : 84) : *Aristote ignorait sans doute le vocable « droits de l'homme », mais nous ne sommes pas plus conscients aujourd'hui de la dignité humaine que lui.*

L'anthropologie juridique fɔn présente un organigramme qui s'échelonne du *xwe* (enclos parental) jusqu'au *to* (pays, royaume, nation...). À chaque niveau de l'organisation sociale sont établis des *su* (interdits ou lois) qui permettent d'organiser la vie familiale, la vie communautaire. En clair, les lois sont régulatrices de la vie de toute la société. Que recouvre cette terminologie de *su* ? Selon Adoukonou (1989 : 417) :

Les su sont des paramètres éthiques permettant de protéger l'humain essentiel.

Quels sont les différents paliers de *su* en milieu socioculturel fɔn ? Nous avons :

- *Les xwesu*, les lois de l'enclos parental qui sont une combinaison de trois séries de lois : les lois du lignage, les lois édictées à partir des convenances personnelles de l'ancêtre-fondateur de l'enclos parental, les *gbesu* (les lois de la nature) (Michozounnou 1992 : 129). Les *xwesu* varient d'un enclos parental à un autre ;
- *Les hennusu*, les lois de communion avec sa communauté de base qu'est la grande famille. Ils varient d'une famille à une autre. C'est pourquoi on entend les Fɔn dire : *e nɔ wa mɔ dɔ hennu ce mɛ a* : cela ne se fait pas dans ma famille. À la tête du *hennu* se trouve un *hennugan* (chef de famille ou de collectivité) qui est le garant des bonnes mœurs et de la conduite de chacun ;
- *les akɔsu*, lois de communion avec le clan ;
- *les tosu*, lois de communion avec l'ensemble organisé des familles, des clans, des ethnies, c'est-à-dire les lois du pays. Ces lois sont vulgarisées à travers ce que B. Zinzindohoué (1990 : 162) a désigné *dada-su* : décrets du roi. Comme exemples de *tosu* nous avons les 41 lois du fondateur et législateur Hwegbaja (1645-1685). Parmi ces lois, nombreuses sont celles qui ont trait au respect de la vie, au respect de la dignité humaine. Il s'agit notamment des articles 3, 5, 12, 25, 26, 27, 29, 32, 38, 41 (cf. annexe 2).
- Enfin, au sommet des *su* se trouvent les *gbesu*, les lois de la nature. En langue *fɔngbe*, le mot « *gbɛ* » désigne à la fois la « vie » et la « nature ». Nous optons ici pour le mot

« nature » parce qu'il nous paraît plus précis pour restituer le sens du mot *gbesu*⁵⁴. Les *gbesu* sont des lois naturelles, des interdits reconnus comme tels sur le plan universel et que l'individu « porte en lui en germe ». C'est cette réalité qui a fait écrire au père Adoukonou (1989 : 544-545) ce qui suit :

[...] les su sont enracinés dans le se de chacun et sont comme l'ordre reçu, évident à la conscience, sans qu'il soit besoin de démontrer leur justesse.

Selon M. Adjou (1991: 229) :

Les gbesu constituent le dénominateur commun à toutes les catégories de su. Ils sont inviolables et invariables tant au niveau des lignages et familles d'une part, des relations interpersonnelles et des individus d'autre part que des adeptes du vodun... Aucun groupe social ne peut s'accorder le droit de les réduire ni de les violer.

Les *gbesu* transcendent toutes les autres lois. Lois de communion avec la nature et avec Dieu, elles sont sacrées et intangibles. Voici l'essentiel de ces lois de la nature :

- *Personne ne doit penser nuire à son frère,*
- *Le vol est à éviter de même que toute complicité de vol [...],*
- *L'adultère est prohibé,*
- *Nul n'a le droit de tuer l'autre,*
- *L'orphelin doit être protégé,*
- *Les secrets de l'initiation ne doivent pas être trahis,*
- *Les anciens et les aînés doivent être respectés,*
- *Tout enfant doit assistance et respect à ses parents. (Adjou 1991 : 228)⁵⁵*

Il est important de souligner que le mensonge n'est pas mentionné ici mais il fait pendant au vol car les deux font route. Quant à l'adultère, il s'agit à la fois de celui de

⁵⁴ Nombreux sont les auteurs qui traduisent *gbesu* par « lois de la vie » parce que selon eux, ces lois défendent la vie, sont au service de la vie.

⁵⁵ Jiwazan Agoli-Agbo au cours de l'entretien du 9 septembre 1999 a confirmé ces lois de la nature.

l'homme *mesibiba* (aller avec la femme d'autrui)⁵⁶ et de celui de la femme *afɔdogbe* (mettre le pied dehors).

Dans un exercice de rapprochement de ces *gbesu* avec les dix commandements du Dieu judéo-chrétien, nous constatons qu'il existe une similitude réelle entre les deux textes qui « s'emboîtent » presque à partir du quatrième commandement.⁵⁷ À titre d'illustration et de comparaison, voici les dix commandements du Dieu judéo-chrétien :

- 1- *Tu adoreras Dieu seul et tu l'aimeras plus que tout.*
- 2- *Tu ne prononceras le nom de Dieu qu'avec respect.*
- 3- *Tu sanctifieras le jour du Seigneur.*
- 4- *Tu honoreras ton père et ta mère.*
- 5- *Tu ne tueras pas.*
- 6- *Tu ne feras pas l'impureté.*
- 7- *Tu ne voleras pas.*
- 8- *Tu ne mentiras pas.*
- 9- *Tu n'auras pas de désir impur volontaire.*
- 10- *Tu ne désireras pas injustement le bien des autres.*⁵⁸

Comme nous pouvons le constater, les *gbesu* que nous venons d'énumérer sont fondés sur des valeurs hautement éthiques de protection et de défense de la vie, de respect de la dignité humaine. Sur le plan de la forme, les deux textes sont formulés sous forme d'interdits. Le but poursuivi est le bien objectif reconnu comme tel par la communauté, un bien objectif axé sur les lois de la nature et sur les lois d'une « vie qui est création et don ». Pour le bien de tous, chacun doit respecter, comme chose sacrée, les lois qui régissent la vie familiale et la vie en société. Toute la communauté est chargée de faire comprendre cette exigence à ses membres. Pour vivre suivant les *gbesu*, on doit se garder de tout acte qui briserait l'harmonie sociale et interpersonnelle. De tels actes sont considérés comme

⁵⁶ L'adultère de l'homme est jugé avec une sévérité plus grande lorsqu'il est commis avec l'épouse d'un homme de son clan (*akɔsibiba*). Entretien avec Langanfin Jean, 23 novembre 2012 à Cana.

⁵⁷ Exception faite de l'ordre, les interdits à partir du quatrième commandement sont presque les mêmes.

⁵⁸ Anonyme, (sans date), *Ange conducteur dans la dévotion chrétienne*, Turnhout, Editions Brepols, pp. 34-35.

graves et les coupables risquent la mort (surtout pour les *gbesu* au regard de leur caractère sacré). Le terme en *fɔngbé* qui désigne la transgression des lois est *suḍuḍu*. Ce mot est formé de *su* : « interdit » et de *ḍuḍu* : « action de manger ». Ce qui signifie littéralement « manger l'interdit ou la loi » c'est-à-dire « violer la loi ». Kossou (1970 : 226) définit *suḍuḍu* comme une :

«faute, transgression de lois ou de principes individuels ou sociaux, violation d'interdits religieux, transgression de lois morales peu importantes... »

Au regard des différents *su* que nous avons distingués plus haut, il existe donc différents types de *suḍuḍu* :

-xwe-suḍuḍu, hɛnnu-suḍuḍu, akɔ-suḍuḍu sont la transgression d'interdits relatifs à l'enclos parental, la famille, le clan, les lois fondamentales familiales. Ils sont graves mais réparables par le rite de réconciliation et d'intégration (*suḍiḍe*)⁵⁹. Une famille rejette toujours un membre déviant à contre cœur. C'est pourquoi elle essaie de racheter le fautif si sa faute était réparable moralement et juridiquement, et si ce dernier faisait amende honorable⁶⁰. Un dicton très populaire en milieu fɔn ne dit-il pas : *quelque mauvais que soit un enfant, il ne mérite pas que son père le jette au ravin* (Alladayè 2002 : 76). Pour son rachat, le « déchu » se soumet à certains rites comme : le *vɔsisa* (sacrifice), le *fla* (conjuración), le *wuslasla* (purification), le *sintuntun*⁶¹ ;

-gbɛ-suḍuḍu: *C'est le « parjure, le comportement contre ou antinature ; tout acte ou parole négateur ou destructeur de la vie ; violation de la nature par suite de la*

⁵⁹ Toute violation d'interdit n'entraîne pas forcément la mort. Le rachat dépend de la gravité de la faute qui, elle, est fonction de la nature de l'interdit. Entretien avec Langanfin Jean, Cana, 23 novembre 2012.

⁶⁰ Même si le fautif, en fonction de sa faute, était racheté, la famille ne fait jamais preuve de laxisme ou de permissivité. Le déchu est toujours sanctionné d'une manière ou d'une autre pour décourager de sa part ou d'un autre membre du groupe toute récidive. C'est en raison de ce principe qu'il est dit chez les Fɔn : *hɛnnu na sɔ ɛ sɔ do sɛn na* : la famille va lui administrer une sanction exemplaire.

⁶¹ Sintuntun signifie littéralement "cracher de l'eau". C'est un rituel de pardon et de réconciliation. Pour prouver que la querelle est vidée et qu'on a vraiment pardonné, on boit de l'eau fraîche et on crache une partie de l'eau pour signifier qu'on crache sa colère, qu'on l'éteint.

transgression des lois du « gbε » ; violation de la morale fondamentale par suite de la transgression des lois fondamentales de la communauté... (Kossou op.cit. : 226).

La violation des *gbesu* est plus grave et plus difficile à réparer. En effet, la violation des *gbesu* entraîne de multiples conséquences :

- la première est une déchéance morale et spirituelle. Le coupable (que le Fɔn appelle *aledato*)⁶² perd la faveur des ancêtres, des dieux et du Créateur suprême. Il vit comme déconnecté des réseaux cosmiques protecteurs de la vie. Il devient une âme en peine, ne s'appartient plus, se désintègre et se trouve confronté aux remords de la conscience. Il est confronté aussi à l'insuccès dans ses entreprises. C'est pourquoi, face aux vicissitudes permanentes d'un individu, ses insuccès répétés, le Fɔn se pose cette question récurrente : *e du gbesu we a ce ?* (n'a-t-il pas enfreint une loi de la nature ?) Ce qui implique que dans la conception du Fɔn, la réussite dans la vie tient à l'observance stricte des *gbesu* ;
- la deuxième conséquence est une mort sociale. Le fautif fait la honte de sa famille qu'il couvre d'indignation. La gravité de l'infraction peut conduire le hennugan à excommunier le membre déviant. Cette exclusion est équivalente à une mort sociale. Dès lors, le « déchu » est mis en marge de son groupe de descendance. Nié et rejeté par les siens, il perd tous ses droits et on ne lui reconnaît même pas des devoirs. Il demeure sans référence légale et perd l'appui de sa famille (Ganyé op.cit. : 48) ;
- la troisième conséquence est la mort. La violation des *gbesu* conduit le fautif à la mort, la mort précoce et parfois la malmort (mort tragique).

Avant d'aborder la conception de la vie chez le Fɔn, il est important de souligner que la liste des *su* que nous avons énumérés plus haut n'est pas exhaustive. Il existe

⁶² *L'aledato* est un parjure. À sa mort, il est enterré directement sans pompes funèbres, dans la forêt réservée aux exclus (Gnambodè 1989 : 65).

d'autres dont nous n'avons pas fait mention et qu'on pouvait classer dans les grands ensembles de su susmentionnés. Il s'agit notamment de :

-*asitɔ/asinɔ-su, asutɔ/asunɔ-su* : lois de communion avec les beaux-parents, avec la belle famille ;

-*xɔntɔn-su* : lois de communion avec l'ami car l'amitié a des règles⁶³ ;

-*bokɔnɔ/su* : les ordonnances faites par le devin-guérisseur sur la base de la consultation du Fa (Zinzindohoué 1990 : 163) ;

-*vodun-su* : lois de communion avec le vodun auquel on est consacré.

Ici les *vodun-su* retiennent notre attention. La religion du Fɔn est le vodun. Ce dernier a été longtemps discrédité par de nombreux Européens (surtout pour raison de propagande religieuse) qui l'ont qualifié à tort de fétichisme. L'Abbé Bouche par exemple l'a qualifié de « *culte grossier, très grossier rendu aux objets naturels* » (Bouche 1885 : 105).

Quant à Borghero, il écrit :

[...] *on peut dire avec autant de vérité que le fétichisme, tel que nous l'avons trouvé, examiné de près pendant plusieurs années, est la religion de la haine de Dieu et du prochain, la religion de l'aversion, de l'égoïsme, du crime.[...]* (Alladayè 2003 : 31-32).

Les *vodunsi* (adeptes du vodun) sont qualifiés d'impies, de païens. À la suite des Européens, certains Fɔn comme d'autres ressortissants de l'aire d'extension du vodun, convertis aux nouvelles religions, ont une idée dépréciative du vodun pour cause d'obscurantisme. C'est ainsi que R. Gbégnonvi écrit :

⁶³ Un adage fɔn dit : *e nɔ d'ale xɔntɔn wu a* : on ne porte pas atteinte à l'honneur d'un ami, on ne le trahit pas. Chez le Fɔn c'est un parjure de se comporter ainsi, selon Danon Didier, Abomey, le 15 juillet 2010.

Le vodun est à l'origine d'un système où l'égoïsme est cultivé et pratiqué jusqu'à sa dernière conséquence impliquant la mort de l'autre pour le triomphe de soi. (Alladayè 2010 : 137).

Au regard de l'audience de cette religion (la seule chez les Fɔn et même à la Côte des Esclaves), et la diabolisation dont elle est l'objet, comment le Fɔn aurait-il pu faire la promotion des valeurs éthiques nécessaires à l'épanouissement de la personne humaine ? Comment cela aurait-il pu être possible quand on sait que chez ce peuple c'est la religion qui explique la vie ? Alors, y a-t-il d'éthique dans le vodun ? Si la réponse est affirmative, plusieurs raisons peuvent l'attester.

Le vodun est une religion monothéiste. Même si nous constatons la présence de nombreux dieux intermédiaires à qui les cultes sont rendus, le vodunsi (adepte du vodun) croit à l'existence d'un Dieu suprême, propriétaire du cosmos, créateur de toutes choses et des vodun qui sont ses intermédiaires entre lui et les hommes.⁶⁴ Ce Dieu, l'adepte du vodun reconnaît sa souveraineté ; il le craint, le respecte et veut s'attirer ses faveurs en appliquant ses lois. De plus, comme la plupart des religions, le vodun est une religion anthropocentrique, soucieuse de la destinée de l'homme. C'est pourquoi il entend apporter des solutions aux problèmes qui hantent le cœur de l'homme : la naissance, la maladie, le mariage, la prospérité, la justice, la mort.⁶⁵ C'est à ce titre qu'Alladayè (2002 : 77) affirme :

La religion vodun est avant tout tournée vers la garantie de la satisfaction de la quiétude et la satisfaction du bonheur de l'homme.

Caractérisé aussi par une absence de prosélytisme, le vodun est une religion de paix, de tolérance et d'ouverture. Contrairement au catholicisme et à l'islam qui ont les

⁶⁴ Alotchékpa Ernestine, entretien du 13 janvier 2013 à Abomey.

⁶⁵ Le vodun a été et demeure une réponse aux problèmes de l'existence contrairement à la conception de R. Gbégnonvi qui soutient que *le chemin de bonne foi ne peut être celui du vodun*, que *le vodun est disqualifié parce qu'il n'aime pas l'homme* (Alladayè 2010 a : 138)

mains « gantées » de sang, pour cause de propagande de la foi, le vodun n'a pas de crime du genre à se reprocher. Mieux, pour montrer que l'éthique qui fonde le vodun est axée sur les lois de la nature, référons-nous à une cérémonie de consécration d'un vodunna (prêtre). À cette cérémonie, il est énuméré au *dɛno* (prêtre) les interdits de sa divinité. Les voici :

[...] Avec la même gravité terrifiante, le féticheur poursuit ses recommandations au nouveau dènon toujours agenouillé à ses pieds : Tu ne convoiteras pas la femme de ton ami ni d'aucun membre de la famille (religieuse ou selon la chair). Tu ne commettras point d'adultère. [...]

Tu ne tueras ni ami ni membre de ta famille. [...] « Si tu viens à savoir qu'un complot ou un vol se prépare dans la famille, tu es rigoureusement tenu de nous en avertir. [...]» Tu ne porteras point de faux témoignages contre un membre de ta famille ni contre un ami. Tu ne garderas point de ressentiment contre un ami ni contre un membre de ta famille. Si tu transgresses ces commandements, le fétiche te tuera [...] (Kiti 1927 : 5).

Manifestement, on constate que les interdits énumérés ci-dessus se retrouvent dans les lois de la nature : les *gbesu*. Le vodun n'est pas donc pas un élément de désintégration sociale, de perversion des mœurs, mais un facteur de cohésion, de régulation des conduites individuelles, de régulation de la psychologie morale du Fɔn. Le vodun aidait à l'observance des interdits. Il était « le gardien de la moralité ». Et c'est pourquoi Zinzindohoué (1986 : 62-63) affirme notamment :

[...] les interdits sont un véritable code de conduite morale et sociale mis sous la signature des divinités pour leur donner le caractère sacré qui en garantit le respect strict.

À présent, quelle conception le Fɔn a-t-il de la vie et quelle est l'incidence de sa façon d'appréhender les droits de l'homme ?

Le Fɔn, comme tout négro-africain, a une vision spiritualiste du monde.⁶⁶ Il a la conviction que l'univers a une signification profondément religieuse et qu'il est soumis à la puissance d'un Etre suprême qui l'ordonne et le dynamise constamment (Penoukou 1979 : 11). Il ne conçoit pas le cosmos comme une immensité vide de principes et sans fondement. C'est pourquoi il se plaît souvent à affirmer : *gbɛ ɔ ɔ wada a, e ɔ lɛdemɛ*. C'est cette parole de la sagesse fɔn que H. Aguessy a traduit comme suit :

Le monde donne l'impression d'absence de principes, or son fonctionnement est radicalement axé sur des règles, obligations et interdits (Kamto op.cit. : 149).

Le Fɔn se plaît aussi à affirmer : *gbɛ ɔ nusu* : « la vie a un couvercle ».⁶⁷ Pour lui, tout est lié, interdépendant et solidaire. Le cosmos est un ensemble cohérent et harmonieux. Il n'y a pas de hasard et rien n'est sans finalité. Il existe une dialectique entre la faute et la réparation. Et chaque action a une répercussion tôt ou tard sur son auteur. Cette vision qu'il a de la vie a une incidence sur sa façon d'appréhender les lois de la nature et les punitions qui découlent de leur transgression. C'est pourquoi le Fɔn a développé toute une philosophie sur les lois de la nature, sur la nécessité de s'y conformer et l'effet rétroactif de tous nos actes. Aussi la sagesse fɔn abonde-t-elle en maximes relatives à cette question. Citons-en quelques-unes :

- *ɔagbe nyɔ* : le bienfait est bon ;
- *ɔagbe ma bu* : le bienfait n'est jamais perdu;
- *nyi gbɛsu bo jo bo do* : observe les interdits et abandonne les gris-gris;
- *axɔ e e ɔ du do gbɛ ɔ nɔ dɔn a* : toute dette due à la vie se paie tôt ou tard ou (on reçoit la punition de tout acte délictueux tôt ou tard) ;

⁶⁶ E. Penoukou (op.cit. : 14) met hautement ici l'accent sur cette vision : *La vision spiritualiste semble être ainsi pour le Noir le point de départ de son itinéraire de recherche cognitive. Comme l'expriment si bien les Wolof du Sénégal, la religion c'est « le chemin (yon). »*

⁶⁷ Entretien avec Mèvo Josephine, Abomey, 15 juillet 2010.

- *nabi e e jɔ dɔ su mɛ ɔ wɛ e nɔ bɛ* : il en va de ce monde comme d'une tontine, tu y ramasseras ce que tu auras mis (l'homme sera récompensé à la mesure de ses actions) ;
- *nu dɛ ma nɔ dɔn dɔ gbɛmɛ fi* : rien (bien ou mal) ne reste sans récompense ici-bas ;
- *a wa dɔgbe a wa nu hwiɔ a ka so wa nyanya a wa nu hwiɔ* : bien ou mal, on le fait pour soi-même et non pour les autres.⁶⁸

Toutes ces sagesses s'appliquent à notre vie ici-bas. Pour le *Danxomenu* c'est ici-bas que toutes nos actions sont sanctionnées. C'est pourquoi toute suppression de vie est considérée comme une destruction de la sienne propre. Cette conception selon laquelle tous nos actes nous suivent, transparaît à travers un conte très en vogue en milieu fɔn (cf. Annexe3). Le Fa enseigne aussi cette conception à travers le « *du* », *Woli aklan*, dont un des aphorismes dit ceci : « Ne nuis à personne et ta vie sera enviable » (Adjou-Moumouni 2007 : 215).

La culture fɔn donne valeur à la loi. Elle enseigne que le respect de la loi garantit l'épanouissement individuel sur tous les plans : *su nyinyi wɛ sɔ mɛ su* (la véritable grandeur est le respect de la loi). La culture fɔn enseigne de même que la loi donne valeur à l'humanité : *gbesu nyinyi wɛ nyi gbɛtɔ* : être homme, c'est vivre en accord avec les lois de la nature.

Le Fɔn ne conçoit pas le cosmos comme une création ex-nihilo, mais comme la propriété d'un Créateur à qui il est relié dans ses moindres éléments. L'homme, l'élément le plus actif de cette création, est sacré parce qu'il est vie. Or la vie est protégée par des lois sans lesquelles l'homme qui est vie ne pourrait s'épanouir. Le Fɔn a conscience de ces lois et des droits qui en découlent. La grande importance que le Fɔn accorde aux interdits est la preuve du prix qu'il attache à la vie. Les interdits relatifs à la famille et au clan, au sacré vodun, à l'ami ou au travail sont tous également relatifs à la vie. Si tous ont

⁶⁸ Entretien avec Mèvo Josephine et Hountondji Jean, Abomey, 15 juillet 2010.

pour fonction de protéger et de faire triompher cette vie, certains ont spécialement ce rôle de la faire respecter et de l'honorer (Gnambodé 1989 : 58).

L'éducation du jeune Fɔn est axée sur l'enseignement de ces valeurs, l'enseignement des exigences de la vie. L'enfant qui ne recevrait pas les fruits de l'éducation familiale commettrait des actes dépourvus de toute référence légale.

Sinon, cet enfant commettrait ce que l'œil ne devrait pas voir : frapper son père ou sa mère par exemple, ou faire ce qu'on ne devrait jamais faire : empoisonner l'eau.

En Afrique, il faut reconnaître que les droits de l'homme n'ont pas connu une dynamique comme en Europe. C'est pourquoi on ne saurait tracer une évolution spacio-temporelle des droits de la personne, qui ne sont pas le fruit d'une révolution, d'une conquête. Pour le cas particulier du Danxomɛ, une évolution relativement sensible peut être notée déjà à partir de Hwegbaja, le grand législateur, qui a aboli la loi du talion. Une autre évolution dans le respect des droits humains peut être notée sous le règne du roi Agonglo qui a supprimé le *kpodonu*,⁶⁹ bâillon danxoméen. Hazoumè (1982 : 197) a décrit dans *Doguicimi*, l'usage de ce bâillon par Migan (le vainqueur du royaume) qui était insulté et défié par un prisonnier maxi sur le point d'être sacrifié.

Une autre réforme de ce roi est son exhortation à considérer les esclaves comme membre de la famille de leur maître (c'est-à-dire beaucoup plus qu'avant). La tolérance religieuse était l'une des vertus de la civilisation fɔn avions-nous dit. Ce roi l'a davantage prônée à travers la réponse qu'il donna aux vodunṅ qui reprochait à son épouse Sophie (mulâtresse) de ne pas assister aux cérémonies religieuses et de s'accrocher au

⁶⁹ Qu'est-ce que le *kpodonu* ? Cornevin (1981 : 115) nous l'explique : *Agonglo se rend vite populaire par une série de réformes. [...] l'usage du kpo-do-nu (bâillon danxoméen est supprimé. C'était un T en bois dont une branche enfoncée dans la bouche pesait sur la langue de la victime cependant qu'une cordellette fixée aux branches extrêmes, était attachée sur la nuque de la victime. Ce bâillon devait empêcher les condamnés de demander grâce et surtout de proférer des menaces qui auraient pu se réaliser si les futurs suppliciés réussissaient à placer sous leur langue la mixture magique les rendant Otché (en état) de transe et entraînant la réalisation de leurs souhaits.*

catholicisme : *ali hun nu mɛ bi na sɛn Mawu* : « *Le chemin est ouvert pour que tout le monde puisse adorer Dieu [à sa manière]* » (Alladayè 2003 : 55).

L'anthropologie juridique fɔn présente des interdits qui s'échelonnent du *xwe* (maison) jusqu'au *to* (royaume). Au sommet de ces interdits se trouvent les *gbɛsu* qui sont sacrés et dont la transgression est difficile à réparer. Nous avons souligné dans le premier chapitre que l'humanisme africain et l'absence d'autocratie garantissaient les droits de l'homme. Nous allons à présent étudier ces fondements dans le contexte danxoméen.

2-2 Les fondements des droits de l'homme chez les Fɔn

2-2-1 L'humanisme fɔn

La vie est l'élément de base le plus important de l'existence humaine (Ganyé 1983 : 41). Autour de la vie gravitent certaines valeurs qui s'identifient aux droits naturels et fondamentaux de l'homme. Le Fɔn a en vénération ces valeurs. Ce qui atteste l'importance qu'il accorde à l'être humain et à sa dignité. Ces valeurs ont nom : le respect de la vie, l'hospitalité, la solidarité, la tolérance religieuse, l'amour du travail, le respect, la loyauté, le sens de l'honneur, le respect des droits de l'enfant...

Le Fɔn a conscience que l'homme n'est pas l'auteur de la vie. La vie, il la tient de Dieu. C'est pourquoi il considère la vie comme chose sacrée qu'aucun acte insensé ne peut détruire impunément ou en justifier la destruction. *Gbɛ dɛ ma tin Mawu gudo* : aucune vie n'existe en dehors de Dieu. Pour le Fɔn la vie est le premier de tous les droits ; et sans elle, les autres n'auraient aucun sens. En clair, elle est la source de tous les droits. Le caractère sacré de la vie explique chez les *Hwegbajavi* certains rites qui concourent à sa protection et

à sa sauvegarde, à la survie de la famille : le discernement par le Fa⁷⁰, le repas de communion (kakplekple)⁷¹, la bénédiction (dɛxuxo)... Cette primauté accordée à la vie transparait aussi dans les 41 lois du grand législateur qu'est Hwegbaja en ses articles 25, 26, 27, 36, 38... (Voir annexe 2). L'homicide est considéré comme la pire des fautes. Il est irréparable et considéré comme un manquement à l'auteur de la vie qu'est Dieu. Chez les Fɔn, le suicide est placé sur le même palier que l'homicide et l'euthanasie. L'homme est vie mais il n'en est pas propriétaire et ne pourrait la détruire impunément. On ne pourrait faire n'importe quoi de sa vie. Il en est de même de l'avortement considéré comme une destruction de la vie, un acte de manque d'amour proscrit par la coutume fɔn. Selon la cosmologie fɔn, à travers chaque bébé se réincarne un ancêtre. Avorter c'est empêcher le retour de cet ancêtre, c'est un acte négatif qui prive la famille d'un de ses membres légitimes. Le Fɔn réproouve l'avortement qu'il considère comme :

[...] un crime, un scandale, une atteinte à la vie. Les personnes coupables d'un tel acte sont considérées comme des pécheurs publics. C'est une injure à la création quand on constate qu'une femme a avorté volontairement, on l'expulse de chez son mari, car on se dit qu'elle a conçu d'un autre que son mari (Ganyé 1983 : 44).

Une autre valeur qui gravite autour de ce pôle principal qu'est la vie est la solidarité. Dans les comportements sociaux du *Danxomenu* transparait l'esprit de solidarité. Le "culte du moi" n'existait pas. L'homme dans la pensée fɔn n'est pas un être individualiste mais un être collectif. Il n'est pas une vie à seul et celui qui refuse d'assister un membre de sa famille frappé de quelque malheur est passible de jugement. Nous sommes d'avis avec Ganyé (id. : 63) qui écrit :

⁷⁰ Chaque chef de foyer ou de ménage consulte le Fa au début de chaque année, c'est le *xwe-Fa* (Fa de l'année) pour s'informer de ce qui se passera dans l'année. Si les présages sont mauvais, on organise soit des cérémonies de conjuration (*fla*), de purification (*wuslasla*) ou on fait des sacrifices (*vɔsisa*). Au cours de l'année, le chef de famille peut aussi consulter plusieurs fois le Fa. Entretien avec Alotchékpa Ernestine, Abomey, 13 jan 2013.

⁷¹ *Yekɛyɛkɛ* chez les Gen est le similaire du *kakplekple* chez les Fɔn.

Dans l'anthropologie fɔn, l'existence est une vie reçue en partage. Elle n'est pas considérée égoïstement comme une chose exclusive. De par sa vie, l'homme acquiert le droit à la présence bienfaisante de ses semblables. L'assistance à la vie humaine s'exprime au moyen de l'hospitalité et de la solidarité.

Nombreux sont les proverbes qui invitent à la solidarité dans la société fɔn :

«Une seule main ne peut prendre la grandealebasse et la porter sur la tête». « Le criquet pèlerin est très petit, mais très grand et très terrible au sein de l'armée de ses frères ». « Les oiseaux dits « gendarmes » sont bien petits, mais lorsqu'ils sont nombreux, ils arrivent à déchiquter les palmiers et les arbres fruitiers d'alentour ». « L'entente des fourmis-magnans leur permet de traverser la rivière »... » (Mondjannagni 1977 : 221, note1).

Cette solidarité s'observe à travers certaines formes de coopération telles que : *le dɔnkpe, l'ajolu, l'alɔdo...* Face aux difficultés de la vie rurale : travaux champêtres (défrichements, semailles, récoltes...), construction d'habitat avec la terre de barre ..., l'individu est bien faible pour arriver seul à bout. Mais lorsqu'il s'insère dans une forme de coopération, il devient puissant. Avec le soutien des autres tous ces travaux peuvent s'effectuer rapidement. Aussi le Fɔn a-t-il souvent recours au *dɔnkpe* pour surmonter la pénibilité de certaines tâches quotidiennes et pour les réaliser en peu de temps. Le *dɔnkpe* est une association *dont le but est d'aider à tour de rôle les membres de la communauté familiale, lignagère ou villageoise* (Mondjannagni 1977 : 221). Elle était une institution restreinte au niveau de la famille, mais qui par la suite, a connu un développement et s'est élargie au quartier et au village. C'était une institution à caractère économique et social qui, par la suite, était devenue *une véritable obligation morale autour de laquelle la société se regroupe pour survivre face aux conditions naturelles difficiles de la vie quotidienne* (Mondjannagni id. : 221).

Cette forme de coopération existe aussi chez les Bariba du Nord-Bénin sous le terme *d'igbéru* (Lombard 1959 : 40 et s.). Une autre forme de solidarité est *l'alɔdo* (aide)

qui ne sous-entend pas forcément une idée de réciprocité. *Alɔdo* est une obligation morale envers un individu en difficulté. Il n'a pas un caractère forcément économique. Dans l'aire culturelle *ajatado* dont fait partie le Fɔn, la solidarité s'observe à tous les niveaux de l'organisation sociale : enclos parental, famille, quartier, village... Ces moyens de coopération et d'entraide avaient des fonctions multiples : économique, social, moral, ludique (détente, loisir, distraction). La vie communautaire qui est l'une des caractéristiques de la société africaine est une base de cette solidarité. L'assistance individuelle ou collective portée à quelqu'un est un signe de la cohésion et de l'harmonie dans la famille et dans la société. L'aide est pratiquée pour soutenir un des membres frappé d'un malheur : cas d'incendie qui dévaste une case ou une moisson. Elle occasionne l'entraide mutuelle et la fraternisation. Selon la conception de l'homme Fɔn, *Mawu* et les ancêtres protecteurs n'accordent pas leur bénédiction à celui qui tourne dos à une vie humaine tombée dans une misère imméritée. Cette fraternité, cette solidarité est confirmée dans l'adage suivant :

"Gbe nɔnkpo me zanhwan nɔ sa tɔ jɛ" : c'est en s'accoudant que, dans l'entente, les fourmis parviennent à traverser le ruisseau (Ganyé 1983 : 67).

La solidarité comme devoir social figure aussi dans les sagesses du Fa. Certains aphorismes transparaissent dans les « *du* » (*woli mɛdji et aklan mɛdji*) qui disent que : « la solidarité est un devoir » (Adjou-Moumouni 2007 : 52 et 75).

De la solidarité à l'hospitalité il n'y a qu'un pas car les deux sont complémentaires. Chez les Danxomenu, tout étranger a droit à l'hospitalité. Le mot fɔn désignant étranger est "*jonɔ*" qui signifie "qui est précieux", "qui a de la valeur". Le fondateur du royaume, Hwegbaja, l'a prescrit dans ses 41 lois et précisément en son article 3 qui stipule : *Aucun sujet de mon royaume ne doit refuser l'hospitalité aux étrangers* (Alladayè 2008 : 16).

De même, un adage fɔn dit : *jonɔ nɔ hɛn xɔ ta a* : l'étranger n'emporte pas sa case. Cet adage est la manifestation de la conscience que le Fɔn a de l'assistance qu'il doit à l'étranger qui ne pourrait pas emporter grand-chose dans son déplacement. Ainsi, chez les *Hwegbajavi*, l'étranger bénéficie d'une sollicitude particulière.

Au Danxomɛ, l'étranger est assimilé au groupe et jouit de nombreux droits : droit à la vie, à la sécurité, à la justice, à la circulation, à l'assistance, droit de se marier comme ses hôtes... Une pratique qui montre le sens profond d'humanité, d'assistance aux étrangers ou à tout voyageur est celle que nous relate Quenum (1983 : 130) :

Le vòdun-si (l'eau du fétiche ou plus exactement l'eau placée sous la surveillance du fétiche... pour que personne n'ose l'empoisonner) est l'eau que les paysans mettent de distance en distance sur les routes, au pied d'un tertre et d'un cactus (image du sakpata pour les besoins des voyageurs.

Selon la conception de l'homme fɔn, aucune vie humaine ne doit être négligée. Un hôte est une vie précieuse qu'il faut accueillir. L'hôte est considéré probablement comme un ancêtre réincarné ou comme un messager venu de la part de *Mawu*. Toujours dans la conception fɔn, il est dit souvent que les divinités peuvent revêtir une forme humaine et rendre visite aux vivants. Mais sait-on jamais à quel moment ? Il est alors de règle de bien accueillir tout étranger venu chez soi.

La tolérance religieuse était aussi à l'œuvre dans les relations qu'entretenaient les différentes confréries religieuses. Il est vrai que le vodun était la seule religion, mais sous ses multiples formes. Une étude réalisée par Christian Merlo à Wida lui a permis de dénombrer plus de 600 vodun⁷². Mais les adeptes des différentes divinités ne sont jamais entrés en conflit pour cause de propagande religieuse. L'absence de prosélytisme est d'ailleurs l'une des caractéristiques du vodun. Pour les adeptes des différentes confréries

⁷² Merlo C., 1940 : « Hiérarchie fétichiste de Ouidah », in *Bulletin de l'IFAN*, t.2, n^{os} 1 et 2.

religieuses, toutes les divinités sont des créatures du Dieu suprême, et elles sont toutes dignes de respect et de vénération. C'est pourquoi avant que les novices ne sortent du couvent, ils instruits de respecter tous les vodun.

C'est pourquoi au Danxomé, les cérémonies publiques ou privées d'une divinité rassemblent souvent une foule nombreuse de spectateurs, même d'autres confréries, qui viennent communier à la joie des organisateurs.

Cette tolérance s'est également manifestée envers les religions importées notamment le catholicisme et l'islam. C'est par l'esprit de tolérance que les adeptes du vodun et certains responsables religieux ont volontairement participé, à l'aube de l'installation du christianisme au Danxomé, à certaines corvées lors de la construction de la cathédrale de Wida (Aguessy op.cit. : 211). C'est par l'esprit de tolérance que les rois du Danxomé ont accepté l'installation des Male (musulmans) à Agbomé et la pratique de leur culte (Maupoil 1945 : 77 et s.). C'est au regard de toutes ces réalités que Manière (2001 : 29) affirme notamment :

(...) beaucoup d'observateurs ont observé que le vodun, comme beaucoup de religions africaines, étaient une religion accueillante qui intégrait facilement les apports de ses voisins.

Une autre marque caractéristique de la société fon est le respect : le respect entre gens de même génération, le respect des anciens et le respect de l'autorité. Chez le Fon, le respect est élevé au rang d'une institution. Et l'éducation traditionnelle s'est toujours attelée à asseoir les valeurs de la révérence dans la conscience collective. C'est pourquoi un adage populaire fon dit : *mesisi we nyi kplon dagbe yiyi* : la marque d'une bonne éducation est le respect (Zinzindohoué 1990 : 168). Par le manque de respect on peut facilement perdre sa tête chez les Fon.

Dans la famille, l'enfant doit respect à ses parents et doit les vénérer. Au Danxome, une maxime dit : *meto nyi se bo meno nyi se* (père et mère sont aussi la providence).⁷³ Les parents sont des êtres sacrés. Et c'est en raison de cela qu'ils font l'objet d'un respect particulier allant jusqu'à la crainte révérentielle. Ils ont le pouvoir de bénir et de maudire. Le respect est dû également et à tout aîné, fût-ce d'un jour. C'est ce qui explique l'emploi courant, et jusqu'à nos jours, des termes "fofo" et "dada" qui signifient respectivement "grand frère", "grand-sœur" ou dans les deux cas "aîné". Ces termes sont utilisés pour désigner toute personne plus âgée que soi. Le respect est une source d'harmonie dans la famille. L'impolitesse ou l'irrespect est rigoureusement réprimé. Le respect est exigé dans toutes les circonstances de la vie courante.

Toute personne qui manque souvent à ses aînés n'entre pas dans leurs bonnes grâces. C'est ce qu'exprime cet adage fon : *vi e nyo alo klo o we no du nu xa mexo* : c'est l'enfant qui sait se laver les mains qui partage de repas avec les grandes personnes. En clair, c'est l'enfant poli, respectueux, qui compose, collabore avec les aînés. La politesse engendre l'amitié dit-on en Afrique (Bouche 1884 : 73).

La société fon est gérontocratique. Le privilège est donné d'abord aux anciens puis aux jeunes. C'est pourquoi le Fon se plaît souvent à dire : *ta no d'ayi bo koli no xwe aza a* : tant que la tête tiendra sur le cou, on ne peut porter le chapeau au genou.

Respecter les anciens, c'est respecter la sagesse qu'ils ont accumulée dans l'école de la vie. Ils sont plus proches des ancêtres et de Dieu⁷⁴. L'abbé Bouche qui a séjourné à la Côte des Esclaves fait remarquer que respecter les vieillards en Afrique est un principe

⁷³ Cet aspect est abordé par Kossou qui souligne justement que : « *Le géniteur est assimilé au sé, nous l'avons vu ; ceci semble justifier le pouvoir de maudire qu'on lui reconnaît sur son fils. Ce dernier ne l'ignore pas, il craint profondément l'exercice d'un tel pouvoir. Et quand la malédiction est malgré tout jetée, il s'emploiera de toutes ses forces à ramener le géniteur à se dédire. Une fois maudit, on imagine mal comment il pourra se guérir de son mal. Cette parole puissante, marque profondément le cours de l'existence de l'individu, et le conduit irrévocablement vers la mauvaise mort précédée de folie.* »

sacré (Bouche op.cit. : 73). Par ailleurs, le Fɔn attache beaucoup de prix au respect de la hiérarchie. Toute personne qui porte une charge mérite respect. Nous sommes d'avis avec B. Zinzindohoué (1984 : 59) lorsqu'il écrit :

Ce sens aigu de hiérarchie qui caractérise l'esprit fɔn, commande chez tout membre de la société, le respect absolu des aînés. L'aîné ce n'est pas seulement celui qui vient avant en âge, mais c'est celui-là qui a "une ombre sur la tête" (ye ɔo ta ni) : il porte en lui une charge de réalité surnaturelle plus lourde (...). Toute personne ayant quelque responsabilité civile ou religieuse est mon aîné et je lui dois respect.

Et l'article 34 des 41 lois de Hwegbaja en est une référence car il stipule :

Tout individu qui refuse d'obéir à son chef doit être battu à coups de chicottes
(Alladayè 2008 : 22).

Une autre valeur sous-jacente au respect est la salutation qui fait partie des règles de courtoisie chez l'Africain. Nombreux sont les observateurs européens qui ont été sensibles à l'attachement des Africains à cette règle de conduite sociale notamment Foa (1895 : 177) et Bouche (1885 : 79)

Chez les *Danxomenu* particulièrement, la salutation ne signifie pas peu de chose. Elle est une exigence de l'éducation traditionnelle, une colonne du système éducatif. Elle permet d'entretenir les relations de bon voisinage, les relations interpersonnelles et d'entrer en communion avec les autres.

La société fɔn a développé également toute une éthique du travail, pour faire saisir sa valeur dans la réalisation de soi, dans le devenir de l'homme. Le *Danxomenu* en a fait un devoir et un droit sacrés, car sans le travail on ne peut se réaliser et construire sa communauté. *Azo we nyi gbeto* : c'est le travail qui fait l'homme, dit-on souvent chez les

Hwegbajavi.⁷⁵ Le travail assure épanouissement, liberté et dignité. Le paresseux est souvent blâmé (y compris parfois ses géniteurs) et ne peut bénéficier du secours des autres. Les *Hwegbajavi* considèrent la paresse comme un fléau et l'oisif comme un parasite, un figurant dans la communauté. Le travail symbolise pour lui un devoir auquel on ne peut manquer impunément. Il fait partie des lois de la nature.

Dans la longue liste des valeurs éthiques chez les *Danxoménu* figure aussi la loyauté. Le Fɔn attache extrêmement du prix à la fidélité dans l'amitié. Il ne construit d'amitié profonde et fructueuse que sur le socle de la confiance mutuelle. C'est pourquoi le pacte de sang⁷⁶ était très courant chez les Fɔn et Hazoumè (1956 : 1-2) écrira :

Les Danhoménu ne se confient de secrets, ne se prêtent une assistance mutuelle, ne s'associent pour une affaire importante (...), ils ne se dévouent jusqu'à la mort les uns pour les autres, que s'ils se sont juré la confiance, la discrétion, la sincérité, la loyauté, le dévouement, en contractant le pacte de sang.

Les amis-conjurés deviennent des amis assermentés, c'est-à-dire *alenu-xɔntɔn* ou *nɔvisaxɔntɔn* (amis intimes considérés comme frères). Ceci est la preuve du prix que les *Hwegbajavi* attachent à la loyauté qui fait partie de son code de l'honneur. En effet, le Fɔn a un sens aigu de l'honneur. Lorsqu'un individu commet un acte que la morale réproouve, c'est l'honneur parental et familial qui est ainsi souillé. Les proches du fautif sont envahis de honte et de ressentiment. La honte du margouillat est aussi celle du varan, dit le *Danxoménu*.

Pour préserver l'intégrité de la famille, toute l'éducation du jeune Fɔn est une initiation graduelle à ce code de l'honneur. Le but était de faire de lui un *mejɔme* (un homme distingué). C'est en quelque sorte l'équivalent de *l'Omoluwabi* dans l'aire

⁷⁵ Entretien avec Jean Féliho, Abomey, le 20 janvier 2013.

⁷⁶ Le pacte de sang (*alɛ* ou *vodun-nunu*) n'est pas typiquement fɔn. Il se rencontre aussi chez les peuples voisins : chez les Gun peuple voisin des Fɔn c'est (*alɛ* ou *vodun-nunu*) ; Gen, Aja (*zoɖuɖu*) ; Yoruba et Nago (*imulé*) (Hazoumè 1956 : 1-2).

culturelle yoruba (cf. supra pp. 42-43), du *nit kou bâh* (homme honnête) chez les Ouolof et du *modio bi modio* (homme bien et de bien) chez les Toucouleur du Sénégal (Boubacar 19 : 45).

Par ailleurs chez les Fɔn, la nature était protégée. Plusieurs paragraphes de l'article 32 des lois de Hwegbaja ont trait à la protection de la nature. Il s'agit notamment de :

Alinéa 2 : Jolo assurera la protection de tous les oiseaux des Guédévi.

Alinéa 4 : Adibada réglera l'exploitation des forêts et la chasse.

Alinéa 5 : Mitoun veillera à la protection du gibier à poil.

Toutes ces valeurs que le Fɔn a en vénération gravitent autour de la vie et la protègent. Elles sont la preuve de l'humanisme de l'homme fɔn qui demeure très attaché aux lois de la nature. Et notre démarche trouve donc son sens, sa justification, car toutes ces valeurs sont, non seulement compatibles avec les droits humains, mais elles les protègent.

Mais les sacrifices humains, pratique en vogue dans le royaume, pourraient discréditer l'humanisme fɔn. Il importe donc de s'attarder dessus pour comprendre si c'était un fait qui relevait de la pure barbarie ou des croyances religieuses.

2-2-1-1 Les sacrifices humains au Danxomɛ : barbarie ou impératif religieux ?

Les sacrifices humains sont une pratique universelle. Ils avaient cours dans plusieurs sociétés antiques avant même la création du royaume de Danxomɛ au XVII^e siècle. C'est pourquoi dans son ouvrage sur la Côte des Esclaves, Bouche (1885 : 270) écrivait :

[...] *A Rome, chez les Phéniciens, à Carthage, en Egypte, dans l'Inde..., nous trouvons des sacrifices partout et presque partout des sacrifices. Jusque-là le Dahomey ne fait pas exception.*

Sur la Côte des Esclaves, les immolations d'êtres humains étaient pratiquées à Xogbonu selon Foa (1895 : 172) et Bouche (1885 : 289), dans le royaume Asante (Terray : 1994) et dans le royaume du Bénin (Ki-Zerbo 1972 : 162). C'est à tort que l'envahisseur européen vitupérait avec acharnement les mœurs "sanguinaires" du royaume du Danxomé comme si ce dernier était seul dépositaire de cette tradition. Ces sacrifices humains avaient donné au royaume une réputation sinistre, et nombreux étaient les visiteurs qui n'avaient pas caché l'horreur que leur inspiraient ces spectacles macabres, et qui aussi ont versé dans des excès d'appréciation, de jugement de valeur ou des condamnations sans nuances.

Qu'est-ce qui explique cette pratique que la coutume du Danxomé juge impérieuse ?

Avant que le roi Agaja n'accède au trône, les sacrifices humains se pratiquaient déjà dans le royaume. Mais ce fut lui qui les a érigés *en coutume annuelle et solennelle pour honorer les rois de la dynastie* (Le Hérissé 1911 : 31).

Le Danxoménu croit à la vie post mortem. Un adage populaire fɔn dit : *lɔn wɛ xwe, gleta miɖe ɖo fi* : la maison, c'est l'au-delà, ici n'est qu'un lieu de passage. L'au-delà, il l'appelle *lɔn* ou *kutomé* : « pays des morts » où résident tous les défunts avec les mêmes besoins, les mêmes plaisirs et les mêmes activités. De cette croyance découlent de nombreuses pratiques. Lorsqu'un roi décédait par exemple, on le faisait accompagner d'une longue suite de serviteurs qui seront à ses services dans l'au-delà, y compris même nombre de ses épouses. Nombreux sont les auteurs qui ont séjourné dans le royaume et qui

ont rapporté ces pratiques. M. Lartigue⁷⁷ qui séjourna dans le royaume lors des funérailles du roi Gezo a mentionné que :

La tombe du dernier roi est un grand caveau, creusé dans la terre. Ghézo est au milieu de toutes ses femmes qui, avant de s'empoisonner se sont placées autour de lui suivant le rang qu'elles occupaient à sa cour (Bouche, op.cit. : 374).

Pour les funérailles du successeur du roi Gezo, Glèlè (1974 : 45) écrit :

C'est pour participer à la nouvelle vie du monarque que certaines de ses épouses l'accompagnaient dans l'au-delà. C'est à qui reviendrait l'honneur d'être aux côtés du disparu ; aussi les épouses du roi se disputaient-elles le privilège d'accompagner leur auguste époux dans l'au-delà. Ainsi, quarante épouses et servantes s'offrirent pour aller partager, avec le roi Glèlè, sa nouvelle vie, après sa mort.

C'est de cette croyance que découle l'érection des *asèn* ou *sinuka*,⁷⁸ sorte d'autel portatif consacré, installé dans la case des ancêtres, pour les abreuver et les restaurer. L'*asèn* ou *sinuka* est censé représenter le défunt. Pour les rois, on construisait un *jexo* (chambre des perles) qui est un autel érigé à leur mémoire où on leur faisait des sacrifices (Hazoumè 1982 : 24).⁷⁹

Les Danxomenu entretiennent des relations particulièrement intimes avec les morts. Dès qu'une personne décède, on lui demande sa protection et on lui fait des commissions pour certains membres de la famille précédemment décédés. Cette demande de protection découle de la croyance selon laquelle l'homme, après décès, atteint un statut supérieur, acquiert des forces vitales qui lui permettent de voir plus clair, d'entendre tout, de protéger les vivants. Les ancêtres deviennent ainsi des esprits protecteurs de la famille.

⁷⁷ M. Lartigue a publié ses récits de voyage dans les *Annales de la propagation de la foi*. Bouche qui l'a cité n'a pas donné plus de détails.

⁷⁸ Selon Alladayè (2008 : 83), c'est le roi Agaja qui aurait introduit l'usage des *asèn* au Danxome.

⁷⁹ Selon P. Hazoumè (1982 : 24), *jexo* signifie littéralement : *chambre des perles*. C'est un autel élevé à la mémoire d'un roi et au pied duquel on lui sacrifiait. La terre en était pétrie, dit-on avec de l'huile de palme, le sang des victimes humaines et mélangée de pièces d'or et de perles, d'où son nom de chambre de perles.

C'est ainsi que ces aphorismes transparaissent respectivement à travers les « du » : *Di mèdeji et Trukpin mèdeji* du Fa : *Vénère tes ancêtres pour te faciliter l'existence*, *Nos ancêtres sont nos gardiens* » (Adjou-Moumouni : 2007 : 52 et 65).

Le Danxomenu considère les morts comme présents parmi nous. Pour lui, les morts ne sont pas morts ; ils changent seulement de condition de vie. Ils sont près de nous ; ils font partie de la communauté des vivants. C'est pourquoi on les invoque au cours de plusieurs cérémonies chez les Fɔn : *dexuxo* (prière), mariage, sacrifice, *kakplekple* (repas de communion)... Nombreux sont les interdits en milieu socioculturel fɔn qui expriment cette présence effective des morts parmi les vivants. La nuit, c'est le jour chez les morts dit-on. C'est le moment pour eux de tenir compagnie aux vivants. Aussi est-il proscrit de balayer la nuit ou de jeter de l'eau sans dire ago! (gare) pour ne pas salir les morts qui passent ; de faire la vaisselle après le souper car les restes de repas sont pour les morts... Cette présence est attestée aussi par ce dicton fɔn :

Mekuku le yi fiɖea : les morts ne sont allés nulle part

Kosile gudo we y'ede ɖe: derrière la jalousie eux ils sont

Do mi mɔ we : entrain de nous voir

Mide le : mais nous ;

Kasi xu mɔ yé a : nous ne pouvons les voir (Penoukou 1979 : 83).

Cette présence se révèle efficiente par la réincarnation des ancêtres à travers le concept de *jɔtɔ* (celui qui donne naissance). C'est un retour cyclique voire éternel des morts. C'est une croyance répandue dans les aires culturelles *ajatado* et *yoruba*⁸⁰ et même

⁸⁰ Chez les yoruba, c'est par leur croyance à la réincarnation qu'ils donnent ces noms :

Babatounde : le père est revenu

Babajide : le père est revenu

Iyarinde : la mère est revenue au marché. *Iyatunde* : la mère est revenue. (Penoukou id. : 82). Cette croyance explique aussi le culte des revenants très en vogue dans l'aire culturelle yoruba.

universelle en Afrique noire⁸¹. Chez les Bariba du Nord-Bénin par exemple, l'enfant qui naît aussitôt après la mort d'un parent reçoit le nom du défunt. Chez les Fɔn et les peuples de son aire culturelle, l'âme d'une personne décédée ne peut retrouver repos et quiétude dans l'au-delà que si les funérailles sont bien organisées. Sinon, *elle ne peut participer à aucun bonheur de l'au-delà [...] elle reste dépaysée, muette, inconsolée, errante, exposée à toutes les intempéries de ces pays-là* (Quenum 1983 : 90).

C'est ainsi que, comme à tout Danxomenu décédé, on organisait aussi des funérailles pour le roi défunt. Mais le roi n'était pas homme du commun des mortels. Il était roi sur terre et dans l'au-delà. D'où ses funérailles étaient organisées avec un prestige spécial. C'était à l'occasion de ces funérailles (surtout les grandes) dites Grandes Coutumes et des coutumes annuelles, *xwetanu*, qu'on organisait des sacrifices humains. Si les grandes funérailles n'arrivaient que lorsqu'un roi décédait, le *xwetanu* était annuel.⁸² Le mot *xwetanu* explique de lui même l'annuité puisqu'il est composé de *xwe* (année), *ta* (tête, à prendre ici au sens de début) et de *nu* (chose). En clair *xwetanu* signifie : "cérémonies annuelles, cérémonies qui se situent au début d'une nouvelle année." Ici, le mot français « chose » est impropre pour rendre tout le contenu de "nu", qui, selon Ganyé (1983 : 39) : « *exprime toute la sacralité de tout acte rituel qu'accomplit Gbeto (homme) [...].* » Le *xwetanu* était organisé de juin à septembre à la mémoire et en honneur des ancêtres et plus spécialement du dernier roi. C'était en quelque sorte le culte des morts célébré dans chaque famille et auquel la royauté avait donné une dimension nationale à travers le *zomadonu* (le feu ne peut être mis dans la bouche), le culte des anciens rois (Amoussou 1972 : 231). La monarchie en avait fait un culte d'État. C'était le roi lui-même qui présidait les cérémonies et procédait aux libations (Glèlè op.cit. : 80).

⁸¹ Le célèbre poème du Sénégalais Birago Diop « les morts ne sont pas morts » est la preuve qu'en Afrique les morts sont considérés comme des morts-vivants.

⁸² Il est important de marquer la différence entre Grandes coutumes et coutumes annuelles. Les grandes coutumes étaient célébrées à la mort du roi régnant durant plusieurs semaines, après un interrègne de deux ans. Quant aux coutumes annuelles, elles sont des fêtes d'anniversaire en honneur des ancêtres et plus spécialement du dernier roi.

Au regard de la cosmologie danxoméenne fondée sur l'existence post mortelle, il fallait envoyer, par moments, des émissaires aux ancêtres pour les informer de la gestion du royaume et solliciter leur protection. Il fallait leur faire aussi des sacrifices pour les apaiser. Or dans la chaîne animale, c'est l'homme qui est la victime suprême. C'est ce que le R.P. Guilcher essaie d'expliquer lorsqu'il écrit :

Dès qu'on aborde ce côté mystique des religions primitives et qu'on touche à l'idée du sacrifice expiatoire, la qualité de la victime constitue la principale, sinon l'unique valeur. Or dans la création l'être supérieur, la victime idéale c'est l'homme. C'est donc tout naturellement qu'on fut amené pour apaiser la colère des esprits ou se ménager leurs faveurs, à perpétrer des sacrifices humains (Alladayè 2003 : 43).

L'immolation d'être humain au Danxome avait donc une double fonction : le sang de la victime devait apaiser les ancêtres et renouveler l'alliance entre eux et les vivants, mais l'immolé avait aussi pour mission de transmettre des messages aux ancêtres. Dans ce passage de M. Lartigue cité par Bouche (op.cit. : 371-372)⁸³, nous constatons que les victimes étaient manifestement des intermédiaires :

[...] puis un captif fortement bâillonné, a été présenté au roi, par le ministre de la justice, qui a demandé au prince s'il avait à charger le prisonnier de quelque commission pour son père. En effet, il en avait ; et plusieurs grands du royaume sont venus prendre ses ordres et sont allés les transmettre à la victime, qui répondait affirmativement par des signes de tête. C'était chose curieuse à voir [que] [sisc] la foi de cet homme qu'on allait décapiter, à remplir la mission dont on allait le charger. Après lui avoir remis, pour ses frais de route, une piastre et une bouteille de tafia, on l'a expédié.

⁸³ Lire P. Hazoumè, *Dogucimi*, p. 162 pour s'imaginer un exemple de message.

C'était par leur nature de messenger que les *Danxomenu* les désignaient par le terme de "chevaux". Ces victimes, prétend-on, devaient être rapides comme des chevaux de course dans la transmission des messages.⁸⁴

Mais quelle était, au-delà des apparences, la vocation de ces cérémonies qui représentaient, pour tout dire, une institution, une obligation à laquelle aucun roi ne devait se soustraire ? D'abord, c'était pour le roi un retour aux sources. Entre deux campagnes, il se devait d'aller rendre compte, à ses ancêtres, de sa gestion du royaume, et profiter de l'occasion pour faire des sacrifices sur la tombe de son père afin d'honorer sa mémoire. Ensuite, il s'agissait, pour le roi de renouveler l'alliance conclue, à son avènement, entre les ancêtres et lui, en leur donnant à manger. Leur vigueur et leur force dans l'au-delà étant la condition nécessaire et suffisante non seulement de sa propre vigueur, mais aussi de la prospérité de son peuple. Enfin, par ces cérémonies, le roi donnait à la population entière, princes et roturiers, la preuve indéfectible de son attachement aux principes fondamentaux de continuité et de grandeur, sur lesquels reposait la royauté.

Ces cérémonies étaient donc vécues comme un devoir de reconnaissance, de compte rendu et de demande de protection. Les sacrifices humains au Danxomé font partie des faits de civilisation. On ne peut en comprendre le sens et la portée, les tenants et les aboutissants qu'en se mettant dans la peau des *Danxomenu*. C'est la démarche qui s'impose pour faire une analyse objective. Ces immolations d'êtres humains correspondent à l'étape de l'évolution des mentalités à l'époque, au degré de compréhension, de perception de l'au-delà et des liens existant entre les mondes visible et invisible. Le rituel qui consiste à remettre un viatique aux victimes avant de les immoler est manifestement révélateur de la perception que les *Danxomenu* avaient du passage de la vie terrestre à l'au-

⁸⁴ Lire P. Hazoumè id. : 130, note1.

delà. Rien que ce rituel peut mériter de la part de l'historien et de l'anthropologue toute une étude.⁸⁵

Ces sacrifices humains suffisent-ils pour décrire les *Danxomenu* comme des sauvages, des immoraux et leur dénier tout humanisme ? Il vaut mieux placer ces pratiques dans leur contexte historique. Des êtres humains n'étaient-ils pas jetés dans le Nil pour soi-disant apaiser les dieux afin d'obtenir la crue annuelle du Nil?⁸⁶ Dans toute civilisation il y a une part de grandeur et une part de faiblesse. Pourtant, du point de vue humanitaire, rien ne saurait justifier ces sacrifices humains au sujet desquels nous avons même quelques observations à faire.

Il est admis que le royaume de Danxome n'est pas dépositaire de cette tradition. Ce qui gêne un peu ici, c'est l'exhibitionnisme que la monarchie étale à travers le nombre de victimes immolées. Nombreux sont les auteurs qui sont unanimes sur la multitude des victimes. Nombreux sont-ils aussi à verser dans des excès dans leur description des sacrifices humains au Danxome en répandant l'idée de "boucherie humaine."⁸⁷ Selon Baudin (1884 : 382), les victimes lors des coutumes annuelles avoisinaient 150 et 180 et c'est lors des Grandes Coutumes qu'il était le plus répandu le sang humain. Coquery-Vidrovitch (1964 : 697) confirme ces chiffres et affirme que lors des Grandes Coutumes, les victimes atteignaient peut-être 500 et étaient dix fois moindre lors des coutumes annuelles. Dans tous les cas, ces chiffres paraissent exorbitants. Une seule victime n'aurait-elle pas suffi pour envoyer des messages aux ancêtres? Aux victimes humaines était confiée une mission noble. Au regard de la noblesse de leur mission, ne pouvait-on pas enterrer leurs cadavres plutôt que les laisser en pâture aux animaux ? Un tel comportement ne frise-t-il pas du mépris pour les immolés ? M. Lartigue cité par l'Abbé Bouche a été sensible à cette curée si sa relation était sans excès :

⁸⁵ Lire M. Quenum, *Au pays des Fons*, pp.124-125 pour d'autres détails sur ce passage à l'au-delà.

⁸⁶ *Echo des missions Africaines de Lyon*, n°11, nov 1929, p. 2.

⁸⁷ Au sujet de ces excès, lire J. C. Alladayè, *Catholicisme au pays...*, pp. 42-44.

Les corps étaient traînés par les pieds et jetés dans les fossés de la ville, où les vautours, les corbeaux et les loups en disputaient les lambeaux qu'ils dispersent un peu partout. Plusieurs de ces fossés sont comblés d'ossements humains (Bouche op.cit. : 374).

P. Hazoumè aussi a fait une pareille description dans *Doguicimi*⁸⁸. Mais ce dernier n'a jamais vécu ces cérémonies puisqu'il est né en 1890, année d'accession au trône du roi Gbèhanzin. Pour cause des différentes campagnes franco-danxoméennes, ce dernier n'avait pas eu le temps d'organiser les grandes funérailles pour son père, le roi Glele. Il les aurait même organisées que P. Hazoumè serait encore dans sa plus tendre enfance. P. Hazoumè se serait donc inspiré des récits des visiteurs du Danxomé et peut être aussi de la tradition orale. Quoi qu'il en soit, les sacrifices humains au Danxomé ont suscité beaucoup de passion et il faut faire preuve d'assez d'esprit critique dans le traitement des informations y afférentes.

Par ailleurs, les *Danxoménu* ne sont-ils pas plus indiqués pour aller transmettre des messages à leurs ancêtres dans le pays des morts ? Ne sont-ils pas censés mieux reconnaître que quiconque leurs ancêtres ? Pourquoi privilégiait-on alors les prisonniers de guerre ? N'est-ce pas ce que le roi Adandozan avait voulu faire mais, tout en ayant, dit-on, d'autres arrières pensées, c'est-à-dire livrer des princes indésirables à la mort ?⁸⁹ Cette réponse d'un prisonnier maxi sur le point d'être immolé, et à qui le roi Gezo avait confié un message pour ses ancêtres, est pleine de sens :

Si ceux que tu (Gezo) viens de citer sont vraiment tes ancêtres, interrompit le Mahinou, tu es mieux placé que n'importe qui pour les retrouver dans l'empire des esprits et leur rendre un compte fidèle de ton règne. Ennemi de Danhomé, je ferai plutôt un mensonger rapport sur ton gouvernement afin d'attirer sur ta tête

⁸⁸ Cf. Hazoumè, *Doguicimi*, op.cit. : 196.

⁸⁹ Le roi Adandozan estime qu'il serait plus indiqué voire plus efficace pour le succès de l'entreprise d'envoyer des princes plutôt que des étrangers aux rois défunts. C'est ainsi qu'il proposa sa soeur et plus tard deux de ses frères « pour conduire la délégation des victimes auprès d'Agonglo » (Djivo : 21).

la colère de tes ancêtres[...] Est-il d'ailleurs possible de reconnaître dans l'au-delà, des individus qu'on n'a jamais vus ici-bas ? (Hazoumè id. : 163).

Mais Glèlè (1974 : 144) a mentionné cependant que certains Danxomènu, qui encourageaient la peine de mort, étaient quelques fois sacrifiés, notamment les coupables d'homicide, de viol ou d'adultère (avec une reine par exemple).

Il est important aussi de faire remarquer que certains excès enlèvent aux sacrifices humains toute leur « sacralité » ; des excès qui frisent une banalisation de la vie des captifs à immoler et un appétit de scènes macabres. Voici deux exemples qui le prouvent. Ces deux faits se sont produits sous le règne du roi Gezo ; mais des cas foisonnent aussi sous d'autres rois. Le premier exemple est une réception officielle au cours de laquelle le roi avait voulu procéder à des sacrifices humains en honneur de ses hôtes. Répin qui était des hôtes, nous restitue les faits :

Ghézo s'était excusé auprès du capitaine de n'avoir en ce moment qu'une douzaine de prisonniers à égorger : « pour des hôtes comme nous, c'était disait-il, un bien maigre honneur qu'un mince holocauste. » Le capitaine avait immédiatement répondu qu'il suppliait le roi d'épargner ces malheureux que, loin d'être un honneur, ce serait une honte pour nous de voir couler à nos pieds le sang d'hommes sans défense ; qu'enfin nous nous retirerions plutôt que d'assister à tel spectacle. (Répin 1886 : 94).

Le second exemple est celui cité par Coquery-Vidrovitch (1977 : 156) lors de la réception accordée à Auguste Bouët par le roi Gezo :

[...] S'étant alors levé pour m'accompagner, honneur insigne et rendu seulement aux blancs de la plus haute distinction à ses yeux, il me fit remarquer en passant au milieu de la place une grande tente en étoffe rouge où se trouvaient assis et garottés à des poteaux douze malheureux prisonniers de guerre, [...]« Ce sont les plus beaux de mes prisonniers que j'ai fait choisir, me dit-il, pour les tuer et répandre leur sang en l'honneur de ton arrivée et de mon ami le Roi de France.

Ces hôtes et le roi de France avaient-ils soif du sang de ces malheureux ? Un tel comportement du roi Gezo ne galvaude-t-il pas le sens ou la finalité des sacrifices humains ?

Au-delà de tout, on ne saurait partir des sacrifices humains et qualifier de barbares ou de sauvages les Danxomènu. Cette pratique répondait à leur conviction religieuse et avait rang d'impératif catégorique auquel aucun souverain n'oserait se soustraire. Le royaume du Danxomè n'était pas tributaire de cette pratique qui remonte aux temps brumeux de l'histoire. Plutôt d'y voir que de la perversion, on pourrait parler d'ignorance ou d'égaré ponctuel de la raison à une époque donnée de leur histoire. Nous sommes d'avis avec Parrinder au sujet des sacrifices humains en Égypte et en Mésopotamie lorsqu'il écrit :

[...]Au berceau de notre propre civilisation, la même croyance (continuation de la vie après la mort) apparaît en Égypte et en Mésopotamie, non sans s'accompagner également de sacrifices humains, et nous n'en concluons pas qu'Égyptiens et Sumériens furent des « sauvages », si déplorables que soient de telles pratiques du point de vue chrétien et humanitaire (Cornevin 1981 : 218).

En dehors des sacrifices humains, l'hégémonisme danxoméen et la traite négrière sont contradictoires avec les valeurs de l'humanisme fon.

2-2-1-2 L'humanisme danxoméen en butte contre l'expansionnisme et la traite négrière

Le royaume de Danxomè, circonscrit dès sa fondation au plateau d'Agbomè et à quelques villages environnants, avait tôt fait de s'agrandir suite à des conquêtes menées par les rois successifs. La politique expansionniste était restée, pour tous les souverains, l'une des principales préoccupations. Cette préoccupation était un devoir sacré, un impératif catégorique auquel aucun successeur de Hwegbaja ne devait se soustraire. Ce

désir d'hégémonie répondait au vœu ou plutôt à la recommandation du fondateur du royaume, le roi Hwegbaja, de faire du Danxome «*un royaume toujours plus grand et plus prospère.* » Cette recommandation, qui est une sorte de devise, est traduite à travers sa célèbre phrase :

Lorsque le roi envoie son fils au marché, il ne lui demande pas d'acheter des pagnes ou des bijoux, mais de lui ramener le gànhúnu (Glèlè 1974 : 42).

Le *ganhunu* signifie le pouvoir, la puissance dominatrice et constituait pour tous les souverains un impératif politique. Dès sa naissance, le royaume du Danxome était appelé à s'agrandir et à ne tolérer ni dépendance, ni égalité et n'accepter aucune puissance en dehors de la sienne. Son désir plus qu'ardent de se libérer d' Ɔyo le témoigne. C'est le roi Akaba qui mena les premières conquêtes vers l'est jusqu'au bord de l'Ouémé (Le Hérisse op.cit. : 15). Son successeur, le roi Agaja, réalisa les premières extensions du royaume surtout vers la côte avec la prise des royaumes stratégiques d'Alada en 1724 et de Saxé (Savi) en 1727. Ses successeurs ont réussi l'extension vers le nord, l'est et l'ouest et consolidé les assises territoriales du royaume. Chaque année, les troupes du royaume menaient des expéditions pendant la période de la saison sèche.

Le Danxome avait fait de l'expansionnisme une condition de sa survie. Il pourrait être comparé à l'Angleterre, à la France et aux États-Unis d'Amérique du nord, États avant-gardistes des droits de l'homme, parce qu'étant à l'origine des plus grandes déclarations qui constituent aujourd'hui des repères dans la généalogie des droits humains⁹⁰. Mais ces États, principalement l'Angleterre et la France, furent (et demeurent)

⁹⁰ La Magna Carta date de 1215 en Angleterre. Elle fut un document rédigé pour limiter les pouvoirs du monarque. Promulguée par Jean sans Terre, elle a été rédigée par des barons anglais en révolte contre le roi et émigrés en France. Ce texte, qui énumère les privilèges accordés à l'Église d'Angleterre, à la cité de Londres, aux marchands, aux dignitaires féodaux, marque le renforcement de la féodalité en Angleterre. S'il est devenu néanmoins une sorte de référence mythique dans la généalogie des droits de l'homme, c'est parce qu'il prévoit aussi des garanties concernant la liberté individuelle des sujets (Lochak 2002 : 19-20). Du côté américain, il y eut aussi des Déclarations dont la première fut celle de l'État de Virginie proclamée le 12 juin 1776 qui servira de référence pour rédiger la Déclaration d'indépendance des États-Unis d'Amérique du Nord. Du côté français, la première déclaration, « la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen », fut

des puissances impérialistes hors pair qui sont allées à la conquête du monde et ont assujetti d'autres peuples qu'ils ont exploités au grand mépris des droits humains. Un pays comme les États-Unis d'Amérique du nord par exemple, modèle de démocratie et de respect des droits de l'homme, n'accepte pas que ses soldats soient jugés à l'étranger, et de ce fait, n'a pas ratifié les accords de Rome qui ont créé la Cour Pénale Internationale (CPI). Ce ne sont pas des raisons pour absoudre le Danxomé, un État belliqueux à outrance, coupable de nombreux raids, razzias et rapines qui ont causé tant de tristesse, de pleurs et de douleurs⁹¹. Chaque État sait là où se trouve sa survie et le Danxomé voulait défendre la sienne. Mais là où le bât blesse, le Danxomé avait défendu sa survie au mépris de la quiétude et du droit des autres peuples à vivre dans la paix, au mépris des droits de l'homme. Comportement contraire à l'éthique et qui compromet l'humanisme danxoméen. Mais d'autres raisons majeures militent en faveur du Danxomé.

La première, c'est de reconnaître que l'accession au trône d'Agaja fut un tournant dans la vie du royaume. Sous son règne, le Danxomé tomba sous le joug du royaume yoruba d'Ọyọ. Il fallait donc chaque année payer un lourd tribut (*ayogban* : tribut des *Ayonu* : gens d'Ọyọ) composé de 41 jeunes garçons, 41 jeunes filles, 41 fusils, 41 barils de poudre, 41 ballots contenant chacun 41 pagens (Cornevin 1981 : 104), 41 paniers de perles ou de corails, 41 béliers, 41 chèvres, 41 coqs et 41 poules (Daavo 2011 : 32). Par surcroît son fils le prince Awisu était gardé à Ọyọ et servait de garantie pour le paiement du tribut. Il était impérieux pour le royaume de trouver les ressources pour honorer ce tribut afin de se mettre à l'abri de la colère d'Ọyọ.

La seconde est liée à l'institutionnalisation des sacrifices humains déjà existant sous le même règne. Il fallait trouver des victimes humaines à sacrifier aux mânes des ancêtres lors de la fête des Grandes Coutumes.

adoptée le 26 août 1789, et proclame les droits inhérents à la nature humaine et l'instauration d'un ordre nouveau.

⁹¹ Les règnes de Gezo et de Glèle auront été par exemple les plus belliqueux du Danxomé.

La troisième se trouve dans l'extension des frontières du royaume vers le sud jusqu'à la côte atlantique après la prise des royaumes côtiers d'Alada et de Saxé (Savi). Ceci permit au royaume de faire directement le commerce avec les Européens et de contrôler le florissant trafic de la traite négrière. Il fallait trouver des captifs à échanger contre les produits européens. Ces trois concours de circonstance nécessitaient des sources d'approvisionnement en hommes et expliqueraient donc les guerres fréquentes, les raids incessants dans les royaumes voisins plus faibles⁹². Le royaume du Danxomé commença le trafic des esclaves vers 1733 (Glèlè 1974 : 163). Il prit goût à ce commerce infâme, au gain facile provenant de la vente d'hommes et devint, aux XVIII^{ème} et XIX^{ème} siècles, l'un des plus grands États négriers de la Côte des Esclaves⁹³. Le principal mobile de la traite pour le Danxomé était de trouver des fusils pour conquérir d'autres peuples. Le besoin constant de captifs à échanger contre les marchandises apportées par les négriers amena le royaume à entretenir un conflit permanent avec les royaumes voisins.

Ceci entraîna un climat de peur parmi les populations voisines constamment en proie aux raids d'Agbome. Les peuples de son hinterland maxi, idaca, cabe, furent les plus menacés. Ce climat de terreur entraîna l'exode des populations vers des zones jugées difficiles d'accès aux guerriers danxoméens à la recherche d'esclaves. Certains peuples allèrent habiter sur l'eau et fondèrent des villages sur pilotis : c'est le cas de Ganvié qui est encore un exemple vivant. Le circuit emprunté à pieds par les esclaves depuis la capitale Agbome est long d'environ 140 km et comprenait les étapes comme Kana, Zogbodome, Tɔfɔ, Alada, Saxé, Wida, Zungboji (port de Wida). Ce trajet était éprouvant pour les esclaves dont nombreux périssaient au cours du périple. Les survivants étaient remis au Yovogan qui les confiait par la suite aux marchands du roi chargés de les vendre aux

⁹² C'est pourquoi Le Hérissé écrit : *Toutes les guerres danhoméennes n'ont pas été entreprises dans le but d'étendre l'hégémonie de la famille royale d'Abomey. Beaucoup n'ont été que des chasses à l'esclave, parce que leur objectif était trop éloigné de la base d'opérations des Dahoméens et que ceux-ci disposaient de moyens d'occupation trop rudimentaires pour se permettre la création de sortes de colonies* (op.cit. : 246).

⁹³ En dehors du port de Wida qui était le seul pour le Danxomé, il existait aussi de nombreux autres ports d'embarquement à la Côte des Esclaves : Agbodrafo, Anexɔ, Agwé, Ekpe, Xogbonu, Badagry, Lagos....

négriers. Arrivés à Saxé, les esclaves étaient entassés dans une enceinte appelée *Zomayi*. Rien ne saurait excuser cet abominable trafic qui a discrédité l'humanisme danxoméen.

Ce commerce inhumain a causé tant de douleurs morales et physiques aux captifs lors de leur capture, pendant la traversée de l'Atlantique et dans leur nouvelle vie d'esclaves dans les Amériques. La traversée de l'océan était pour les Noirs l'épreuve absolue. Après l'angoisse de la séparation et de la captivité, nus, entravés, examinés, palpés, marqués au fer à l'embarquement comme s'ils étaient du bétail, les captifs souffraient le martyr dans leur prison flottante. De nombreuses familles étaient restées dans la peine parce que les leurs étaient affreusement débauchés. Que de pères et de mères séparés de leurs enfants!

Toutefois, le Danxomé n'était pas une société esclavagiste. Les esclaves ne constituaient pas la seule force de production ni la seule source de revenu pour l'État. L'activité principale du royaume étant l'agriculture, les anato et la multitude des princes écartés du pouvoir étaient glési (cultivateurs). Azeḍeka, Kplotoke et Dade, tous fils du roi Agonglo, furent par exemple les menuisiers les plus célèbres du royaume selon Glèlè (1974 : 157). Au sein de ces deux couches sociales on trouvait aussi des forgerons, des charpentiers, des armuriers, des tisserands. Certains cumulaient même deux activités. Le roi Gezo par exemple était agriculteur et chasseur avant d'accéder au trône. Ces couches sociales s'adonnaient aussi au commerce. Par ailleurs, seul l'État avait le monopole de la traite dont il ne tirait pas non plus toutes les ressources qui lui étaient nécessaires. C'était le roi Kpengla qui fit de ce trafic un monopole royal, une activité régaliennne (Goudjo 1997 : 127, Guézo 2010 : 97).

Une autre source des droits de l'homme au Danxomé est la religiosité.

2-2-2 L'homme fɔn, un être religieux

Comme tout Négro africain, le Fɔn est un être très religieux. Il part toujours de la spiritualité pour expliquer le fonctionnement de l'univers. La religion est le point de départ de son exploration du cosmos. Aucune étude scientifique dans les domaines de l'anthropologie, de l'histoire, de la sociologie... ne pourrait être entreprise sur l'homme fɔn en laissant de côté le vodun, son unique religion, qui le pénètre sur les plans corporel, psychique et spirituel. Sa religiosité traduit le projet éthique qui sous-tend la vie chez lui. La religiosité du Négro-africain est attestée par de nombreux écrits dont nous avons déjà fait cas dans le premier chapitre. Celle du Danxomenu et des peuples du Bas-Bénin qui n'est qu'une monographie de la spiritualité africaine, a été l'objet aussi d'une abondante littérature. Concernant le Sud-Bénin, Paul Serval écrit par exemple :

Nulle part au monde, on ne rencontre autant de marques de dévotion publique. A chaque coin de rue dans les villages, au pied de chaque arbre dans la campagne, dans les cours et les appartements des maisons, s'élèvent de petits monticules de terre couverts de poteries, pour les offrandes (...) (Alladayè 2002 : 75).

D'autres auteurs comme Froelich et C. Balliet ont été aussi frappés par les manifestations religieuses chez les peuples du Sud-Bénin (Alladayè id. :75). Des auteurs nationaux ont eux aussi abordé la question de la religiosité des populations du Sud-Bénin. Le père Adoukonou (1979 : 133) par exemple mentionne :

Le milieu qui a vu naître notre problématique est l'ancienne cité des rois du Dahomey : Abomey. Dans cette ville comme partout dans le Sud-Dahomey, tout visiteur est frappé par la multiplicité des temples vodun et par les symboles qui représentent les vodun.

Quel objectif poursuivons-nous dans cette sous-partie? Il consiste à ressortir la religiosité du Fɔn qui est une base de la crainte des dieux, laquelle crainte, à son tour, participe au respect des lois de la nature, au respect de la dignité humaine.

Quels faits et comportements sociaux font dire que le Danxomenu est très religieux ?

Chez les Fɔn, la religion ou plus précisément le vodun imprègne tous les actes sociaux, et le sacré se trouve à tous les stades de la vie. Il jalonne toute l'existence : naissance, puberté, travail, mariage, mort... De sa naissance jusqu'à sa mort, le Fɔn, comme les autres peuples des aires culturelles ajatado et yoruba, vit dans un réseau permanent de vodun dont le panthéon est très riche.⁹⁴ Suivons le vodun dans la vie du Fɔn de sa naissance jusqu'à sa mort.

Dès qu'une grossesse est annoncée, le couple consulte le Fa, c'est le *xo-Fa* (littéralement Fa du ventre) pour connaître la volonté des dieux et les sacrifices à faire pour une bonne délivrance. À la naissance, plusieurs rites suivent : la recherche du *jɔtɔ*⁹⁵, du « du » principal, la sortie de l'enfant (*videtɔn*), l'imposition du nom et l'offrande à la lune (*sunkunkun*). À la mort du Fɔn intervient aussi le *ciɔ-Fa* (littéralement Fa du défunt) pour connaître les volontés du trépassé pour ses funérailles. Le Fɔn naît et meurt dans le vodun. Il a recours à lui dans tous les problèmes qui le tourmentent : recherche d'enfant, maladie, mort, succès dans ses entreprises, lutte contre ses ennemis, justice... Chaque Fɔn possède son *legba*⁹⁶ personnel ou au moins familial. Les manifestations de son attachement au numineux, à la transcendance peut s'observer à plusieurs niveaux. Nombreux sont les noms qui sont des dérivés du vodun selon que les parents sont consacrés à cette divinité ou selon les bienfaits de ce dieu à la naissance du porteur du nom. Le nom indique un programme de vie que l'individu doit réaliser ; il indique l'historicité de chacun dans sa singularité et son unicité, l'essence d'une personne. Les noms dérivés du vodun proviennent des situations et des événements de la vie et laissent imaginer combien la

⁹⁴ Les vodun sont innombrables. On les retrouve dans le firmament, sur la terre, dans les arbres, dans les animaux, dans les hommes (Ajahuto par exemple est un ancêtre déifié).

⁹⁵ Cf. infra p. 167.

⁹⁶ Le *legba* est le protecteur du patrimoine familial.

religion est omniprésente dans le quotidien des Fɔn. Le vodun étant la religion de tout le Bas-Bénin, les exemples de nom que nous allons mentionner ne sont pas uniquement fɔn.

Noms provenant des vodun :

-*gu* (dieu du fer et de la guerre) : *Gunu, Gusi, Gumε, Gujlenu, Gujɔ, Gugbeji...*

-*dan* (dieu de la réussite et de la réalisation du destin) : *Dansu, Dansi, Danjinu, Dantɔnji...*

-*xebioso* (divinité du tonnerre) : *Sonu, Sotɔn, Sosu, Sosa, Sosi, Sokame...*

-*age* (divinité de la forêt et des buissons) : *Agesi, Agεmɔ...*

-*nesuxwe* (vodun des princes et princesses morts) *Nεkpo, Nεtɔnji...*

D'autres noms sont des dérivés de "hun", synonyme de vodun. En voici quelques exemples :

-*Hunwanu* (vodun a fait chose),

-*Hunjɔ* (vodun a enfanté),

-*Huntɔnu* (vodun a sorti la chose),

-*Hunzanmε* (dans la natte du vodun),

-*Huntɔnji* (j'ai confiance en la divinité), (Saulnier 2002 : 145-157).

L'ancrage du vodun dans la vie du Fɔn peut aussi s'observer au niveau des jours de la semaine dont certains sont même liés au vodun, et fille ou garçon, né tel jour, est mis sous la protection de ce dieu. Le mardi par exemple est guzangbe consacré au vodun gu. Les mardis, tout travailleur qui utilise le fer (forgeron, paysan, chasseur, guerrier...) l'honore. Les Fɔn comme la plupart des peuples de l'aire culturelle ajatado redoutent les voyages du mardi, car la nourriture préférée de cette divinité est le sang. Et ce dieu semble-t-il, se régale de celui qui rejaillit lors des accidents (Falcon 1970 : 58). Le vendredi est axɔsuzangbe consacré au vodun sakpata (divinité de la terre et de la variole).

Le vodun est une religion monothéiste. Au-delà des nombreux dieux intermédiaires qui forment le panthéon vodun, le Fɔn croit à l'existence d'un Dieu

suprême, créateur de toutes choses et des vodun, incréé, invulnérable et immortel. Le Fɔn ne lui voue pas un culte particulier mais il sait qu'il est le dernier destinataire des sacrifices et du culte rendus aux vodun. Le Fɔn reconnaît sa souveraineté à travers ces différentes appellations :

-*Mahu* (déformé en *Mawu*)⁹⁷ : l'être en comparaison duquel il n'y a pas de plus grand,

-*Gbedotɔ ou Gbenɔ* : créateur du cosmos et de la vie,

-*Wekɛnɔ* : possesseur de l'univers,

-*Ayihunhɔnnɔ* : celui à qui appartient les jours,

-*Ajalɔnnɔ ou hɔnhlɔnnɔ* : possesseur de la force vitale.

Toutes ces appellations résument les attributs de *Mawu* chez les Fɔn, attributs qui sont : Créateur, Puissance, Force, Maître... (Kossou 1970 : 81).

Le Fɔn l'appelle aussi *Sɛ*. Le *sɛ* est l'étincelle de vie détachée de *Mawu* et préposée à la garde de chaque être vivant (hommes et animaux). Il n'est pas à confondre avec l'ange gardien des chrétiens car selon le Fɔn, le *sɛ* meurt avec l'individu aussi entend-on couramment : *sɛ tɔn ku wɛ zɔn bɔ e ku* (littéralement : il est mort parce que son *sɛ* est mort). Cette terminologie (*sɛ*) s'emploie surtout pour désigner Dieu lorsqu'on lui ajoute la particule "gbo" qui signifie "grand, immense". Ainsi le Fɔn désigne aussi *Mawu* par les termes suivants :

-*Segbo ou Dada segbo* : Grand esprit vital,

-*Segbo-mɛdo ou Sɛmɛdo* : Grand esprit créateur.

Segbo est le centre d'émanation de tous les autres *sɛ* dont chaque homme est tributaire (Ganyé op.cit. : 39).

⁹⁷ Lire notamment M. Quenum (1983 : 65-66) et J. Agossou (1971 : 16-29) pour en savoir plus sur le sens du mot « *Mawu* ». Pour Ganyé (op.cit. : 34) : [...] *Le terme Mawu est une terminologie qui désigne la supériorité de Dieu par rapport à tout existant.*

Ce profond sentiment religieux est à la source de nombreux noms qui sont dérivés de *Mawu* ou de *Sɛ* qui sont signes de reconnaissance ou des cris de détresse à l'endroit du grand *Sɛ* qu'est *Mawu*. Des raisons d'espérer en *Mawu* peuvent aussi être la source de l'imposition d'un nom. C'est ainsi que chez les peuples du Sud-Bénin, plusieurs noms et prénoms sont des dérivés de *Mawu* et de *Sɛ*. Voici quelques noms et prénoms qui sont des dérivés de *Mawu* :

- Mawuna* : Dieu a donné (enfant),
- Mawunu* : c'est la chose de Dieu (enfant),
- Mawugodo* : l'enfant n'existe pas sans Dieu,
- Mawunyɔ* : Dieu est bon,
- Mawuklo* : Dieu est grand,
- Mawumɛ* : il est dans la main de Dieu,
- Mɛsɔmawu* : qui est égal à Dieu ? (Saulnier 2002 : 48-58).

De nombreux patronymes et prénoms dérivent aussi de *Sɛ*. Voici quelques exemples tirés de la monographie réalisée par Saulnier (1968 : 23-37) :

- Sɛlogbo* : que le *Sɛ* fasse que cet enfant unique vive,
- Sɛmahu* : si le *Sɛ* ne tue pas, l'homme ne tue pas,
- Sɛmajlo* : si le *Sɛ* n'a pas voulu, personne ne le veut,
- Sɛmakɔ* : le *Sɛ* ne refuse rien à personne,
- Sɛdaminu* : le *Sɛ* ne crée pas l'huile pour que la chose reste blanche,
- Nubiɔsɛsi* : tout est dans la main du *Sɛ*...

Au regard de la religiosité qui caractérise le Danxomenu et dont on ne saurait plus douter, voyons à présent ce qu'elle induit dans sa conduite sociale. La religiosité est source de crainte de la transcendance, du numineux. Et la crainte est le début de la sagesse. Si la

crainte de Dieu est le commencement de la sagesse, chez les Fon, elle commence avec la crainte des vodun (Agossou : 1971 137). C'est pourquoi le père Aupiais écrivait : « *L'animisme est une religion de crainte* » (Falcon 1970 : 186). Les vodun assurent le respect des interdits. Lorsqu'un interdit est placé sous la surveillance d'un vodun, l'enfreindre, c'est s'attirer la colère des dieux. Et chez un peuple aussi superstitieux comme celui fon, on redoute beaucoup la colère inflexible des divinités. Le Fon oriente sa conduite sociale en référence aux prescriptions des vodun afin de la rendre conforme aux exigences de la communauté. Pour ressortir l'emprise du vodun sur les peuples du Bas-Dahomey, Foa (1890 : 28) écrit :

La paille fétiche placée au-dessus d'une porte interdit à tout passant de rentrer ; personne n'oserait enfreindre cette consigne. Lorsque pour une raison ou pour une autre, le roi fait interdire l'accès d'une maison, d'un temple, d'une rue, d'un passage, il n'a qu'à faire placer cet ornement, en forme de frange, en travers de ce qu'il veut barrer après avoir fait sortir tout le monde ; cette frêle barrière est cent fois plus solide qu'une porte de fer, c'est la superstition qui l'y a placée ; pas un homme n'osera toucher à cette paille, il tomberait foudroyé par le fétiche.

Dans l'aire d'extension du vodun, il y a des divinités qui sont très redoutées. Le vodun xebioso chez les Fon et sango chez les Yoruba par exemple, est considéré comme le justicier céleste qui punit les malfaiteurs. Selon Falcon (1970 : 28) :

Il châtie les menteurs, les voleurs, les malfaiteurs. Il peut détruire la case abritant un gris-gris dangereux ou l'arbre sous lequel se réunissent les sorciers.

C'est pourquoi dans la mentalité de ces peuples, le foudroyé est considéré comme un injuste, une victime du justicier céleste et n'a pas droit à des funérailles régulières. D'où la célébrité de la propagation de son culte, célébrité qui transparaît aussi à travers sa préséance dans le panthéon vodun et les litanies pour célébrer sa gloire⁹⁸. Celui qui a subi un préjudice peut même aller demander réparation au prêtre de xebioso, et la divinité se

⁹⁸ Lire Falcon, *Religion du vodun*, 1970, p.32.

charge de lui rendre justice. Elle peut punir une contrée en faute contre elle et faire cesser la pluie (Falcon 1970 : 32)⁹⁹.

Les vodun *sakpata* et *gu* inspirent la même crainte. Ils sont très redoutés. C'est au regard de cette crainte prononcée, de cet état d'alerte dans lequel vit l'individu que Falcon (id. : 186) écrit :

Les vodun sont aimés, à certains moments, comme des personnes chères. Mais il semble bien qu'ils soient surtout redoutés, que le sentiment dominant dans ces rapports entre personnes humaines et puissances personnifiées soit la crainte.

L'effort de rechercher avec précision en fɔngbe, langue officielle du Danxome, le terme de « droits de l'homme » n'a pas été fécond. Ceci ne signifie nullement que les Danxomenu n'avaient pas de droits et qu'ils n'en avaient aucune conscience. Cette difficulté est la conséquence d'une différence de conception des droits humains avec le monde occidental. Une preuve de cette différence réside dans la proclamation des droits en Occident, alors que dans le monde négro-africain, ce sont les interdits qui sont proclamés et les droits en découlent. La société fɔn enseigne que le fonctionnement de l'univers est axé sur des principes, des lois qu'il faut respecter pour vivre en harmonie avec la société et la nature. Au sommet de ces lois se trouvent les gbesu (lois de la nature) qui ont un caractère transcendant. Ces lois étaient placées sous la surveillance des vodun. Ces derniers jouaient donc le rôle de contrôle social et étaient craints. L'homme fɔn étant un être très religieux, la crainte des divinités le contraint à se conformer, au mieux, aux interdits qui sont conçus pour l'épanouissement de l'homme. Au Danxome, les bases des droits de l'homme sont à rechercher dans les valeurs morales de la civilisation fɔn et dans la

⁹⁹ Selon alladayè (2006 : 241) : *Dans sa matérialisation xèbioso tient en main un emblème dit so-siovi, étymologiquement "hache de tonnerre" avec une sorte de pierre météorique pour signifier son identification au feu, principe qui lui permet de rendre la justice sur la terre, en châtiant par la foudre les malfaiteurs, les voleurs, les sorciers, etc.*

religiosité. Le fonctionnement des institutions de la cité est aussi un gage de respect des droits de la personne. Voyons à présent comment ces droits étaient protégés à travers le fonctionnement des institutions danxoméennes.

Chapitre 3 : La promotion des droits de la personne humaine à travers les institutions danxoméennes

3-1 Un régime autocratique mais tempéré

Le royaume de Danxomé dont les origines remontent au XVII^e siècle et dont Hwegbaja fit asseoir les bases affiche, au vu de certaines réalités liées à la personne du roi, les traits d'une monarchie absolue. En effet, tout se ramenait à la personne du roi dont l'ombre et le souffle couvrent, pourrait-on dire, tout le royaume. En substance, pour mieux appréhender, sur le plan politique, l'étendue des pouvoirs royaux, référons-nous à Glèlè (1974 : 65) qui, au début de son chapitre intitulé "La personne du roi," écrit :

Il détenait tous les attributs de la souveraineté et incarnait l'Etat. Il avait droit de vie et de mort sur ses sujets. La justice s'exerçait en son nom.

Incarnation et émanation de tous les pouvoirs, possesseur de tous les biens, on le magnifie comme *semɛdo* (maître du monde), *ayinɔ* (maître éminent de la terre), *ɔkuno* (possesseur de toutes les richesses), *jɛɔsu* (maître des perles) (Glèlè id. : 67). Le roi n'est ni d'origine divine ni considéré comme un dieu. Mais une aura de sacralité entourait sa personne qu'on vénérât, telle une idole.

En dehors du pouvoir politique complètement entre les mains du roi et dont il était l'essence même, c'est l'*agasunɔ dɔxo*¹⁰⁰ qui incarnait le pouvoir religieux. Les obligations

¹⁰⁰ Agasu est l'ancêtre mythique des Aladaxonu. Il est né de la princesse Aligbonɔ et d'un Léopard. Dans sa fuite vers Tɔgudo, Ajahuto avait emporté les restes d'Agasu devenu totem de leur tribu. Selon Glèlè (id. : 65) : *Il (Agasunɔ) est chargé de faire des prières pour le royaume et seul habilité à procéder aux cérémonies et offrandes en honneur du totem Agasu. En cas de sacrilège commis par le roi, c'est lui qui absout et qui exorcise.* L'origine mythique de l'ancêtre des *Aladaxonu* est largement abordée dans plusieurs ouvrages cités dans la bibliographie comme Le Hérissé (1911), Glèlè (1974), Quenum (1983)... entre autres.

de chasteté et de probité liées à cette fonction expliquaient la séparation de ces deux pouvoirs. Cette charge était toujours assurée par un roturier parce que les membres de la famille royale étaient réputés contrevenants des interdits. Mais bien qu'ayant dérogé ce pouvoir (religieux) à *l'agasu daxo* le souverain en gardait bien la maîtrise, le grand prêtre étant lié par un pacte de fidélité au roi qui l'a investi, et de qui, suivant les mots de Glèlè (id. : 67) : « *Il tient tout.* »

La séparation de ces deux pouvoirs ne tient donc qu'à la raison de pureté, de chasteté et de droiture que nous avons évoquée plus haut. *L'agasunɔ daxo* n'avait aucun ascendant sur le pouvoir royal qu'il ne pouvait ni saper, ni déstabiliser, l'épouvantail du pacte de sang accroissait sa soumission à l'égard du "Maître du Monde". En clair, le roi était au centre de la vie socio-politique du royaume. Les propagandes du régime faisaient de lui un homme hors du commun des mortels, et entretenaient dans l'esprit des Danxomenu, sa toute-puissance.

Mais lorsqu'on analyse de plus près les coutumes du royaume et les mécanismes d'exercice du pouvoir, l'absolutisme de l'autorité royale n'est pas intégral.

En effet, l'étude des systèmes politiques africains montre que tous les royaumes africains s'inspiraient d'un même modèle à quelques variantes près. Ainsi, dans les sociétés africaines traditionnelles, le pouvoir, qu'on soit dans un système de gouvernement de type de chefferie, royaume, empire, était soumis à des contrôles assurés par le « corps social » (peuple), par le « contrepoids au pouvoir » (institutions créées pour tempérer l'autorité du chef) et par les « contre-pouvoirs » (groupuscules secrets parallèles qui intriguent contre le pouvoir). Ce sont ces différents corps qui limitaient dans le système politique africain, l'absolutisme du pouvoir. C'est dire que dans le royaume du Danxome nous notons, comme dans les autres, le corps social, le contrepoids au pouvoir et les contre-pouvoirs, comme moyens de contrôle ou de limitation du pouvoir royal.

Nous avons dit, dans une partie précédente que dans l’Afrique traditionnelle, la coutume, réceptacle des règles de conduites sociales, faisait office de lois.¹⁰¹ Elle était la norme suprême, la charte fondamentale du groupe. Elle était sacrée parce que œuvre normative des ancêtres fondateurs. Elle peut être d’origine divine ou naturelle. Elle était au-dessus du pouvoir et transcendait son détenteur le *Dâdâ*¹⁰². Dans le royaume de Hwegbaja, le roi en était le gardien. Il contrevenait lui-même à un interdit et s’endurcissait dans sa faute que le *Mewu* lui ôterait publiquement les sandales¹⁰³. Les sanctions qui découlent de la violation des interdits sont implacables. À ces sanctions, nul ne peut échapper. Elles tombent sur tout contrevenant. Le respect de l’ordre établi est le résultat de la lutte acharnée des ancêtres et des anciens. C’est ce qui explique l’existence de la formule : "*e gblé ma ku mexo le tɔn*" qui signifie : « si ça se gâte que je meurs ». Ainsi, on ne peut perturber impunément l’ordre établi par les ancêtres. Même les liens de sang ne peuvent sauver le coupable. Ce qui explique cette sentence chez les Fɔn :

- *E dɔ vi jɛ mɛ hun : acɔnkwin* : on dit que si l’enfant tombe dedans, tant pis.
- *E dɔ asi jɛ mɛ hun : acɔnkwin* : on dit que si l’épouse tombe dedans, tant pis.
- *Mɛ ya mɛ dɛ jɛ mɛ hun : su do* : si un proche s’en sort, referme¹⁰⁴.

Ceci tout simplement parce que la malédiction des ancêtres n’épargne ni l’auteur du trouble, ni les gardiens de la tradition qui ont fait preuve de laxisme. C’est au regard du caractère sacré de la coutume, de leur responsabilité à la préserver et de leur conviction que les ancêtres les observent de l’au-delà et qu’ils leur rendront compte un jour, que les rois

¹⁰¹ Voir supra p. 24 et s.

¹⁰² Appellation des rois de Danxomé. Dâdâ signifierait « souverain suprême » selon Mondjanngni A. C., *Campagnes et villes au Sud de la Rép. Pop. du Bénin*, p. 125. Pour d’autres, il signifie « père-père » ou « père suprême ».

¹⁰³ Dans le royaume du Danxomé, le Mewu est le second ministre. C’est lui qui présentait les sandales royales au roi lors de son sacre. Lorsque ce dernier est déposé, c’est également lui qui ôtait publiquement les sandales royales.

¹⁰⁴ Entretien avec Dâ Handé, Gbindo (Abomey), le 9 septembre 1999.

du Danxomé se hasardent rarement à la transgresser. C'est pourquoi Lombard (1967 : 60) fait observer justement :

L'autorité royale était l'une des plus absolues que l'on puisse rencontrer en Afrique noire et le régime ne permettait guère que se constituent des forces destinées à lui faire contrepoids. Néanmoins, il semble que les différents monarques n'aient jamais abusé de leur pouvoir, car les décisions qu'ils prenaient restaient toujours dans le cadre de la tradition, des modèles apportés par les ancêtres et de la tradition orale, qui transcendait tout Etat africain.

En clair, le roi n'était pas au-dessus de la charte fondamentale. La transgression de cette dernière le mettrait en marge de la légalité. L'absolutisme du pouvoir royal résidait dans le fait que le roi détenait tous les pouvoirs, tous les attributs de la souveraineté. Mais il ne pouvait en abuser au risque d'être en butte aux humeurs de l'opinion publique et de s'aliéner les forces invisibles qui régissent le Danxomé. La transgression de la coutume est donc la première source de déchéance du pouvoir. D'où la coutume est le premier rempart contre l'absolutisme intégral du pouvoir.

En dehors de la norme fondamentale, le roi trouvait aussi sur le chemin de sa liberté d'action, à la fois le "corps social", le "contrepoids au pouvoir" et les contre-pouvoirs".

Le contrôle exercé par le "corps social" sur le gouvernement se fait par le biais de la palabre qui est, selon Kamto (1987 : 114) :

Une technique de gouvernement et de communication politique que l'on trouve dans la plupart des sociétés traditionnelles.

La palabre est donc une forme de participation du peuple à l'exercice du pouvoir, un échange dialectique entre l'instance dirigeante et la base (Kamto id. : 114). Elle est un contrôle social direct que le peuple exerce sur le pouvoir. Au Danxomé, le peuple avait un immense respect pour le roi dont les attributions étaient très étendues. Mais le roi ne

pouvait exercer solitairement le pouvoir et gouverner de façon fantaisiste. Il collaborait avec son peuple qui prenait ainsi part aux affaires du royaume. Le peuple était toujours associé aux grandes décisions concernant la vie du royaume. Glèlè (id. : 175) nous restitue ici le processus de déroulement de la consultation du peuple par le roi :

Quand le roi [...] voulait faire connaître au peuple quelque décision importante, il faisait rassembler toute la population devant la résidence royale; [...]. Les agents de la police secrète ou legede se disséminaient dans la foule. Le roi donnait des instructions à voix basse au Mehu qui les répétait à la foule en criant. Si le peuple approuvait les décisions royales, il clamait son adhésion et, à la question quasi-sacramentelle « Avez-vous entendu, avez-vous compris ? » répondait avec force et enthousiasme « Nous avons entendu, nous avons compris ». Dans le cas contraire, il se produisait des mouvements divers, des murmures et chacun disait à son voisin « On demande si tu as entendu » ; alors les agents de la police secrète legede en rendaient immédiatement compte aux autorités. On rectifiait le tir, on présentait mieux la décision ou l'on renvoyait la réunion ; c'était le héraut qui avait mal interprété la pensée du roi ou du chef du moins avait-il été mal entendu.

En clair, le roi amendait ses intentions jusqu'à ce qu'elles conviennent au peuple, ou bien on ajournait la réunion. Une réponse négative du public sanctionnait toujours une proposition du roi jugée contraire aux us et coutumes des ancêtres.

Le roi du Danxomé gouvernait donc en cherchant toujours l'adhésion du peuple à ses décisions. Il sait que le peuple est souverain, qu'il consiste la première force d'opposition à même de le renverser s'il marchait en dehors de la ligne de conduite fixée par les ancêtres. C'est pourquoi Glèlè (id. : 175) affirme notamment :

Le roi commandait à un peuple très discipliné, ayant un respect quasi religieux pour tout ce qui touchait au roi (...) mais pouvant opposer une force d'inertie à tous ordres qu'il n'approuvait pas, capable de se rebeller contre le roi et même d'aider à sa chute.

C'est ce qui explique la profondeur de cette formule du roi Hwegbaja :

Il ne suffisait pas qu'un roi le soit selon les ancêtres, il fallait aussi qu'il le fût selon les vivants (Fassaya op.cit. : 30).

Par ailleurs, au Danxomé il y a un aspect important sur lequel il faut s'attarder. Tout laisse croire qu'entre la famille royale et le peuple, il y avait un pacte tacite de partage du pouvoir. En effet, un prince ne pouvait accéder au trône que lorsque sa mère venait du peuple (roturière ou esclave). Le roi régnant avait donc une double origine. De plus, les charges du gouvernement étaient à l'origine exclusivement confiées aux roturiers à l'exception du trône. Par surcroît, le pouvoir vodun leur revenait entièrement. Le peuple était donc présent à toutes les manifestations de la souveraineté. C'était en quelque sorte un pacte social tacite qui unissait les deux grandes composantes du royaume : anato (roturiers) et axovi (princes).

En dehors du corps social, les collaborateurs du roi faisaient office de contrepoids au pouvoir. Que signifie contrepoids au pouvoir ? Selon Kamto (op.cit. : 116), il désigne :

[...] des institutions créées pour contrôler et tempérer l'autorité du chef.

Au Danxomé, c'est le Conseil du trône ou du roi qui représente le contrepoids au pouvoir. C'est au cours de ce conseil que les décisions les plus importantes se prenaient. Ces conseils n'étaient pas une simple séance de concertation où le "Maître du Monde", détenteur de tous les pouvoirs, faisait prévaloir son bon sens, sa volonté. Ces conseils, au cours desquels la liberté d'expression était de règle, prenaient parfois l'allure d'un véritable débat d'idées où les *gbonugan* (ministres) rivalisaient d'arguments, où le roi voyait ses idées analyser suivant la grille de la coutume, où on puisait à la fois dans la mentalité danxoméenne et surtout dans la tradition, «charte fondamentale», les

fondements, les limites, les aberrations, les déraisons contenus dans les allégations des uns et des autres.¹⁰⁵

Une autre raison qui montre le sérieux, la franchise et la primauté accordée à la raison, au consensus, à la collégialité, à la cohérence dans les actes de la royauté, lors de ces conseils, réside dans le fait qu'ils ne se déroulaient pas en vase-clos. Outre les ministres et le *viḏaxo* (prince héritier), les ministres du dernier roi (les *mitḡḏaxo*) y prenaient aussi part dans le double but, greniers de sagesse, d'éclairer le monarque et ses collaborateurs, de les aider à tresser la nouvelle corde à partir de l'ancienne.

Un autre exemple de concertation à caractère démocratique est celui qui a lieu tous les ans lors de la fête des Grandes Coutumes que nous relate Glèlè (id. : 120) :

C'était aussi au lendemain de ces festivités que se tenait la grande réunion annuelle de tous les dignitaires du royaume : ministres, chefs de région et de village, soldats ayant accompli quelques actes de bravoure... Tous se retrouvaient au palais, autour du roi assis sur un seul tabouret dit kataklè. Le roi interrogeait chacun sur le royaume, la conduite des affaires. C'était en ce lieu et ce jour de vérité que chacun, sans fard et sans crainte, disait ce qu'il pensait, faisait ouvertement ses remarques sur le royaume et préconisait des mesures tendant au redressement des erreurs et à l'agrandissement territorial et économique du royaume. C'était l'occasion, pour le roi, de prendre le pouls du royaume, à défaut d'une assemblée permanente à consulter.

Dans le royaume du Danxomè, le roi n'était donc pas tout-puissant; il détenait un pouvoir théoriquement absolu. C'est le Conseil du trône, assemblée de délibération, qui était l'instance d'où émanaient les décisions importantes. Ce monologue de Gezo tiré de *Dogucimi* en dit long :

¹⁰⁵ Une scène du Conseil du trône, nous est relatée par P. Hazoumè dans *Dogucimi*, pp. 40 et s.

Vous fiant à l'apparence, vous croyez que les rois de ce pays sont tout-puissants. Seul le conseil du trône décide tout, dans le palais, et souvent contre le gré du roi qui est bien obligé de se soumettre à la volonté de ce conseil et de marcher dans l'ornière de la coutume (Hazoumè 1983 : 383).

D'autres formes de limitation des pouvoirs du roi sont les organismes de contre-pouvoir. Quel sens recouvre ce concept de contre-pouvoir ?¹⁰⁶ Au Danxomé, nous avons pu distinguer, dans le cadre de ce travail, deux confréries religieuses qui ont pu jouer le rôle de contre-pouvoir à l'étape actuelle de nos recherches. Il s'agit des vodun *sakpata* et *xebioso*.

Les vodun *xebioso* et *sakpata* sont tous deux des voduns importés au Danxomé. Le premier est le dieu de la pluie et de la foudre, venu de Xévie sous le règne du roi Tegbesu. Le second est le dieu de la terre et propagateur de la variole, venu de Kpɛnveji en pays maxi au nord d'Agbomé, capitale du Danxomé (Verger 1995 : 276). Ces deux voduns sont des divinités interethniques et étaient sans doute les plus répandues dans le royaume et des plus redoutées. Le vodun *sakpata* par exemple est si craint qu'on n'ose prononcer son nom. Ces vodun agissent dans des domaines d'importance publique. Ainsi, le mécontentement des *vodunɔ* (prêtres) du *xebioso* peut avoir des conséquences économiques et sociales très graves. En effet, ces derniers ont à la fois le pouvoir de provoquer la pluie ou de la retenir. En clair, ils ont des connaissances sur la perturbation du régime pluviométrique. Le manque ou l'excès de pluie peut compromettre les récoltes et par conséquent, entraîner une famine, signe de difficultés sociales pour le pouvoir central. N'a-t-on pas l'habitude de dire chez les Fɔn : *jinukun wɛ nɔ hɛn to bɔ to nɔ fa* : la famine n'aide pas le roi à diriger son peuple ? D'autre part, les *vodunnɔ* de *xebioso* ont la technique d'attirer la foudre et peuvent, par le biais de cette maîtrise, nuire à celui avec qui

¹⁰⁶ Cf. supra. p. 29.

ils ont maille à pâtir. L'affrontement entre le Migan Landjiga de Tegbesu et *Gbađe*¹⁰⁷ en dit long. C'est une preuve de la réprobation de ce culte par le roi Tegbesu (Adoukonou 1970 : 78)¹⁰⁸.

Quant aux *vodunnɔ* de *sakpata*, ils se réclament possesseurs de la terre et prétendent avoir un pouvoir sur tous ses habitants. En clair, ils s'identifient à leur dieu qui est celui de la terre (*ayikungban* vodun « divinité de la terre » ou *ayinɔ* « maître de la terre »). Or, le roi même est *ayinɔ*, c'est-à-dire "maître éminent de la terre". Il n'est donc pas question pour eux de se prosterner devant le roi ou autres dignitaires ; c'est pourquoi ils sont souvent absents aux manifestations publiques. (Michozounnou 1992 : 289 et s.). Par ailleurs, ils avaient des connaissances sur la provocation et la propagation d'une épidémie de variole, maladie redoutable. Les risques de conflit étaient donc grands et Michozounnou (id. : 281) nous en donne une autre preuve :

[...]. Sur le plan médical, seuls les vodunɔ de sakpata ont la maîtrise de la thérapeutique de la variole. Au-delà de la guérison qu'ils procuraient aux malades, ils avaient une connaissance parfaite de la technique de la culture de ces microbes. [...] La critique qui transparait dans les chants rituels de ce vodun n'épargne même pas la personne du roi. Ils incarnent une forme de résistance populaire au pouvoir Agasuvi.

Nombreux étaient les rois successifs qui avaient eu à en découdre avec le culte *sakpata* et à interdire sa liturgie. Durant le règne du roi Tegbesu, les vodun *sakpata* et *xebioso* furent contestés. Il en était de même pour son prédécesseur le roi Agaja qui aurait vendu comme esclaves des prêtres et adeptes du vodun *sakpata* (Elwer Kretschmer 1995 : 119). Cette mésestime des rois pour ce culte est stigmatisée ici par Le Hérissé (1911 : 129) :

¹⁰⁷ Gbađe est identifié au dieu de la foudre. Gbađe a pour enfants Sogbo et Zakata. Ces trois personnes forment ensemble la foudre. Entretien avec Jean Féliho, Abomey, 20 janvier 2013.

¹⁰⁸ Au sujet de l'affrontement entre Migan Landjiga et *xebioso*, lire Adoukonou, *Jalons...*, 1979, tome 2, pp.78-79.

Le culte de sakpata a traversé des alternatives de vogue et de réprobation. [...]. Mais les rois ne tinrent jamais en grande estime les prêtres de ce culte. [...]. On nous a même dit que sous Ghézo (huitième roi) et sous Glèlè (neuvième roi) le culte public de « sakpata » fut formellement proscrit.

C'est au regard de leur capacité de nuisance que les *vodunnɔ* de *sakpata* et de *xɛbioso* ne se soumirent jamais totalement au contrôle du pouvoir politique et jouaient ainsi un rôle de contre-pouvoir.

En bref, les *vodun sakpata* et *xɛbioso* étaient des forces sociales qui exerçaient, de manière occulte, des pressions sur le pouvoir central. Ils constituaient dans le royaume des pouvoirs parallèles qui pouvaient soutenir le roi ou provoquer sa mort. C'est en cela qu'ils constituaient des organismes de contre-pouvoirs, de limitation des pouvoirs du *Dâdâ*¹⁰⁹.

Mais pourquoi les prêtres (*vodunnɔ*) étaient-ils craints par les monarques ? C'est parce qu'ils constituaient pour le pouvoir central des menaces dont il fallait se préserver. Manière (2001 : 30) nous en donne davantage l'explication :

En effet, dans les coulisses du village, le personnage du vodunnon joue un rôle essentiel. On a vu qu'il avait dans son giron un corps d'adeptes, groupe solide toujours prêt à œuvrer en sa faveur avec toute son énergie, et au besoin à user collectivement de la force. En outre, le vodunnon seul connaît les rites nécessaires au contentement du vodun. [...] A la condition qu'il soit le représentant d'un vodun puissant et vénéré, il constitue le deuxième personnage du village aux côtés du chef. A la fois craint et respecté, il est une force souterraine qui œuvre en silence et parfois, les vrais détenteurs du pouvoir ne sont pas les chefs mais les prêtres.

Pour mieux soumettre les chefs de divinités (*vodunnɔ*), le roi Agaja a érigé le *Zomadonu*, divinité issue de l'ancêtre mythique Agasu et qui sert à célébrer la mémoire des anciens rois, comme culte national, et l'a placé au sommet du panthéon vodun (Adoukonou

¹⁰⁹ C'est dans cet ordre d'idée que Gbago (2001 : 171) affirme : *Le chef religieux constitue un puissant contre-pouvoir à côté d'autres institutions prévues pour contrecarrer l'absolutisme du pouvoir politique.*

1989 : 562). Tout le royaume était tenu de participer, tous les ans, à ce culte, et aucune cérémonie religieuse ou mortuaire n'était autorisée durant la période. Le *Zomadonunɔ*, prêtre du culte *Zomadonu*, était supérieur à tous les autres chefs de culte. Pour comble, il était proscrit que les chefs de culte se mêlent des affaires politiques. C'est au regard des problèmes que pouvait engendrer un pouvoir religieux très fort que le trône chercha tôt les garde-fous nécessaires pour inféoder les prêtres au pouvoir royal¹¹⁰.

C'est pour réduire à sa plus simple expression l'influence des prêtres que le pouvoir royal avait interdit le « *ma* » pourtant autorisé dans le royaume voisin de Xɔgbonu. Le « *ma* » est la révolte de tous les prêtres d'une divinité suite à un sacrilège.¹¹¹

En bref, les vodun *sakpata* et *xɛbioso* étaient des forces sociales qui exerçaient, de manière occulte, des pressions sur le pouvoir central. Ils constituaient dans le royaume des pouvoirs parallèles et pouvaient soutenir le roi ou provoquer sa mort. C'est en cela qu'ils constituaient des organismes de contre-pouvoir, de limitation des pouvoirs du *Dâdâ* (voir annexe 4). Inutile de conclure, au regard de tous ces mécanismes de contrôle et de limitation du pouvoir royal, que dans le royaume du Danxomɛ, même si le roi avait droit de vie et de mort sur tous ses sujets, même s'il était l'épicentre de la vie socio-politique, même s'il était absolu et ne relevait de personne, devait respect aux coutumes, ne pouvait délibérer qu'en conseil, écoutait son peuple et craignait fortement les organismes de contre-pouvoir.

¹¹⁰ C'est cette volonté d'assujettissement des *vodunnɔ* que Maupoil (1998 : 61) met en exergue ici : *La monarchie d'Abomey perçut le danger que pouvaient représenter pour elle les puissantes congrégations de prêtres, en contact étroit avec les fidèles qu'elles conseillaient et suggestionnaient. La maîtrise des amulettes sacrées renforçait cette influence, qui ne demandait qu'à dévier sur le plan politique... Pour éviter qu'un homme se mît à commander au nom d'un dieu populaire, les rois se fixèrent, dès l'origine, ce plan d'assujettissement des autels au trône. Prenant point d'appui sur les voduns royaux, dont les prêtres étaient à leur dévotion, ils contrôlèrent étroitement les actes des vodunò, et leur infligèrent les sanctions opportunes sans qu'il en résultât des troubles.*

¹¹¹ Pour plus d'approfondissement sur le « *ma* », lire Hazoumè P., « La révolte des prêtres », in *Vodun, Présence Africaine*, pp. 95-111 ou *Revue Présence Africaine* n^{os} 8, 9, 10 (1956).

Le royaume du Danxome était caractérisé par une centralisation très forte du pouvoir. Mais des parcelles de pouvoir étaient aussi léguées aux chefs de village et de province qui exerçaient aussi l'autorité au nom du roi.

3-2 La Chefferie au cœur d'un pouvoir fortement centralisé

Comme Agbome, noyau politique et administratif du royaume, le roi aussi était au centre de toute la vie socio-politique du pays. Tout se ramenait à sa personne, incarnation de tous les pouvoirs : politique, judiciaire, religieux et économique. Mais au fur et à mesure que le royaume s'agrandissait, le roi léguait des pouvoirs à des sujets qui le représentaient dans les villages et dans les provinces.

L'objectif nourri ici est de démontrer, qu'au-delà de l'ombre du roi qui se mêlait à tout dans le royaume, la décentralisation apparaît comme une démocratisation embryonnaire du régime. C'est ce qui nous intéresse ici dans la mesure où le peuple, dans tous les villages qui constituaient le royaume, participait par la palabre, à l'exercice du pouvoir.

La chefferie était le symbole de cette décentralisation. Elle peut se définir comme la circonscription dirigée par le chef et les pouvoirs qui lui sont dévolus par l'administration centrale.¹¹² La division territoriale du royaume comprenait, au sommet, les provinces, les villages, les quartiers.

Les chefs de village sont appelés *toxosu* et ceux des provinces, *togan*. Ceux qui dirigent les quartiers de villages les *salanɔ*.

¹¹² Glèlè (1974 : 31) nous propose à travers cet extrait une définition du mot « chefferie » dans le contexte danxoméen : *À quoi correspond la notion de chefferie ? Le chef, c'était dans un village ou une région, celui qui détenait le pouvoir, exerçait tous les attributs au nom du roi. C'était le représentant du roi, de l'autorité centrale. L'élément caractéristique de la chefferie demeure le commandement : celui qui protège, qui ordonne, rend la justice.*

La centralisation du pouvoir qui est l'une des caractéristiques de l'administration danxoméenne n'était pas aussi prononcée qu'on pouvait le penser. Des pouvoirs étaient concédés à la base où l'on observait aussi la palabre, la concertation, la recherche du consensus. L'exercice solitaire du pouvoir est inhabituel. Toutes les décisions se prenaient lors du conseil du village présidé par le chef. Chaque village disposait d'une maison de commandement nommée *agoli* où se tenaient les palabres et les audiences judiciaires. Les notables du village, les chefs de village, les chefs de guerre, de culte, de terre, les (agents recenseurs chargés de la levée des impôts) participaient aux assemblées de délibération.¹¹³

Les jeunes n'étaient pas complètement écartés de ces conseils. Ils étaient écoutés et le dialogue s'observait aussi à leur niveau.¹¹⁴

En clair, la hiérarchie, de bas en haut, au niveau d'une province, est la suivante : les *salanɔ* (chefs de quartier) les *toxɔsu* (chefs de village), les *togan* (chefs de province). Le canton comprenait plusieurs villages. Les *salanɔ*, les *toxɔsu*, les *togan* et les *xagan* (agents recenseurs) collaboraient tous dans le cadre de l'administration de la province. Ils devaient assurer la sécurité, la justice, collecter les impôts. Les chefs de province rendaient compte de leur mission au Migan, premier ministre et ministre en charge de l'administration territoriale.¹¹⁵

¹¹³ Ces assemblées de délibération étaient même connues des Blancs : « Quelle que soit, lit-on, dans un rapport politique de 1885, la nature des affaires traitées, ils (le chef et leurs collaborateurs) y prennent tous part, émettent leur avis, formant ainsi un véritable conseil. Tenues à l'agore ou maison commune, ces assemblées officielles sont très connues des Blancs qui sont souvent appelés à comparaître devant elles. » Archives Nationales, Port-Novo. Cité par M. Glèlè, *op.cit.* p.151.

¹¹⁴ Selon Glèlè (id. : 130), les jeunes dans la vie villageoise ont leur place assignée avec un *responsable*, un porte-parole. À leur niveau s'instaure aussi la palabre, véritable débat populaire au cours duquel sont traitées toutes les questions intéressant la vie de la collectivité.

¹¹⁵ [...], après la conquête de Savi en 1724 et à la suite de l'extension du Danxomè jusqu'à la plage de wida, le roi Tégbèssou plaça l'administration des provinces et partant des chefferies de village sous l'autorité directe du Migan qui devient ministre de l'intérieur chargé de l'administration territoriale (Glèlè *op.cit.* : 150). Mais l'administration territoriale ne relevait pas uniquement du Migan. Djivo (1977 : 52) apporte la précision que : *Il (Mewu) règle les affaires dans les possessions des régions de kogoudo (« Au-delà des marais ») à l'exception d'Allada, qui dépend du Migan.*

Même si pour le pouvoir central la chefferie est un système d'encadrement des masses, la liberté laissée aux administrés de se prononcer sur les affaires de leur circonscription leur donnait un sentiment de responsabilité et surtout de dignité. Pour nous ici, l'essentiel est là.

La troisième institution que nous allons étudier et qui fait aussi la promotion des droits de la personne humaine est la justice.

3-2 Le système judiciaire et les droits de l'homme

Dans le royaume des *Aladaxonu*¹¹⁶, la justice figurait au nombre des institutions les mieux élaborées. C'est Hwegbaja, fondateur du royaume, qui organisa la justice et qui mit fin à la loi du talion à laquelle se livraient les tribus préexistantes et qui interdit, de ce fait, toute justice en dehors de la sienne. C'est ce que stipule l'article 41 de ses lois (cf. annexe2)¹¹⁷.

Dès lors chaque roi, durant le cours de son règne, était le grand justicier et quiconque rendait justice, exerçait ces prérogatives en son nom. Le rôle de justicier était dévolu au *Migan*, premier ministre, au *Mewu*, second ministre, aux *Agoligan* dans les provinces, et aux chefs de village. Le règlement des différends pouvait donc se faire dans les tribunaux des villages, des provinces ou au tribunal central, c'est-à-dire devant le *Migan* ou le roi¹¹⁸.

Dans cette rubrique, nous allons, au lieu d'une étude systématique de la justice dans le royaume de Danxomé, nous intéresser à des traits tels que : le souci de faire justice, la façon démocratique de régler les litiges et la possibilité de faire appel ; traits qui sont, de

¹¹⁶ Gens venues d'Alada. C'est au regard de l'étape capitale qu'a été Alada dans leur migration vers le plateau d'Abomey.

¹¹⁷ Voir aussi Le Hérissé, 1911, p. 72, Glèlè, 1974, p. 144.

¹¹⁸ *Les affaires civiles étaient soumises aux chefs de villages ou de provinces, ou encore à des grands dignitaires qui se tenaient en permanence sous des abris aménagés à leur disposition en face du palais. Dans le cas où ces affaires prenaient des proportions telles qu'elles arrivaient presque à passionner tout le pays, c'était le roi qui les réglait* (Le Hérissé op. Cit. : 75).

notre point de vue, des aspects qui relevaient d'un souci de respect de la personne humaine.

Dans la société danxoméenne, l'impunité n'était pas monnaie courante. Tout individu brimé ou atteint dans ses droits pouvait porter plainte et réclamer justice. Les auteurs des actes délictueux et licencieux étaient recherchés, jugés et punis. Les agents de la police secrète qui travaillaient sous *Ajaxo*, procureur ou juge d'instruction du roi, traquaient les malfaiteurs et les espions étrangers. La paix entre les cœurs résidait dans ce souci dévorant de faire justice. Selon une sagesse populaire en vogue dans le royaume, l'impunité n'existe pas dans ce monde. Il y a toujours une récompense immédiate ou future pour le bien et le mal. Les *Danxomenu* ne se résignaient pas derrière cette conception de la vie, mais ils savaient que celui qui échappe à la justice humaine ne se dérobe jamais à celle divine. Les *Hwegbajavi*,¹¹⁹ grâce à un système judiciaire dont les bases étaient jetées à l'aurore de la création du royaume, jouissaient donc du droit à la justice.

Un premier aspect, preuve d'un souci d'équité, est la façon démocratique dont les litiges se réglaient. Glèlè (op.cit. : 145) souligne que :

Chaque chef avait son tribunal où il tranchait les affaires portées devant lui, assisté des vieillards du village.

Les chefs de village ne rendaient donc pas de façon exclusive la justice. C'est une justice pourrait-on dire, communautaire, vu la configuration du tribunal. Cette façon d'associer les vieillards, la sagesse même, l'exemple pour conclure, au règlement des litiges, est une illustration du sens de l'équité qui présidait les audiences judiciaires.

Cette image s'observait aussi au niveau supérieur, c'est-à-dire au niveau central. Nous avons vu que le rôle de justicier est dévolu aussi au *Migan* qui réglait certaines

¹¹⁹ *Hwegbajavi* est formé de "Hwegbaja" (fondateur du royaume) et de "vi" (enfant). Ce qui signifie les « enfants de Hwegbaja ». C'est une expression pour désigner tous les Danxomenu (gens de Danxome).

affaires sous *l' akaba*¹²⁰ et rendait compte au roi. Mais le premier ministre était assisté des autres ministres dont il recueillait l'avis avant de prononcer une sentence. Glèlè (ibid) note que :

En cas de condamnation, c'était lui (Migan) qui décidait après avoir recueilli l'avis de tous les ministres.

Le premier ministre cherchait donc le consensus avec ses pairs. Les affaires qu'il n'arrivait pas à régler, il les portait devant le roi. Les délibérations du roi se faisaient aussi en public dans un calme impeccable où seules les voix de l'accusateur et de l'accusé étaient entendues à tour de rôle.

Une autre valeur du système judiciaire des *Hwegbajavi* est la possibilité de faire appel d'une décision de justice. Seul le roi, avons-nous dit, pouvait juger et punir. Les chefs de village et de province tranchaient les délits mineurs, c'est-à-dire sans grande importance. L'appareil judiciaire fonctionnait donc à trois niveaux : niveau local, régional et central. Tout condamné jugé par le chef de village pouvait faire appel devant le chef de région ou devant le roi, s'il était toujours assoiffé de justice. Seul le roi pouvait rendre une sentence sans appel.

La possibilité de faire appel est une des valeurs de la justice danxoméenne. C'est la preuve de l'absence d'un arbitraire excessif et du droit reconnu pour tous les *Danxomenu* à une justice juste.

Mais la pratique de l'ordalie portait entorse à la transparence de la justice danxoméenne. L'institution des ordalies répondait au souci de dénouer les procédures judiciaires infructueuses. L'ordalie est une épreuve judiciaire. Elle consiste à s'en remettre

¹²⁰ *L'akaba* est la cour des débats judiciaires du roi.

aux dieux lorsqu'une décision de justice échappait aux hommes. Selon Alexandre (1982 : 217), elle est :

[...] Un test destiné à établir quasi-automatiquement et sans réfutation possible, la bonne ou mauvaise foi d'une partie ou d'un témoin, la culpabilité ou l'innocence d'un accusé.

Il existait différents types d'ordalie. D'où était venue l'ordalie-breuvage très en vogue dans le royaume ? Selon Hazoumè (1978 : 310-311) :

L'ordalie-breuvage était venue d' Ajalouma, pays de Mawu-bagbo au nord de Dassa, où se rendaient processionnellement tous les ans, en pèlerinage auprès du créateur, ces Nagonous qui subissent une mystérieuse épreuve afin de démontrer qu'ils étaient exempts de tout crime, voire de pensées criminelles.[...] L'usage de cette ordalie avait été introduit au Danhomê par Tégbessou afin que fût éclairée la justice que les dénégations des accusés et les mensonges des accusateurs en altérant la vérité, égaraient trop souvent.

Selon les conclusions de plusieurs auteurs, l'ordalie-breuvage, épreuve judiciaire la plus pratiquée dans le royaume, relevait d'une pure supercherie.

À en croire Le Hérissé (op.cit. : 75), plutôt que la mort du coq provienne du poison, c'est la contraction de son gosier qui en est à l'origine. Il écrit, parlant de l'écorce, que :

Elle ne sert qu'à frapper des imaginations déjà disposées à la crédulité. Toute la supercherie réside dans les gestes de l'opérateur. Celui-ci ouvre le bec du coq en exerçant une pression avec le pouce sur la mandibule inférieure, en même temps qu'il appuie l'index sur la gorge de l'animal. Il peut ainsi, à volonté, contracter le gosier et déterminer l'étouffement.

Selon Alain Sauray cité par Glèlè (op.cit. : 134-135), c'est la toxicité trop élevée de l'écorce qui cause la mort immédiate de l'oiseau. P. Hazoumè (1978 : 316) retient les deux éléments de la supercherie.

Il apparaît clairement que la quantité de l'écorce administrée ou les rudoiments subits par le coq pouvaient, seuls, déterminer la mort de l'oiseau et prouver la culpabilité. Malgré toutes ces tares des ordalies au Danxome, quelques observations méritent d'être faites. Lors du déroulement de l'épreuve judiciaire du poison, les justiciables n'étaient pourtant pas abandonnés aux caprices et au bon vouloir des prêtres de l'ordalie. Il y avait la présence d'un ministère public devant protéger l'accusé contre tout abus. Pour que la qualité du poison-vérité administré au coq ne soit pas remise en cause, c'est l'Ajaxo, le ministre de la justice, qui en avait la garde comme l'a affirmé Glèlè (1974 : 134) :

En matière judiciaire, il (Ajaxo) était une sorte de juge d'instruction. Il détenait la potion à déceler la vérité par ordalie ou adimu ; il administrait, en public, les extraits d'écorce d'un arbre aux vertus spéciales à un coq censé représenter le prévenu [...]

Le Hérissé (op.cit. : 134) affirme avoir assisté à une épreuve judiciaire, notamment celle du poison au cours de laquelle l'*adikpeto* (administrateur du poison) était assisté d'un représentant d'*Ajaxo*.

De même, comme nous l'avons affirmé, toute privauté avec le public était interdite au *Bagbono* afin qu'il ne soit pas corruptible. Par ailleurs, l'accusé avait la chance que l'épreuve soit reprise devant le roi s'il continuait de clamer son innocence (Fassaya (sans date) : 16).

Une autre tare de la justice danxoméenne relevée par Quenum (op.cit. : 22) est l'inexistence d'un code pénal dont le justicier s'inspirerait. Conséquence, l'auteur écrit :

[...] la peine n'avait pas de fixité et souvent manquait de proportion avec le délit.

L'auteur, sur cette remarque, est bien pointilleux car la peine était parfois fonction de l'humeur du justicier ou de la sévérité de la cour. C'est en ce sens que Glèlè (op.cit. :

146) qualifie la justice du Danxomé de : [...] *juste et égale, mais sévère, un peu militaire, [...]*

Mais il serait exagéré de nier l'existence d'un code pénal car il ne saurait y avoir de société sans droit et le droit suppose des règles et des peines.¹²¹ Aux termes de cette étude sur la justice au Danxomé, il apparaît clairement que la société danxoméenne avait horreur de l'impunité et de l'iniquité. Il apparaît également qu'il existait les appareils nécessaires (justiciers, tribunaux, prisons) à l'administration de la justice, même si œuvre humaine, elle n'était pas parfaite.

¹²¹ Sur l'existence d'un code pénal au Danxomé, voir parmi d'autres ouvrages, Le Hérissé, op.cit., 1911, pp.75 et s. Voir également les 41 lois de Hwegbadja en annexe(2).

En définitive, les droits humains concernent tous les hommes indépendamment du temps et de l'espace. Leur ancrage dans les droits naturels les met à l'abri de toute abrogation par un Etat puisqu'ils sont antérieurs à toute organisation sociale et politique. Les traditions africaines précoloniales ont entretenu une philosophie des droits de l'homme différente de celle du monde européen qui a inspiré la Déclaration universelle des droits de l'homme. La Charte africaine des droits de l'homme et des peuples s'inscrit dans la tradition africaine précoloniale des droits de l'homme et dans la modernité pour ne pas rester en marge de l'évolution universelle du droit des droits de l'homme.

La spécificité des droits humains en Afrique se fonde sur la vie communautaire et la notion de devoir. En Afrique précoloniale, il n'y a pas de droits déclarés ; ce sont les interdits qui sont déclarés et les droits en découlent. Les sources des droits de la personne en Afrique ancienne sont à rechercher dans la religion et dans les traditions culturelles.

Pour la religion par exemple, l'univers africain est peuplé de divinités ou de personnages divinisés qui assurent l'intermédiation entre les hommes et Dieu. Ces divinités et les ancêtres assurent le contrôle social. L'exemple que nous pouvons citer ici est celui du vodun au Danxomé à travers ses interdits et la crainte qu'il inspire. La violation des interdits déclenche l'hostilité des divinités et des ancêtres qui n'accordent plus leur faveur et leur protection. Le respect des normes sociales était donc non seulement assuré par la police et la justice, mais aussi par les puissances invisibles : ancêtres, divinités, Dieu.

Quant aux traditions culturelles africaines, elles concernent les codes de vie élaborés par les ancêtres pour régir la vie des hommes. C'est à travers ces codes de vie que nous observons les manifestations des droits de l'homme dans les valeurs culturelles suivantes : la solidarité, la tolérance religieuse, la recherche du consensus, la liberté de circulation, la protection des enfants...

Une autre différence entre les conceptions européenne et africaine réside dans les missions assignées aux droits de l'homme en Afrique lesquels assurent l'équilibre entre l'homme et la nature et entre les hommes. En Europe par contre, l'homme cherche à se libérer de la nature et à la dominer, tandis que ses rapports avec la communauté sont de plus en plus distendus.

L'étude des droits humains à travers les institutions danxoméennes nous a amené au constat que le bien-être du *Danxomenu* était la fin de l'organisation sociale. De la palabre à la collégialité du gouvernement sans omettre les groupes occultes de pression, il existait tout un mécanisme pour que le roi et ses collaborateurs prennent des décisions conformes aux prescriptions ancestrales. La décentralisation administrative à travers les chefs de village et de province qui prenaient eux aussi les décisions après consultation des masses, est la preuve que la population était toujours associée à l'exercice du pouvoir. De même, le système judiciaire offrait certaines garanties d'équité aux *Danxomenu*. Ni le chef de village, ni le chef de province, ni les ministres ne délibéraient seuls au cours d'une audience judiciaire. L'ordalie (malgré ses tares) et la possibilité de faire appel d'une décision de justice devant le roi sont, de notre point de vue, le souci d'une justice au service du peuple. Si l'épanouissement du *Danxomenu* était la fin de l'organisation sociale, il va falloir s'en convaincre davantage au niveau des droits et libertés dont il jouissait.

DEUXIEME PARTIE :
LES DROITS ET LIBERTES RECONNUS ET
PROTEGES SOUS LA MONARCHIE DANXOMEENNE

Les traditions africaines garantissaient de nombreux droits dont davantage les droits sociaux à cause du sens de la famille et de la vie communautaire très prononcé chez l'Africain. Il en était de même au Danxome, où on accordait un intérêt particulier aux droits sociaux. Chez les *Hwegbajavi*, l'individu jouissait d'une panoplie de droits qui vont de la protection de la personne à la protection des libertés, aux droits économiques, sociaux et culturels. L'objectif visé dans cette partie est montrer la panoplie de droits reconnus et protégés au Danxome ainsi que les conditions d'exercice ou de jouissance.

Chapitre 4 : La protection de la personne humaine

4-1 Le droit à la vie

Chez les Fɔn, la vie est un don reçu de Dieu. Elle est un droit inaliénable de la personne humaine. Elle est sacrée puisque c'est Dieu seul qui en a le secret. C'est pourquoi le Fɔn l'appelle *Gbenɔ* : Maître de la vie. C'est Lui qui la donne chaque jour par le reveil. La vie est le premier droit protégé. Dans la coutume fɔn, l'homicide volontaire est le pire et l'irréparable des crimes. C'est la preuve du caractère sacré de la vie et sa source exclusivement divine. "L'éthique fɔn est une éthique de défense et de protection de la vie". Les valeurs de l'éthique fɔn (solidarité, hospitalité, probité, travail...) concourent toutes à la protection de la vie. À travers les 41 lois de Hwegbaja, le droit à la vie est garanti pour tout Danxomenu notamment dans ses articles 3, 25, 26, 27, 36, 38... qui stipulent :

Article 3 : Aucun sujet de mon royaume ne doit refuser l'hospitalité aux étrangers.

Après trois ans de séjour parmi nous, tout étranger sera admis à jouir du statut des Guédevi. Dès lors, il aura droit à une propriété foncière dans les formes fixées à l'article 2 de la présente réglementation. Le domaine ainsi attribué prendra le nom de houelodjou.

Article 25 : Tout Dahoméen qui, volontairement, met le feu à une habitation doit être vendu aux marchands d'esclaves.

Article 26 : Celui qui se rend chez un autre dans l'intention de commettre un meurtre, quel que soit le motif de sa détermination doit être livré au bourreau.

Article 27 : Celui qui aidera une femme à se débarrasser d'une grossesse mérite également la mort, car il réduit la population de mon royaume.

Article 36 : Celui qui jettera une plante ou une mixture réputée poison dans un cours d'eau, ou dans un puits, attente à la vie de tous les hommes. Aussi, doit-il être condamné à mort comme un grand criminel.

Article 38 : Celui qui se suicide (par pendaison, noyade ou par le feu) doit être considéré comme un grand criminel. Sa famille et les personnes qui l'approchent doivent être sérieusement interrogées, aux fins de savoir le crime qui lui a inspiré cette conduite.

Tous ces articles sont relatifs à la défense de la vie et proscrivent l'incendie volontaire, le meurtre, l'avortement, l'empoisonnement, le suicide.

La sacralité de la vie chez les Fɔn explique la peine de mort qui sanctionne toute atteinte à l'existence humaine. Excepté l'homicide involontaire ou par imprudence ou les cas de légitime défense, le *Danxomenu* a une réaction prompte face à toute suppression de vie. La sacralité de la vie explique l'exclusivité de la peine de mort et la mise en esclavage qui ne relèvent que du roi.

L'importance accordée à la vie se découvre aussi à travers de nombreux rites (*vɔ*, *kudɔɔ*, *dɛxuxo*.)¹²² qui concourent à sa sauvegarde, et qui commencent déjà dès la conception (grossesse)¹²³.

Le droit à la vie impose aussi chez les *Danxomenu*, l'obligation alimentaire, l'assistance sous toutes ses formes, la protection de l'intégrité physique et morale...

Le droit à la vie, le premier des droits, est un droit dépendant, qui exige tous les autres, tel que le droit à la sécurité.

¹²² Le *vɔ* signifie sacrifice. Quant au *kudɔɔ*, il signifie "substitution de vie" ou selon Gbago (2001 : 179 note 37) : "dévier la mort de sa trajectoire". Le *dɛxuxo* c'est la prière, l'invocation des ancêtres en vue de bénéficier de leur protection.

¹²³ Lire Gbago, op. cit., p. 173 et 178.

4-2 Le droit à la sécurité

Dans l'Afrique traditionnelle, les problèmes de sécurité tenaient une place majeure, car les invasions et les conquêtes étaient fréquentes. À cause de l'insécurité, certains villages ou royaumes signaient même des pactes entre eux (Hazoumè 1956 : 46).

Au Danxomé, au regard de la nature belliqueuse du régime ¹²⁴ et des incursions des Yoruba d'Oyo, certaines mesures de sécurité étaient mises en place par les *Hwegbajavi*. Rien n'était négligé pour sécuriser la population et le pouvoir royal. Il y avait toute une connexion de mesures tendant toutes à mettre les populations et le pouvoir central à l'abri de l'insécurité.

Face aux invasions des Yoruba d'Oyo et en prévision d'autres attaques, Agbomé, la capitale du royaume, était entourée d'un fossé large de 5 à 7m, et profond d'environ 3m Djivo (1977 : 46). Outre le fossé, il y avait aussi les murailles¹²⁵, hautes et épaisses qui ceinturaient le palais de Singboji.

En dehors du fossé-ceinture et des murailles qui sécurisaient la capitale Agbomé, des denu, postes de contrôle de la circulation des personnes et des biens, sont aussi installés à travers le royaume. Ces denu constituaient des antichambres protectrices des différentes villes du royaume. Mais ils étaient aussi installés aux points de rencontre avec des postes de défense ou de lieux d'attaque éventuelle de l'adversaire. Les gros villages étaient toujours précédés de denu où on obtenait le laissez-passer : Agrime, Kana, Zogbodome, Tofu, Wuagbo, Henvi, Alada, Saxe¹²⁶... Les passagers ne se soumettant pas

¹²⁴ Celui qui prend plaisir à égorger, n'aime pas que le couteau s'approche de son cou.

¹²⁵ Selon Répin (1863 : 80) ces murs sont hauts de vingt pieds.

¹²⁶ Ces localités n'étaient les seules à être dotées de *denu*. Aïzan (1996 : 42) cite ici d'autres localités et fournit quelques précisions sur les *denu* : *Le roi agaja, auteur de la conquête d'Agbomé-Calavi et de beaucoup d'autres localités, avait pris certaines dispositions en vue de protéger et de maîtriser ses administrés. Aussi avait-il installé des postes de douane ou « dénou » le long des voies qui menaient à la capitale (Agbomé) et dans les localités de position stratégique. Godomè, Akassato, Misséssinto, Hévié, Zoungbodji et Agbomé-calavi étaient ainsi dotés de « dénou » gardés par des « dénougan ». Ceux-ci avaient*

aux règles de contrôle étaient punis. Djivo (1977 : 35) note que : *Des auteurs se sont étonnés de la présence endémique de ces dénous qui sont érigés sur tous les grands axes.*

À ces postes, les *denugan*¹²⁷ contrôlaient la circulation des personnes, des biens et des fuyards ; prélevaient des taxes, assuraient la sécurité des personnes. Les espions d'une manière ou d'une autre, participaient aussi au maintien de l'ordre dans le royaume. Les *agbajigbetɔ*,¹²⁸ corps créé par le roi Agaja (Le Hérissé 1911 : 64), parcouraient le royaume et les contrées voisines. Ils informaient en permanence les autorités sur toutes les conspirations possibles contre le royaume et apportaient des informations sur les conquêtes à venir. Le service secret du royaume qui travaillait sous la responsabilité d'*Ajaxo* était savamment organisé. Inconnus de certains dignitaires, les espions étaient présents dans toutes les régions et informaient régulièrement le roi sur la vie du royaume. Même *Ajaxo*, le responsable de la police secrète, était surveillé par des espions (Djivo 1977 : 65)¹²⁹. Le père Planque qui s'étonnait de la remarquable organisation de cette "agence d'espionnage" écrit que si :

Il est un point sur lequel il faudra imiter la politique du Dahomé ; c'est le secret à garder sur ce que l'on veut faire [...]. Sans quoi le roi sera tout de suite instruit par quelque espion [...]. Il y a toujours et partout de ces espions du roi [...]. On

pour mission essentielle de pacifier les populations conquises, de surveiller et de détecter les fuyards afin de les empêcher de quitter le royaume.

¹²⁷ Le terme de *denugan* est formé de « denu » : (poste douanier) et de « gan » : (chef). Ce qui signifie donc « chef de poste douanier ou douanier tout court ».

¹²⁸ Les *agbajigbetɔ* sont des espions, des agents de renseignements de la monarchie. Ils étaient souvent d'origine maxi ou d'Agonli. Leur rôle consistait à fournir des renseignements sur les localités ciblées pour les expéditions militaires. Leur stratégie consistait à aller dans les pays concernés, à se faire passer pour des étrangers ou des commerçants. Ils s'y installaient, apprenaient la langue du milieu et y prenaient même femme. Pendant leur séjour, ils prenaient toutes les informations utiles, dressaient sur toile la carte du milieu avec tous les renseignements nécessaires (relief, fleuves, voies d'accès, camps militaires...). Suffisamment informés, ils revenaient au Danxome informer le roi avec qui ils sont liés par un pacte de fidélité (Hazoumè 1956 : 18-21).

¹²⁹ Il faut reconnaître qu'*Ajaxo* dirigeait un poste ministériel très sensible, celui des cultes, de la justice et de la police secrète. De sa position, il lui était plus facile que d'autres de nuire au roi. D'où il était aussi gardé à l'oeil pour la sûreté du royaume, et nous avons évoqué combien les chefs de culte par exemple constituaient une menace pour le régime (supra p. 91-94). L'efficacité de la mission des espions dépend du mystère qu'on ferait autour de leur personne. C'est pourquoi Hazoumè (1956 : 20) précise : *Dans un royaume, quelques hauts dignitaires seulement connaissent les agbadjigbetɔ au service du pays. Leur nom et leur personne devaient être cachés. Si, malgré le mystère dont on entourait leur personnalité, quelques noms nous sont parvenus, il faut l'attribuer à la fréquence des missions effectuées par certains d'entre eux.*

est toujours entendu de quelque espion. Il n'y a nulle part une police secrète qui approche celle du Dahomè (Djivo 1977 : 58).

Le docteur Répin qui séjourna dans le royaume n'a pas été lâché d'une semelle. À cet effet, il écrit :

Je profitai de cette journée de repos pour aller visiter la ville [Agbomé], accompagné de l'interprète et d'un des chefs de notre escorte, qui, je crois, avait mission de ne pas me quitter d'un pas (Répin 1886 : 87).

L'armée aussi était garante de la sécurité. Le Danxome était des États de la région qui disposait d'une armée permanente. Elle était l'une des institutions les mieux organisées du royaume. Cette organisation de l'armée a atteint son apogée sous Gezo surtout avec le corps des amazones.

L'armée danxoméenne était une armée crainte par ses voisins. La paix et la sécurité intérieures du royaume étaient tributaires du caractère redoutable de cette armée qui, par sa combativité, son efficacité, son organisation, son équipement et son corps d'amazones, terrorisait les peuples voisins et inspirait respect.

Les dieux aussi étaient implorés et mis aussi au service de la sécurité et de la protection de la cité. Il s'agit notamment des vodun *legba* et *ayizan* qui jouent un rôle de gardien et de protecteur.

Le *legba* (chez les Fɔn et apparentés), *eschu elegbara* (chez les Yoruba) est une divinité interethnique et la plus populaire chez les peuples du Bas-Bénin¹³⁰. C'est un vodun d'origine yoruba venu probablement du pays egba (Mondjannagni 1977 : 121). Le *legba*, selon la tradition, n'a reçu du Créateur aucun domaine à gérer. C'est un « vodun transversal ». Il intervient donc dans des domaines multiples. La tradition dit que c'est un

¹³⁰ Ce qui fait, entre autres, la popularité de ce vodun est que chaque *Danxomenu* a son propre *legba* ou au moins son *legba* familial.

dieu polyglotte, qui connaît toutes les langues ; ce qui lui permet de servir d'intermédiaire entre les vodun¹³¹, entre eux et les hommes, entre eux et le Créateur. Dans son rôle de gardien et de protecteur, il est souvent installé à l'entrée des concessions (c'est le *legba agbonuxɔsu*). Son rôle consiste à assurer la protection de tous les membres de la famille, à écarter d'eux les mauvais sorts, les esprits maléfiques. C'est en ce sens qu'on dit qu'il est le protecteur de la famille. Le chef de famille, avant chaque cérémonie touchant l'ensemble de la collectivité, donne à manger en tout premier lieu à ce *legba*. Il est aussi installé aux entrées des villes et des villages (c'est le *tolegba*), aux carrefours des voies de communication (*alixolegba*), sur les lieux de grand rassemblement en l'occurrence les marchés, aux entrées des sanctuaires des divinités (*hunlegba*)¹³². Ce dernier est un protecteur vigilant et omniprésent des couvents, il scrute la conscience des membres de la communauté et punit les fautes cachées.

Quant au vodun *ayizan*, il est aussi un *legba*. C'est le *legba* installé dans les marchés qu'on appelle *ayizan*. Il est la divinité par excellence qui protège les marchés. Son rôle est essentiellement la protection. Il est le gardien des marchés, assure la protection des vendeurs et des acheteurs, dans la mesure où il veille sans cesse à ce que n'éclate, dans le périmètre de son fief, aucune querelle d'envergure susceptible d'engendrer des disputes graves pouvant entraîner des dégâts corporels ou matériels, ou des accidents mortels. Il reçoit, à ce titre, à chaque jour de marché, des offrandes.

Le droit à la justice était également protégé.

¹³¹ C'est à ce titre que chaque divinité possède son propre *legba* y compris le Fa (Fa *legba*)

¹³² Hun signifie aussi « vodun », d'où *hunlegba* veut dire : « *legba* du vodun ». De nombreux mots dérivés de hun appartiennent au champ lexical du vodun. Ainsi nous avons *hunsi*, *hunnɔ*, *hunkpame* qui signifient respectivement : adepte du vodun, prêtre, couvent. Entretien avec Yélouassi Kossi, Cana, 23 novembre 2012.

4-3 Le droit à la justice

La protection de la personne humaine passait également par le devoir de la monarchie de rendre justice à tout Danxomenu qui la réclamait. Il ne pourrait y avoir ordre, paix et sécurité, si les contrevenants aux interdits n'étaient pas jugés et punis. Déjà dès la création de la monarchie, Hwegbaja, le fondateur, avait jeté les bases de l'organisation judiciaire en instituant ses quarante-et-une (41) lois, en interdisant la vendetta et en faisant du roi, le grand justicier. Seul ce dernier pouvait juger et punir d'emprisonnement. La peine de mort et le droit de grâce et de mise en esclavage relevaient de ses attributs personnels. Certains délits, surtout ceux mineurs, pouvaient se régler dans les tribunaux des villages ou des provinces. L'existence des prisons vient parachever l'arsenal judiciaire mis en place par les Hwegbajavi. Par ailleurs, une fois l'an, le roi tenait des lits de justice au cours desquels il écoutait, publiquement, les doléances et les plaintes de ses sujets, du plus haut placé dans la hiérarchie sociale au plus humble de ses esclaves (Fassaya op.cit. : 15). Le droit à la justice, à une justice juste, est un droit majeur de la personne humaine. Sous la monarchie danxoméenne, ce droit était garanti pour tous les *Danxomenu* qui pouvaient même faire appel à la justice du roi contre le jugement de n'importe lequel de ses ministres. La jouissance de ce droit était garantie non seulement par l'existence des tribunaux et des justiciers mais par celle aussi des prisons pour faire purger les peines aux contrevenants. Ce n'est pas comme de nos jours où les affaires de justice traînent dans les tribunaux et restent parfois sans suite. Les chefs de village et de région disposaient de case où ils enfermaient les détenus avant de les diriger sur Abomey. Au niveau de la capitale, les prisons étaient nombreuses et les dignitaires ayant droit à une prison dépendaient des rois. Tout recoupement fait suivant les travaux de Le Hérissé (1911), Hazoumè (1978) et Glèlè (1974), il existait dans la capitale Agbome au moins quatre prisons : chez *Migan*,

Mɛwu (pour les princes et princesses), *Ajaxo*¹³³, *Kpakpa*, *Kangbɔɔde*... Quant aux condamnés à perpétuité, ils subissaient leurs peines dans la prison d'*Afɔmayi* (le pied ne peut s'y rendre). Glèlè (id. : 145) nous donne davantage de précision sur cette prison :

Les condamnés aux travaux forcés étaient expédiés à une vingtaine de kilomètres de Agbome, dans une région marécageuse appelée Afomayi « le pied n'y accède pas » dans la vallée du Couffo et du Zou et ils cultivaient là la terre toute leur vie pour le roi.

Le respect des droits de l'homme passait aussi par les conditions de détention des détenus dans les prisons¹³⁴. Notre moisson sur la rubrique est très maigre. Seule la description de Hazoumè sur la prison de *Kangbɔɔde* permet de nous imaginer à peu près les conditions carcérales des prisonniers, conditions que nous ne pouvons pas non plus généraliser car toutes les prisons n'avaient pas les mêmes vocations (celle d'*Ajaxo* par exemple recevait les hommes coupables d'adultère avec les guerrières) (Hazoumè 1978 : 322).

Le sort des prisonniers n'était pas complètement entre les mains des geôliers. Le roi se renseignait sur la vie carcérale par l'intermédiaire de ses espions dont nombreux, avon-nous dit, étaient même inconnus des grands dignitaires. À cet effet, Hazoumè (id. : 322) écrit :

Les Lèguédès, inspecteurs de la police royale, faisaient des visites inopinées dans les pénitenciers et rendaient compte au roi du résultat de leurs enquêtes auprès des pensionnaires sur le traitement dans les prisons.

Le Danxomenu était protégé dans son intégrité physique et morale. Sa vie était sacrée, donc protégée des abus et de l'arbitraire (de ses compatriotes) , d'où son droit à la

¹³³ Selon Glèlè (1974 : 135) : *Ajaxo* était aussi chargé de la prison où se trouvaient enfermés les suspects et les espions.

¹³⁴ Lire avec intérêt Hazoumè P., *Dogucimi*, 1978, pp. 321-325 pour comprendre les conditions carcérales dans la prison de *Kangbɔɔde* réservée au personnel féminin du palais accusé de crimes graves.

vie, à la sécurité et à la justice. Pour son plein épanouissement, il jouissait également de nombreuses libertés.

Chapitre 5 : La protection des libertés

5 –1 La liberté de religion

Le panthéon du royaume comprenait deux catégories de divinités : les divinités publiques et les divinités privées. Les divinités publiques reçoivent les hommages de tout le royaume. Ils sont nombreux et existent jusqu'à nos jours. On peut citer : *xebioso* (dieu de la foudre), *sakpata* (dieu de la variole), *dan* (dieu arc-en-ciel), *gu* (le dieu de la guerre et du fer), *Zomadonu* (la divinité des rois défunts, le premier des *tovodun*).

Les divinités privées sont les *akɔvodun*¹³⁵ et les *hennuvodun*¹³⁶ qui sont des divinités familiales, spéciales à des collectivités familiales. Selon Quenum (1983 : 69) ces divinités sont :

[...] les fondateurs et les bienfaiteurs d'une famille. Chaque collectivité familiale a les siens et connaît par cœur leur mythologie.

Chaque Danxomenu était libre de se vouer au vodun de son choix. Il est même possible de dire que le Fɔn est "syncrétiste" car il peut demander les faveurs de toute autre divinité dont il n'est pas adepte pour surmonter des problèmes qui le tourmentent. La liberté religieuse était donc protégée, comme le témoigne l'abbé Laffite qui avait séjourné dans le royaume :

La liberté religieuse, ce prétendu progrès des sociétés modernes, et qui, pour certains esprits à courte vue, est la base de toute vraie civilisation, existe au Dahomé. Tous les cultes y ont droit de cité, tous peuvent s'y développer à leur aise, excepté le catholicisme, qui, là comme ailleurs, doit lutter avec des

¹³⁵ *Akɔvodun* est formé "d'*akɔ*" : clan et de "vodun" : divinité ; ce qui signifie : divinité clanique ou tutélaire d'un clan.

¹³⁶ *Hennuvodun* est composé de « Henu » : famille ou de collectivité, et de « vodun » : divinité ; ce qui signifie : divinité protectrice d'une famille ou d'une collectivité.

puissances du monde pour briser les entraves qui essayent d'arrêter son essor (Laffite 1873 : 96).

Chaque *Danxomenu* était libre de se consacrer à la divinité de son choix. Mais, selon un de nos informateurs, l'adoration de certaines divinités est parfois indiquée à certains enfants dont les mères, en état de gestation, ont été souffrantes ou ont connu une délivrance difficile et n'avaient eu la vie sauve qu'aux bienfaits de la divinité à laquelle elles se vouaient ou à laquelle elles avaient eu recours¹³⁷. Un vodun peut être aussi le *joto*¹³⁸ d'un enfant. Ce dernier, une fois mature, peut se vouer à cette divinité. Un *Danxomenu* peut prendre aussi la relève de son père ou de sa mère qui se vouait à un dieu. Cette liberté existait donc ; mais à l'intérieur des familles, elle pouvait ne pas être totale. C'est ce que Mbaye (1978 : 652) explique d'une manière générale en Afrique lorsqu'il écrit :

«La liberté religieuse était protégée. Elle était interne à la tribu ou à l'ethnie. Et si elle pouvait apparaître comme n'étant pas totale à l'intérieur d'un même groupe, d'une même parentèle c'est simplement parce que les croyances se transmettaient de parents à enfants, et que le respect révérenciel dû aux personnes âgées laissait en fait peu de marge aux membres d'une même unité religieuse.»

Le *Danxomenu* était ouvert à l'introduction d'une nouvelle divinité dans son panthéon ou à l'installation d'une nouvelle religion tant que les chefs religieux ne se mêleraient pas des affaires politiques. Les rois se sont toujours efforcés de maintenir la primauté du politique sur le religieux. Le religieux était mis au service du politique. C'est pourquoi le roi Agaja après avoir autorisé les Portugais à construire une église à Wida, fit forger un asen surmonté d'une église avec une croix. Mais il prit soin de relier cette croix par une chaîne à unealebasse fermée et censée renfermer les secrets légués par les ancêtres (Glèlè op.cit. : 83). Ce qui signifie selon nous, qu'aux religions héritées des ancêtres, peuvent

¹³⁷ Dâ Dègbè, Agbome, 9 septembre 1999.

¹³⁸ Pour le sens de ce mot, voir note 160.

s'ajouter d'autres, pour la grandeur du Danxomɛ, et que c'est le roi seul qui pouvait autoriser l'introduction d'une nouvelle religion.

Une religion étrangère comme l'islam ne fut pas rejetée. Depuis le règne du roi Agaja (1711-1732), la présence des male (c'est sous ce terme que les musulmans sont désignés dans le royaume) était signalée au Danxomɛ. Maupoil (1943 : 79-81) rapporte que :

Au début du XVIII^e siècle, cinq années après l'accession au trône du roi d'Abomey Agaja, une caravane de trente-trois haoussa fut annoncée dans le pays. Venus de Takpa, de Kicina, de Kano, de Zanfla, localités haoussa annexées plus tard à l'Empire britannique, c'étaient des commerçants. [...] Agaja, dès leur arrivée sur son territoire avait été mis au courant par son Migan ou premier ministre, qui se nommait Dakan. [...]. Il (le roi) les installa au quartier Ahwaga (encore nommé Hountondji) à proximité du palais Singbodji, où leurs descendants vivent encore, au lieu dit Migágoli, c'est-à-dire : derrière la résidence du Mígã.

Sur consentement du roi, ces male s'établirent dans le royaume et reçurent l'autorisation de construire une mosquée dans le quartier Agboxɔta chez les Huntɔnji pour pratiquer leur culte (Maupoil id. : 80). Le chef de la délégation, Asefu, fut nommé maleɔsu (roi des male) (Maupoil id. : 80). Sous le règne de Tegbesu (1732-1774), successeur d'Agaja, deux musulmans hausa arrivèrent de Kano. Ils furent autorisés à construire leur mosquée à Cana (Maupoil id. : 82). Avant leur départ, Tegbesu leur confia Atinkpaso, fils du futur roi Kpengla, pour qu'il apprenne l'arabe et la science qui permettait à ces Hausa de faire des prédictions justes, infaillibles. L'objectif était, tout court, qu'Atinkpaso devienne un "alfa" (devin). Vœu qui se réalisa. Ce fut pour ses mérites de grand devin que le roi Kpengla le surnomma Nɔɖicawo et le nomma *Maleɔsu* (chef des musulmans). Selon Alladayè (2006 : 248), ce fut à partir du règne de Kpengla que le roi, en dehors du collège de *bokɔnɔ*, avait également un collège « d'alfa » ou devins musulmans qu'il consultait. Le passage des musulmans dans le royaume a laissé des

vestiges sur le plan culturel. L'appellation de certains jours de la semaine, par exemple, est d'origine arabe, comme le témoigne le tableau ci après.

Tableau II : Correspondance entre les appellations fɔn et arabe des jours de la semaine

Français	Fɔn	Arabe
Lundi	Tɛnɪ (ne viendrait-il pas de l'arabe) :	Al-ithnayn ?
Mardi	Guzan (fɔn) encore tâta (ne viendrait-il pas de l'arabe) :	Al-thoultha ?
Mercredi	Azanga (pas de correspondant) :	Al-arbai'a
Jeudi	Nyɔnuzan (fɔn) encore désigné par lamisi (ne viendrait-il pas de la l'arabe) :	Al-khamins ?
Vendredi	Axɔsuzan (fɔn) pas de correspondant	Al-joma'a
Samedi	Sibi (ne viendrait-il pas de l'arabe) :	Al-sabts ?
Dimanche	Vodungbe (pas de correspodant)	Al-ahad

Source : Réalisé par nous-même à partir du travail d'Adoukonou (1989 : 584) et entretien avec Yéloussi Kossi, Cana, 23 novembre 2012.

N.B. : Nous avons utilisé la transcription française des jours de la semaine arabe. Cf. [www. google.fr](http://www.google.fr), consulté le 27/03/14 à 16h 41.

À travers la lecture de ce tableau, n'est-il pas possible d'affirmer que les Fɔn tiennent une partie de leur calendrier actuel de leur rencontre avec l'islam et le catholicisme ?¹³⁹

Le Hérissé (1911 : 355) :

Un calendrier musulman fut importé sous le règne de Tégbésou (1728-1775). Il comporte sept jours dans la semaine : vòdoun-gbè, Tèni-gbè, Tata-gbè, Azan-gbè [Azanga-gbè], Lamisi-gbè, Ahosouzan-gbè, Sibi-gbé.

Vòdoun-gbè, le jour du fétiche, correspond à notre dimanche : les mots vòdun, fétiche, et gbè, jour, qui le composent sont d'origine dahoméenne. Il en est de même pour ceux qui forment Ahosouzan-gbè (vendredi) qui signifient « jour du roi ». Les autres mots Tèni, Tata, Lamisi, Sibi sont les déformations d'expressions arabes et désignent respectivement lundi, mardi, jeudi, samedi.

Tout ceci explique donc que les Danxomènu avaient fait montre de tolérance et d'ouverture envers les autres cultures qu'ils ont intégrées à la leur.

Pour le catholicisme, les monarques danxomèens ne s'étaient pas opposés à sa liturgie¹⁴⁰. Nombreux sont les rois successifs qui ont autorisé l'introduction du catholicisme dans le royaume. Le roi Agaja par exemple avait autorisé les Portugais à bâtir une église à Wida (Glèlè op.cit. : 83). M. Glèlè qui donne l'information n'a pas précisé cependant l'année. Les rois successifs se sont montrés tolérants envers le catholicisme. Nombreux sont les missionnaires européens qui ont séjourné dans le royaume et même dans la capitale Agbome. Entre les missionnaires catholiques et la royauté, la pomme de discorde venait surtout des sacrifices humains très en honneur dans le royaume et surtout de l'arrogance de certains prêtres envers les autorités à cause de ces pratiques. C'est ainsi que des missionnaires de Wida refusèrent l'invitation du roi Glèlè en 1877 et 1879 sous

¹³⁹ La semaine traditionnelle au Bas-Dahomey était de quatre jours comme chez les Yoruba (Mondjannagni op.cit. : 278-279).

¹⁴⁰ Les protestants aussi étaient acceptés. Le pionnier de la mission méthodiste sur la côte, Thomas Birch Freeman, avait été solennellement reçu par le roi Gezo en 1843. Si Gezo était réticent au but de sa visite, il ne lui aurait pas confié des enfants à éduquer à l'européenne (Cornevin 1981 : 296).

prétexte que des hommes seraient sacrifiés au cours des cérémonies pour lesquelles ils étaient invités Alladayè (2003 : 97). À titre d'exemple encore, voici les exigences adressées aux autorités danxoméennes par le père F. Borghero avant de se rendre à Agbome, lui qui voulait solliciter l'autorisation du roi pour accomplir son ministère :

[...] quand il fut question de régler définitivement mon entrée solennelle dans la capitale du Dahomey, j'ai posé nettement les conditions suivantes : 1. De n'être forcé par le roi à aucun acte qui fût contraire à mes croyances religieuses. 2. Que, dans tous les endroits de la ville par où j'aurais dû passer en forme solennelle et dans l'intérieur de la résidence royale où je devais me rendre pour voir le roi, fut enlevé ou couvert ou autrement caché de manière à ne pouvoir rien en distinguer, toute espèce d'idoles, de fétiches ou tout autre objet de superstition. 3. Que je n'assisterais à aucune cérémonie dans laquelle on aurait sacrifié la vie de quelqu'un et que personne ne fût tué en mon honneur. (Mandirola et Morel 1997 : 64)

Le 18 avril 1861 est le début de l'évangélisation du Dahomey/Bénin par la Société des Missions Africaines de Lyon. Quand le 18 avril 1861 les pères Borghero et Fernandes débarquèrent à Wida, le Yovogan et quelques chefs les reçurent et leur accordèrent l'hospitalité. Pour assurer l'entière liberté à leur ministère, l'approbation du roi était nécessaire. Lorsque le père Borghero sollicita à rencontrer le roi Glele, cette audience ne lui fut pas refusée. Il fut autorisé à se rendre à Agbome pour rendre visite au souverain. La réception officielle eut lieu le 28 novembre 1861. Le père séjourna à Agbome jusqu'en janvier 1862. Avant son départ le 19 janvier 1862, le roi le reçut et accorda aux missionnaires d'exercer leur ministère auprès des gens d'origine chrétienne. L'ouverture d'esprit du roi et sa tolérance envers les religions étrangères transparaissent dans cette réponse du roi Glele et que le père Borghero même a rapporté :

Je suis très content d'avoir des Blancs, qui loin de s'être rendus au Dahomey pour faire fortune, ont quitté tout ce qu'ils ont de plus cher dans leur patrie pour

venir redresser ce qui est tordu, enseigner aux hommes la parole de Dieu et les instruire dans leur ignorance (Mandirola et Morel id. : 72).

Les débuts furent donc assez prometteurs et les missionnaires faisaient l'objet de déférence de la part des autochtones. Le père Borghero s'en est étonné dans une lettre qu'il adressa au père Planque :

Loin d'être ici exposés à aucune injure de la part des indigènes, comme on l'avait craint d'abord nous sommes l'objet d'une vénération qu'on ne saurait trouver plus grande dans bien des Etats chrétiens. (Boussari 1979 : 12).

Le premier rapport officiel du père Borghero affiche des résultats satisfaisants, signe de l'acceptation et la tolérance dont les missionnaires ont bénéficiées (Boussari id. : 13).

Ceci ne doit pas occulter pourtant quelques ennuis que rencontrèrent les missionnaires à cause du soulèvement des vodunno qui pensaient que les prêtres leur faisaient ombrage et qu'ils étaient hostiles à leurs croyances. Les vodunno ne refusaient pas les dieux étrangers ni les nouvelles religions. Mais ils entendaient, qu'en retour, leurs croyances aussi soient respectées. Ce qui va de soit ! C'est ce bon ménage que les missionnaires n'avaient pas su réaliser et qui fut à la base des rapports d'opposition, des rapports conflictuels. Les missionnaires n'admettaient aucune vérité religieuse en dehors du christianisme¹⁴¹. Par ailleurs les religieux catholiques étaient accusés d'être des destructeurs de l'ordre social traditionnel et d'être de mêche avec les agents de la colonisation. L'inconduite de certains missionnaires venait aussi mettre le feu aux poudres. C'est la profanation du *dangbe* qui était souvent au centre des démêlés avec les vodunno de Wida.

¹⁴¹ C'est dans ce but que Foa (1895 : 81) propose une action radicale contre les croyances locales : *La civilisation n'a qu'un moyen unique de faire disparaître le fétichisme : c'est de le supprimer en rasant ses temples, détruisant ses idoles et exilant ses chefs, leur famille et tout ce qui s'y rattache. De plus, elle devra mettre l'exercice de cette religion au nombre des crimes punis par la loi. La religion catholique aura alors le champ libre et un succès assuré.*

En effet, le *dangbe* c'est le python. Il est le totem des Xweda, populations de wida et ses environs. Le *dangbe* est le plus grand fétiche de leur tribu, fétiche auquel ils ont dédié de nombreux temples. Ce serpent passe pour être le bon reptile parce qu'il est inoffensif et il mord rarement. Selon les croyances du milieu, quand il mord on est immunisé contre la morsure de tous les autres serpents (Hazoumè 1993 : 68). À la recherche de rats, le *dangbe* s'introduit fréquemment dans les habitations et c'est toujours de bon coeur que les populations préviennent le *dangbeno* (prêtre du *dangbe*) ou le *dangbesi* (adepte du *dangbe*) qui vient chercher le reptile pour le déposer dans leur autel¹⁴². C'est un sacrilège de lui faire mal ou de le tuer. Les missionnaires étant basés à wida, c'est à ce sacrilège que les internes et les prêtres se livraient souvent et qui fut fréquemment la pomme de discorde. Ces derniers n'avaient plus grande joie que de torturer et de tuer parfois ces reptiles. Sacrilège dont les prêtres du *dangbe* se plaignaient souvent et menaçaient les missionnaires qui, chaque fois, récidivaient. Ces mésententes furent mêmes à la base du départ momentané des missionnaires de la ville de Wida qu'ils durent abandonner à cause de l'hostilité des populations.

Somme toute, les relations entre les vodunno et les prêtres ne restèrent pas toujours tendues ; et cette évolution est à mettre à l'actif de certains missionnaires et vodunno qui s'efforçaient de pacifier les rapports entre les acteurs des deux religions.

Les rapports entre missionnaires et vodunno s'améliorèrent même grâce à l'amitié que certains prêtres entretenirent avec quelques-uns d'entre eux. Cette évolution fut à la base même de la participation active des adeptes du vodun et des chefs vodunno à la construction de la cathédrale de Wida, preuve de leur ouverture et de leur esprit tolérant :

¹⁴² Desribes (1887 : 181) qui a séjourné à Wida a été sensible à ce comportement des populations : *Les noirs qui rencontrent un serpent se prosternent devant lui, adressent leurs hommages à cette divinité, en se frottant bien fort les mains : c'est leur manière d'adorer. Ils s'en approchent avec respect, le prennent dans leurs bras avec mille précautions, le déposent dans un panier et le reportent au temple, de peur qu'il ne lui arrive quelque fâcheux accident.*

L'église de la ville de Ouidah devant être bâtie en briques cuites liées par un mortier de ciment et de sable, les chrétiens s'étaient engagés à fournir la terre et le sable qu'ils transportaient eux-mêmes depuis les carrières jusqu'au chantier. Lesféticheurs, par l'intermédiaire d'Agnilo, offrirent leur aide pour le transport du sable. Les grands prêtres se tenaient eux-mêmes à la carrière de sable et surveillaient le travail [...]Le père Steinmetz entretient cette bonne ambiance en leur faisant individuellement des visites de remerciements (Boussari 1979 : 21-22).

Si l'islam qui est aussi une religion de propagande n'a pas connu autant de problèmes que le catholicisme, c'est à cause de sa permissivité, de sa tolérance envers les moeurs locales telles que la polygamie et les pratiques des marabouts qui sont proches des méthodes des bokɔnɔn (devins) et des vodunɔ (prêtres).

Les Danxomenu sont un peuple religieux qui a du respect pour tout ce qui touche au sacré, au numineux. Le respect qu'ils donnent à ses divinités est le même qu'ils manifestent envers les dieux étrangers. Un comportement contraire selon eux est un manquement à la Transcendance car selon leur foi, toute divinité est une créature de Dieu mise au service des hommes. C'est cette conception qui sous-tend chez eux l'absence de prosélytisme et d'intolérance religieuse.

En dehors de la liberté religieuse, celle de réunion et d'association était aussi préservée.

5-2 La liberté de réunion et d'association

Se réunir pour diverses occasions, former des associations n'étaient passibles d'aucune peine. Les Danxomenu avaient la liberté de tenir des réunions et de former des associations à condition que ces rencontres et groupements n'aient rien de subversif. Les *Danxomenu* pouvaient donc tenir des assemblées ou former des associations occultes, de

travail (*donkpɛ, ajɔlu*)¹⁴³, de jeu de divertissement, de classe d'âge, association occulte... à condition de ne pas contrevenir aux coutumes. Une association comme le *donkpɛ* était même reconnue des autorités qui en nommaient officiellement le chef : le *donkpɛgan*. Ce dernier avait trois fonctionnaires sous ses ordres, l'un était son adjoint, l'autre le surveillant des travaux, le troisième surtout spécialisé dans les enterrements, car les fossoyeurs étaient recrutés parmi les *donkpɛ*.

Quenum (1983 : 131), parlant de la propension et de la promptitude des Danxomenu à former des associations, écrit :

Quand une entreprise, quelle que soit son importance peut faire l'objet d'un concours de personnes le Fon l'aborde en commun. Va-t-on au marché ? Les femmes se donnent rendez-vous ; les personnes âgées forment leur groupe et les jeunes le leur [...]. Est-ce au champ que l'on va ? à une visite de bienséance ? On se prévient entre amis et connaissances afin de s'y rendre à date fixe ensemble.

La liberté d'association et de réunion était reconnue et protégée. Il en était de même de la liberté d'expression.

5-3 La liberté d'expression

La liberté d'expression était un fait, une évidence et s'exerçait dans le cadre des institutions publiques et privées : palabre et *ajalalasa*.

Au sujet de la palabre, nous avons eu antérieurement à montrer comment elle était une institution symbole de la démocratie africaine (cf. supra pp.29-32). De nombreux Européens ont une conception dévalorisante de la palabre africaine et l'assimilent à une causerie longue et oiseuse. Or elle était une institution régie par des normes. Elle était une

¹⁴³ Le *ajɔlu* est une pratique d'entraide mutuelle semblable au *donkpɛ*. *Ajɔlu* était en vogue chez les populations *ayizɔ* (*Tɔfɔ, Alada, Ze...*) qu'à Agbome et ses environs. Mais ces localités faisaient partie aussi du royaume.

réunion publique voire officielle au cours laquelle tous les participants, sans discrimination, pouvaient s'exprimer sans crainte. Glèlè (1974 : 30) nous précise ici l'importance de cette institution traditionnelle africaine :

On parle de la palabre avec un petit air d'ironie ; elle est surtout une institution qui, écrite et codifiée, n'aurait rien à envier aux débats des assemblées municipales ou législatives. Si la palabre n'implique pas l'établissement d'un procès verbal, ni en général une décision immédiate, elle est une coutume, une institution permettant de prendre la température de la population, d'être à l'écoute des masses.

La consultation périodique des masses dans un État guerrier comme celui du Danxomé s'imposait pour l'adhésion du peuple à la politique de la monarchie car on organisait une expédition militaire par an. Et cette entreprise demandait beaucoup de sacrifices aux populations parce qu'on procédait dans toutes les provinces à la levée d'hommes suivant les quotas fixés par le roi. Et ces hommes étaient armés et nourris par le roi probablement aidé par le peuple, dans le cadre d'un effort de guerre basé sur l'apport de vivres. Il est donc normal que le peuple soit informé des projets de guerre, donne son adhésion, vu les sacrifices qu'il aura à consentir.

Au Danxomé, le chef, qu'il soit *salano* (chef de quartier), *toxosu* (chef de village), *togan* (chef de province), cherchait toujours l'adhésion des populations lorsqu'il voulait prendre une décision importante¹⁴⁴. De même, le roi, qui était au sommet de la hiérarchie administrative, procédait aussi à des consultations périodiques des masses. C'était à ces occasions que le peuple exerçait sa liberté d'expression, son droit de contrôle de la gestion des affaires publiques et participait ainsi au « processus décisionnel ».

Nullement obnubilé comme on l'a toujours prétendu par l'éclat extérieur du royaume, le peuple danxoméen avait, au contraire, les yeux constamment fixés sur le

¹⁴⁴ Cf. supra p.89 et s.

monarque dont il était prêt à condamner la moindre action se situant en dehors de la conduite fixée par les ancêtres.

La liberté d'expression était donc promue à travers l'institution de la palabre, un cadre africain classique d'expression du consensus populaire. Par la palabre, le *Danxomenu* prenait conscience de lui comme un centre de conception et de décision, comme une conscience critique, comme sujet libre et responsable capable de s'affirmer dans la liberté du discours, dans la confrontation des opinions. La liberté d'expression implique l'affirmation du *Danxomenu* comme agent qui participe à son propre destin et à celui de sa communauté.

Mais dans l'exercice de cette liberté, il convient de faire cette restriction importante. Au nom de la liberté d'expression, le *Danxomenu* ne pouvait pas critiquer le roi en public ni médire de lui. Il aurait immédiatement payé de sa tête. L'exercice de cette liberté était donc soumis à des obligations de modération et de bienséance.

Au rang des institutions privées nous rangeons l'*acakpoji* (causerie, blague, autour d'un événement social) et l'*ajalalasa* (salle de réunion de la grande famille ou collectivité). L'*ajalalasa* nous intéresse ici par la solennité qui imprègne son déroulement. Il est un creuset où se règlent, comme de nos jours encore, les problèmes de la famille. L'audience est publique mais circonscrite aux seuls membres de la famille et tout participant peut se prononcer en toute quiétude sur le sujet du jour. L'audience se déroule souvent sous la responsabilité du *hennugan*¹⁴⁵, chef de famille. La solennité de l'assise émane du sentiment des participants d'être assistés à l'occasion par les ancêtres de la famille, dépositaires des

¹⁴⁵ Le mot *hennugan* est formé de « hennu » : famille ou collectivité, et de « gan » : chef ; ce qui signifie : "chef de collectivité". Comme signe de sa responsabilité, le *hennugan* porte un sceptre et « s'assoit sur le siège vénéré des ancêtres. » Le *hennugan* n'est pas à confondre avec le *hennu daxo* qui est la personne la plus âgée de la famille. Le *hennugan* est choisi après consultation du Fa et cette charge peut échoir à n'importe qui, vieux comme jeune, excepté les femmes.

valeurs, et qui entendent que la coutume soit respectée et que le *hennugan* veille aux intérêts de la collectivité. À cette séance, petits et grands avaient droit à la parole sans discrimination.

L'*ajalalasa* constitue jusqu'à nos jours une tribune où se règlent dans la liberté du discours les problèmes familiaux. Le respect de la hiérarchie, la courtoisie, le recours à la neutralité dans les propos, la conciliation sont autant de normes auxquelles le *hennugan* renvoie souvent les participants.

En conclusion, la palabre avait également une fonction de régulation sociale et c'est à ce titre que Gbago (2001 : 179) écrit :

Pour équilibrer les tensions sociales, un remède efficace est la parole constructive. Elle s'exerce pour prendre une décision importante à l'échelle du village ou de la collectivité familiale ou encore pour trancher des conflits nés au sein de la société.

En dehors de la liberté d'expression, le peuple, comme les étrangers, jouissaient de la liberté d'aller et venir.

5-4 La liberté de circulation

La liberté d'aller et de venir existait à l'intérieur des frontières du royaume. Les populations pouvaient se déplacer d'un village à un autre, fréquenter les différents marchés qui s'animaient périodiquement dans les grandes localités : Agbome, Gléxwé, Alada, Toli, Jekin. À Agbome, les grands marchés étaient : Ajaxi, Minyoxi, Zogbodo, Hunjlo, Adogwin¹⁴⁶, ... Quant au marché de Glexwe, c'était un lieu d'échanges locaux et même internationaux (Djivo 1977 : 86-87). Selon Repin, la ville de Wida était la seconde par sa population et la première par son commerce (Répin 1860 : 543)¹⁴⁷. Ces différents marchés

¹⁴⁶ Marché de l'ancien royaume houéda de Jekin, institué à Kana par Kpengla, en souvenir de la conquête de ce royaume (Hazoumè 1978 : 122 note2).

¹⁴⁷ Laffite (1873 : 77-78) évoque ici les raisons de l'importance de cette ville : *Whydah doit son importance à sa position près du littoral, aux lagunes qui coupent son territoire et qui sont les routes naturelles du pays.*

étaient fréquentés par des populations lointaines venant même d'autres formations politiques.

L'article 29 des lois de Hwegbaja accordait cette liberté aux *Danxomenu* et prévoyait la sanction à infliger aux contrevenants :

Celui qui tente d'empêcher un autre de se rendre au marché pour s'approvisionner doit être exécuté comme un criminel (Alladayè 2008 : 20).

À Wida, il y avait également le marché Zobe, fort animé, qui était un centre de distribution de produits vivriers et des produits de la pêche. Dans d'autres localités, Alada, Toli, Jekin, il y avait respectivement les marchés Adanwunsa, Bosi et Adokwin.

Les *Danxomenu* faisaient aussi des échanges commerciaux avec les populations du nord. C'est auprès d'elles que le royaume se procurait des chevaux. À en croire Djivo (1977 : 86-87) :

Les marchés locaux du royaume ont des relations d'échanges avec les populations du nord. Les chefs de la ville cosmopolite de (kparaklou) de Parakou revendent des bœufs, des chevaux, du kola aux Bariba, aux Haoussa, sur les marchés d'Illorin et de Sarga. Ils obtiennent en échange des esclaves qu'ils descendent jusqu'à wessè. Les Danhomènou vont les acheter sur ce marché en payant avec des cauris.

Les étrangers aussi fréquentaient le royaume, même la capitale Agbome, et avaient accès à la cour du roi. Nombreux étaient les Hausa venus s'installer dans le royaume. De son côté, le docteur Répin a noté la présence même de Maures dans la capitale Agbome, présence à laquelle il a été sensible :

De la mer lui viennent l'eau-de-vie, le tabac, les étoffes, la poudre, les fusils, les lagunes lui permettent de donner en échange les produits de l'intérieur. Cette ville possède encore un avantage capital : elle est bâtie sur un terrain relativement élevé, assez loin des marécages, pas trop de la côte, [...].

Je fis le tour du palais du roi, [...]. Dans une boutique, je rencontraï, à ma grande surprise, deux marchands maures coiffés du turban arabe et couverts de burnous de laine blanche. Les chapelets qu'ils roulaient entre leurs doigts les faisaient facilement reconnaître pour mahométans, mais j'en fus réduit aux conjectures sur leur nationalité exacte, mon interprète n'entendant pas bien leur langue. Cependant, il m'a semblé comprendre qu'ils étaient venus de Tripoli ou de l'Egypte, [...] (Répin 1860 : 86-87).

Nombreux étaient les visiteurs européens (Français, Anglais, Hollandais...) qui avaient visité le royaume, de Wida à Agbome (en passant par Alada, Tɔkpɔ, Kana...) sans que leur liberté fût entravée. On pourrait citer Répin, Norris, Heudebert, Snelgrave, Bouche, Laffite... Les nombreux récits de voyage sont le fruit de la liberté d'aller et venir dont ils ont jouie. L'hospitalité légendaire du royaume avait favorisé aussi la jouissance de cette prérogative. À la cour du roi, les étrangers ont été souvent reçus en grande pompe. Cette liberté rime donc avec l'hospitalité sans laquelle les voyageurs connaîtraient beaucoup de désagréments au cours de leur déplacement. À la cour des rois d'Agbome, nombreux sont les visiteurs qui ont été reçus avec grand honneur et grand concours du peuple surtout sous gezo et Glele, règnes au cours desquels la cour avait gagné en faste. Nombreux sont-ils, ces hôtes, qui étaient impressionnés, et qui ont laissé des récits de la réception officielle que le monarque leur avait accordée. C'est le cas d'Auguste Bouët qui fut reçu par le roi Gezo et du docteur Répin sous Glele.

La liberté de circulation n'était pas restreinte au Danxome. Les populations vaquaient à leurs différentes occupations, circulaient librement, tout en se soumettant aux règles de contrôle des denu. L'effectivité de cette liberté pourrait expliquer la mise en place des populations sur le continent. Cette liberté était si intense qu'elle continue de poser des problèmes aux historiens au sujet de la mise en place des entités socioculturelles. Anignikin fait remarquer que :

*Deux réalités attestent de la réalité de la liberté de circulation en Afrique noire. La première, c'est la perception que les gens avaient de la frontière qui n'est pas une ligne de séparation mais un espace de rencontre. La deuxième chose, c'est le statut de l'étranger qui était bienvenu partout.*¹⁴⁸

La liberté de circulation était aussi favorisée par le bon fonctionnement du service des travaux publics. *Tɔkpɔ* veillait à la construction et à l'entretien des routes d'intérêt commercial ou économique. Il veillait à ce que les chefs de village fassent tracer et entretenir les routes se trouvant sur leur territoire. Il avait de même en charge le service de la voirie, la construction, l'organisation et l'entretien, la propreté des marchés. Tout ceci facilitait les déplacements.

Dans le domaine des libertés, celles dont le *Danxomenu* jouissait étaient bien nombreuses. L'homme du XXI^e siècle lutte encore dans certains pays comme le Soudan et l'Arabie Saoudite par exemple, pour conquérir certaines de ces libertés comme celle de religion. En dehors de ces libertés, les *Hwegbajavi* avaient des droits économiques, sociaux et culturels.

¹⁴⁸ Anignikin C. S., *Histoire des droits de l'homme en Afrique*, sous presse aux Editions Christon, Cotonou.

Chapitre 6 : Les droits économiques, sociaux et culturels

6-1 La protection de la propriété

Si la monarchie danxoméenne garantissait la sécurité et la justice à ses sujets, implicitement, les biens dont ils étaient les propriétaires seraient aussi protégés et quiconque, en vertu de son droit à la justice, pouvait en appeler au sens de l'équité du roi si on portait atteinte à sa propriété. Mais tout ceci présuppose que la liberté ou le droit soit reconnu au *Danxomenu* de créer et d'acquérir des richesses¹⁴⁹. De nombreux articles des lois de Hwegbaja ont légiféré sur les conditions de la propriété foncière et le droit à la propriété de façon générale. Il s'agit notamment des articles 6, 8, 32 et 41 qui stipulent :

Article 6 : Toute parcelle de terre portera le nom de son premier occupant.

Article 8 : Tout planteur acquiert la propriété de la terre sur laquelle il travaille dès que ses plantations commencent à produire. Si, avec la permission de ce premier possesseur, une personne met une terre en valeur, cette personne doit le centième des produits du champ au propriétaire du sol. Le fermage ainsi payé, notamment sur les palmeraies et les nettés, prend le nom de Koussou.

Article 32 : Seul, le roi peut prononcer la confiscation des biens. Tout contrevenant à cette disposition sera mis à mort. Je suis également juge suprême sur toute

¹⁴⁹ Ce droit était reconnu à tous les sujets du roi. Mais Le Hérisse nous en précise les nuances : *Sous le régime de la monarchie dahoméenne, le droit de propriété mobilière et immobilière n'existait, dans toute sa plénitude, que pour le roi. Tout ce qui naît ou se conserve sur le sol du Dahomey appartenait au roi, parce que le sol était la propriété du roi qui l'avait conquis ou en avait acheté les dieux protecteurs. Les individus eux-mêmes étaient, à ce compte, la chose du monarque, au même titre que tout ce qui les entourait ; ils ne pouvaient donc rien posséder puisque leur existence même ne leur appartenait pas, du fait qu'ils la devaient au sol du roi. Et si, dans le langage courant, ils disaient « mon champ, ma palmeraie, mes femmes, mon pagne », cela n'impliquait l'idée de possession qu'aux regards de leurs semblables. [...]. op. cit. : 213.*

l'étendue de mon territoire. Je me réserve le droit de nommer à tous les emplois et charges du royaume. Je délègue certaines de mes attributions à des collaborateurs de mon bon choix.

Article 41 : Nul n'a le droit d'entreprendre sa propre vengeance, ni de confisquer le moindre objet appartenant à autrui sous quelque prétexte que ce soit. En toutes circonstances, ceux qui se croient lésés, ont l'obligation de s'en remettre à mes soins de leur faire justice.

Les biens que le Danxomenu pouvait posséder provenaient de trois sources : soit par héritage, par le fruit de son travail ou par donation. Aucun *Hwegbajavi* ne pouvait déposséder son compatriote de ses biens. Le code pénal avait prévu, dans tous les cas, des peines. Ainsi, le droit à la propriété prévoit d'abord la propriété sur sa propre personne. L'auteur d'un homicide ou d'un viol était puni de mort.

Quant à la protection des biens,

Le vol avec effraction ou escalade est puni d'emprisonnement une première fois, et de mort en cas de récidive. Le vol sur les chemins, avec ou sans embuscade, puni de mort (Le Hérissé 1911 : 75-76).

Le droit à la succession aussi était garanti. Les Fon distinguent deux sortes de biens : les biens familiaux et les biens personnels. Les biens familiaux sont indivis et comprennent surtout les palmeraies, les tombes, les reliques de famille et la maison de l'ancêtre confiées au *hennugan* qui consacre l'usufruit aux besoins de la collectivité. Quant aux biens personnels, ils sont constitués des mobiliers, des immobiliers, des cultures, des palmeraies, des ustensiles utiles dans la vie quotidienne (Le Hérissé id. : 250-251). C'est surtout les biens personnels qui sont ceux concernés par la succession. Tous les descendants d'un défunt peuvent hériter de la succession de leur géniteur quel que soit la

qualité de la filiation et quel que soit le sexe.¹⁵⁰ Mais les femmes étaient exclues de la succession de certains biens comme les terres, l'immobilier...¹⁵¹ En matière donc de succession, les hommes avaient donc un avantage sur les femmes¹⁵². Le partage des biens était toujours inégal. Le fils aîné recevait un peu plus que les autres. Le droit d'aînesse était un principe très respecté chez les *Hwegbajavi*. L'aîné est perçu comme le continuateur des oeuvres du défunt et ses responsabilités sont plus grandes que celles de ses frères et soeurs.

Dans le royaume, le roi était le père de toutes les richesses, le sol et tous les biens qui s'y trouvaient lui appartenaient. Ainsi, lorsque le *Danxomenu* venait à mourir, le roi héritait même de lui symboliquement. C'est le fondateur même du royaume, Hwegbaja, qui l'avait prescrit dans ses lois en son article 39 qui stipule :

*Tout le monde ayant bénéficié des biens de mon père, j'exige que l'on m'apporte tous les biens de mes sujets qui viendraient à mourir. Je prélèverai ma part avant que les ayants droit se partagent le reste.*¹⁵³

Voici l'événement qui fut à l'origine de l'institution du prélèvement sur l'héritage de tout défunt, événement que nous tenons de Le Hérissé (1911 : 84) :

Lorsque Ouêgbaja « acheta le Danhomé » [pris les rênes du pouvoir] il exposa devant sa demeure les insignes royaux de son père, parasols, sandales, hamac, et les partagea entre les chefs des tribus soumises ; à plusieurs d'entre eux il donna même des femmes du défunt. Puis il prononça ces paroles : « A la mort de son père, tout le monde hérita. » Mais parce qu'il avait partagé l'héritage de son père, il voulut désormais être considéré comme l'héritier de ses sujets. C'est pourquoi il prononça ces autres paroles : le roi héritera même du chasse-mouche du lépreux.

¹⁵⁰ À ce sujet Le Hérissé (id. : 252) précise que : *Les enfants nés d'union libre ou de toute autre union qui les place sous la puissance maternelle ne peuvent hériter de leur père, à moins que la famille de leur mère n'ait formellement renoncé à ses droits sur eux.*

¹⁵¹ Les princesses sont exclues de ce principe car leurs enfants ne tombent pas sous la puissance paternelle. À cet effet, Le Hérissé (id. : 252) écrit : *Dans la famille royale l'incapacité d'hériter n'existe pas pour les femmes ; [...] les princesses ne peuvent en aucun cas, adopter pour leur mariage un régime qui les placerait sous une puissance étrangère à leur famille.*

¹⁵² *Infra.* p.213 et s.

¹⁵³ Alladayè (2003 : 22)

Selon Dunglas (sans date) : 30), c'était *Tɔkpɔ* qui s'occupait de la perception des droits royaux sur les successions. Quand un ministre, un chef de village, un notable... mourait, *Tɔkpɔ* devait être informé. Avant toutes choses, il fallait qu'il vienne dresser une récapitulation très exacte des biens du défunt, de façon à pouvoir fixer le taux des redevances dues à l'État sur l'héritage laissé par le défunt. Ces redevances étaient immédiatement exigibles et prélevées d'office.

Mais à ce sujet, Le Hérissé (1911 : 85) apporte une restriction à cette règle qui contredit la rigidité de son application dont fait cas Dunglas. Cette restriction nous paraît plausible dans un royaume où les sujets du roi travaillaient dur pour survivre. L'application de cette règle ne serait donc qu'un acte symbolique et c'est ce que précise ici Le Hérissé (id. : 85) :

[...] Néanmoins les droits du roi comme héritier de ses sujets furent de tout temps fictifs. Il y eut comme un simulacre d'héritage : les biens mobiliers des chefs de famille ou des notables défunts étaient présentés au roi qui les faisait immédiatement remettre à la famille avec son cadeau de participation aux funérailles.

Etre héritier de ses sujets aurait donc coûté au roi au lieu de lui rapporter, [...]

Le droit à la propriété foncière était cependant limité. Car la terre en Afrique noire et particulièrement au Danxome était sacrée et considérée comme une divinité (*sakpata*) et la demeure des divinités¹⁵⁴. Chez les *Hwegbajavi*, la terre appartenait au roi qui l'a héritée des dieux et de ses ancêtres. C'est pourquoi il porte le titre d'*ayinɔ* : maître éminent de la terre. Le roi même avait l'obligation de préserver ce patrimoine au risque même de faillir face aux ancêtres. En témoigne l'intransigeance de Gbehanzin sur la question de la cession

¹⁵⁴ C'est la terre en tant que divinité et demeure des divinités qui fait écrire Gnambodé (1989 : 77) ce qui suit : [...] *Tout semble porter donc à croire en la sacralité de la terre en elle-même et par elle-même. En fait, la terre tire sa vénération du privilège qui lui est échu d'être la demeure des divinités, notamment sakpata, divinité de la terre. Par elle, elle devient un temple, une cathédrale élémentaire.*

de Kutonu aux Français. Le *Danxomenu* n'était donc pas possesseur de la terre ; il en était l'usufruitier. L'idée que le roi était l'unique possesseur de la terre, avait même perdu après l'occupation française.¹⁵⁵

Le droit à la propriété et la limitation des risques de conflit étaient également garantis par le travail de *Tɔkpɔ* grâce à ses attributions topographiques : délimitation des domaines publics et privés, bornage des nouvelles acquisitions, légalisation des cessions par vente ou donation de biens fonciers, règlement des litiges entre propriétaires... Pour les problèmes d'héritage, *Tɔkpɔ* se faisait aider dans son travail par les *xumɛkpɔntɔ* (xu : héritage ; mɛkpɔntɔ : scrutateur), ce qui signifie : "scrutateur d'héritage" (Glèlè 1974 : 140). Ces agents étaient nommés dans toutes les régions du royaume.¹⁵⁶

Une autre prérogative reconnue est celle du droit à la santé.

6-2 Le droit à la santé.

Au Danxomé, il n'y avait pas une autorité en charge de la santé publique. Les soins de santé étaient laissés entre les mains des *amawato*, fins connaisseurs de la vertu des plantes, *azɔngbleto* (guérisseurs) et des *bokɔntɔ*, devins, qui prédisaient et prescrivait des sacrifices.

Cependant, des actes posés par les monarques affichaient leur souci du bien-être des populations. Ils avaient tout intérêt à s'en soucier car un roi avec des sujets malades n'en est pas un.

¹⁵⁵Lire Le Hérissé, op.cit., p. 249, note1, au sujet de l'histoire de M. Angélo qui voulait acquérir une parcelle.

¹⁵⁶ Ce rôle du *Tɔkpɔ* est attesté ici par Le Hérissé (1911 : 43) : *Enfin le Topo avait sous sa direction un véritable service de géomètres, dont le nom dahoméen- hounmɛkponto, ceux qui regardent dans le patrimoine- désigne fort bien les attributions. Chacun d'eux opérait dans une région déterminée. Il y devait connaître entièrement, prétend- t-on, la répartition des terrains de culture et s'y occupait de toute délimitation sur le sol. C'étaient les hounmɛkponto, par suite, qui bornaient les concessions, dont les rois dotaient leurs frères ou leurs chefs les plus valeureux, [...]*

Le roi Hwegbadja par exemple, dans ses lois avait prescrit ce qui suit :

Celui qui jettera une plante ou une mixture réputée poison dans un cours d'eau, ou dans un puits, attente à la vie de tous les hommes. Aussi, doit-il être condamné à mort comme un criminel. ¹⁵⁷

Le souci d'éviter tout risque d'empoisonnement de la population l'avait conduit à prendre des mesures pour protéger la source Dido qu'il avait rendue gratuite. Ainsi il confia la surveillance directe de la source à un de ses lieutenants, Jagba, nom tiré de la sentence : *"to lo ko dj' (è) agba"* : le libre accès de la source est maintenant reconnu pour tous (Dunglas ((sans date) : 127). Et cette surveillance s'exerçait de jour comme de nuit pour éviter tout sabotage de la source. Pour contrôler et superviser le travail confié à Jagba, le roi Hwegbadja plaça au dessus de lui une sorte de super-intendant des eaux et forêts du territoire, à qui il donna le nom de *Tɔkpɔ* (La source est devenue bon marché) : chargé de faire strictement respecter, partout où besoin sera, la gratuité des sources et des cours d'eau (Dunglas (sans date) : 129).

Cependant, Dunglas et Glèlè (1974) se contredisent. Selon Glèlè (op.cit. : 140), l'exploitation gratuite de la source Dido et le titre de *Tɔkpɔ* dateraient du règne du roi Agaja. À cet effet, quelques observations s'imposent. L'article 28 des lois de Hwegbaja dispose :

Les cours d'eau sont la propriété de la communauté. Celui qui s'en approprierait un dans l'intention d'en faire un trafic doit être mis à mort (Alladayè 2008 : 20).

Ce roi, en 40 ans de règne, aurait-il été incapable de faire respecter cette prescription et que ce fut son fils (Agaja) qui releva le défi ? Dans l'article 31 de ses lois, Hwegbaja avait fait mention d'un certain Djagba qui habiterait Didonu (près de la source de Dido). Ce personnage aurait donc existé au temps du roi Hwegbaja. Les deux auteurs

¹⁵⁷ Article 32 des lois de Hwegbaja (Alladayè 2008 : 20).

s'accordent néanmoins sur le sens que recouvre la dénomination Dido qui signifierait : "fontaine appartenant à Di ou Odi." Toutefois, afin de mieux appréhender la genèse de la nationalisation de cette source, il va falloir remonter encore à la tradition orale..

Par ailleurs, c'est un secret de polichinelle que l'environnement participe beaucoup à une santé saine. L'insalubrité est aussi source de maladies. Ainsi, le service de la voirie placée sous *Tɔkpɔ* travaillait pour l'assainissement des villes, l'ouverture et l'entretien des voies. Répin (1886 : 80), qui a visité Agbome, a été sensible à la salubrité qui y régnait :

[...] les rues sont assez larges et assez propres ; [...] La ville est aérée par plusieurs places dont quelques-unes sont ombragées d'arbres vraiment magnifiques.

Mais il faut se garder des généralisations hâtives, car le royaume ne se réduisait pas à Agbome, la capitale.

D'autres faits sont à tirer notamment du séjour de deux mois à Agbome du père Borghero sous le règne du roi Glele. Ces faits montrent que les rois se souciaient de la santé de leurs sujets car Glele même avait envoyé des malades au prêtre pour les faire soigner. Le missionnaire eut la liberté et l'occasion de soigner un grand nombre de malades du peuple (Boussari 1979 : 11).

Le droit au travail était également reconnu.

6-3 Le droit au travail

Au Danxome, travailler était un droit et un devoir. Le travail était une loi sainte à laquelle personne ne devait se soustraire.¹⁵⁸ Conscients de ce principe, les parents s'y

¹⁵⁸ Gnambodé (1989 : 75-76) nous renseigne davantage sur l'importance de cette loi dans l'aire ajatado : *Le travail fait partie des devoirs fondamentaux de l'homme qui, dans des conditions normales, ne peut y manquer impunément. Le travail constitue l'une des conditions de son épanouissement en société. Cette activité lui assure vie, liberté, dignité. « Observe les lois de la nature » conseille le sage. Le travail est l'une*

prenaient tôt de peur de développer chez l'enfant la paresse. Ainsi l'enfant, entre 4 et 5 ans, était déjà sollicité pour rendre de petits services. Entre 7 et 8 ans commençait la répartition des tâches par sexe. La fille devait commencer à apprendre comment faire la cuisine, balayer, puiser de l'eau, faire la vaisselle et la lessive. Quant au garçon, il devenait *asɔnyatɔ* (chasse-perdrix). Il assurait la surveillance du champ en fleur, puis en grains contre les oiseaux. Il apprenait à sarcler et s'initiait aux travaux champêtres : labour et semailles. Cependant, il est important de faire remarquer que la répartition des tâches n'était pas étanche, rigide, et que les garçons étaient aussi initiés aux travaux réservés aux filles et vice versa. En responsabilisant les enfants très tôt pour les travaux domestiques et champêtres, les parents leur apprenaient ainsi la valeur du travail, la loi de l'effort. Ce qui leur permettra par la suite de se prendre en charge, d'être responsable. La société fon n'était pas une société de parasites, de paresseux. La paresse était découragée même par la monarchie à travers son ministre en charge de l'agriculture, *Tɔkpɔ*, qui travaillait sous *Ajaxo*. *Tɔkpɔ*¹⁵⁹, entre autres responsabilités, procédait à l'inspection des fermes pour punir les paysans paresseux qui entretenaient mal leur champ ou avaient tracé de petits sillons. Ceux-ci étaient frappés d'amende ou on leur confisquait la récolte. D'où cette expression en milieu fon : *Tɔkpɔ le gle nu we* : *Tɔkpɔ* t'a labouré ton champ¹⁶⁰. C'était une forme de suivi, d'émulation, qui comportait cependant ses risques de dérive, d'arbitraire ou d'abus. Cela exclu, cette méthode permettait de valoriser le travail, le travail bien fait, de bannir la paresse. En clair, il s'agissait d'un contrôle strict des

de ces lois. Une étude rapide de l'éthique du travail nous permet de comprendre ce conseil du sage, mais aussi l'importance et la valeur du travail dans la vie du peuple aja-tado.

¹⁵⁹ Il est important d'apporter quelques précisions sur l'étendue des attributions du *Tɔkpɔ*. Ce dernier était comme un ministre délégué qui travaillait sous *Ajaxo*, ministre de la justice. Au cours de l'histoire, les compétences de ce ministre devaient s'élargir et se diversifier au point de faire du *Tɔkpɔ* un fonctionnaire très en vue, omnipotent, plus puissant et plus craint que Migan et Mɛwu. Une sorte de bête noire aussi bien des dignitaires, des princes que de la population. Ses champs d'activité couvraient des domaines variés comme : les eaux et forêts, les travaux publics, l'agriculture, le recensement et perception d'impôts, la douane, la perception des droits royaux sur les successions...

¹⁶⁰ Voici ce qu'a écrit Le Hérissé (1911 : 43) au sujet du *Tɔkpɔ* : « *Le Tokpo infligeait des amendes aux cultivateurs qui ne suivaient pas ses prescriptions. A cet effet, ses auxiliaires traçaient un sillon d'une forme spéciale dans le champ de tout délinquant et point ne fallait de plus ample formalité pour renseigner sur le montant de l'amende.* »

cultures, de la production et de la rentabilité. Les domaines à rentabilité médiocre, après un ou deux avertissements, étaient retirés à leurs propriétaires au profit d'autres individus jugés plus actifs.

Le travail était donc perçu comme un devoir, la condition de l'existence, la condition de survie ; mais aussi comme un droit car chaque Danxomenu devait intégrer la société par son travail, devait s'épanouir et participer à la prospérité commune. L'organisation des différents corps de métier témoigne aussi de l'effectivité du droit au travail. La plupart des corps de métier avaient des chefs : l'exploitation forestière, la chasse, l'agriculture, la forge (voir article 32, annexe2), le corps des devins (article 35, annexe2), le commerce (article 31, annexe 2).

Une autre prérogative reconnue est le droit à l'éducation.

6-2 Le droit à l'éducation

Tout le discours que nous avons tenu sur les Fɔn jusqu'ici nous fait affirmer que la société fɔn est une société d'ordre et de règles. Pour préserver l'harmonie familiale et sociale, la nécessité s'impose de transmettre aux générations montantes les valeurs. Il en va du bien-être des parents et des enfants. D'où :

L'éducation est un droit et un devoir pour les parents qui la donnent et pareillement pour les enfants qui la reçoivent (Ganyé op.cit. : 60-61).

La civilisation fɔn est une civilisation de l'oralité et dans ce contexte, nous voyons combien l'éducation est irremplaçable dans la survie du groupe. Sans l'éducation, la vie familiale et sociale serait difficile, voire impossible. Aux yeux de la société danxoméenne, l'éducation est un devoir fondamental des géniteurs. Elle est le premier et le grand héritage qui soit laissé aux enfants. Un adage fɔn ne dit-il pas :

"Xu te a na ɖu kpo nu aɖi bo jodo ?

akwe kpo avɔ kpo we a, je kpo gan kpo we a,

jujɔ dagbe we a na du kpo nu adi bo e na nyɔ"

(Quel héritage laisseras-tu à la progéniture ?

Argent et vêtement ? Perles et colliers ?

Rien de tout cela n'est fondamental.

Ce qui est primordial, c'est la bonne éducation ?) (Ganyé 1983 : 62).

L'éducation permet l'épanouissement individuel et celui qui n'en a pas reçue est voué à l'insécurité parce qu'il ignore les lois de sa communauté. L'enfant bien éduqué fait l'admiration de tout le monde. Les conséquences d'une bonne ou mauvaise éducation rejaillissent toujours sur la famille et la société. C'est ce qui découle de ce chant très en vogue au Danxomé :

Ví e ma kplɔn lé : L'enfant sans éducation

Refrain :

« - *Ví e ma kplɔn lé,*

-L'enfant non éduqué,

ma lɔn bo cí

ne te permet pas d'être

ví ene dɔhun o

comme un tel enfant.

ví e kplɔn be gbɛ,

L'enfant qui est resté réfractaire à l'éducation reçue

sɔ we na nyí nù kúji

c'est demain une souillure

bo va dó to ɔ bi wu.

pour tout le pays.

Couplet :

-Wá kplɔn nunyɔé

-Viens apprendre la science

dò wema me,

dans le papier,

<i>bɔ vi ɔ gbɛ bó lɛ</i>	et l'enfant a refusé, puis
<i>gbɛ glɛ zɔ.</i>	rejette également le travail des champs.
<i>-Wà kplɔn alɔnu-zɔ</i>	-Viens apprendre un métier d'artisan,
<i>bɔ é ká lɛ gbɛ.</i>	et il s'y oppose.
<i>A ma yi gbɔjɛ wemà</i>	Tu n'as reçu l'avis de retraite
<i>azɔ dɛ tɔn nɛ,</i>	d'aucune profession,
<i>bɔ a nɔ d'amlɔn mɛ</i>	et tu dors jusqu'au lever
<i>bɔ hwe nɔ tɔn.</i>	du soleil.
<i>Xové wá dɔ hwi fɔn</i>	Si la faim t'oblige à te lever
<i>nú a wa yi jɛlɛ</i>	et qu'ensuite tu ailles com-
<i>nùdɛ ɔ,</i>	mettre une mauvaise action,
<i>a na yi kpɛn kɔ n'áxɔsú.</i>	Tu iras subir la loi du roi.
<i>E yɔlɔ mɛ tɔ, yɔlɔ mɛ</i>	Après avoir nommé le père
<i>nɔ nyí ɔ</i>	et la mère,
<i>è nǎ dɔ to e mɛ</i>	on dira le pays
<i>e jì we dɛ lé.</i>	où tu es né.
<i>Hwè dɔkpó né jì ɛ</i>	Voilà que la putréfaction d'un
<i>Bo dɔn dɛ lɛ gbele nɛ</i>	seul poisson en a entraîné celle de tous les autres »

(Zinzindohoué 1984 : 34-35).

En milieu fɔn, l'éducation de l'enfant débute dès sa naissance où ses parents commencent à corriger ses mauvais penchants. À cette étape de sa vie, c'est surtout la mère qui est la première éducatrice. C'est elle qui a le contact le plus étroit avec lui durant sa petite enfance. Vers l'âge de 4 ou 5 ans il commence à recevoir quelques consignes. À

mesure qu'il devient vigoureux, ses parents lui apprennent à rendre de petits services, à effectuer de petits travaux. Entre 6 et 8 ans, la répartition des tâches par sexe commence, et dès qu'il commence à s'adjoindre à son groupe d'âge, ses parents lui rappellent constamment les déviations morales à éviter.

Par ailleurs, il est mis en garde aussi contre les endroits dangereux du village ou contre les personnes de mauvaise moralité.

Les séances de conte les soirs au clair de lune participent également à la formation, à l'éducation du jeune Fɔn¹⁶¹. Au cours de ces séances, enfants, jeunes et même adultes écoutaient les grands parents dire des contes (hwenuxo : parole du temps passé), les grandes gestes, les mythes et légendes (*tankpikpi*), les récits divers (*alisa et yexo*), les énigmes (*ajɔ*), les proverbes (*lo*)... Ces séances étaient très instructives car elles participaient à la formation morale, civique et intellectuelle du Fɔn. À ces occasions, on lui relatait les mésaventures des autres afin qu'il en tirât des leçons pour savoir où poser ses pas. Ce n'était pas seulement les enfants qui en tiraient des leçons mais les grandes personnes aussi.

L'éducation religieuse est donnée au jeune Fɔn dans les couvents où on lui apprend à développer la dévotion, la piété, la concentration, la mortification¹⁶² et le respect des lois de la nature. En effet les couvents vodun jouaient un véritable rôle d'éducation sociale.

¹⁶¹ Au sujet des séances de conte du soir, Quenum (1983 : 76) écrit ce qui suit : *Au pays des Fons, les contes cachent sous le voile d'une amusante fiction de puissantes leçons de morale. Le soir, couché « sub Dio » attendant l'heure du repas ou celle du coucher, on forme des cercles et, à tour de rôle agrémenté la soirée de ces historiettes comiques où la moralité est exprimée avec une énergie saisissante.*

¹⁶² Pendant le noviciat, le novice est soumis à certaines privations : il doit s'abstenir de consommer la viande, de faire l'usage du tabac et des boissons alcoolisées ou fermentées (Kiti 1968 : 27). L'abstinence sexuelle est aussi exigée comme l'atteste Brand (1973 : 50) : *Pour tous les vodun, même si le temps d'initiation est très court, une période d'abstinence sexuelle est obligatoire en vue d'acquérir la pureté nécessaire aux rapports futurs avec la divinité. Cette période d'abstinence peut ne durer que quelques jours, mais peut aussi aller jusqu'à trois ans (Pour les initiés aux cultes de sakpata et de huvé, la formation des jeunes filles et garçons dure trente-six mois).*

La pureté acquise à travers l'abstinence sexuelle est nécessaire pour assurer l'efficacité des actes de l'homme vis-à-vis de la divinité. Sans cette pureté rituelle, l'homme ne peut rien réussir en s'adressant à son vodun, lequel est, de ce fait, inefficace. Cette pureté est également requise pour préparer un médicament à base de plantes et autres ingrédients.

Alapini (1992 : 125-126) mentionne ici des exemples qui attestent le rôle de gardien de la moralité, de lutte contre la délinquance et le libertinage que jouait le vodun :

Une femme faisant montre d'une vie déplorable, imprégnée de libertinage effronté peut être internée de force au couvent, grâce aux démarches secrètes de son mari ou de ses parents en vue de l'obliger à se corriger de sa mauvaise conduite [...].

Un enfant, une fille, est rebelle par sa désobéissance accentuée ou son insoumission incorrigible ; ses parents peuvent s'arranger pour l'envoyer au couvent où assagie par les mesures de coercition, elle essaie de devenir meilleure. [...]

Dans le *hunkpame* (couvent) les néophytes sont encadrés par le *xwegan* (chef de la maison), le *kangan* (chargé de la discipline), le *hunsɔ* (adjoint du vodunɔ), la *nagbo* (maîtresse des novices)¹⁶³. Le couvent est une véritable école de renonciation et d'endurance. Les vodunsi (adeptes du vodun) y sont internés et sont initiés au culte de leur vodun. Le novice est soumis à une série de ruptures qui sont en contraste avec la vie profane. C'est pourquoi on parle souvent de l'entrée au couvent comme une mort-vie. Les différentes privations, les contraintes, la mortification marquent une rupture avec la vie antérieure du novice et symbolisent une sorte de « mort ». Au terme des dures épreuves de la formation, le *vodunsi* est considéré comme ressuscité et c'est le début d'une nouvelle vie. En entrant donc au couvent, les néophytes se dépouillent de leur ancienne personnalité après une mort et une résurrection symboliques. Au cours de l'initiation le néophyte est amené à faire preuve de courage dans les épreuves de la formation, signe qu'il sera fort dans les épreuves de la vie. Au couvent, selon Zinzindohoué (1990 : 142) :

La discipline et l'assiduité y sont de rigueur, et le châtiment corporel est mis au service de la cause.

¹⁶³ Le *xwegan* n'est pas à cofondre avec le vodunɔ. Entretien avec Alotchékpa Ernestine, Agbome, 13 janvier 2013.

Les novices sont également initiés à la langue du vodun¹⁶⁴, aux chants et danses culturels. Dans les enclos d'initiation, les novices sont mis également en garde contre l'impuissance vue ici comme stérilité. En effet, le novice, garçon ou fille, doit par la suite donner la vie afin de pouvoir être remplacé auprès de la divinité. On leur apprend donc à lutter contre la stérilité en leur apprenant l'utilisation de certaines plantes dites aphrodisiaques qui permettent de préparer des décoctions favorables à la maternité.

Outre cela, pour subvenir aux besoins matériels du couvent, ils s'adonnent aux travaux champêtres et à des travaux manuels : fabrication de corbeilles, nattes... Au couvent, l'oisiveté est découragée¹⁶⁵. Avant de rejoindre le monde des non-initiés, le vodunsi est appelé à contribuer au maintien de l'équilibre et de l'ordre social, à cultiver la fraternité, à respecter tous les vodun. Il reçoit des recommandations dont voici l'essentiel : respecter son père et sa mère, respecter ses aînés, son *vodunnɔ*, prêtre, ou un novice supérieur, saluer ses ennemis, ne pas voler, ne pas répandre les secrets du couvent...¹⁶⁶

Quant à l'éducation sexuelle, celle du garçon se fait sous la responsabilité des hommes, surtout celle du père. La mère peut y participer mais elle ne prend pas beaucoup d'initiatives. C'est le père qui explique à son fils comment il peut se servir de son sexe, qui lui prodigue des conseils sur les problèmes liés à la procréation et les risques

¹⁶⁴ Au sujet de cette langue, voici ce qu'a écrit Desribes (187: 177) : *Une langue particulière, et inconnue du commun des mortels, permet aux prêtres et prêtresses de tenir conseil en public, sans qu'ils soient à craindre qu'une oreille indiscrete recueille leurs délibérations. Cette langue diffère essentiellement de la langue nationale, et celui des initiés qui en donnerait connaissance non seulement à un étranger, mais encore à un simple croyant, serait puni de mort.*

¹⁶⁵ Agossou (1987 : 76) nous restitue davantage ici la profondeur de l'initiation au couvent : *Les épreuves physiques sont composées de telle manière que l'initiation s'effectue graduellement selon la capacité d'endurance des sujets. Il en est de même des épreuves morales, lesquelles édifient chez les futurs initiés toutes les grandes vertus requises pour affronter les conflits et les tensions dont notre existence est tissée : vertu de justice, de courage, et surtout de solidarité. A preuve ce refrain d'un chant d'initiation : « Si tu ne peux empêcher ton frère de tomber, tombe avec lui.*

Le but de l'initiation étant en effet la formation de l'individu à la vie du groupe en communauté, tout le programme de son enseignement y conduit et dans le même processus se développe le mouvement de mort et de naissance : mort d'une part à l'égoïsme individualiste qui enferme dans une tour d'ivoire et dans l'oubli des autres, naissance, d'autre part, aux vraies relations humaines, selon cet autre refrain initiatique : « la meilleure de toutes les connaissances est celle qui conduit l'homme vers l'homme.

Mort à soi et naissance à l'autre, au groupe, à la communauté, l'initiation s'inscrit en faux contre toutes les formes de pseudo-science où l'homme est absent quand il n'est pas la cible visée qu'il faut détruire dans son identité aussi bien individuelle que collective ».

¹⁶⁶ Entretien du 23 novembre 2012 à Cana avec Yélouassi Kossi.

d'impuissance. Il lui indique un certain nombre d'aphrodisiaques qui permettent d'être toujours viril. Il lui enseigne l'utilisation des remèdes contre l'impuissance : plantes, ingrédients divers. Le père apprend à son fils les paroles efficaces à prononcer lorsqu'il devra se servir de ces remèdes. Il lui donne des conseils en vue de ne pas perdre sa virilité : ne pas marcher sur un python ou l'enjamber par exemple. Le fait que le père informe son garçon sur les problèmes liés à la procréation l'amène à se confier à lui lorsqu'il aura des difficultés sur le plan sexuel. L'éducation sexuelle des filles est assurée par les femmes en l'occurrence la mère. Le rôle du père est très effacé surtout si le couple est ensemble. La mère s'occupe avec soin de sa fille dès ses premières menstrues. Elle lui donne des conseils sur la menstruation et ses interdits, la procréation et les relations avec le sexe opposé. Elle lui donne des conseils pour échapper à la stérilité : ne pas marcher sur un balai par exemple.

L'éducation du jeune *Danxomenu* prenait en compte aussi l'apprentissage d'un métier. Ainsi il pouvait apprendre des métiers tels que : la forge, la menuiserie, le tissage, la poterie, la vannerie... Ayant appris à exercer un métier, il sera à l'abri du besoin et s'éloignera de certains vices comme le vol et le mensonge.

Au pays des *Hwegbajavi*, l'éducation est également une responsabilité communautaire. Une maxime fɔn ne dit-il pas : *mɛ ɖokpo wɛ nɔ ji vi, mɛ ɖokpo ka nɔ kplɔn vi a* (une seule personne met au monde l'enfant, mais une seule personne ne l'éduque pas) ? Chez les *Hwegbajavi*, l'éducation était une responsabilité communautaire¹⁶⁷ même si elle incombait en premier lieu aux parents. Toute la communauté se sentait responsable de l'enfant et exerçait sur lui une sorte de "parrainage collectif". L'éducation du Fɔn était

¹⁶⁷C'est l'éducation en tant que responsabilité communautaire qui amène Mbaye (1978 : 653- 654) à affirmer : *Le droit à l'éducation s'exprimait sous la forme d'un devoir mis à la charge de la communauté pour faire de chaque enfant un élément adapté et utile au groupe. L'éducation incombait non seulement aux parents, mais également aux grands parents, aux frères et soeurs, aux oncles et tantes, aux cousins et cousines, mais également aux amis et aux voisins. Chacun participait activement à la formation et à la surveillance des jeunes et des jeunes filles, pour faire d'eux de bons citoyens.*

assurée par ses parents, sa famille et par la communauté dans le cadre d'une fraternité villageoise ou communautaire. L'enfant, de même qu'il pouvait jouir de la tendresse de tous, pouvait être aussi exposé à la discipline de tous. C'est pourquoi un adage fɔn dit : *vi e ma sé to nu sin xwe a, to wε nɔ kplɔn ε* (l'enfant qui n'est pas discipliné depuis la maison c'est le pays (la société) qui l'éduque). La nécessité d'éduquer à tout prix un enfant récalcitrant amenait parfois les parents à le confier à un ami ou à un proche. Cette éducation communautaire était une spécificité de la civilisation africaine. L'article 9 de la Charte du Kurukan Fuga atteste que c'est pareil dans l'empire du Mali :

L'éducation des enfants incombe à l'ensemble de la société. La puissance parternelle appartient en conséquence à tous.

Chez les *Hwegbajavi*, l'éducation était un droit et un devoir sacrés. Et toute la communauté s'y attelait parce qu'elle était une mission divine à laquelle on ne pouvait se soustraire au risque de manquer à l'Auteur de la vie et aux ancêtres. Nous sommes d'avis avec Zinzindohoué (1984 : 58) lorsqu'il écrit, à propos de l'éducation en milieu fɔn, ce qui suit :

[...] l'éducation se présente, non seulement comme une obligation sociale à remplir, mais surtout comme une mission reçue de l'au-delà par les parents et les éducateurs. Mission bien ou mal accomplie, ils auront à en rendre compte au Maître de la vie (ye ná yi ɔ̀ gbe nu sé) et aux ancêtres (ye ná yi ɔ̀ gbe nu mεxo lε).

Au pays des Fɔn, l'importance des valeurs morales dans l'éducation de l'enfant demeure décisive. Garante de la tradition, la communauté familiale avait pour mission d'inculquer les valeurs du groupe à ses membres et de veiller à leur observance. Ces valeurs sont : le respect des ascendants et des aînés, la solidarité vis-à-vis des collatéraux, le respect du bien commun, le respect des lois de la nature, le respect de la loi du travail...

Les parents ou leurs substituts essayaient toujours donc d'apprendre à leurs enfants un savoir-être conforme aux traditions ancestrales.

Au Danxomé, l'éducation n'était pas dirigée par une autorité politique définie, elle était transmise par la famille et la communauté afin de faire de l'enfant un être utile à la société. Cependant, nous pouvons aussi considérer certains faits qui montrent l'importance que les rois accordaient à l'éducation. Les rois Gezo et Gbèhanzin par exemple, avaient confié des *Danxomènu* à des Européens afin qu'ils reçoivent l'éducation européenne. Nous pouvons citer deux cas pour le roi Gezo. Le premier est celui dont Répin (1886 : 95) a fait cas :

La veille de notre départ, nous allâmes lui [Gezo] faire une visite d'adieu. Il nous reçut sans apparat dans la case de l'une de ses favorites. Après avoir exprimé ses regrets, il fit venir les deux jeunes noirs que nous devions emmener en France.

Le second cas est celui cité par Cornevin (1981 : 297) où le roi Gezo confia deux enfants à Freeman, pasteur méthodiste, afin qu'ils reçoivent l'éducation européenne. Gbèhanzin en fit de même aux membres de la mission Adéoud au début de 1891, mission à qui il remit :

quatre enfants, deux garçons et deux filles. Il les a choisis jeunes, dit-il, afin qu'on ait le temps de faire leur éducation (Glèlè 1974 : 141).

À travers ces exemples, on se rend compte de l'ouverture d'esprit des rois, leur attachement à une bonne éducation, et la conscience qu'ils ont de la supériorité technique de l'homme blanc. C'est sûrement dans la quête de cette supériorité technique qu'ils confiaient des *Danxomènu* aux Européens.

Par ailleurs, à travers l'institution du *Kpanlingan*, il est possible de percevoir le souci de la royauté de faire connaître au peuple son histoire. Le *kpanlingan* était l'historien

du royaume. Par sa récitation quotidienne de la litanie des rois, il perpétuait l'histoire du Danxome et ravivait la mémoire du peuple. Mais au-delà de son rôle de conservateur de la tradition et d'historien, son travail était aussi et surtout récupéré à des fins propagandistes par des monarques toujours en quête de popularité, d'éloges et de grandeur. C'est à ce titre qu'Alladayè (2010 : 63), fait remarquer qu'à travers les textes du *kpanlingan* :

Les rois sont des héros parfaits dont les raids contre les voisins plus ou moins éloignés, les casses et les meurtres sont célébrés comme des facteurs et des preuves de la suprématie du Danxome sur toutes autres entités politiques. Jamais les difficultés rencontrées et encore moins les échecs subis ne sont mises en évidence.

Le travail du *kpanlingan* comme généalogiste et historien du royaume n'est pas à prendre à la légère. Rarement un *kpanlingan* se trompait et induisait le peuple en erreur. Il aurait, semble-t-il, immédiatement payé de sa tête (Quenum 1983 : 18). C'est pourquoi l'apprentissage du métier d'historien du royaume se faisait avec application et une grande minutie¹⁶⁸.

La mission impérative et humanitaire de l'éducation n'était pas perdue de vue par le *Danxomenu*. Il savait que la paix et la survie de la société dépendent du devenir de l'enfant, futur de l'homme. Etre immature et sans défense, l'enfant, avenir de l'homme, jouissait chez les Fɔn de droits particuliers.

¹⁶⁸ Lire Alladayè (2010 : 27-28) pour se renseigner sur l'apprentissage du métier de *kpanlingan*.

6-3 Les droits des enfants, des personnes âgées et des handicapés

6-3-1 Les droits des enfants

Dans la conception traditionnelle africaine, l'enfant est le bien le plus précieux et la procréation, le but de la destinée humaine. De nombreux noms de famille ou de prénoms chez les Fɔn attestent de la préciosité de l'enfant : *Vinyɔ* (l'enfant est une bonne chose), *Vidole* (l'enfant est bénéfique), *Videkɔn* (l'enfant y veille). Chez les Fɔn, le souhait habituel le jour du mariage est le suivant : *Mawu na na mi gégé* : Mawu vous donnera beaucoup d'enfants. Cette conception de l'enfant est très ancrée chez les Hwegbajavi et explique le caractère dramatique que prend la stérilité dans une société toute entière tournée vers la procréation¹⁶⁹. C'est la valeur précieuse de l'enfant dans la société fɔn qu'Adoukonou (1979 : 292) exprime dans ce passage :

Le mal radical étant la mort (ku), qui est le défi suprême lancé à la vie, c'est précisément autour de lui que le Fon développera toute une stratégie de victoire dont le vodun est l'expression la plus haute. Le Fon cherchera à avoir beaucoup de femmes et beaucoup d'enfants pour continuer à vivre dans le monde après sa mort ; nous avons pu voir à travers les demandes essentielles de la prière fon devant les vodun ou devant les ancêtres, que la demande de femme et d'enfant occupait une place très importante [...]

Ce chant populaire en milieu fɔn qui accompagne souvent la jeune épouse dans la maison de son mari le témoigne aussi :

"E tɛ wɛ nyi le

O vi wɛ nyi le (bis)

A na gba singbo bo gba gan

Aɖimevi jen ka nyi le

¹⁶⁹ Entretien avec Adanminakou Lucien, Abomey, 13 janvier 2013.

Bo d'ajɔ mɛ

O le o vi wɛ gni le."

"Quel est le bénéfice du commerce de la vie ?

C'est l'enfant, le bénéfice du commerce de la vie.

Tu as beau édifier des maisons à étages et les couvrir en tôles

Seul l'enfant est le bénéfice du commerce de la vie"(Adoukonou 1989 : 568-569).

Chez les *Danxomenu*, c'est une misère de ne pas avoir d'enfant, une misère à laquelle on se résigne fort mal.¹⁷⁰ C'est la preuve du trésor incomparable que représente un enfant, et la nécessité pour celui qui l'a obtenu de le garder hors de toute atteinte. De ce souci proviennent les nombreux droits dont jouit l'enfant chez les Fɔn.

Ce que nous allons dire des droits de l'enfant ici est déjà développé dans l'humanisme africain (supra. pp. 40-41). Ce n'est que quelques aspects de la spécificité fɔn que nous allons ressortir ici.

Comme l'enfant est la plus grande réalisation d'une vie, d'une existence, il existe chez les Fɔn de nombreux rites qui commencent dès la conception, qui continuent à la naissance, et qui participent tous à la protection mystique et à la croissance harmonieuse de l'enfant.

Chez les *Danxomenu*, la protection qui est un droit de l'enfant commence déjà dans le sein maternel. Dès qu'une grossesse est annoncée, les parents consultent le Fa (art

¹⁷⁰ Pour Kossou (1970 : 96), dans son étude sur les Fɔn, l'enfant est un miroir à travers lequel le géniteur se mire et une existence sans ce trésor manque de plénitude : *Au total on dirait que l'enfant est nécessaire à une vie d'homme. Pour vivre, il faut transmettre la vie, il faut créer ou répandre la vie autour de soi à travers d'autres êtres que l'on crée ou qu'on anime. [...]*

L'enfant est désiré par l'homme parce qu'il constitue le plus grand moyen de réalisation de l'existence du père. Mais il n'est pas un moyen exclusif et absolument nécessaire à l'existence effective, car, à défaut d'enfant, l'homme a seulement une existence de moindre plénitude, de faible densité, sans aucune garantie de pérennité à travers une quelconque postérité. Il a alors la triste impression de vivre une existence réduite à ses propres limites, et cultive, dans une sorte d'amertume, un complexe de frustration devant sa destinée. La stérilité est considérée comme une malédiction, mais celle-ci ne supprime pas pour autant l'existence, elle la rend seulement plus pénible.

divinatoire). C'est le *xo-Fa* (litt. Fa du ventre) pour connaître la volonté des dieux et les sacrifices à faire pour une délivrance heureuse. Après la consultation, le *bokɔnɔ* (devin), suivant l'oracle, peut prescrire des bains sacrés et le port du *xo-kan* (litt. la corde du ventre) à la femme. (Agossou 1971 : 85). Elle est mise entre les mains des dieux et on lui attache des amulettes au cou, au poignet et à la hanche, en vue d'une délivrance sans encombre. Certains aliments lui sont également interdits.

À la naissance, suivent de nombreux autres rites. Le premier est la recherche du *jɔtɔ*¹⁷¹ par la cérémonie d'*agbasa*¹⁷² pour savoir quel ancêtre est revenu par cet enfant. Les géniteurs lui offrent des sacrifices et le *bokɔnɔ* fait connaître les interdits d'ordre alimentaire que l'enfant doit éviter. La recherche du *jɔtɔ* assure au nouveau-né une vie saine et elle est commandée par la croyance qu'il y a un lien vital entre la communauté des morts et celle des vivants.

Si le *jɔtɔ* n'est pas identifié, on recherche alors le "du" principal. Le "du" est le nom par lequel le Fa fait connaître son message (Agossou 1971 : 87). Ces signes sont au nombre de seize. Il s'agit de connaître sous quel signe du Fa l'enfant est venu au monde, les sacrifices à faire pour conjurer tout mauvais sort et les interdits qu'il (l'enfant) doit observer. Selon Zinzindohoué (1984 : 27) :

Le dú est l'horoscope à travers lequel se lira le destin de l'enfant (...). Dú détermine la zone de liberté ou de non-liberté de l'individu. [...]. C'est dú qui

¹⁷¹ Le *jɔtɔ* est l'ancêtre qui a prélevé l'argile dont le nouveau-né a été façonné ou l'ancêtre qui est revenu encore à la vie. Le *jɔtɔ* est encore appelé *se mekɔkantɔ*, *alɔɔɔtanumetɔ* ou *se jɔtɔ*. Kossou (1970 : 97) explique davantage le sens de *jɔtɔ* : Les morts ne sont pas morts ils sont vivants et peuvent revenir sous une forme ou l'autre. L'exemple du «*Jɔtɔ*» peut le montrer. Lorsqu'un enfant naît, à l'aide du FA, les sages peuvent déterminer le message, «*du*», qu'il porte et le «*Jɔtɔ*» qui revient par son intermédiaire. Le *Jɔtɔ* est supposé être un ancêtre, un mort en général, qui revient sous la forme de l'enfant ou qui fait revivre ses attributs fondamentaux (traits physiques, le «*du*», le jour de naissance, etc) à travers lui..

¹⁷² Selon (Ganyé op.cit. : 65) le rite d'*agbasa* consiste à présenter : l'enfant dans le salon du représentant de l'ancêtre éponyme pour son intégration à la communauté pour que le Fa (science de discernement) permette de le découvrir. Ce rite consiste dans une recherche de ressemblance physique et même psychologique entre l'enfant et l'un des défunts de la famille globale dans la double branche paternelle et maternelle.

permet de fixer les interdits (su) concernant l'enfant qui prend place au sein de la collectivité familiale.

Après ce rite, on impose à l'enfant un nom, qui n'est nullement pas choisi au hasard¹⁷³. Viennent ensuite la cérémonie de *viḍetɔn* (sortie de l'enfant) et celle de *sunkunkun* (présentation de l'enfant à la lune), cet astre étant divinisé chez les Fɔn et les autres peuples de l'aire culturelle *ajatado*¹⁷⁴.

Tous ces rites sont effectués pour épargner tout malheur au nouveau-né afin qu'il connaisse une existence saine, heureuse et la plus longue possible. Ces rites auxquels s'accrochent toutes les familles dénotent de la valeur suprême de l'enfant chez les Fɔn.

La valeur de l'enfant dans la société fɔn est la preuve de la lutte que le vodun aussi mène contre l'impuissance sexuelle. Le vodun a officialisé la valeur du sexe en acceptant qu'un vodun soit le gardien de la fécondité de l'homme et de la femme. Le vodun *legba* est ce gardien. Le vodun *legba* protège l'individu et la famille. C'est à ce titre que Brand 1973 : 44-43) écrit :

[...] l'impuissance reconnue est un malheur qui anéantit la position sociale d'un homme ou d'une femme. Les cultes Vodun ont officialisé la valeur du sexe en acceptant qu'un Vodun soit le gardien de la fécondité de l'homme et de la femme. Le Vodun « legba » est ce gardien. Le Vodun « legba » protège l'individu et la famille. La vision d'un « legba » du village muni d'un énorme phallus signifie que la divinité peut donner des enfants à ceux qui lui demanderont son aide et qui se mettront sous sa protection. [...]

Au regard du trésor inépuisable qu'il représente chez les *Daxomenu*, et de sa vulnérabilité, l'enfant jouit de nombreux droits tels que : le droit à une protection particulière, à l'attention, à la nourriture, à la santé, à l'habillement, à l'éducation, au jeu...

Etres vulnérables comme les enfants, les vieilles personnes aussi étaient protégées.

¹⁷³ L'étape de l'imposition du nom chez les Fɔn n'est pas une étape banale car le nom a une incidence sur le destin de l'enfant comme il peut servir aussi à lui nuire.

¹⁷⁴ La divinisation de cette planète est à la base de certains comportements chez les Fɔn, comportements dont Quenum (1983 : 131) en fait cas ici : *A chaque nouvelle lune le père ou la mère prend son enfant par la main gauche et, s'adressant à la planète, demande pour l'enfant beaucoup de santé, beaucoup de biens...*

6-3-2 Les droits des personnes âgées

Au Danxomɛ la vieillesse est considérée comme une bénédiction. Et pour vivre longtemps, il faut avoir respecté les lois de la nature, les *gbesu*. Chaque famille a toujours rêvé compter en son sein de nombreuses personnes âgées parce qu'elles sont des archives vivantes (pour l'histoire familiale et clanique), les garantes de la tradition et des bonnes mœurs. Symbole de sagesse, par le poids de l'âge, du savoir et des expériences accumulées, elles sont très écoutées et représentent le recours lors des déchirements familiaux¹⁷⁵. Aussi entend-on souvent en milieu fon « une maison se casse lorsqu'il n'y plus de vieilles personnes. » C'est pourquoi on les appelle *mexo* (mɛ : personne ; xo : parole proférée) ; le radical xo traduit celui qui a entendu la parole ancienne, et qui la détient. C'est pourquoi J. Agossou traduit ce terme par : celui dont il faut écouter la parole, les dires (Agossou 1971 : 3-4)¹⁷⁶. Le *mexo* serait alors détenteur du patrimoine culturel, le détenteur de la parole ancienne. C'est justement pourquoi Ganyé (14983 : 37) affirme :

Dans la culture fon, la parole est vénérée et respectée, et c'est ce qui fonde aussi la vénération et le respect dûs aux anciens qui, les premiers, ont reçu cette parole.

C'est au regard du fait que les vieilles personnes sont les dépositaires de la mémoire communautaire qu'Alladayè (1997 a : 6) écrit notamment :

¹⁷⁵ Les personnes âgées sont comme les représentants des ancêtres parmi les vivants. Ils sont plus proches de Mawu (Dieu) et des ancêtres que les jeunes. Aussi leur parole et leurs conseils étaient-ils suivis. Zinzindohoué (1990 : 171) met l'accent ici sur la sagesse qui les caractérise : *Toute personne est digne d'être obéie, mais de façon plus spéciale, c'est aux personnes plus âgées que l'obéissance est due. Obéir à celles-ci, c'est prendre au sérieux leur personne et la sagesse déposée en eux par le Maître de la vie. En effet, si c'est par le travail de l'homme qu'il y a un trou dans le tuyau de la pipe, et par celui des ans qu'il y a un creux dans le tronc de l'arbre, c'est par contre par le travail de dieu qu'il y a la sagesse dans l'ancien. De là, le mérite qu'il a d'être écouté. Les figures immédiates de l'Ancien sont le père et la mère (...)*

¹⁷⁶ Kossou (op.cit. : 18) nous explique davantage le sens du mot *mexo* : *D'une façon générale pour les FON, le « mexo » c'est celui dont on peut écouter la parole et s'y fier. Nous ne prétendons pas seulement donner un sens étymologique (« mɛ » : celui, « xo » : parole : l'expression viendrait de « mɛ é xo é na sè ɔ » : celui dont parole doit entendre) mais traduire ainsi l'importance de celui que la société a reconnu comme grand. En effet, les différents sens de « mexo » seraient les suivants : aîné, âgé, vieillard, c'est celui qui a précédé, non seulement défini par l'âge mais aussi par ses qualités professionnelles dues à son savoir. [...]*

Ainsi les anciens sont les gardiens de la coutume c'est-à-dire l'ensemble des croyances, des rites, des comportements d'équilibre social accumulés au cours des âges et légués par les ancêtres et qui constituent le fondement de la société.

Les personnes âgées sont donc vivement désirées dans les familles. Elles sont le symbole de la présence des ancêtres parmi les vivants.

Au nom des lois de la nature qui recommandent qu'il faut honorer son père et sa mère et leur porter assistance dans les moments difficiles de la vie, les Fon traitent les vieillards avec soins, attention, et les comblent de sollicitude. Fils et petits-fils doivent assistance et amour à leurs parents et grands parents. Les respecter est un principe sacré. Voici ce que Quenum (1983 : 103) écrit à ce propos :

Les vieillards d'une famille sont littéralement vénérés par toute la famille. Le mépris et l'abandon des vieillards que certains conférenciers ont bien souvent prônés ne se rencontrent nulle part au Dahomey. On considère la vieillesse comme le gage d'une vie tissée de bienfaits, la récompense accordée par Dieu à une existence faite de justice et de piété. [.....].

Au regard du fait que les personnes âgées sont dans une phase de retour et qu'elles sont vulnérables, elles jouissent des mêmes droits que les enfants. N'ayant plus de force pour travailler et subvenir à leurs besoins, elles ont droit à la protection (santé, habillement, logement), une protection particulière, à la nourriture... Dans la société danxoméenne, un vieillard ne demande jamais sa part, mais elle lui est toujours réservée ; et plus une personne est âgée plus grande est sa part.

En dehors des personnes âgées, les handicapés aussi n'étaient pas abandonnés à leur sort.

6-3-2 Les droits des handicapés

L'esprit de solidarité et le sentiment fraternel étaient tels que dans la société danxoméenne, on se désigne *nɔvi* (frère) sans considération des liens de parenté. Par handicapé (*gbetɔ wandowunanɔ*), nous désignons ici tous les dimuniés de la vie : aveugles, manchots, estropiés, sourds... Les personnes handicapées n'étaient pas des laissés-pour-compte. Elles bénéficiaient du concours des membres de leur famille, de l'attention et de la sollicitude de leur entourage. Un handicapé voudrait-il faire quelque chose que quelqu'un spontanément lui propose ses services. Au Daxomé, l'éducation proscrit d'insulter un handicapé par son infirmité. La raison est essentiellement d'ordre moral, mais couvre également la prudence car celui qui n'a pas encore atteint l'autre rive ne peut pas se moquer de celui qui se noie, dit-on. La leçon à en tirer est que tous les hommes sont des handicapés potentiels.

Parmi les handicapés, il y a le sort de certains qui laissent souvent à désirer. Il s'agit des enfants dits anormaux ou monstres, des enfants qui naissent difformes. Chez les Fɔn, les enfants dits monstres parce que présentant certaines malformations, sont appelés *tɔxɔsu* (dieu des eaux). Les *tɔxɔsu* sont une catégorie de vodun qui réside dans les sources et les lagunes.

Lorsqu'un *tɔxɔsu* veut venir sur terre, c'est par le corps d'un enfant anormal ou monstrueux qu'il apparaît. Dans la mentalité du peuple fɔn, cette anomalie est considérée comme la conséquence d'une transgression d'interdits, quand elle ne relève pas d'un parjure ou d'un comportement « antinature ». C'est à ce titre que Verger (1995 378) écrit :

Pour un tohossou, venir au monde est un signe de mécontentement, un rappel à l'ordre.

Et Falcon (1970 : 141) renchérit :

Devant la venue au monde d'un enfant anormal, le Dahoméen pense que c'est un vodun de l'espèce Tohosu, roi des eaux, qui vient manifester aux hommes son mécontentement.

Dans la coutume fon, lorsqu'un de ces enfants naissait, la pratique habituelle était de le jeter dans un marigot afin de le renvoyer immédiatement à son élément. Aussitôt après, on lui offrait des sacrifices afin de le calmer, de le satisfaire pour rétablir l'équilibre dans la famille et dans la société. Ces enfants étaient souvent éliminés et selon Quenum (op.cit. : 87), l'enfant-monstre était :

enveloppé dans un sac et noyé pour devenir Tohossou.

Selon Falcon (1970 : 141) dans la capitale même à Agbome :

Dès qu'un cas se présentait, les parents devaient prévenir le migan (exécuteur des hautes oeuvres) qui informaient le Roi. Il y avait à Abomey des chefs de la confrérie qui étaient chargés de renvoyer aux fétiches les petites victimes. [...] Les victimes étaient transportées au lac Azri, à 18kms environ Nord-Est de Zagnanado. D'abord assommés, ils étaient mis au fond de l'eau. Les parents de l'enfant versaient au chef des exécutions une redevance variable allant de 5 à 25 frcs or, ou encore aidaient le chef à bâtir une maison [temple]. On offrait aussitôt après un sacrifice aux nouveaux "rois des eaux" afin d'apaiser leur colère.

C'est pour éviter l'anarchie dans ce rituel de retour des *toxosu* à leur origine que la royauté mit des garde-fous en plaçant les formalités liées à cette cérémonie entre les mains du *Migan* (premier ministre). C'est à ce titre que Le Hérissé écrit justement :

Laisser noyer ou détruire les enfants monstres sans aucune surveillance aurait pu occasionner des abus, malgré la recherche de la paternité, poussée à l'extrême en pays dahoméen. C'est pourquoi les rois exigèrent qu'on rendît compte au Migan de toute naissance d'un enfant monstre. Le Migan envoyait alors deux individus

*s'assurer du fait et ce n'est qu'après cette formalité que l'enfant était porté dans le ravin de Dido, près d'Abomey, ou dans d'autres lieux désignés.*¹⁷⁷

Les affirmations de Le Hérissé et de Falcon s'emboîtent et celle du premier auteur apporte une précision très importante qui dénote, malgré la répugnance qu'inspire cette cérémonie, le souci de préserver la vie des enfants et de leur épargner une mort fantaisiste.

Nombreux sont les marigots où résident les *txɔsu* à Agbome : Agbado, Gudu, Dido, Amondi... Nombreux sont également les rois qui avaient eu des enfants malformés à qui ils avaient aménagé une case pour leurs mânes où on leur faisait des sacrifices périodiques : Kpelu, fils d'Agaja, Aɔomu, fils de Tegbesu, Wemu, d'Agonglo, Zanhù, Nyidahi, Gojeto de Gezo, Totohenu et Padolo de Gbèhanzin... (Falcon op.cit. : 142)¹⁷⁸.

L'élimination de ces enfants peut être assimilée à un infanticide. La pratique de l'infanticide avait donc cours dans la société danxoméenne. La croyance traditionnelle ne s'expliquait pas ce problème de malformation sous l'angle purement médical, mais partait de la spiritualité pour saisir ce phénomène. Pourquoi ne pouvait-on pas attribuer cette anomalie aux aléas de la maternité ? Il est vrai que ces enfants anormaux ne vivent pas longtemps. Mais était-ce à ce sort qu'il fallait les destiner ? Toutefois, on essaie de comprendre lorsqu'on sait, et nous l'avions affirmé au cours de ce travail, que chez l'Africain, la religion est le point de départ de la recherche cognitive. Il part toujours de la religion pour expliquer les phénomènes de l'univers. Et ici encore, c'est le cas.

Ce cas d'infanticide rituel n'était pas le seul au Danxome. Chaque année, le roi devait se purifier de ses souillures, car la politique rime avec la ruse, la tromperie, les choses louches. À cet effet, on procédait, au début de chaque année, en septembre, à un bain rituel, *xwewulile* (bain annuel)¹⁷⁹, au cours duquel le roi se régénérait spirituellement, se purifiait de ses fautes de l'année passée. À cette cérémonie qui avait lieu au bord de la

¹⁷⁷ Le Hérissé, op.cit., 1911, pp.122-123, note 2.

¹⁷⁸ Lire également Le Hérissé (1911 : 123).

¹⁷⁹ Selon Alladayè (2008 : 78) ce rituel aurait été institué par le roi Hwegbaja.

rivière entre Kana et Zogbodomɛ, le roi se déchargeait de ses fautes sur un jeune garçon dont l'âge était compris entre 7 et 8 ans. Le roi enlevait ses pagnes, bijoux et sandales pour en revêtir le jeune garçon puis prenait un bain. À la fin de la cérémonie, on faisait disparaître l'enfant (peut être enterré vivant) (Glèlè 1974 : 66)¹⁸⁰.

Cet acte de nos jours peut paraître abominable. Mais dans la mentalité des Danxomenu de l'époque, le roi, en état de souillure, ne pouvait plus bénéficier de la protection, combien indispensable, des ancêtres. Il devait donc opérer une substitution de vie.

Les *Hwegbajavi* avaient également droit aux loisirs.

6-4 Le droit aux loisirs

Le droit aux loisirs était la plus simple des prérogatives que la monarchie danxoméenne pouvait accorder à ses sujets. Au Danxomɛ, toute activité qui ne portait pas atteinte aux coutumes ou à la sûreté de l'État était tolérée. Le Danxomenu avait donc le droit de se récréer, se réjouir pour rompre avec la monotonie de l'existence. La jouissance de ce droit pouvait s'observer à travers la vie de tous les jours, le quotidien du Danxomenu.

Au sommet de la hiérarchie sociale, le roi même donnait la preuve de l'importance des loisirs, et du rire, qui est thérapeutique. C'est pourquoi il possédait un bouffon, le *Manahen*, qui l'amusait, l'égayait par ses bouffonneries.

¹⁸⁰ Pour en savoir plus sur le déroulement de ce rituel, lire Gnambodè (1989 : 177-179).

Au Danxomε, plusieurs circonstances de la vie permettaient de se réjouir : le travail, le plein-air du soir (*gbada lisa* ou *gbada kɔxo*), le mariage, les funérailles ou anniversaire de funérailles, les réceptions privées ou officielles...

Nous avons évoqué plus haut le *dɔnkpe* qui est une association de travail, d'entraide. Souvent pour créer l'émulation, le bénéficiaire du jour invitait les jeunes filles de sa maison qui assistaient le groupe par les chants. Lombard (1958-1959 : 41) présente ici ce système d'émulation, qui constituait une forme de loisir au travail, de coeur à l'ouvrage :

[...] vers midi, les jeunes filles leur apportaient à déjeuner [...] ; toutes chantaient, puis s'asseyaient au bord du champ, et les exhortaient au travail, en vantant les qualités de certains d'entre eux. [...] cette assistance féminine active, louant ou critiquant, créait une atmosphère d'émulation propice au rendement.

Au-delà du travail, le *dɔnkpe* était également un foyer de distractions, de détente et de loisir.

Le plein-air du soir a toujours suscité un engouement particulier chez enfants et adultes. C'était une occasion de détente après une journée de labeur. Au-delà de son sens récréatif, il avait un côté très instructif que nous avons déjà mentionné. C'était l'heure des contes, des chants, des mythes, des légendes et récits divers.

Au cours des funérailles d'un défunt, plusieurs cérémonies se déroulent. Parmi elles, il y a une qui est empreinte de détente : c'est le *jɔnu* (veillée) ou *mεdo alisa* (récréation du défunt). C'est une cérémonie à laquelle enfants, amis et proches du défunt prennent part, une sorte de reveillon au cours duquel on chante, on danse, on cause. À l'occasion des funérailles on jouait le *zenli*. Le *zenli* était fondamentalement un orchester

mortuaire, réservé à la cour royale¹⁸¹. L'essentiel des données philosophiques en faisaient un orchestre à part, exclusivement destiné aux cérémonies d'enterrement et à la célébration du culte des morts. Un exemple est le *avi zenli* (litt. zenli des pleurs) au cours duquel tous les défunts dansent en pleurant et en se lamentant. De nos jours, le *zenli* se joue presque à toutes les occasions de réjouissances. Quant aux funérailles anniversaires, elles avaient lieu trois mois après le décès (de nos jours c'est un an et plus). Généralement, c'est les réjouissances qui dominent.

Les réceptions privées pouvaient être également meublées de réjouissances.

Les réceptions officielles étaient des moments de liesse populaire, de loisir pour le peuple. Au cours de ces réceptions souvent pompeusement organisées, le roi recevait des visiteurs. Le déroulement était souvent ponctué de décharges d'artillerie, danses, défilés militaires, simulacre de chasse à l'éléphant par les chasseresses... Le peuple était toujours convié à ces réceptions et se délectait de ces spectacles.

L'occasion des Grandes Coutumes, *l'anunugbome*, qui durait trois mois, était également un moment de réjouissances populaires. Les délégations de toutes les provinces étaient réunies dans la capitale, Agbome. Ces cérémonies étaient faites de ripailles, de chants, danse, distribution de biens au peuple par le roi... Il est important de mentionner qu'au Danxome, il existait également des associations de jeu ou de divertissement.

¹⁸¹ Selon Glessougbé (1994 : 44) : *Le zinli, de par sa nature, à savoir rythme funéraire par excellence, devint, très tôt, la musique la plus importante de la cour royale : à Agbome, à Glehue et à Xɔgbonu il fut le rythme qui annonçait les décès. Dans ces différentes localités, pour les funérailles qu'on organisait, le zinli occupait une place importante et on le considérait comme un rythme de mort, vulgarisé, devant être joué lors des circonstances douloureuses comme celles liées à la mort. Compte tenu de son importance, la musique fut, d'abord, l'apanage du pouvoir royal qui a institué que personne d'autre n'avait le privilège de l'exécuter si ce n'était pas le roi lui-même qui le recommandait.*

La jouissance des droits économiques, sociaux et culturels au Danxomé est une évidence, et les *Danxomenu* n'étaient privés d'aucune prérogative dans ce domaine des droits de l'homme.

Que conclure au terme de ce récapitulatif des droits reconnus et protégés au Danxome ? Il apparaît clairement que chez les *Danxomenu*, la vie constitue la valeur sociale fondamentale, et la personne humaine, l'être privilégié. Une analyse des lois de Hwegbaja le montre clairement. Car excepté l'homicide involontaire, toute atteinte à la vie humaine était sanctionnée par la peine capitale. Même l'avortement et le suicide n'étaient pas autorisés. C'est l'une des particularités des lois de Hwegbaja. La valeur sacrée de la vie explique la fréquence de la peine de mort dans les lois du fondateur du royaume. Cela témoigne de la conception du *Danxomenu* selon laquelle, aucune cérémonie de rachat ne pourrait absoudre un coupable d'homicide volontaire et par conséquent, que cette faute est un manquement grave à l'auteur de la vie. La valeur sacrée de la vie se manifeste déjà par les nombreux rites de protection auxquels on soumettait la femme dès qu'elle concevait. Par ces soins, c'est la vie de la future mère et celle du fœtus qui étaient protégées. Dès la gestation, les rites de protection du nouveau-né se prolongeaient et expliquent combien l'enfant est précieux en milieu danxoméen. Les droits des enfants, des personnes âgées et des handicapés sont des droits qui proviennent de l'humanisme danxoméen et de leur sens de la famille. Chez les *Hwegbajavi*, l'individu jouissait d'une panoplie de droits qui, comme nous le constatons, sont communs à ceux du monde dit moderne.

À présent, nous allons approfondir notre étude sur les droits humains au Danxome à travers le statut des différentes composantes de la société.

TROISIEME PARTIE :
LE RESPECT DES DROITS HUMAINS A TRAVERS LE
STATUT SOCIAL

Le Danxome était une société de classes où toutes les couches sociales n'avaient pas les mêmes privilèges. L'étude des droits humains dans une telle société requiert que les prérogatives accordées à la personne humaine soient aussi recherchées dans le statut des différentes composantes sociales. C'est un paramètre important qui constitue aussi une condition de jouissance ou non des droits humains.

L'analyse est fondée sur le sort fait à trois catégories de gens considérées comme faibles au sein de la société danxoméenne : les roturiers, les femmes et les esclaves. S'agissait-il de couches sociales globalement piétinées et exploitées ou de gens qui avaient des droits reconnus et protégés et qui avaient pris une part décisive à la construction du royaume ?

Chapitre 7 : Le statut de la classe roturière

La société danxoméenne était une société de classes. La stratification sociale comptait trois composantes :

- au sommet de la pyramide sociale se trouvaient les *axɔvi*, les princes, descendants de la famille royale. C'est la classe des privilégiés,
- viennent ensuite les *anatɔ*, les roturiers qui sont les gens du peuple,
- à la base de la pyramide sociale se trouvaient les *kannumɔ* qui provenaient des guerres, des raids ou du commerce.¹⁸²

Nous allons à présent analyser le statut des deux dernières classes sociales, qui nous paraissent comme les classes des faibles, sans oublier d'aborder particulièrement le statut de la femme dans une société très sexiste et phallocratique.

¹⁸² Entre les *anatɔ* et les esclaves, il existait une sorte de classe intermédiaire constituée des *glesɪ*, des *gbanu* et des *wemesi*.

Le *glesɪ* c'est celui qui travaille la terre et qui en vit. C'est un cultivateur. C'était parmi les gens du peuple que le roi recrutait les *glesɪ* qu'il donnait aux princes, à la reine-mère, aux chefs. Il les envoyait travailler aussi dans les domaines royaux. La plupart des *glesɪ* sont des descendants d'esclaves du roi mariés entre eux, lesquels descendants ont bénéficié du droit de sol reconnu aux enfants d'esclaves. Le *glesɪ* gardait une partie des fruits de son travail et pouvait aussi travailler pour son propre compte. Selon Glèlè (op.cit. : 156) : *Son statut peut s'analyser, tantôt comme celui d'un homme libre mais exerçant les travaux des champs comme profession, tantôt comme celui de prisonnier commis à l'entretien des plantations et champs du roi, de la reine-mère [...]*

Les *gbanu* sont des individus mis en gage pour des prêts d'argent ou de biens (Glèlè id. : 158). Mais au sujet de la pratique de l'hypothèque au Danxomé, Le Hérissé (op.cit. : 56 note 1) apporte une précision importante : *[...] la préoccupation de sauvegarder l'inaliénabilité du Dahoméen amena, de bonne heure, les rois à réglementer la caution humaine : un individu ne peut donner son enfant en gage d'un emprunt sans prévenir les autorités de son village et de sa région ; autrement il serait exposé à des poursuites pour vente d'un Dahoméen.*

La catégorie des *Wemesi* était constituée de ceux qui dépendaient de la justice, suite à une faute grave commise par l'un des leurs et qui a entraîné la dispersion de la famille et la confiscation de ses biens ; les membres de la famille perdent leur liberté mais demeurent *Danxomenu*. Les garçons étaient enrôlés dans l'armée et les jeunes filles et les épouses vendues à des *Danxomenu*. Selon nous, c'était une pratique contraire à l'éthique des droits de l'homme ; car toute la famille payait pour les fautes d'un seul. Cette pratique est attestée ici par Quenum (1983 : 23) qui écrit : *La condamnation d'un chef de collectivité familiale entraînait la condamnation et la dispersion, l'anéantissement ou l'interdiction de tous les éléments de la collectivité. Néanmoins, le roi pouvait relever, à son gré, la famille disgraciée et lui restituer tous les droits ou proclamer sa réhabilitation dans la personne d'un de ses descendants.*

7-1 Les rapports d'inégalité entre axovi (princes) et anato (roturiers)

Avant l'arrivée des immigrants Aja qui se nommèrent Aladaxonu ou agasuvi sur le plateau qui deviendra Agbome, certains groupes sociaux tels que les Yoruba (Gedevi), Awesu, les Za, les Xweda, les Wemenu, les Ayizo, ... y résidaient déjà. C'est la fusion de ces groupes qui donna plus tard naissance au groupe homogène des Fɔn¹⁸³. Après l'installation par la ruse et la violence de la race conquérante des *Aladaxonu*, ils désignèrent par le terme d'anato les populations préexistantes pour faire le discrimen entre la famille royale et tous ceux qui ne sont pas de sang princier. Cette appellation d'anato a-t-elle un sens péjoratif. Nos recherches pour l'heure ne nous permettent pas encore de clarifier avec exactitude le sens de ce mot. Le moins qu'on puisse dire est qu'il était employé pour désigner les gens du peuple. Le monde des anato est allé grossissant au fur et à mesure que le royaume s'agrandissait surtout avec l'extension vers le sud par les conquêtes d'Alada (1724), de Saxé (1727), de Godome (1729), de Jekin (1732), sous Agaja. Les habitants des localités conquises devenaient des *anato yoyɔ* (anato nouveaux) par comparaison à ceux du plateau d'Agbome (Avolonto 2011 : 36).

Un autre terme utilisé par les princes pour désigner les (anato) roturiers est "*agbogudonu*". Ce mot dépréciatif est composé d'*agbo* ou *agbodo* (fossé-ceinture), de *gudo* (extérieur) et de *nu* ("chose", à prendre ici au sens de "gens"). Ce qui signifie littéralement : « gens vivant à l'extérieur du rempart ». En effet, les princes, leurs associés et les serviteurs vivaient dans Agbome (à l'intérieur du rempart). Les princes se considéraient comme des gens civilisés, et prenaient les populations autochtones et toutes celles qui vivaient à l'extérieur des remparts comme des « barbares, des incultes » (Glèlè : 1974 : 180). À Agbome, le terme a fait son entrée dans le langage injurieux, et jusqu'à nos jours, lorsque quelqu'un se comporte de façon déconcertante ou insolite, on lui rétorque : « Que fais-tu comme un *agbogudonu* ? » ou « Voyez-moi cet *agbogudonu* ! ». Les

¹⁸³ Pour plus d'informations sur le peuplement du plateau d'Agbome, lire Michozounnou (op.cit. : 52-112).

populations pré-aladaxonu se désignaient par l'ethnonyme Fɔn ou Fɔnnu. Ce nom est donné à ces groupes socio-culturels parce que dans la région, il poussait de nombreux *fɔntin* (*Vitex Donania*), un arbre donnant un fruit noir à maturité appelé fɔn, d'où l'ethnonyme fɔn (Iroko 1998 : 67).

Malgré le brassage culturel et génétique qui s'est opéré après l'installation des conquérants, ces derniers ne se désignèrent jamais Fɔn, même s'ils ont fini par devenir locuteurs du *fɔngbé*, langue des Fɔn, devenue langue officielle pour tout le royaume.¹⁸⁴ L'ethnonyme fɔn ne s'étendra à tout le royaume que sous le règne du roi Gezo (1818-1858) qui invita la famille royale à mettre fin à cette discrimination en prônant l'union de tous les *Danxomenu* par sa célèbre phrase :

Si tous les enfants du Danxomè viennent boucher de leurs doigts les trous de la jarre percée, le pays sera sauvé ! (Glèlè op.cit. : 105).

L'ethnonyme s'est donc étendu avec le sens qu'ont voulu lui donner les dominateurs. Ce que confirme Pazzi (1979 : 22) :

Ainsi s'est réalisé ce que le nom fɔn devait signifier dans l'intention du roi Gézo qui l'imposa à son peuple : le Danxome tel un arbre qui couvre toute la petite brousse, doit s'étendre sur les populations qui l'entourent.

Les actes de discrimination entre princes et roturiers étaient légion. Les roturiers relevaient de l'administration du *Migan*¹⁸⁵ (premier ministre) alors que princes et princesses dépendaient du *Mewu* (second ministre), précepteur de la famille royale¹⁸⁶.

¹⁸⁴ Selon Iroko (1998 : 67) : *L'ajagbé, la langue des Aladaxonu, n'a survécu que sous forme de bribes lors des cérémonies religieuses.*

¹⁸⁵ Migan signifie : « notre chef ». Selon Le Hérisse (1911 : 38), *Le Migan, sorte de premier ministre, était le plus grand chef et comme tel s'asseyait à la droite du roi. Il commandait à tous les Dahoméens qui ne faisaient pas partie de la famille royale, d'où son nom Migan, notre chef.*

¹⁸⁶ Ce poste ministériel fut créé par Tegbesu, 4^e roi. Le Hérisse (id. : 41) nous donne quelques explications à ce sujet : *Le Migan, [...] était le chef de tous à l'exception des princes que leur situation privilégiée enlevait à son autorité. Mais ceux-ci devenant de plus en plus nombreux et même deux des plus en vue, Aghidissou et Topa, frères du roi, s'étaient révoltés, Tégbéssou reconnut la nécessité de les placer sous une autorité étrangère à leur famille, tout en conservant leur situation à part. Ce fut là, paraît-il, le premier motif de la*

Princes et princesses, en cas de condamnation pénale, étaient enfermés dans la prison du *Mewu*, à contrario des roturiers qui purgeaient leurs peines dans d'autres prisons. Des actes d'injustice commis au profit des princes et princesses par la monarchie ne manquaient pas du tout. Le roi, par exemple, pouvait déposséder un roturier d'une parcelle au profit d'un prince. Les cas de brimade étaient légion et existaient sous des formes variées. C'est au vu de ces réalités qu'un adage fon dit : *axɔvi je wu ɔ, anatɔ fɔme we e nɔ de de* (litt. Lorsqu'il y a une épine dans le pied d'un prince, c'est dans celui du roturier qu'on l'enlève). Cet adage est profond de sens et insinue qu'on se sert (lorsque le cas l'exige) des roturiers pour régler les problèmes des princes.

Selon une information que nous tenons de Le Hérissé et que nos informateurs sur le terrain n'ont pu confirmer avec exactitude, le roi Hwegbaja aurait réglé de très bonne heure les marques de déférence que les roturiers devaient observer vis-à-vis des princes. Selon Le Hérissé (1911: 32-33) :

Ce roi, raconte le chroniqueur, a prescrit au Migan d'enlever son pagne de dessus l'épaule devant chaque fils du roi. Si le Migan est à cheval il mettra pied à terre pour passer auprès d'un fils du roi. Il saluera le prince héritier des mots : « Déghénon daho ! okou ! » Aux princes mariés il dira : « Déghénon ! okou ! » Aux jeunes princes : « Houègbonou ! okou ! » En réponse les princes feront une génuflexion prolongée en même temps qu'ils frapperont leurs mains l'une contre l'autre plusieurs fois.

Par ailleurs, selon Glèlè (op.cit. : 160) : *Par essence et par naissance, le prince tient du vodun ; il en procède.* C'est l'une des raisons pour lesquelles il ne peut être vodunsi (adepte du vodun). C'est la raison de l'institution par la monarchie du culte des *txɔsu* royaux et des *nesuxwe*. Les *txɔsu* royaux sont les enfants anormaux des rois déifiés

création du Méhou, qui fut toujours considéré surtout comme une sorte de précepteur dans la famille royale.

à qui on a construit des temples, vingt au total (Verger 1995 : 381) car chaque roi eut un ou plusieurs enfants anormaux. Le culte des *nesuxwe* est celui rendu aux princes et princesses décédés. À travers ces deux cultes, on constate que la famille royale, habituée à être vénérée, adorée par le peuple pendant sa vie devait continuer à l'être aussi dans l'au-delà. Le prince était donc un vodun que le roturier vénérât à travers le *nesuxwe* et même le *zomadonu*¹⁸⁷. Pour continuer d'affirmer leur suprématie sur les *anato*, les *axovi* refusèrent également de subir la puissance des vodun. Un autre cas de suprématie des *Agasuvi* était le sort des enfants issus du mariage avec les princesses qui appartenaient tous à la famille royale.

De même, la suprématie des princes sur les roturiers s'affirmaient également par l'action du roi. En effet, lorsqu'un prince fondait un foyer (*xwe*), il recevait de son père, le roi, tout ce qui lui était nécessaire même des esclaves pour le servir et travailler dans ses champs. Le roturier n'avait droit à cet avantage que s'il se faisait distinguer par un acte de noblesse d'esprit, de bravoure ou de compétence extraordinaire. Ainsi, par l'action du roi, la suprématie des *axovi* s'est renforcée sur les *anato* par la préséance, les honneurs et les avantages économiques dont ils jouissaient.

Mais par leur volonté politique de légitimer leur pouvoir, l'intelligence des *Agasuvi* (princes) consista à collaborer avec les *anato* en vue de créer un *to* (pays).

7-2 Le « to » du Danxomé : un consensus entre *axovi* et *anato*

L'attitude de supériorité des dominateurs ne saurait être assimilée à un mépris pour les dominés. Elle était la manifestation d'une espèce de supériorité que les princes ont toujours voulu marquer par rapport aux dominés, une sorte de prestige de naissance. Mais les *Aladaxonu* avaient toujours cherché à ménager les *anato* afin d'instaurer une paix

¹⁸⁷ Les adeptes de ces divinités sont respectivement appelés *nesuxwesi* et *zomadonusi* ou *azwasi*. Entretien avec Yélouassi Kossi, Cana, 23 novembre 2013.

durable dans le royaume qu'ils ont fondé par la ruse et l'assassinat de nombreux chefs locaux tels que : Kpaxe, Wo, Haholi, Akosibisato, Agri, Lansu, Dan, Agbokpazo, Denlakpo... (Adoukonou 1989 : 557)¹⁸⁸ Ils ont su créer une atmosphère de complicité favorable pour la stabilité du régime. Princes et roturiers formaient un « to ». Ce mot fon « to » pris comme substantif signifie : village, ville, cité, pays¹⁸⁹. Pris comme verbe, il signifie : arranger, organiser. Que signifie alors le mot « to » (pris au sens de pays) dans la pensée fon ? Pour le comprendre, il faut prendre le mot au double sens de substantif et de verbe. Le Fon se plaît souvent à dire : « To ɔ nu tuto we nyi » (le village, la ville, le pays est une chose arrangée, ordonnée, organisée). C'est pourquoi Adoukonou (1989 : 549) écrit : « *L'Aja-Fon appelle To un ordonnancement, un ensemble organique de choses.* » Le to (pays) est donc un ensemble structuré de *xwe* (maisons), de *hennu* (familles), et d'*akɔ* (clans), un ensemble harmonieux et cohérent, produit d'une structuration parfaite et d'une mise en convergence des différentes composantes sociales. Le to est une entité supraclanique et interethnique organisée. Le Danxomé était un ensemble organisé et harmonieux, il formait un to ; un to auquel chaque Danxomenu s'identifiait. Chaque Danxomenu savait qu'il était un élément inaliénable d'une communauté de vie, de destin, dont les frontières allaient au-delà de son foyer, de son enclos parental, de sa famille et de son clan. Le to du Danxomé transcendait les rapports d'inégalité ou de discrimination existant entre princes, roturiers et esclaves, et formait un tout uni, intégré, dans lequel chaque classe sociale était à sa place et dans ses droits. Raison pour laquelle le to du Danxomé était discipliné, et avait pour socle, la cohésion. Il était un consensus. Et c'est justement pourquoi Adoukonou (1979 : 76) écrit :

Le « to » était soumis à une très forte discipline. Et tous les historiens de l'Afrique qui se sont penchés sur les royaumes du Golfe du Bénin s'accordent à dire que le « to » du Danxomé était un état [État] sisc régulier au sens moderne du terme.

¹⁸⁸ Lire à ce sujet Glèlè (1974), Le Hérissé (1911).

¹⁸⁹ Ce mot signifie aussi mortier.

L'administration et le gouvernement en étaient d'une perfection exemplaire. Nous ne voulons retenir ici que le consensus ou le pacte social tacite qui liait « Axovi » et « Anato ».

Si depuis Hwegbaja qui a fait asseoir les bases de la fondation du royaume, il n'y eut jamais de révolte populaire ni de révolution, n'est-ce pas la preuve d'une adhésion du peuple aux actes de la royauté ? De plus, la puissante armée danxoméenne n'a jamais retourné le fusil contre le peuple pour cause d'insoumission. C'est la preuve de l'existence de rapports relativement pacifiques entre *anato* et *axovi*. Le rayonnement singulier qu'a connu le royaume est d'ailleurs la preuve d'une stabilité sociale sans laquelle le Danxome n'aurait pas pu produire la brillante civilisation qui demeure jusqu'à aujourd'hui source de curiosité.

Tout le peuple était soumis au roi et prêt à tout instant à verser son sang pour la gloire et la pérennité de la dynastie. Roturiers et princes étaient tous *Danxomenu*, tous *Hwegbajavi*, ayant un père commun, le roi. Tous étaient *Hwegbajavi*, la grande famille à laquelle on était fier d'appartenir, et qui constituait une chaîne dans laquelle on était heureux d'être un humble maillon. Tous étaient *Hwegbajavi* et régis par les 41 lois de Hwegbaja. Le Danxome était un État pluriethnique où Fɔn, Yoruba, Ayizɔ, Aja et les conquis Xweda, Nago, Ayizɔ ont toujours coexisté pacifiquement, où tous étaient « fondus en un seul et même peuple ». Le Danxome vivait dans une cohésion sous-tendue par une idéologie nationaliste très forte. *Anato* et *axovi* formaient une communauté de destin commun très solide, et le rayonnement singulier du royaume a été l'œuvre concertée des deux, et même de la classe servile (voir chapitre 9)¹⁹⁰.

¹⁹⁰ C'est cette réalité que (Fassaya : 20) évoque lorsqu'il écrit : *Ainsi, le royaume n'était pas une réalité extérieure à laquelle on apportait un soutien matériel ou moral, volontaire ou obligatoire. Les clefs du royaume étaient, au contraire, en chacun : c'était pour tous une réalité à tout instant "vécue"; c'était le bien commun, et bien plus encore - auquel l'individu était lié par un réseau complexe de liens sentimentaux, engendrant presque automatiquement une série de réactions épidermiques parfaitement normales, et prévisibles dès lors que le patrimoine commun était, même virtuellement, menacé.*

Le consensus entre *axɔvi* et *anatɔ* était fondé aussi sur un compromis, un pacte social tacite de partage des pouvoirs temporel et religieux. La rubrique que nous allons aborder maintenant va nous permettre de le démontrer.

7-3 Les anatɔ, une classe sociale non marginalisée

La puissance danxoméenne, son développement et sa pérennisation ne peuvent se concevoir sans les roturiers. Ils ont été au coeur de l'organisation politico-administrative et religieuse du royaume. De tout temps les *anatɔ* ont été les collaborateurs les plus fidèles, les plus désirés et préférés des rois, bref, leurs féaux. Les gens du peuple ont été des acteurs très actifs, très sollicités et incontournables dans la vie du royaume sur tous les plans.

Sur le plan politique, ce fut la monarchie même qui prit la décision d'écarter les princes de l'exercice du pouvoir à cause de leur grande habileté dans les intrigues politiques. L'objectif était de limiter les crises au sein de la monarchie, les révolutions de palais mais aussi d'éviter la légèreté dans la conduite des affaires du royaume. C'est ce que souligne à travers cet extrait Fassaya (op.cit. : 30) :

Celui-ci (roi) sait, en l'occurrence, qu'il ne peut avoir qu'une confiance limitée dans les princes dont les intrigues dans le passé ont, bien souvent, causé nombre d'alarmes, et qu'il doit, durant toute sa vie, tenir son attention constamment en éveil, s'il veut conserver son trône jusqu'au bout.

Par substitution, les roturiers étaient devenus les collaborateurs directs et privilégiés des rois sur le plan politique. Depuis la création du royaume jusqu'à l'occupation française, la plupart des ministres, des chefs de région et les grands fonctionnaires ont été d'origine roturière. Ce fut à partir du règne du roi Gezo que cette règle a été moins observée. Ainsi, Gezo, pour récompenser son frère Tometin qui l'avait soutenu pour son accession au trône, en fit son *Mewu* ou second ministre, et de son frère,

Ganse, il fit son migan. De même Gbèhanzin nomma son autre frère et ami Egbo premier ministre, et désigna Mèle comme second ministre ou mēwu (Glèlè 1974 :142-143),.

En dehors du trône, aucun poste politique n'avait échappé aux roturiers. Ces derniers jouissaient incontestablement d'une influence politique très importante et pouvaient infléchir certaines décisions du monarque qu'ils jugeaient défavorables au peuple et contraires aux prescriptions ancestrales lors du Conseil du trône (cf. supra p. 98 et s.).

De plus le roi ne prenait aucune décision majeure (guerre, activité économique...) concernant la vie du royaume sans consulter le peuple, sans chercher son adhésion, sans chercher le consensus. C'est la preuve que le peuple n'était pas réellement méprisé et que la souveraineté lui appartenait virtuellement. D'où le sens de cette formule du roi Hwegbaja :

Il ne suffit pas qu'un roi le soit selon les ancêtres, il fallait aussi qu'il le fût selon les vivants (Fassaya : 30).

Par leur forte implication dans la vie politique, ils ont pu constituer une véritable noblesse comme le souligne si bien Le Hérissé (1911 : 37) :

Les charges de grands chefs ou cabécères conférées à des Dahoméens étrangers à la famille royale ont formé une classe distinguée dans la société, une sorte de noblesse.

Un autre fait significatif est celui relatif aux conditions d'accession au trône. En effet, un prince ne pouvait accéder au trône que lorsque sa mère était d'origine roturière ou servile (esclave). Nous constatons à travers toutes ces dispositions que le peuple était présent à toutes les manifestations de la souveraineté, excepté le choix du monarque qui ne lui revenait pas directement. L'ascendance maternelle du roi symbolisait une sorte de pacte tacite scellé entre le peuple et la famille royale, une sorte de partage tacite du pouvoir. Par

sa double ascendance, à la fois roturière/servile et princière, le roi se devait d'avoir du cœur pour ses deux souches d'origine. À travers le monarque, le peuple voyait aussi comme un des siens au pouvoir. Ce qu'explique Glèlè (id. : 100) quand il écrit :

« Ainsi était institué et recherché un équilibre, un contre-poids, au sein de la conception monarchique du pouvoir. Dans son essence même, le pouvoir du roi était limité, d'une part par rapport aux autres princes qui pouvaient se prévaloir de leur origine et prétendre au trône, d'autre part, à l'endroit du peuple, des roturiers ou anato dont sa mère est issue et qu'il ne saurait oublier ou renier. »

Cette règle rigide n'a jamais été enfreinte une seule fois dans l'histoire du royaume comme le prouve si bien le tableau ci-après.

Tableau I : Origine des reines-mères

Reines-mères	Origine	Royal fils
Naye Sava	Zunzɔnme	Ganyexesu et Dako Donu ¹⁹¹
Naye Adlu	Fɔn de Dokɔn (famille Awesu)	Hwegbaja
Naye Adonɔ	Wasa (commune de Zogbodomɛ)	Akaba et Agaja
Naye Hwanjele	Aja	Tegbesu
Naye Cayi Hweli	Aja	Kpɛngla
Naye Sɛnumɛ	Yoruba (Mɔnkpa)	Agɔnglo
Naye jɛtɔ	Wɛnxi	Adandɔzan
Naye Agɔntimɛ	Fɔn (Tɛnji)	Gezo
Naye Zonyidji	Sabɛ-Wɔgudo	Glɛle
Naye Zɛvotɔn	Aizɔ(Agbomɛ-Kandɔfi)	Gbehanzin
Mis sur le trône par le colonisateur français ¹⁹²		Agoli-Agbo

Source : réalisé par nous à partir des travaux de Glèlè (1974 : 101), Alladayè (2008), Blier (1995 : 408-409), Daavo (2011 : 163) et entretien avec Na Woto, Abomey, 9 Septembre 1999.

La lecture de ce tableau amène à deux constats. Le premier est qu'un roi n'a jamais été d'origine exclusivement noble. Le second fait apparaître la rigidité de cette règle rigoureusement observée tout au long de l'histoire des Hwegbajavi.

¹⁹¹ Ganyexesu et Dako Donu étaient déjà nés avant la migration de Dogbagli vers le plateau qui sera désigné plus tard Agbome. Selon Michozounnou (op.cit. : 143), il serait venu sur le plateau accompagné de ses cinq enfants.

¹⁹² Nous n'avons pas tenu mentionner l'origine de la mère du roi Agoli-Agbo parce que le colonisateur en le mettant sur le trône n'avait pris en compte aucune règle de succession. Cependant, par hasard, sa mère nayé Kanayi était originaire de Kpogbe (dans Jija).

Le régime du Danxomé était fortement centralisé. Le roi tenait son pouvoir à la fois de l'hérédité, des coutumes du royaume, et gouvernait avec le concours du peuple. À la tête de la monarchie, se trouvait toujours le représentant désigné suivant les règles prescrites par la coutume. Le gouvernement était en majorité constitué des gens du peuple. Par cette participation des princes et des roturiers à la gestion du pouvoir, il régnait une certaine stabilité, un équilibre qui empêchait toute velléité monarchique.

Quant au pouvoir religieux, il était complètement entre les mains des roturiers au regard de l'absence quasi totale des princes de l'arène religieuse¹⁹³. C'était la royauté même qui s'était dépouillée de ses attributs religieux (même pour les divinités de la dynastie : *agasu* et *zomodonu*) au regard des contraintes liées à la charge de grand pontife. De même, les princes étaient exclus des charges religieuses parce que réputés contrevenants des interdits et peu respectueux des secrets. Ainsi les grands pontifes étaient choisis dans le rang des roturiers. L'*agasunɔ*, chef du culte *agasu*, était choisi par le roi parmi les roturiers. C'est ce dernier qui préside par exemple le sacre du roi¹⁹⁴. Selon Glèlè (1974 : 66), il était le père de la dynastie, « le seul être vivant devant lequel se prosterner le roi ». Un autre pontife est le *zomodonunɔ*. Le *zomodonu* est le culte des rois défunts. Ce culte est destiné à célébrer tous les ans la mémoire des rois défunts. Cette divinité était placée par les rois au sommet du panthéon danxoméen et ils en avaient fait le plus grand des *tovodun*. Son pontife a toujours été nommé parmi les roturiers. C'est sur cet aspect significatif d'exclusion radicale des princes des postes de chef de culte que Glèlè (op.cit. : 76) insiste lorsqu'il écrit :

¹⁹³ Le pouvoir religieux était étroitement contrôlé par le roi à travers une série de garde-fous : c'était le roi qui intronisait les chefs religieux, ces derniers étaient mis sous serment et ne pouvaient, à ce titre, nuire au roi ni au Danxomé ; ils ne pouvaient organiser une cérémonie grandiose sans l'avis préalable du roi. Il leur était interdit de se mêler des affaires politiques.

¹⁹⁴ Lire Gbago, op.cit., 2001, p.171.

[...] *les prêtres de culte n'étaient jamais des princes du sang, car le roi entendait tout contrôler et voulait éviter les intrigues et la rivalité des princes, par nature, peu respectueux des choses sacrées ou simplement sérieuses.*

Tout chef religieux intronisé par le roi recevait des biens, de l'argent, des esclaves. C'est tout au moins pour les roturiers une source d'enrichissement et de prestige. Même si au Danxome la fonction de chef religieux n'était qu'honorifique et que le pouvoir avait fait feu de tout bois pour inféoder les chefs de culte, les prêtres constituaient, à n'en point douter, une menace virtuelle pour le monarque, et les cas de conflit n'étaient pas rares (voir supra p. 102 et s. pour les cas des vodun *sakpata* et *xebioso*).

Pour son invulnérabilité, sa sécurité et celle de son royaume, le roi était assisté d'un collège de *bokɔɔ* et de *kpamegan*. Les *bokɔɔ* sont des devins spécialistes de l'art divinatoire. Ils étaient toujours sollicités lors des sorties du roi, des fêtes et des campagnes militaires. Rien ne se faisait sans consulter le Fa, qui, selon Maupoil (1981 : 50) a été officiellement introduit à Agbome sous le règne du roi Agaja au début du XVIII^{ème} siècle par une caravane de commerçants nago. Ce collège de devins qui assistait le roi résidait en permanence dans le *fagbaji*¹⁹⁵ pour consulter l'oracle afin de conjurer tout mauvais sort. Ils sont liés au roi par un pacte de sang et provenaient pour la plupart de la roture. La fonction de *bokɔɔ* était un moyen de prestige et d'ascension sociale pour roturiers et esclaves comme l'atteste ici Maupoil (1981 : 154) :

Il (roi) pouvait lui donner un cheval, du bétail et des serviteurs. Les bokɔɔ du roi étaient des personnages importants, reconnaissables comme tous les grands à leur cortège. Leur chef, l'un des plus hauts dignitaires du palais, arrivait parfois à balancer l'autorité du Migã lui-même.

¹⁹⁵ Selon Glèlè(op.cit. : 78), le *fagbaji* est la : *pièce ronde construite du côté droit à l'entrée du palais* pour les *bokɔɔ*.

Quant aux *kpamegan*, ils étaient doués dans les pouvoirs magiques et leur rôle consistait à préparer des gris-gris pour le roi afin de le rendre invulnérable. Ils étaient aussi spécialistes de la pharmacopée et dispensaient des soins au roi. À ce titre, force revient de les considérer comme les garants invisibles mais omniprésents, à la fois de la longévité du régime et de la réussite de toutes les entreprises royales. Pareillement aux *bokɔnɔ*, ils venaient pour la plupart du peuple et mis sous serment.

Si la monarchie a écarté les princes du pouvoir pour raison de méfiance ce n'est pas pour les fonctions très sensibles de *bokɔnɔ* et de *kpamegan* qu'elle leur ferait confiance !

Les roturiers étaient également nombreux dans l'armée qui fut un véritable instrument de conquête et d'expansion territoriale. Même les chefs militaires étaient le plus souvent nommés dans le rang des roturiers, excepté Glèle et Gbèhanzin qui nommèrent respectivement Kinlogbo Ahuigbame et Gucini comme général en chef ou *Gawu* (Glèle op.cit. : 142). La présence massive des roturières dans les différentes unités¹⁹⁶ du corps des amazones est incontestable au regard des modes de recrutement : répression, volontariat, tirage au sort (d'Almeida-Topor 1984 : 43). La présence des princesses dans le corps des amazones est aussi attestée mais leur nombre était insignifiant par rapport à la grande masse des roturières¹⁹⁷. C'est le cas, en guise d'exemple, du corps des *Na ahwanatɔn* (les princesses qui donnent l'assaut), unité formée de princesses amazones. Les amazones ont joué un rôle décisif dans les guerres contre les Wemenu en 1708, les Xweda en 1727, les Yoruba de Ceti... et dans la guerre contre l'envahisseur français. Les amazones étaient les femmes de confiance du roi et liées à lui par le pacte de sang. Les amazones, garde-corps, étaient mêlées à la vie privée et officielle du roi. Ainsi la tradition raconte que le roi

¹⁹⁶ Les unités dans le corps des amazones étaient nombreuses. On peut citer entre autres : les *hwisɔji* (celles qui sont sur le-qui-vive), les *gulɔnatɔn* (fusilières), les *gohentɔ*(archères), les *agbalia* (artilleuses), les *aci* (porteurs de baïonnettes), les *agojie* (attention à moi) Almeida-Topor (1984 : 20-23).

¹⁹⁷ Les princesses étaient par exemple exclues du tirage au sort parce que nobles par le sang.

Gezo a créé l'unité des aligosi suite à la fidélité des amazones au roi Adanḡozan lors de la révolution de palais qui permit à Gezo d'accéder au pouvoir :

Les Aligossi, fondées par Gézo, évoquent ainsi le sacrifice des amazones massacrées dans Aligo (partie du palais d'Abomey), à cause de leur fidélité au roi Adandozan (1797-1818) déposé par le roi Gézo à la suite d'une sanglante révolution de palais (d'Almeida-Topor id. : 19).

Nombreux étaient les roturiers et roturières qui faisaient partie du corps des *agbajejigbetɔ*, espions dont le rôle était capital dans les exploits de l'armée danxoméenne. Par leurs exploits, des amazones et des soldats ont été gratifiés ou décorés par le roi. L'amazone Safina qui a planté le drapeau danxoméen sur la colline de Kinglo avait fait montre d'une telle prouesse que le roi Gezo lui dédia une récade. (d'Almeida-Topor op.cit. : 82)¹⁹⁸. La tradition raconte même l'exploit de l'amazone Naga qui avait juré défendre le roi Gbèhanzin et le Danxome, en mordant mortellement un soldat français au cou (d'Almeida-Topor id. : 115-116). Le roi n'hésitait pas quand l'occasion se présentait de féliciter, de congratuler et d'honorer un roturier. Ainsi, à la fin d'une campagne militaire par exemple, le roi gratifiait les soldats méritants d'esclaves. Ce fut le cas du guerrier Azagata qui reçut comme récompense du roi Agɔnglo, 41 hommes et 41 femmes avec lesquels il fonda le village de Xwelegba près de Jεgbe pour avoir capturé Ajonyɔn¹⁹⁹ (Cornevin 1981 : 116). Ils (soldats méritants) pouvaient aussi recevoir des distinctions honorifiques comme l'atteste si bien Répin (1863 : 87) :

Tout en causant, il (Gezo) remarqua les décorations du capitaine Vallon, et lui demanda quelles étaient ces amulettes ou grigris.

« Ce sont, lui répondit-on, les récompenses que les monarques blancs décernent aux guerriers qui ont montré de la valeur dans les batailles.

¹⁹⁸ Cette récade est conservée au Musée de l'Homme à Paris sous la cote MH 23-1-87 et reproduite dans l'ouvrage de A. Adandé, *Les récades des rois du Dahomey*, (Almeida-Topor op.cit. chap.5. note 28).

¹⁹⁹ Ajonyɔ, maxi de Gbowele, défiait Agbome.

- *Moi aussi repliqua-t-il, je donne à mes chefs les plus braves des marques de distinction. »*

Il nous fit voir, en effet au cou de quelques-uns des assistants, des plaques d'argent plus ou moins ornementées de ciselures et de découpures, soutenues par des chaînes du même métal.

Les roturiers constituaient la cheville ouvrière et administrative du royaume. De nombreuses familles d'origine roturière ont été envoyées dans les zones conquises notamment Alada, Agbome Kandofi, Savi (Saxe)... en vue de l'administration et de l'exploitation économique desdites zones.

C'est ainsi qu'après la conquête d'Alada et d'Agbome-Kandofi, de nombreux migrants étaient venus s'installer dans ces localités en l'occurrence des Fɔn envoyés pour la plupart par l'administration centrale. Pour le cas d'Agbome-Kandofi, il s'agissait surtout des familles Agadan, Yêhoué, Adjagboni, Ayignon, Nougbodé, Goudjanou, Da Vêkpa, Guéli, Haniou, Kissè-Zounon (Aïzan 1996 : 40)

C'est ce procédé qui fut à la base de la naissance de certains quartiers dits fɔnslame (quartier des Fɔn) à Wida et à Agbome Kandofi . Le village de Zungboji, situé à 2km environ de Wida, est peuplé d'Agbomenu venus s'installer là depuis l'abandon de la cité par les autochtones en 1741. Ce village était peuplé de douaniers danxomenu commis à la surveillance du mouvement des navires à la côte de Wida (Glèlè 1974 : 41). Les roturiers étaient également présents dans tous les secteurs d'activité économique et dans tous les corps de métiers. Certaines familles ont même fini par s'identifier à leurs activités comme les Yemaje²⁰⁰ et Alagbe pour le tissage et les Huntɔnji pour l'orfèverie et la forge.

Les *anatɔ* ne constituaient pas une classe marginalisée au Danxome. Ils étaient perçus par la royauté comme des serviteurs dignes de confiance à qui les rois confiaient

²⁰⁰ Les Yemaje étaient des tailleurs qui confectionnaient les grands parasols royaux, les coiffures, les pagnes, les culottes pour les rois, les guerriers et les amazones...

les postes et les tâches qui exigeaient la fidélité. Excepté le trône dont ils étaient écartés, ils avaient accès à toutes les autres fonctions et le pouvoir vodun leur revenait entièrement. Nous sommes d'avis avec Adoukonou (1979 : 76) lorsqu'il écrit :

La violence politique faite aux « Anato » pour les décentrer politiquement était compensée par le fait que les charges de gouvernement du « to » à l'exception du trône (azinkpo) étaient confiés exclusivement aux « Anato », et de plus, l'exercice du pouvoir « vodun » leur revenait. Un certain compromis était réalisé et le « to » fonctionnait. Tel était, semble-t-il, le pacte social tacite qui liait « Axovi » et « Anato ».

Classe sociale jouissant d'une position privilégiée dans la vie socio-politique, la royauté disposait donc de pouvoir et d'influence pouvant lui permettre d'échapper, au mieux, aux abus et à l'arbitraire.

Le respect des droits humains au Danxome passe aussi par les droits reconnus à la femme, la femme, être marginalisé et souvent considéré comme inférieur à l'homme.

Chapitre 8 : Le Statut de la femme au Danxome

La femme, dans la langue fon du Danxome, est désignée sous le terme de "nyɔnu". Cette appellation véhicule la conception que les Danxomenu se font de ce sexe. En effet, le terme de nyɔnu (nyɔ : savoir, nu : boire) signifie "savoir boire" et véhicule une idée de prudence et de méfiance. Dans la conception des Danxomenu, la femme est cet être instable, versatile, douée dans les intrigues, qui sème la division et à qui la fortune saute aux yeux. Le monologue du prince Tofa dans *Doguicimi* en est un exemple. Ce prince qui s'indignait de la résolution de Gezo de livrer campagne contre Hunjroto parce que soutenu par ses femmes, s'exclama :

Ces femmes qui ne mangent que les douceurs avec les hommes et se détournent d'eux dès que l'amertume se fait sentir ! (Hazoumè 1978 : 74).

Le même prince poursuivant son monologue, mit en relief leur inconstance en ces termes :

La femme est semblable à un escargot. Quel homme pourrait réussir à le faire tenir à volonté à un arbre ? Lorsqu'il s'y tient de lui-même, ne suffit-il pas d'un petit effort pour l'en détacher ? (Hazoumè id. : 74)

De nombreux contes et proverbes traduisent ces clichés sociologiques chez les Fon. La femme est également cet être faible, inférieure à l'homme à qui elle doit toujours soumission parce qu'ayant sept paires de côtes au lieu de neuf pour la gent masculine.

Mais ces représentations de la femme sont empreintes d'ambivalence. Si la femme n'inspire pas toujours confiance, elle est également pour le Danxomenu la meilleure compagne, la meilleure collaboratrice. Elle serait donc ce qui manquerait le plus au Danxomenu si elle n'était pas créée, le pouce sans lequel sa main serait inhabile.

C'est pourquoi dans l'histoire du royaume, le rôle de la femme figure au premier plan. À la base de la création et de la puissance du Danxomé se trouve la femme. Elle s'est impliquée dans l'histoire de la monarchie depuis le mythe d'origine en passant par le rôle proverbial des chasseresses, des amazones, des princesses, la collaboration des reines et des reines-mères avec le monarque, sans oublier le sacerdoce de l'immense population féminine du palais vouée au roi, tel à une idole.

C'est de ces femmes que nous allons parler à présent, notamment de la situation qui leur est prescrite par la coutume sur les plans social et politique.

8-1 La femme dans la vie conjugale

8-1-1 Le mariage

Dans la société danxoméenne, il existait plusieurs formes de mariage dont l'étude permet de les répartir en deux. Les raisons qui expliquent cette répartition sont relatives à la nature du contrat qui donnait naissance à ces mariages. Suivant leur nature on peut distinguer les mariages contraignants et les mariages non-contraignants.

8-1-1-1 Les mariages contraignants

Les mariages contraignants sont ceux conclus par les *hennugan* des futurs époux. En bref, c'est le mariage qui engageait au plus haut sommet les deux familles et qui donnait à la famille paternelle la puissance sur les enfants. Les mariages plus connus étaient l'union *hɔngbo* et l'union *Adɔmɛvɔ*. Le *hɔngbo*, l'union plus usitée, signifie littéralement (hɔn : nombril ; gbo : couper) : "couper le nombril". Par cette union, la *hɔngbosi*²⁰¹ passait définitivement dans la famille de son mari. Elle était ainsi coupée des siens, mais toutefois liée à eux pour ce qui « concerne les affaires de religion et de culte des ancêtres ». Par cette union également, la *hɔngbosi*, une fois veuve, faisait partie de la

²⁰¹ Femme mariée sous le régime du mariage *hɔngbo*.

succession de son mari. La coutume ne lui reconnaissait pas le droit d'aller faire sa vie ailleurs ; la seule liberté qu'elle lui accordait quelquefois était le choix par la femme et dans la famille du défunt d'un autre mari autre que celui à qui elle devait échoir. Étant désormais sous l'autorité du chef de famille de son mari, en cas de divorce, si les raisons qu'elle a invoquées sont admises, le chef de famille devra « lui chercher un nouvel époux parmi les siens ».

Quant au mariage *adomevo*, c'est une autre forme du mariage *hongbo*. Ici, le mariage est conclu « *alors que les futurs époux sont indéterminés* » (Comlan 1968 : 23). Le mariage est conclu avant la naissance de la fille. C'est ce qui explique l'appellation *adomevo* (*adome* : ventre ; *vo* : vide, ce qui signifie : "ventre vide"). La fille mariée sous ce régime est l'*adomevosi*²⁰² Les négociations sont engagées entre les *hennugan* (chef de famille) des deux familles alors que la femme n'était pas encore en état de gestation. Le prétendant à une *adomevosi* engageait des dépenses pré-nuptiales qui comprenaient : « *Les différents cadeaux d'usage, la culture du champ du beau-père (asitoglé) et l'entretien de la case de la belle-mère* » (Comlan id. : 24), ou des dépenses post nuptiales, c'est-à-dire les charges du mariage, dépenses alimentaires, frais du bokovo, cérémonies funéraires dans la famille de la femme.

Le prétendant à une *adomevosi* pouvait être aussi un jeune garçon ; dans ce cas, ce sont ses parents qui s'occupaient des dépenses pré-nuptiales et post nuptiales.

En dehors de ces formes de mariage « libéricides » pour la femme, il existait d'autres moins exigeantes.

²⁰² Femme mariée sous le régime du mariage *adomevo* .

8-1-1-2 Les mariages non-contraignants

Les mariages non-contraignants sont ceux qui donnaient à la famille maternelle la puissance sur les enfants ou qui consacraient le partage des enfants après le divorce qui, généralement, intervenait librement sans aucune contrainte. Au nombre de ceux-ci, on peut citer : le *avɔnusi dida*, le *hadido*, le *gbɔsudu nu gbɔsi*, le *kpokanta*, etc.

Le mariage sous le régime d'*avɔnusi dida* soumet le prétendant aux mêmes démarches que l'union hongbo. Ce qui fait la différence ici c'est qu'au lieu de l'*asikwɛ* (l'argent de la femme), on offre des étoffes (*avɔ*) ; d'où ce mariage tire son nom d'*avɔnusi dida* (*avɔ*, étoffe, *dida* : mariage). Dans cette forme d'union, la puissance maternelle sur les enfants prime sur celle paternelle (Le Hérissé 1911 : 210). Et c'est en raison de cela qu'on mariait les princesses sous ce régime.

Le mariage *hadido* est une forme d'union libre entre camarades (*ha* : camarades, *dido* : union). Le couple s'unit librement sans constitution d'une dot ou d'un cadeau offert aux parents dont généralement le consentement était nécessaire. Le divorce pouvait intervenir à tout moment et la femme pouvait emmener ses enfants.

Une autre forme de mariage est le *gbɔsu donu gbɔsi*. Ce mot est composé de *gbɔsu* (forme contractée de *gbɔ asu* : bouc), *donu* (s'accoupler avec) et de *gbɔsi* (forme contractée de *gbɔ asi* : chèvre). Ce qui signifie : « un bouc s'accouple avec une chèvre ». C'est une forme de mariage pratiquée par des hommes peu nantis. La dot à donner était constituée de petits cadeaux et de produits du sol. Les femmes concernées par cette union étaient celles qui vivaient sous la dépendance absolue des reines-mères et des princesses, sans être pour autant leurs parents ou leurs esclaves. Les enfants mâles issus de cette union

revenaient au père, mais les filles appartenaient aux reines-mères et aux princesses qui les donnaient en mariage après sous le même régime que leur mère²⁰³.

Quant au mariage *viđokpokanta*, c'est une forme d'union par laquelle la femme obtenait qu'une de ses filles se remarie dans sa famille, soit du côté paternel, soit du côté maternel. C'est une sorte d'échange au deuxième degré (côté paternel) ou au troisième degré (côté maternel). Dans le premier cas, elle remplaçait sa mère dans la collectivité dont elle était issue. Dans le deuxième, elle allait combler le vide laissé par sa grand-mère maternelle. Les enfants appartenaient au mari.

Les mariages non-contraignants sont des formes d'unions libres qui donnent à la femme la puissance maternelle sur les enfants. Ces unions n'étaient pas les plus nombreuses.

La femme qui intégrait le foyer conjugal sous le régime des différentes formes de mariage que nous avons étudiées, avait des droits et des devoirs.

8-1-2 Les droits et devoirs matrimoniaux de la femme

8-1-2-1 Les droits matrimoniaux de la femme

8-1-2-2 Les devoirs de l'époux envers sa femme

Dans le foyer, l'époux avait des obligations envers sa femme. Le mari polygame, pour ne pas susciter et nourrir la jalousie, doit offrir les mêmes faveurs aux élues de son cœur. Dès que la femme intègre le foyer conjugal, le mari devient son protecteur, son père, l'être attentif en qui elle doit trouver consolation et soulagement.

²⁰³ Voici comment Le Hérissé (1911 : 210) explique les raisons qui fondent la puissance maternelle sur les enfants issus de ce mariage : *On conduit « une chèvre à un bouc » ; qui sera le propriétaire des petits de la chèvre ? Sans nul doute, le propriétaire de la chèvre. Il en est des enfants nés sous ce régime. Ils deviennent la propriété du maître de la mère, ou plus exactement, ils tombent sous la même puissance que leur mère.*

Son premier devoir envers sa femme est l'obligation alimentaire. Il se doit de nourrir sa femme ou ses femmes. Lorsque c'est un foyer monogame, l'homme et la femme peuvent travailler dans les champs et la femme se voit parfois attribuer un lopin de terre à mettre en valeur pour son compte personnel. Dans le cas d'un foyer polygame, le mari, selon ses possibilités, attribue à chaque épouse un lopin de terre ; mais ces dernières, ainsi que leurs enfants, devront également travailler dans le champ de l'homme. Le mari peut également donner des fonds de commerce à ses épouses.

La seconde obligation non moins importante est de loger sa femme. Au Danxome, le principe en vigueur est la patrilocalité. Il doit aussi pourvoir à l'habillement de sa femme à l'occasion des naissances ou des grandes fêtes. En période de maternité, le mari remplit aussi des obligations envers sa femme. Durant la période prénatale, la femme a droit à des avantages car « la plupart de ses envies passaient pour des impératifs satisfaits diligemment. » Au sujet des soins dispensés à la femme enceinte voir (supra p. 143-145).

Après l'accouchement, elle jouit aussi d'autres avantages tels que : menu journalier plus enrichi, repos, emploi du temps quotidien moins chargé et débarrassé des tâches pénibles... (Dégbèlo 1997a : 132).

C'est le mari qui payait le *takwe* c'est-à-dire l'impôt de capitation de sa femme. Mais les taxes en relation avec son commerce sont payées par elle-même (Tindo 1982 : 41). Il a également un devoir d'assistance envers sa femme en cas de maladie, d'ennuis graves, de décès ou de malheur dans sa belle famille.

Voilà l'essentiel des obligations du mari envers son épouse que le *Coutumier du Dahomey* résume ainsi :

[...]. L'homme doit traiter sa femme, la loger, la nourrir et la vêtir. Il n'est pas tenu à la fidélité. En général il doit ses faveurs à toutes ses femmes. Il doit cependant cesser toutes relations avec elles dès qu'elles deviennent enceinte et

*pendant toute la durée de l'allaitement. Il est aussi tenu d'aider la famille de sa femme dans le malheur ou simplement la gêne.*²⁰⁴

Dans l'ensemble, les responsabilités de l'époux envers sa femme que nous avons énumérées ici ne souffrent d'aucun abaissement de la femme. Au contraire, elles valorisent la femme, la femme en tant que collaboratrice à entretenir, à soutenir et à aimer.

Quelle que soit la forme de l'union contractée, le droit au divorce était reconnu à la femme.

8-1-2-3 Le droit au divorce

Au nombre des espaces de liberté dont la femme pouvait jouir au sein du foyer figure son droit de demander le divorce. Ce droit, la femme pouvait l'exercer librement ou avec beaucoup de contraintes, selon la forme de l'union contractée.

Sous le régime des mariages *hɔngbo* et *adɔmɛvɔ*, l'exercice de ce droit était très étriqué et même si la femme parvenait à obtenir le divorce, elle ne pouvait quitter la famille de son conjoint qu'elle avait définitivement intégrée. La forme de mariage la plus usitée dans le Danxomɛ étant le *hɔngbo*, quelles raisons la *hɔngbosi* pouvait invoquer pour demander le divorce ?

Au nombre de ces raisons, on peut citer entre autres : injures graves au père et à la mère de l'épouse ; relations amoureuses du mari avec une sœur de son épouse ; relations amoureuses du mari avec une parente de l'épouse, surtout quand elle est une *hɔngbosi*, etc.

À ces raisons, le *Coutumier du Dahomey* ajoute que la femme pouvait aussi demander le divorce pour :

[...] mauvais traitements (à condition qu'ils ne dépassent les corrections admises normalement par la coutume), [...] non subvention aux besoins du ménage [...]

²⁰⁴ *Coutumier du Dahomey*, article 22, p. 19.

*pour maladie répugnante et incurable (lèpre, pian), tentative d'assassinat, abandon, folie.*²⁰⁵

Il est important de relever cependant que pour respecter l'intégrité physique et morale de la femme, la coutume ne devrait pas être permissive sur le fait que l'époux puisse violenter son épouse. Selon l'entretien que nous a accordé Dâ Dègbè Agoli-Agbo,²⁰⁶ ces cas constituent des dérapages qui surviennent dans les foyers. Mais aucun parent n'a jamais accepté de bon coeur qu'on maltraite sa fille.

Lorsque la demande de divorce est agréée, la *hɔngbosi* ne jouissait d'aucune liberté pour convoler avec un homme de son choix. Le chef de famille du mari défunt lui cherchera parmi les siens un autre conjoint. Mais si les raisons invoquées par la femme devaient la contraindre à retourner dans sa famille ou s'il arrivait qu'au travers des conditions admises pour le divorce, elle décidait de se séparer de son conjoint, elle était tenue de rembourser la dot.

Les contraintes liées à l'union *hɔngbo* résidaient dans l'obligation faite à la femme de se remarier dans sa belle famille après un divorce, ou de rembourser la dot lorsque toutes les tentatives de la retenir étaient vaines. La première contrainte chosifiait la femme puisqu'elle ne tenait pas compte de ses sentiments. Cette contrainte comportait pour elle l'éventualité d'avoir des enfants de pères différents dans la même famille. La deuxième contrainte trahissait quelque peu la signification de la dot. En effet, si la dot est une compensation de la source de production et de reproduction que perd la famille de la femme, le remboursement de la dot après le divorce frisait le remboursement du prix de la femme. Mais on peut y voir toutefois un garde-fou de la coutume pour éviter des divorces anarchiques.

²⁰⁵ *Coutumier du Dahomey*, article 149, pp. 22-23.

²⁰⁶ Entretien du 9 septembre 1999 à Agbome

Les causes de divorce énumérées plus haut sont valables aussi pour les autres formes d'union telles que : le *avɔnusi*, le *hadido*, le *gbɔsu do nu gbɔsi*, le *kpokanta*, etc. Mais contrairement au mariage *hɔngbo*, le divorce intervenait plus librement.

En fait, le divorce n'était pas très ancré dans les mœurs du royaume. C'est pourquoi du mari aussi, la coutume exigeait une juste cause de répudiation. Parmi les justes causes de répudiation de la femme, le *Coutumier du Dahomey* note :

*Maladie répugnante et incurable (lèpre, pian etc), tentative d'assassinat, abandon, folie.*²⁰⁷

Alain Comlan ajoute à ces causes :

L'adultère, la pratique de la sorcellerie sous toutes ses formes (Comlan 1968 : 84).

Le divorce n'était donc pas très institutionnalisé, et cette réalité était si manifeste que même en cas d'adultère, la plupart du temps, la femme n'était pas répudiée, mais punie, purifiée et rachetée. Par ailleurs, la demande de divorce n'était pas immédiate dès que se déclenchait un cas de maladie incurable. Celle-ci intervenait après que les efforts de guérison furent vains²⁰⁸. Le divorce pouvait ne pas avoir lieu aussi si les époux étaient très entichés l'un de l'autre. Ceci se comprend aisément quand on sait que le mariage est parfois contracté pour le meilleur et pour le pire.

²⁰⁷ *Coutumier du Dahomey*, article 149, p.23.

²⁰⁸ Adikpèto Lucien, Abomey, 23 novembre 2012.

8-1-2-4 La garde des enfants

La puissance maternelle ou paternelle sur les enfants variait surtout en fonction de la nature des unions.²⁰⁹

Sous le régime du mariage hɔngbo, en cas de divorce, tous les enfants restaient sous la puissance paternelle. Par le mariage hɔngbo, la *hɔngbosi* devenait une propriété de sa belle famille et ne pouvait quitter que par la restitution de la dot. Si la femme devait restituer la dot, qu'en serait-il des enfants ? Ils appartiennent tous au mari et par surcroît, si elle avait des enfants d'un amant avant de contracter ce mariage, tous appartiennent de droit à la famille du mari.²¹⁰ Si en cas de décès de son époux la *hɔngbosi* se liait à un homme d'une autre famille, cette union serait tenue pour irrégulière et les enfants reviendraient à la famille du premier mari (Le Hérissé).

[...]. Si une hongbosi a des enfants d'un amant avant d'avoir été conduite dans la case de son mari, ces enfants appartiennent de droit à la famille du mari.

Le même auteur précise que :

Si, sans le consentement du chef de famille du défunt elle (la hongbosi) se liait à quelqu'un d'une autre famille, sa nouvelle union serait tenue pour irrégulière et les enfants qui en naîtraient appartiendraient à la famille du premier mari (Le Hérissé id. : 201).

Pour les autres formes d'union, tous les enfants tombaient sous la puissance maternelle. Mais des restrictions existaient cependant. Par exemple, pour le mariage avɔnusi-dida

²⁰⁹ C'est pourquoi Le Hérissé (1911 : 201) écrit : *Les unions pratiquées dans le royaume d'Abomey se ramènent à deux genres suivant qu'elles donnent la puissance sur les enfants à la famille paternelle ou à la famille maternelle.*

²¹⁰ Entretien avec Na Woto, Abomey, le 9 septembre 1999.

Les enfants tombent tous en principe, sous la puissance de la famille maternelle ; mais celle-ci doit abandonner ses droits sur un certain nombre d'enfants en faveur de la famille paternelle note Le Hérissé (id. : 210).

Mais cette obligation ne semble pas toujours scrupuleusement suivie.

Quant au mariage *gbɔsu do nu gbɔsi* « Un bouc s'accouple avec une chèvre », les enfants seront sans nul doute pour la chèvre et surtout, pour le propriétaire de la chèvre. Selon Le Hérissé (id. : 210), ces enfants :

deviennent la propriété du maître de la mère, ou plus exactement, ils tombent sous la même puissance que leur mère.

Mais les filles étaient les plus concernées dans ce cas, les garçons étant laissés à leur père. Les princesses cependant constituaient une exception et leur régime de mariage évoqué plus haut en témoigne. En effet, les princesses ne pouvaient être données en mariage sous le régime *hɔngbo* qui conférait de fait, à la famille du fiancé, la propriété sur la femme et sur les enfants. Les princesses étaient données en mariage sous le régime *avɔnusi* qui conférait à la femme la puissance sur les enfants. C'est en raison du fait que la famille royale voulait imposer sa puissance sur tous les enfants nés de ses membres et surtout pour agrandir sa lignée qu'elle avait mis en place le principe de "*Jikpla*" (ji : accoucher, kpla : emmener). Tous les enfants des princes et des princesses appartenaient à la famille royale. Mais tous les enfants adultérins des princes tombaient sous la puissance de la famille à laquelle appartenaient leurs mères (Le Hérissé op.cit. : 213). Toute analyse faite, on constate que ce sont les mariages non-contraignants qui conféraient à la femme la puissance maternelle sur les enfants. Dans le foyer, la femme jouissait également du droit à la propriété.

8-1-2-5 Le droit à la propriété

Dans le foyer, la femme pouvait avoir des biens sur lesquels elle avait droit d'administration et de jouissance. Les biens pouvaient provenir de ses parents, de son travail, ou des dons de son époux. La polygamie étant un système ayant fortement cours dans la société danxoméenne, les époux adoptaient le principe de la séparation des biens. Cela n'exclut pas l'existence d'une communauté de biens et d'intérêts entre les époux d'autant qu'ils avaient l'obligation de contribuer aux charges du ménage dans lequel d'ailleurs, elle avait des devoirs.

8-1-2-2 Les devoirs matrimoniaux de la femme

8-1-2-2-1 Le devoir de soumission et de fidélité

Dans le foyer conjugal, l'homme doit cohabiter avec sa femme qui lui doit respect et soumission. Mais cette soumission n'exclut pas la possibilité pour la femme de convoquer son époux devant le conseil de famille. L'homme doit exercer ses prérogatives de chef de ménage, de chef de famille dans l'intérêt commun de son (ses) épouse (s) et de ses enfants. En bonne logique, la femme ne doit pas être exclue de l'exercice de ces prérogatives ; elle doit y participer. Pour ce faire, il ne faudrait plus qu'en cas d'absence du mari, que ce soit l'un de ses frères qui le remplace au lieu de la femme. Cette pratique est typique dans la coutume fɔn du Danxomɛ. Il faut que la femme soit appelée à remplacer son mari toutes les fois qu'il est absent.

Quant à la seconde obligation, l'obligation de fidélité, la coutume est très stricte et considère la femme coupable d'adultère comme en état de souillure vis-à-vis de son mari et des ancêtres. La violation de l'obligation de fidélité n'est pas une affaire laissée discrétionnairement, dans la coutume fɔn du Danxomɛ, aux époux. Le mariage dans cette

coutume a un caractère familial. La violation de cette obligation prend, par conséquent, l'allure d'une affaire familiale. Selon Dâ Dègbè :

Le mari qui laisse impuni l'adultère de sa femme meurt. De même, une femme coupable d'adultère qui ne passe pas aux aveux subit le même sort. ²¹¹

Le *Coutumier juridique de l'AOF* cité par Alain Comlan (op.cit. : 160) soutient cette affirmation :

L'homme, dans le cas d'infidélité de sa femme ne doit plus l'accepter chez lui sans une réparation religieuse préalable. On pense que s'il a de nouveau des relations avec cette femme, il devient malade, dépérit ou gonfle sans cesse jusqu'à ce que mort s'en suive.

Selon Alain Comlan (id. : 160) qui s'inspire de Houngbédji²¹² :

Les croyances négro africaines considèrent que le monde immatériel qui entoure les hommes possèdent des valeurs bénéfiques ou maléfiqes, d'où découle la notion de pureté ou d'impureté, de bien ou de mal ; la violation de cette obligation à la fois morale et socio-familiale entraîne des effets néfastes dont tous les membres de la famille pâtissent d'une manière inéluctable.

La violation de l'obligation de fidélité peut entraîner des fléaux ou des calamités naturelles. Cette obligation est donc sacrée.

Dans la coutume fon du Danxomé, l'adultère n'entraîne pas obligatoirement le divorce. Selon le *Coutumier du Dahomey* :

Dans la coutume fon, l'adultère n'est suivi de divorce obligatoire que si la femme quitte publiquement son mari pour vivre avec son amant ²¹³.

²¹¹ Entretien avec Dâ Dègbè, Agbomé, 9 septembre 1999.

²¹² A. Houngbédji, *Le droit de la famille dans les coutumes du Bas-Dahomey*, thèse de 3^e cycle, Paris, 1967.

²¹³ *Coutumier du Dahomey*, article 138, p. 21.

En cas d'adultère, la coutume a prévu le rachat de la femme par une correction corporelle suivie de certaines cérémonies de purification. L'amant subit lui aussi une peine corporelle généralement le double de celle de la femme, paye une amende, et n'est pas éventuellement à l'abri des représailles du mari à qui reviennent de droit les enfants adultérins. L'infidélité du mari, par contre, n'est punissable que lorsqu'il néglige ses devoirs conjugaux ou entretient des relations sexuelles avec une alliée de sa femme. Si l'adultère du mari n'est punissable que dans ces conditions, celui commis avec une épouse royale est passible de la peine de mort.

L'infidélité de l'homme est donc chose admise et on serait même tenté de dire que toute l'injustice est là. Mais la compréhension qu'il faut en avoir est que pour le *Danxomenu*, la femme est un "bien sacré" et ne peut appartenir qu'à un seul homme.²¹⁴

L'adultère des princesses semble pourtant chose officialisée par le pouvoir royal. Les princesses généralement étaient connues pour leurs mœurs légères et ne souffraient parfois d'aucune sanction. La même permissivité était observée à l'égard de l'adultère des princesses même épouses royales. F. Iroko précise cependant que l'impunité des princesses n'était pas sans limites. Il souligne que :

Il suffit que, de guerre lasse, un de ces maris finissent par se plaindre au roi pour que ce dernier sévisse aussitôt : mandée de toute urgence auprès de son père, la princesse écoutée et reconnue coupable est soumise à de sévères châtiments corporels à l'intérieur du palais ou au lieu dit adoxogudo (derrière les tombes) (Iroko 1997 : 4).

Mais les cas de plaintes d'époux étaient rares, comme le fait remarquer si bien le même auteur :

²¹⁴ On pourrait même dire que cette conception est universellement admise.

Les plaintes d'époux de princesses contre ces dernières auprès du roi n'étaient pas non plus une pratique quotidienne au temps de la royauté. C'était des cas limités, exceptionnels et rarissimes... (Iroko id. : 4).

Pour limiter la débauche des princesses en matière de vie sexuelle, la sanction qui leur était infligée et évoquée par Le Hérissé (1911 : 76) est un emprisonnement de :
quelques mois dans la demeure du précepteur des princes, Mehou.

La débauche sexuelle des princesses a été largement abordée par de nombreux auteurs ayant travaillé sur le royaume du Danxomé tels que Le Hérissé (1911), Quenum (1983), Djivo (1977)... Voici le portrait que Le Hérissé, ancien administrateur des colonies, nous dresse des princesses, lui même en ayant épousé une :

Vendre l'amour, c'est presque un monopole des princesses. Leurs maris eux-mêmes sont obligés par la coutume de s'incliner devant ce « droit de cocufiage », trop heureux si elles ne les quittent pas un beau jour avec leurs enfants (Le Hérissé id. : 31).

Au Danxomé, les princesses constituaient donc une exception. Aucun *Danxoménu*, même le roi, n'échappait à leurs caprices sentimentaux.

8-1-2-2-2 Le devoir d'assistance et l'obligation patrilocale

Le devoir d'assistance dans le foyer est un devoir réciproque. L'homme et la femme doivent s'assister et se montrer solidaires dans les difficultés. C'est un devoir auquel aucun des époux ne doit se soustraire au risque de mettre en péril le mariage.

Une autre obligation est celle relative à la patrilocalité. Dans la coutume fon du Danxomé, les alliances sont fondées sur un système gynécomobile, la femme doit quitter sa famille pour vivre ensemble avec son mari. Outre ces deux obligations, la femme a le devoir de préparer pour tous les membres de la famille (époux et enfants). Il n'est pas exclu que l'homme l'aide quelquefois dans cette tâche. Voilà l'essentiel des devoirs

matrimoniaux que la femme doit fondamentalement assumer dans le foyer. Quelle situation la coutume a-t-elle prescrite pour les veuves ?

La femme dans l'ancien, une fois sous le toit d'un homme par les liens du mariage (surtout contraignant), avait l'existence plus émaillée de contraintes que de libertés. Quelle nouvelle vie pouvait-elle mener lorsque son époux venait à mourir ?

8-1-3 La femme et le veuvage

8-1-3-1 Le poids des cérémonies funéraires

Une fois veuve, la femme était soumise à des contraintes liées à ses déplacements, ses habitudes alimentaires et à ses toilettes. En résumé, la femme devait s'abandonner, négliger ses bains, détresser ses cheveux et quitter ses bijoux. Ses déplacements étaient limités et interdiction lui était faite d'aller au marché ou d'assister à une manifestation avant la fin des funérailles qui duraient trois mois²¹⁵. Ces contraintes subsistent encore de nos jours, même si elles ne sont plus très vivaces.

Contrairement au veuf, les contraintes et les cérémonies funéraires imposées à la veuve sont trop nombreuses et pèsent sur sa vie quotidienne. Déjà meurtrie par le décès de son époux, ces cérémonies aggravent son moral entamé et alourdissent le fardeau de ses souffrances. Nous parlons au présent parce que cette réalité est encore d'actualité.

²¹⁵ Voir M. Quenum, op.cit., 1983, pp. 119 et s.

8-1-3-2 La contrainte de rester au foyer conjugal

Contrairement à l'homme qui peut mener une vie de son choix après le décès de sa conjointe,²¹⁶ la femme se trouvait toujours sous l'autorité de sa belle famille par les entraves prescrites par la coutume.

En fait, ce qui détermine sa vie ultérieure est fonction de la nature du mariage qu'elle a contracté. De ce fait, si la femme s'était mariée sous le régime de ce que nous nommons ici mariage "non-contraignant", elle avait l'entière liberté de disposer d'elle-même. Dans l'autre cas, le mariage contraignant était un contrat familial, un contrat entre les deux familles, entre les deux hennugan, un contrat qui ne pouvait se rompre même en cas de décès du conjoint. Le mariage contraignant rendait la femme, "propriété" de sa belle famille et, même veuve, il revenait à cette dernière, de disposer d'elle.²¹⁷ À la mort du mari, la femme mariée sous le régime d'un mariage contraignant faisait partie de la succession de son époux et devra être accordée à un de ses cadets. C'est ainsi que le prince héritier héritait aussi des épouses de son père, excepté sa mère. Si cependant, la veuve allait, sans l'avis du hennugan de sa belle famille, épouser un homme d'une autre famille, cette union serait tenue pour irrégulière, et les enfants qui en seraient issus reviendraient à la famille du mari défunt.

Cette pratique coutumière danxoméenne à première analyse, a tout l'air d'une humiliation de la femme prise comme un objet acheté dont les propriétaires, l'homme et sa famille, pouvaient en disposer jusqu'à usure complète. La pertinence de cette analyse résulte de l'entorse portée à la liberté de la femme de choisir et de partager sa vie, après le décès de son conjoint, avec un autre élu de son cœur. Cette liberté était cependant compromise lors du contrat du mariage, puisque la femme n'avait pas donné son avis. Au-

²¹⁶ Malgré la liberté reconnue au veuf, ce dernier ne peut prendre une autre épouse avant la fin des funérailles de son épouse décédée.

²¹⁷ Cette idée de propriété apparaît souvent dans les propos et jusqu'à aujourd'hui, les femmes disent : « Je suis mariée chez les Hountondji, les Guèdègbé, et non : "j'ai épousé un tel." »

delà de cette analyse, pour bien cerner le phénomène même, il faut prendre en compte le contexte et les mentalités qui en étaient à l'origine. En clair, la solidarité, avions-nous dit, constitue l'une des étiquettes de référence de l'Afrique traditionnelle. Cette institution léviratique chez les *Danxomenu* en est l'une des manifestations. Le germe de cette pratique est la solidarité, la solidarité familiale, la veuve et les orphelins devant être secourus²¹⁸.

Pour les orphelins, le nouveau mari de leur mère incarne le père qu'ils ont perdu, et ce père adoptif est tenu, en collaboration avec leur mère, de subvenir à leurs besoins. Cette pratique permet aussi d'écourter pour la femme une longue période d'incertitude, d'angoisse, une longue période de viduité. Malgré l'idée de solidarité qui sous-tend cette institution léviratique, la femme, "propriété" de sa belle famille, la femme, facteur de production et de reproduction, participent fortement à cette pratique. Cependant, la femme pouvait quitter le foyer conjugal ; mais à quelles conditions ?

8-1-3-3 La possibilité de quitter le foyer conjugal

La femme avait aussi la possibilité de quitter le foyer conjugal même si elle l'avait intégré sous le régime d'un mariage contraignant. Elle le pouvait donc, si elle devenait veuve à un âge trop avancé et décidait de rejoindre sa famille. Un autre cas probable, mais rare, est un vœu de fidélité au mari défunt où certaines femmes décident de ne plus se remarier.

Qu'en est-il de la dévolution successorale au Danxome ?

8-2 La dévolution successorale

La succession aux biens dans le royaume du Danxome obéit principalement à trois principes. Ils stipulent que :

²¹⁸ Lire A. Comlan, op.cit., 1968, pp. 26 et s.

- « *On ne doit rien emporter dans une autre famille* »,
- « *le nom ne doit jamais disparaître* »,
- « *Les aînés n'héritent pas des jeunes* » (Le Hérissé 1911 : 250 et s).

Le premier principe accorde plus de privilège au sexe masculin dans la dévolution successorale.

8-2-1 Le privilège de masculinité

Au Danxomé, les biens personnels regroupent les mobiliers et les immobiliers, les cultures, les palmeraies, les esclaves, les épouses, les troupeaux et les accessoires indispensables à la vie quotidienne.

Lorsqu'un parent meurt, tous ses descendants²¹⁹ peuvent hériter de sa succession quel que soit leur sexe. Mais la succession chez les Fɔn obéit à des principes qui accordent des privilèges au sexe masculin (voir premier principe plus haut). C'est surtout cette règle qui va nous occuper ici. Par cette règle, la femme qui est déjà un « bien » que perd sa famille par le mariage, ne doit plus œuvrer par les biens de sa propre famille à l'enrichissement d'une autre. Il s'ensuit donc qu'elle était exclue de la succession de certains biens.

Ce privilège de masculinité dans la succession de certains biens est fondé sur le principe que les terres, les immeubles, constituent les richesses d'une famille, d'une famille qui, mieux, se veut grande et riche. Les héritiers se doivent donc d'entretenir et de préserver ces biens et d'en augmenter si possible. La logique danxoméenne trouvait mal l'idée de céder ces biens "intangibles" à des héritiers qui vont enrichir une autre famille. Cette règle ne découle d'aucune prétention à la supériorité masculine ; elle est l'expression

²¹⁹ Au Danxomé, les héritiers ne sont pas seulement les descendants directs du défunt ; les collatéraux aussi font figure d'héritiers. C'est pourquoi on parle de dévolution aux collatéraux.

en même temps d'une distribution et d'une sauvegarde du patrimoine immobilier au sein de la famille, tout ceci pour maintenir son prestige.

Mais les princesses ne souffraient pas de cette règle car le régime de mariage adopté pour elles ne les plaçait pas sous la puissance de leur belle famille. Elles pouvaient donc hériter des biens immobiliers. De même, en raison du principe de matrilinearité reconnu pour elles, leurs enfants pouvaient hériter de la succession immobilière de leurs grands parents maternels (Yéluouassi 1978 : 12).

8-2-2 Le partage des biens

Le partage des biens est toujours inégal en raison du droit d'aînesse et du privilège de masculinité. Par le droit d'aînesse, le fils aîné reçoit toujours un peu plus que les autres. Par le privilège de masculinité, les femmes sont exclues de la succession des biens immobiliers pour des raisons que nous venons d'évoquer dans la rubrique précédente. En dehors de la succession immobilière, le même principe s'applique parfois aux meubles. Selon Yéluouassi (id. 12) :

Les anciens affirment qu'un bien meuble qu'on peut conserver pendant des années et qui serait considéré comme une richesse de famille ne pourrait être reçu par une fille à titre de succession.

Mais il est important de souligner qu'une fille plus âgée qu'un garçon pouvait recevoir une part plus importante que lui dans la succession. Généralement, les femmes héritaient des pagnes, des parures et ustensiles de ménage.

La dévolution successorale entre homme et femme chez les *Hwegbajavi* n'est pas équitable. Le premier exclut la femme de la succession de certains biens au regard de certaines raisons qui sont communes à de nombreux peuples de l'aire culturelle ajatado (gun, tori ...). Que dire à présent de la vie des amazones ?

8-3 La femme dans l'armée

8-3-1 Le recrutement des amazones

Le recrutement des amazones s'effectuait suivant trois modes : la répression, le volontariat, le tirage au sort.²²⁰

La répression était une sorte d'enrôlement forcé concernant une certaine catégorie de femmes coupables de certains interdits ou de femmes ayant des comportements anti sociaux et dont la communauté voulait se débarrasser. Comme exemple précis d'interdit social, il y a l'adultère.

Sur cette première forme de recrutement, voici ce que Seligman (1935 : 63) écrit :

« A l'origine, les amazones étaient surtout des criminelles, des femmes surprises en délit d'adultère, ou qui avaient été envoyées au roi comme dignes de mort pour quelque action et qui avaient été enrôlées dans l'armée au lieu d'être exécutées lors des « coutumes » réservées aux criminels. »

d'Almeida-Topor (1984 55) ajoute:

Selon la tradition orale, un sort analogue était réservé à celles qui, sans commettre de véritable délit, se montraient arrogantes ou acariâtres dans la vie quotidienne. Une fois dénoncées, sans doute par des proches, ou par les autorités villageoises, peut-être même par des membres de leur famille, ces femmes comparaissaient devant le roi, qui pouvait décider de les verser dans l'armée.

Mais le délit d'adultère n'entraînait pas automatiquement le divorce qui, avions-nous dit, n'était pas dans les "goûts danxoméens". La coutume avait prévu le rachat de la femme par certaines cérémonies de purification. L'adultère comme cause d'enrôlement de la femme serait peut-être la conséquence d'une récidive.

²²⁰ Certaines captives de guerre étaient aussi orientées et intégrées dans le corps des amazones.

Cette forme de recrutement qui reversait et contre leur gré des femmes dans une autre forme de vie traditionnellement réservée à l'homme, apparaît pourtant comme un rachat qui permettait de les préserver de la mort. Il apparaît aussi comme une solution de reconversion sociale pour ces femmes, rebuts sociaux. Une fois enrôlées dans l'armée, elles pourraient être capables d'exploits pouvant entraîner leur promotion dans ce corps et même leur réhabilitation sociale.

Un autre mode de recrutement éprouvant était le tirage au sort. Ici également, des jeunes filles roturières notamment étaient choisies contre leur gré. Ceci avait un impact certain sur leur psychologie car cette transplantation soudaine, cet enlèvement à la vie normale aura un effet bouleversant sur leur mental. C'était pour compenser le déficit de personnel que ce mode de recrutement était institué. Pour lui conférer un caractère sacré vu que les familles se montraient réticentes et pouvaient attribuer la mort de leur fille au combat à une responsabilité personnelle du roi, le pouvoir royal dut confier à des forces divines cette sélection au hasard. Voici comment d'Almeida-Topor (id. : 45) relate la procédure de ce recrutement :

Ce jour-là, le roi officie devant la cour. Il a près de lui un récipient plein de cauris, ces coquillages qui ont longtemps servi de monnaie en Afrique et qui ont aussi une valeur rituelle ; à ses pieds, un panier vide. Il prend une poignée de coquillages tandis que l'assistance propose le nom d'un chef de famille. Le monarque lance alors quarante et une fois les cauris d'une main dans l'autre : si l'un d'eux tombe dans le panier vide, la famille désignée devra fournir une amazone ; nul ne peut contester la décision du sort.

Selon le même auteur, les princesses étaient épargnées du tirage au sort parce que nobles par le sang.

Le roi Gezo fut celui qui réorganisa systématiquement le corps des amazones. Sous son règne, l'institution féminine avait connu une organisation plus stricte et une

importance numériquement forte. Cet étoffement des effectifs était la conséquence de l'institution de la conscription qui remplaça le tirage au sort dissout désormais par ce dernier. Sous son règne, la conscription avait lieu tous les trois ans et les filles cibles étaient celles des notables. Mais avec la politique expansionniste du royaume, la mesure dut s'étendre à toutes les familles libres (Burton 1966 : 67). Ses successeurs ont poursuivi la même politique que lui, et sous le roi Glele, l'opération devint annuelle.

C'était sous l'autorité du Kpakpa et du Dosuhwan que s'effectuait l'opération (Le Hérisse op.cit. : 72). L'arrivée de ces derniers dans les villages créait l'inquiétude dans le monde des parents et des jeunes filles. La force physique était un critère majeur qui présidait au choix, l'apparence comptait moins. C'est pourquoi des jeunes filles pubères ou n'ayant pas encore terminé leur croissance étaient enrôlées (d'Almeida-Topor op.cit. : 49). Mais les familles n'opposaient aucune résistance aux enleveurs officiels. La récade du roi qu'ils avaient en leur possession légitimait et rendait légale leur mission. Tout *Danxomenu* s'inclinait devant la récade des rois, symbole de leur autorité. S'opposer à la mission ou au choix des agents recruteurs serait désobéir au monarque et les coupables sont même passibles de la peine de mort. La sélection s'opérait sans résistance dans une société où l'intérêt de la communauté prenait le pas sur celui de l'individu.

Ces différentes formes de recrutement qui ont évolué dans le temps montrent manifestement que l'arbitraire avait prévalu dans la constitution du corps des amazones. Le volontariat mis à l'exclusion, aucun des autres modes de recrutement ne reflète la volonté, la conviction, la spontanéité des guerrières à embrasser la vie martiale. Le tirage au sort comme la conscription s'apparentent à un enlèvement, à un déracinement des jeunes filles en pleine croissance, jeunes filles brisées ou désabusées dans leur rêve de mener une vie normale de femme. L'adaptation à la vie d'amazone, à l'usage des armes, à la vie guerrière sera sans doute difficile d'autant que la conviction et la volonté ne les y ont pas conduites.

Peut-on dire que seules les amazones étaient victimes d'un recrutement arbitraire ?

C'était également sans doute au prix de l'arbitraire que certains soldats étaient enrôlés dans l'armée. Les amazones espionnes du roi participaient subtilement au stratagème conduisant au recrutement forcé des jeunes Danxoméniens. D'Almeida-Topor (id. : 72) nous fait le récit de ce manège :

Elle (amazone espionne) enlève les ornements qu'elle porte ordinairement aux oreilles et qui la font reconnaître comme femme attachée au roi et elle s'en va, laalebasse sur la tête, dans les foires, minaudant, jacassant gentiment tout en provoquant les jeunes hommes du regard ». Dès qu'un homme mord à l'appât et passe la nuit avec elle, « le lendemain, il est dénoncé par elle à l'agore, saisi, garrotté. Il a commis un crime : avoir touché une femme du roi. Il ne peut se sauver de la mort qu'en se remettant à la discrétion du roi qui lui fait grâce et l'incorpore parmi ses guerriers.

Le Hérissé (op.cit. : 72) souligne le même fait et renchérit :

L'arbitraire des chefs intervenait pour la plus large part dans le recrutement des soldats réguliers, mais personne n'osait murmurer contre cet état de choses, ni essayer de s'y soustraire, car un vieux père, une mère vénérée, une case familiale eussent payé irrémédiablement pour le coupable.

8-3-2 Les contraintes et les libertés dans la vie militaire

Enrôlée par répression, volontaire, tirée au sort ou choisie sous le régime de la conscription, captive incorporée, la nouvelle recrue embrassait une carrière dans laquelle elle ne pouvait exceller, selon l'optique danxoméenne, qu'au prix de certaines contraintes liées essentiellement aux plaisirs sexuels et à la maternité. L'ultime but de ces contraintes était de transformer leur féminité en masculinité, bref, les métamorphoser en véritables guerrières. Pour évoquer les contraintes et les libertés liées à la vie d'amazone, nous n'allons pas faire cas des durs exercices d'entraînement et des stages de conditionnement, étapes essentielles, pour aguerrir le corps et l'esprit des recrues dans la vocation qui était

désormais la leur. Nous ferons plutôt une analyse des espaces de coercition et de liberté pour réaliser, dans quelles mesures, les restrictions à la vie normale tenaient compte de la dignité de la femme et d'une équité entre contraintes imposées aux amazones et libertés accordées aux soldats.

Vouées désormais aux activités belliqueuses, toutes les recrues étaient internées dans des camps se trouvant à l'intérieur des palais royaux «*d'Abomey, de Cana, de Zagnannado, de Hoja ou Zassa* » (d'Almeida-Topor op.cit. : 57), dont elles assuraient la garde.

Pour devenir une amazone, la recrue avait besoin d'une véritable adaptation physique et mentale. Pour y arriver, elle devait livrer, investir, consacrer toute sa personne à sa nouvelle activité et se dispenser de tout autre désir surtout les plaisirs sexuels et la maternité. Les amazones étaient donc vouées au célibat et le pouvoir royal y veillait rigoureusement. Selon une information de A. Dégbèlo rapportée par d'Almeida-Topor (op.cit. : 53), le trône semble-t-il recourait à l'excision afin d'enrayer chez les amazones toute envie sexuelle. Cette information reste pourtant à confirmer pour des raisons qu'énumère ici d'Almeida-Topor (op.cit. : 57) :

Cette information, rapportée par Amélie Dégbèlo qui cite un seul témoignage à son appui, aurait cependant besoin d'être précisée voire confirmée. En effet, cette opération n'est pas en usage dans la société fon ni dans celles qui l'entourent. Elle aurait donc été adoptée sous des influences extérieures, dont il serait intéressant de connaître l'origine.²²¹

Les amazones devaient se consacrer uniquement au métier des armes et mener une vie de célibat. Déjà dès leur enrôlement, elles étaient tenues de prononcer un serment de

²²¹ Ce doute qu'émet ici H. d'Almeida-Topor semble justifié. Suivant un document que nous avons consulté, les régions concernées par l'excision au Dahomey/Bénin sont : les départements de l'Atacora et du Borgou ; le Zou-Nord : sous-préfectures de Bantè, de Ouèssè et Savè ; la vallée de l'Ouémé : sous-préfectures de Kétou et de Pobè, *Enfants et femmes, avenir du BENIN*, Unicef/Rép du Bénin, Jan 1996, p. 53. Il se pourrait aussi que le royaume ait adopté cette pratique spécialement pour les amazones.

célibat devant la divinité *Dewin* placée à l'une des entrées du palais (d'Almeida-Topor id. : 69). Cette divinité était capable de dénoncer ou d'entraîner une grossesse chez l'amazone ayant goûté aux plaisirs sexuels (d'Almeida-Topor id. : 69). Outre le serment de célibat, les amazones absorbaient aussi des produits devant faire mourir leur complice masculin dès qu'elles enfreignaient la règle de chasteté. À toutes ces mesures dissuasives s'ajoutait le contrôle pratique des eunuques qui intervenait périodiquement. Toute relation avec l'extérieur était limitée et les contacts avec le sexe masculin très restreints.²²² Malgré toutes ces mesures, des amazones parvenaient à soulager ce besoin naturel et physiologique. Elles devaient cependant tout faire pour éviter une grossesse, signe palpable et grave de leur culpabilité. Dans le cas contraire, elles étaient exposées avec leurs complices à des sanctions. C'était le roi qui décidait, après jugement, de ces sanctions qui pouvaient aller, pour l'amazone, jusqu'à une condamnation à mort.²²³ Quant au complice, il était généralement exécuté.

Malgré les privations imposées aux amazones sur les plaisirs sexuels et la maternité, le pouvoir royal observait une certaine permissivité sur la règle de chasteté ; il semble qu'il se montrait moins sévère à l'égard des simples plaisirs sexuels que des grossesses. En témoigne la décision du pouvoir de donner aux combattantes des liqueurs contraceptives. Cela ne signifie pas qu'il se faisait une grande illusion sur l'observance de la règle de chasteté imposée aux amazones et qu'indirectement les relations sexuelles étaient au moins officialisées. À en croire d'Almeida-Topor (id. : 70) :

Parfois, le monarque se montre même particulièrement clément, allant jusqu'à féliciter les guerrières qui ont eu des rapports avec des soldats pendant les

²²² Par rapport à cette information, Seligman (1935 : 68) souligne que : *En théorie, elles ne voyaient des individus de l'autre sexe que lorsqu'elles étaient en marche ou en campagne, et, à la parade, les deux sexes étaient séparés par des lanières de bambou disposées sur le sol.*

²²³ Bay (1983 : 352) évoque ici une autre punition que la condamnation à mort : [...]. *Des grossesses pour les amazones entravaient gravement leurs activités professionnelles. C'est globalement pour décourager toute activité sexuelle, que quelques amazones enceintes étaient exécutées de temps à autre pendant que la grande majorité était punie par enrôlement dans la "compagnie de l'ouverture de portail," "un corps exposé aux feux les plus nourris aux premières loges de la bataille."* Traduit de l'anglais par nous.

expéditions militaires. « Non pas pour encourager le vice, précise Amélie Dégbèlo, mais pour rendre hommage à leur audace », puisqu'elles ont effectué leur acte dans des circonstances dangereuses !

Selon d'Almeida-Topor (id. : 70), la plus grande récompense accordée à une amazone valeureuse pourrait consister à lui accorder un congé durant lequel elle pourrait mener une vie ordinaire et avoir des relations avec un homme. Si éventuellement une grossesse s'ensuivait, l'enfant serait confié à son père et l'amazone réintégrait l'armée après le sevrage.

Il arrive parfois même que des amazones, par leur prouesse, séduisent des rois qui les épousent.²²⁴

En dehors de cet allègement de la contrainte liée à la vie de chasteté, les amazones jouissaient de certaines libertés.

Ces libertés allaient des loisirs à la possibilité qu'elles avaient de quitter momentanément leur cantonnement. Les loisirs n'étaient pas nombreux et diversifiés. Ils étaient composés de compétitions amicales faites de petits jeux. Pour rompre avec tout ce qui avait trait à la combativité, les amazones faisaient aussi la danse et la musique. Mais le mal est que tout ceci s'intégrait encore à leur fonction. Les contenus et les circonstances dans lesquelles s'exécutaient les chants et les danses étaient en rapport avec la vie guerrière. Par ailleurs, si les amazones passaient la plus grande partie de leur vie dans leur cantonnement, elles pouvaient en sortir néanmoins, sur autorisation. Selon d'Almeida-Topor (id. : 68) :

Les guerrières originaires du royaume maintiennent cependant des liens avec leurs familles. Elles peuvent obtenir la permission de leur rendre visite, de séjourner dans leur village d'origine à l'occasion de quelque cérémonie importante.

²²⁴ Tata Ajace, amazone épousée par le roi Glele, en est une illustration.

L'amazonisme comportait donc beaucoup de contraintes pour les femmes. Contrairement à leurs homologues masculins qui pouvaient se marier, avoir des enfants et fonder un foyer, l'amazone n'avait pas droit aux plaisirs sexuels et à la maternité. Elle passait la plus grande partie de son existence retranchée dans les camps et jouissait à peine de la vie. Son métier apparaît comme un sacerdoce, une vocation, alors que le soldat identifiait le sien à n'importe quel autre métier. L'intégration officielle des recrues était marquée par le pacte de sang, cérémonie au cours de laquelle elles juraient de se vouer à l'expansion territoriale et à la défense du royaume, et de ne pas se trahir entre elles (d'Almeida-Topor 1984 : 55 et s.).

À Présent, nous allons aborder la place de la femme dans la vie politique.

8-4 La femme dans la vie politique

Dans l'Afrique traditionnelle, les femmes, contrairement aux hommes, n'étaient pas très impliquées dans la vie politique. La première entrave résidait dans la maternité, et l'exercice du pouvoir politique était fonction de certains éléments de stratification sociale déterminant la position de la femme au cours de sa vie. Au nombre de ces éléments figurent l'ascendance, le titre de l'époux, le titre du fils, l'âge et la compétence.

Par son ascendance, la femme (les princesses par exemple) pouvait facilement participer à l'exercice du pouvoir politique.

Par le titre également de son époux, la femme, (les reines notamment), pouvait exercer d'influence sur les décisions de la communauté par l'entremise du roi.

Le titre du fils servait aussi de tremplin à l'émergence de la femme sur le plan politique. Ceci explique la position privilégiée des reines-mères auprès de leur auguste fils et les divers avantages dont elles jouissaient.

L'âge aussi était un élément majeur dans la participation de la femme à la vie politique. Coquery-Vidrovitch (1994 : 68) l'atteste lorsqu'elle écrit :

La ménopause rendait en quelque sorte les femmes asexuées, donc analogues aux hommes, et leur permettait de revendiquer, voire d'exercer un pouvoir effectif.

Cette pratique consistant à faire participer à la vie de la communauté les femmes âgées était courante aussi au Danxomé et même de nos jours. Les tanyinɔ, au regard de leurs attributions, illustrent cet exemple, car elles ont voix consultative auprès du *hennugan* et du *hennu daxo*. Elles sont de même responsables des prières et jouent le rôle d'intermédiaire entre les ancêtres et les vivants.

En dehors de l'âge, la compétence aussi pouvait hisser la femme dans la hiérarchie officielle et la mettre en position d'influence au sein de sa communauté. Cette compétence peut être de caractère oraculaire, sacerdotal, médical ou militaire.²²⁵

C'est de ces femmes de pouvoir que nous allons à présent parler dans le royaume de Danxomé, où la sphère politique est plus réservée aux hommes, où le sexe, en dehors de l'âge, est une autre raison de clivage entre l'homme et la femme.

8-4-1 Les amazones, femmes de confiance du roi

L'action politique des femmes dans la société danxoméenne est indirecte. Celle des amazones est encore moins visible et moins perceptible. En dehors de la reine-mère, des reines et des princesses, elles sont les femmes les plus proches du roi en ce sens qu'elles font partie de la garde royale, des espionnes du royaume et participent aussi aux décisions de guerre. Elles sont également les femmes de confiance du roi car leur intégration dans le corps est assurée par le pacte de sang. Elles ne peuvent donc pas prendre part aux intrigues de palais et doivent faire preuve de loyalisme sans faille en toute occasion.

²²⁵ Entretien avec Djivo Adrien, Djefà, 9 octobre 1998.

Formant la majeure partie de la garde royale, les amazones s'impliquent dans la vie privée et officielle du roi. On les trouve en compagnie du roi à toutes ses apparitions publiques. Selon d'Almeida-Topor (1984 : 54), elles l'accompagnent même au bain rituel qu'il fait chaque année, à la source dido, en signe de purification.

Même à la guerre, en dehors de la garde masculine elles formaient une ceinture de sécurité autour du monarque. Le même auteur en conclut donc que :

Aux yeux du Danhoméen, l'image du monarque se trouve ainsi indissolublement liée à celle des amazones, qu'il voit toujours le fusil à la main, veillant farouchement sur leur maître. Il en est de même pour les visiteurs étrangers qui remarquent, lors des audiences, que le roi est entouré de femmes en armes (d'Almeida-Topor id. : 54).

Les amazones avaient aussi accès aux secrets de guerre. Elles participaient aux décisions de guerre, « et leur avis l'emporte parfois » souligne d'Almeida-Topor. À titre d'exemple, l'auteur rapporte que :

En 1851, ainsi, la « cheffesse » des amazones revendiqua et obtint, pour ses troupes, l'honneur d'attaquer Abéokouta les premières (d'Almeida-Topor id. : 70 : 75).

Les amazones ne se confinaient pas seulement dans les opérations militaires ; elles participaient activement aussi à une autre phase de la préparation des expéditions, celle de l'espionnage. Elles se chargeaient à cet effet, usant de leurs charmes et de leurs connaissances linguistiques de recueillir des informations qui les mèneront à la victoire.

Sous le règne du roi Glele par exemple, la prise de la ville d'Imèko est à mettre à l'actif de deux princesses qui gagnèrent la confiance du chef militaire de la ville (d'Almeida id. : 75).

En dehors des amazones, les princesses constituaient une autre force politique plus influente.

8-4-2 Les princesses, une force politique très dynamique.

Dans la société danxoméenne, les princesses étaient honorées d'un grand respect. Leur vie de débauche n'avait pas entamé leur prestige, et les gens du peuple les saluaient en s'inclinant ou en baisant la terre. Elles avaient une certaine autorité et faisaient partie aussi des femmes de pouvoir. Leur implication dans la vie politique s'observait aux plans interne et externe. Les princesses étaient de véritables agents de renseignements et d'espionnage dans la politique intérieure du royaume comme dans ses ambitions impérialistes. Elles étaient associées aux affaires et ne manquaient non plus de popularité. Il est arrivé qu'elles aient en main le destin du royaume ; en témoigne le court règne de la princesse Tasi Hangbe, sœur jumelle du roi Akaba, sur le trône de Hwegbaja.

La princesse la plus âgée de la lignée royale avait beaucoup d'autorité. Selon Bay, la *Na qaxo* supervisait les mariages de ses sœurs et celles du roi, jouait le rôle de médiatrice dans les conflits conjugaux. Lorsqu'un "roi se rendait à Alada"²²⁶ et que le trône était confronté à des problèmes de succession, la *Na qaxo* pouvait intervenir pour arbitrer comme elle pouvait prendre aussi parti pour l'un ou l'autre (Bay 1998 : 53).

Les princesses amazones jouissaient elles aussi d'une situation privilégiée.

Dans la politique expansionniste du royaume, les princesses, par leur beauté, leur ruse, leur habileté à séduire et à dissimuler, avaient joué un rôle spectaculaire. La tradition orale rapporte nombreux de leurs exploits en matière d'espionnage. Le plus connu est celui de la fille du roi Agaja, Na Gézé. Dans son intention d'ouvrir son royaume sur la mer et de traiter sans intermédiaire avec les Européens, le roi Agaja se servit de sa fille mariée pour

²²⁶ Expression consacrée ou euphémisme pour dire au Danxome : « le roi est mort ».

la circonstance au roi Hufɔn de Saxé. Na Gézé réussit, par sa position, à fournir des informations à l'armée danxoméenne qui parvint à défaire celle de Saxé. D'autres exploits sont ceux de Na Todomè et Na Woto, lors de la guerre contre Idofa qui *réussirent à séduire le général en chef qui les épousa... pour son propre malheur et pour celui de son pays facilement mis à sac par Glèlè* (Iroko 1997 : 10).

De même, Gbehanzin, dans sa fuite, avait utilisé aussi trois princesses comme espionnes pour venir à bout de l'envahisseur français. Deux de ces princesses, Najo et Naní, furent envoyées pour séduire les Français. Il en est de même de la tanyinɔ Yaya envoyée par le roi Gbehanzin vers Dodds en vue d'apaiser la tension (1985 : 7-8).

Les princesses étaient donc très trempées dans les rouages politiques et dans le système d'espionnage du royaume. Après elles, viennent, dans la hiérarchie supérieure, les reines.

8-4-3 Le poids des reines dans la sphère politique

Les femmes du roi, dans le royaume de Danxomé, participaient indirectement aux côtés de leur époux à la vie politique. Ces femmes se divisaient en deux catégories : les *kpɔsi*, épouses de la panthère, et les *axɔsi*,²²⁷ épouses du roi. Les *kpɔsi*, une quarantaine, étaient les femmes privilégiées du roi. Elles étaient promptes à satisfaire tous ses besoins et venaient, après la reine-mère, dans la hiérarchie des palatines. Quant aux (*axɔsi*), elles étaient des reines simples. Elles

²²⁷ Le terme d'*axɔsi* mérite d'être clarifié car littéralement, il signifie : « épouse du roi ». Mais il désignait également toute personne (homme ou femme) commise au " service de proximité du roi," (...) *au service particulier du roi, qui peut l'approcher, avoir de contact avec son corps ou ses vêtements, (celui-là) est, comme une épouse royale appelé axosi, femme du roi* (Djivo 1978 : 55). Daavo (2011 : 148) apporte aussi la précision très importante que l'*axɔsi* est également « *appelé wutunu (chose du corps) pour insinuer qu'il avait un accès direct au corps du roi.*

[...] n'adressaient jamais la parole aux *kpɔsi* et si d'aventure elles les rencontraient dans le palais, elles attiraient leur attention en criant « ago ! » (*gare*) et passaient courbées (Le Hérissé 1911 : 27)²²⁸.

Toutes les reines ne participaient pas à la vie politique ; c'étaient seulement quelques-unes. Et cela se comprend aisément lorsqu'on sait que le harem des rois atteignait des centaines de femmes, un millier pour Glele paraît-il (Le Hérissé id. : 27)²²⁹ ; celles qui trempaient dans les affaires politico-administratives étaient les femmes-ministres.

En effet, chaque ministre avait son homologue féminin à la cour ; c'est ainsi qu'il existait la *Migannɔ*, la *Mewunɔ*, ... Ce principe de dualité (mâle, femelle) est très présent dans les pratiques quotidiennes au Danxomé, et s'observe à la fois sur les plans socio-politique et religieux.

Au plan social, l'homme et la femme, père et mère du foyer, symbolisent cette dualité. Au plan religieux, *Mawu-Lisa*, divinité se trouvant au sommet de la hiérarchie des dieux dans le panthéon danxoméen illustre cet exemple. En effet, ce dieu a un caractère dualiste ; c'est un couple d'esprits nés d'un autre dieu *Nanabuluka*. Ce couple est composé de *Mawu*, être féminin, et de *Lisa*, être masculin. Pour abonder toujours dans le sens des croyances religieuses, les Danxoméens respectent ce principe de la dualité à travers les jumeaux. Ainsi, lorsqu'un des jumeaux vient à mourir, le *Danxoménu* le représente par une statuette que le frère jumeau ou la sœur jumelle emporte dans tous ses déplacements. Cette croyance justifie le court règne de Tasi Hangbe à la tête du royaume à la mort de son frère jumeau Akaba, puisqu'ayant subi en même temps que ce dernier, le même rite d'intronisation, comme la coutume recommande qu'on traite pareillement les deux.

²²⁸ Les *Kpɔsi* ont un caractère sacré et doivent éviter tout contact avec les hommes. Une *kpɔsi* a payé de sa tête cette infraction. Lire avec intérêt P. Hazoumè dans *Doguicimi*, pp. 111 et s.

²²⁹ Djivo (1980 : 94) souligne que : *Le nombre des femmes du nouveau roi s'accroît par les charges de la succession. Il doit entretenir les femmes de son père, les plus jeunes pouvant devenir d'ailleurs ses épouses. C'est la raison pour laquelle les femmes (épouses royales et leurs servantes) sont particulièrement nombreuses dans le palais de singbodji.*

Bref, c'est cette dualité qui s'observe aussi au plan administratif et c'est ce qui explique l'existence des femmes-ministres. Ces femmes-ministres n'assistaient pas au Conseil du trône, mais certaines d'entre elles avaient sans doute un ascendant sur le roi par l'entremise de qui elles faisaient promouvoir leurs idées. En témoigne le cas de la reine Viseşegan, épouse favorite du roi Glèlè, de la reine Axinajè, épouse du roi Gezo.²³⁰

Le bloc formé par les reines derrière le roi Gezo lors des dissensions sur l'opportunité d'une attaque contre les Maxi de Hunjroto est aussi témoin de la participation des reines à la vie politique²³¹. Selon Iroko (1997 : 4) :

[.....]la Nayé, reine âgée d'origine princière ou roturière, responsable du harem royal a toujours été également une femme écoutée du roi.

Karl Polanyi affirme lui que parmi les *kɔsi* il y a deux groupes constitués chacun de sept "épouses de la panthère". L'un assiste le roi quand il tient des séances avec ses conseillers ; l'autre groupe assiste le roi lorsque les ministres ou prêtres font leur rapport (Polanyi 1966 : 54). Cette information rapportée par Karl Polanyi ne se trouve cependant confirmée dans aucun des documents que nous avons consultés.

Après les reines dont nous venons de constater que sa classe et ses faveurs auprès du souverain pouvaient l'amener à déplacer les pions du jeu politique, vient, au sommet de la hiérarchie des palatines, la reine-mère.

8-4-4 La reine-mère, une source majeure d'influence politique

L'origine de l'institution de l'office de *Kɔjito* demeure un peu confuse. La tradition orale et les sources européennes sont un peu vagues sur l'établissement du rôle de *Kɔjito* au point où il est difficile de faire ressortir les "conditions réelles de sa genèse". Sur la question, il y a donc une part de conjectures.

²³⁰ Pour plus d'approfondissement, lire respectivement Glèlè (op.cit. : 205 et s.) et Djivo (1980 : 89).

²³¹ Lire *Dogucimi* de Hazoumè pp. 36 et s.

L'établissement du trône de *Kpɔjito*, fonction la plus élevée pour la femme dans le Danxome, serait apparue sous le roi Agaja. La mère de ce dernier, naye Adonɔ, aurait été la première reine-mère à occuper cette fonction. L'affirmation selon laquelle le roi Agaja serait le fondateur de l'office de *Kpɔjito* ressort du constat que lors des grandes coutumes, les offrandes sont premièrement présentées à la reine-mère Adonɔ avant d'être présentées aux autres *Kpɔjito* dans l'ordre de leur accession au trône. Cette primauté accordée à la reine-mère Adonɔ confirme un peu que c'est sous le roi Agaja que la fonction de *Kpɔjito* a été créée (Bay 1998 : 72).

Cette institution créée probablement par le roi Agaja a atteint son apogée sous le roi Tegbesu (infra p.184 et s.) avant de connaître son déclin dans un acte tragique et singulier du roi Gbɛhanzin.

Au plan administratif, le *Migan*, premier ministre, est le deuxième personnage de l'État. C'est lui qui assure la régence en cas de décès du roi, de déposition du roi, ou en cas d'absence du roi (participation à une guerre par exemple). Mais la *Kpɔjito* a une position plus importante, et seul, dans le royaume, le poste du roi dépasse le sien. C'est le roi lui-même qui élève sa mère à cette dignité. Les reines-mères, à l'instar de leur fils, se donnent un nom fort. La reine-mère assure son poste à vie et passe son nom et ses biens à une héritière du patrilignage de sa naissance (soit une sœur ou une cousine).

Comme le roi, la reine-mère a sa propre cour au sein du palais. Selon Dégbèlo (1997b : 11) :

Les Kpojito avaient leur propre cour au sein du palais principal de singbodji à Abomey : elles occupaient la partie occidentale pendant que leur royal fils vivait dans le secteur oriental avec ses "Kpossi" épouses du Léopard, ses reines sacrées.

Elles disposaient d'une nombreuse main-d'œuvre constituée de servantes et d'eunuques. Symbole de richesse, elles avaient des fermes cultivées par des esclaves et recevaient de nombreux cadeaux de leurs courtisans. Les reines-mères avaient également, comme les rois, droits aux honneurs lors de la fête des Grandes Coutumes. Après sa mort, la *Kpɔjito* devenait vodun et devait être honorée²³².

Les reines-mères participaient aussi à la gloire de leur royal fils. C'est ainsi que le *Kpanlingan*, héraut chargé de chanter tous les matins les louanges des monarques, rendait aussi hommage à chaque reine-mère, pour magnifier sa beauté, célébrer sa bravoure, sa bonté. Généralement, le rôle politique des reines-mères était officieux, discret, mais très efficace. À en croire Dégbèlo (1997b : 18), les reines-mères aussi sont à la tête d'un réseau d'espionnage qui leur permettait de conseiller leur royal fils

[.....] grâce à un réseau d'espionnage, "lègèdè", elles détenaient une masse d'informations importantes grâce auxquelles elles prodiguaient, quand l'occasion s'offrait, des conseils au royal fils.

Ces réseaux d'espionnage auraient existé parce que la foule des courtisans est nombreuse et des *Kpɔsi*, des *axɔsi*, des princes, des princesses et même des amazones pouvaient faire partie de ces réseaux que les *Kpɔjito* alimentaient financièrement.

Les *Kpɔjito* ne faisaient pas partie du gouvernement et ne participaient donc pas au Conseil du trône. Mais elles avaient une certaine autorité et influençaient discrètement bien des décisions royales. Cette participation à visage non découvert à la vie politique trouve son origine dans la phallocratie en vigueur dans le royaume. La fonction de reine-mère était par ailleurs cosmogonique et honorifique que politique.

²³² Djivo (1977 : 66) souligne que : *A cette occasion (grandes coutumes), une attention particulière est accordée aux tombes de toutes les reines-mères à qui l'on ne sacrifie évidemment pas d'homme.*

Les décisions importantes concernant la vie du royaume se prenaient lors du Conseil du trône auquel les femmes-ministres n'étaient pas habilitées à participer. Le Conseil du trône n'était pas non plus une tribune où la reine-mère faisait passer ses idées et ses ambitions. Le respect des coutumes, le bon sens et le consensus, étaient les chances de succès des séances du Conseil du trône. Dans ces conditions, c'est le roi qui prenait le relais des idées prônées par sa mère. C'est pourquoi Dégbèlo (1997 b : 11) écrit à propos de la *Kpɔjito* :

« Elle était le double du roi mais partageait de façon passive le pouvoir politique avec lui. »

La tradition raconte que c'est *Adonɔ* qui a persuadé son fils, le roi Agaja, de mener campagne contre *wémɛ* (Bay 1998 : 77). Iroko (1977 : 4) affirme que :

Les Na reines, surtout les Kpɔjito, mères de roi ont eu à exercer sur leurs augustes fils une influence politique qui, tout en étant toujours discrète, n'était pas moins considérable et efficace. Aucune reine, bien entendu, ne pouvait siéger officiellement à la cour quelle que soit la place qu'elle a auprès de son enfant : mais dans l'intimité de leur discussion privée, bien des rois surtout au XIX^e siècle, se sont laissés convaincre par leurs mères de changer d'avis dans leur appréciation d'une situation donnée. Tégbesu, Ghézo, Glèlè et Béhanzin ont toujours été attentifs aux conseils et recommandations de leurs mères, dans la mesure où ils pouvaient en tenir compte.

Nayé Hwanjilé, mère du roi Tegbesu, fut la *Kpɔjito* dont l'implication dans la vie politico-religieuse a été remarquable. C'est déjà dès l'accession de son fils Avisu, futur

Tegbesu, au trône qu'elle avait montré ses griffes en aidant ce dernier à évincer ses usurpateurs, Topa et Aguidisu, tous deux fils d'Agaja²³³. Maupoil (1998 : 70) note que :

Tégbésu, en effet, était arrivé au pouvoir malgré ses frères, et Hwanjilé, « forte comme un homme », employa tous les moyens pour assurer sa stabilité.

L'action de la *Kpɔjito* n'a pas été seulement politique ; son œuvre religieuse a été immense. En effet, c'est elle qui introduit dans le royaume le culte de Mawu-lisa, divinité qu'elle ramena d'Ajahonmɛ, son pays natal. La tradition orale reconnaît à Hwanjilé le mérite d'avoir apporté au Danxomɛ un couple de divinités qui figure désormais en tête dans le panthéon danxoméen.

Ces deux divinités furent installées, sur instance de la reine, à jɛna, dans un temple derrière le palais de singboji (Maupoil 1998 : 70). L'influence de la reine-mère devint alors très importante. En devenant la grande prêtresse de mawu-lisa, elle s'impose comme une véritable animatrice de la vie religieuse du Danxomɛ, un pôle de décision à en croire Bay qui écrit que :

Les cruciales décisions administratives à propos de l'organisation de tous les vodun relèvent de sa juridiction : la confirmation dans leur fonction des nouveaux vodunon, la résolution des querelles religieuses, l'approbation des dates des cérémonies et la prise des décisions en ce qui concerne quand et où les vodun devraient être installés (Bay 1998 : 93)²³⁴.

Les *Kpɔjito* jouaient aussi le rôle d'intercesseur entre le roi et ses sujets. Elles sont les intermédiaires privilégiées qui plaident pour les causes perdues.²³⁵ Dégbèlo (1989 : 34) nous restitue ici l'exemple de la reine-mère, Na Zonyidi :

En fait, la Kpojito de jègbé était réputée pour sa générosité d'esprit et influait en cela, sur la conduite du roi Glèlè. Il est établi à Abomey, du vivant de cette reine-

²³³Voir Le Hérisse, p. 31 et P. Hazoumè, 1978, p. 218.

²³⁴ Traduit de l'anglais par nous.

²³⁵ Entretien avec Dà Dègbè Agoli-Agbo, Abomey, le 9 septembre 1999.

mère, que tout captif, destiné à être immolé et qui se réclamait du clan de jeto, avait la vie sauve. Des captifs en avaient abusé.

La reine-mère même est jeto comme on le constate dans ces formules laudatives que le *Kpanlingan* chante tous les matins : « *princesse de Sinme. Fille de jeto de Sinme* » (Djivo 1980 : 1029-1035). À en croire l'auteur, les reines coupables d'adultère ont vu, grâce à la reine-mère Na Zonyidi, leurs peines adoucies. Dégbèlo (1977 b : 35) écrit notamment à cet effet que :

L'adultère commis par les épouses des monarques était passible de la peine capitale au Danxomè. Sous Glèlè, les reines et leurs amants coupables de ce délit n'avaient subi comme sanction que l'exil du royaume. Cette clémence est en grande partie dictée par Na Zognidi.

La phallocratie en vigueur dans la société patrilinéaire du Danxomè ne permettait pas une large participation des femmes à l'exercice du pouvoir politique. Le cercle des femmes politiques qui participaient indirectement au pouvoir était circonscrit aux femmes de la famille royale et aux amazones, femmes-soldats étroitement mêlées à la vie privée et officielle du souverain.

Une autre composante de la société est la classe servile dont nous allons étudier à présent le statut.

Chapitre 9 : Les esclaves au Danxomé

9-1 Provenance et conditions sociales

Au Danxomé, l'esclave ou *kannumɔ* provenait de deux sources :

- soit du commerce, où des particuliers s'en procuraient chez les peuples de l'hinterland nago, ausa et bariba, ou sur les marchés de la côte : Agbomé *kandofi*, Xevié, Ganvié, Ajala, Xogbonu, Badagry...,

- soit des razzias, des guerres menées contre les peuples de la côte ou de l'hinterland dont les Maxi et les Nago constituaient les groupes socioculturels les plus importants.

Les esclaves qui provenaient de la guerre ou des razzias (oeuvre du pouvoir royal), une fois à Agbomé, connaissaient des sorts différents. Certains étaient distribués aux soldats méritants et aux dignitaires, d'autres étaient, qui, envoyés dans les fermes royales de Mase, Tenji, Faḡgleta, Zali (Hérissé op.cit. : 52, Glèlè op.cit. : 161), qui, laissés en liberté à cause de leur spécialité ou compétence dont aurait besoin le royaume (les *vodunnɔ* ou *bokɔnɔ* par exemple), qui immolés aux mânes des ancêtres lors de la cérémonie des coutumes annuelles, qui vendus comme esclaves aux négriers à Wida. Certains de ces esclaves qui étaient en bas âge (les *suḡofi* : « qui a grandi ici ») intégrait l'armée²³⁶.

Au Danxomé, l'esclave était mieux traité que ceux qui allaient outre-Atlantique. Ils étaient considérés membres de la famille de leur maître et assimilés à son clan. D'ailleurs

²³⁶ Les esclaves enrôlés dans l'armée n'étaient pas probablement envoyés combattre leur ancienne patrie. Mais si cela arrivait, ils pouvaient difficilement se dérober, puisqu'ils avaient au fil du temps femmes et enfants dans leur nouvelle patrie. Tout concourait à ce que l'esclave oubliât ses origines pour s'enraciner dans son nouveau monde.

le roi agonglo qui n'eut que tardivement des enfants mâles, avait décrété : *nu akwε xɔ ɔ bi ni nyi vi* : « que tout ce que l'argent a acheté soit considéré comme enfant (de la famille). » En effet, les esclaves étaient appelés aussi les *akwεxɔnu* (ce que l'argent a acheté). Le maître n'avait ni droit de vie ni droit de mort sur l'esclave. Mais il pouvait lui infliger de légers châtiments corporels en cas de faute grave. Tout esclave reçu du roi ne pouvait être vendu sans une autorisation spéciale.

Parmi les captifs, tous ceux qui avaient un savoir-faire envié par le royaume étaient épargnés et on leur offrait de bonnes conditions afin qu'ils mettent leur compétence au service du Danxomé. Ce fut surtout le cas, entre autres, des religieux. Ce que confirme Adoukonou (1989 : 562) :

L'étude de ces cartes²³⁷ permettait de bien repérer les domiciles des intellectuels Communautaires dont le talent était envié. Parmi eux, les chefs de couvent Vodun venaient en tête. Dès le déclenchement des hostilités, ces personnalités de valeur étaient prises et dirigées sur la capitale pour ne tomber victimes du fer. Il en vint beaucoup des pays Aja, Maxi et Yoruba.

En dehors des chefs religieux, les devins aussi étaient épargnés. Ce que confirme Maupoil (1998 : 137) :

[...] parmi les captifs que les rois du Dahomey ramenaient de leurs campagnes contre les Nago, on épargnait les devins. Confiés à la garde des grands dignitaires, les meilleurs d'entre eux restaient relativement libres de circuler, après un examen professionnel chez le grand devin du palais. Mais ils devaient résider dans la ville, sous la responsabilité du grand devin. On leur faisait l'eau de Jexhenu [pour le pacte de fidélité]. Chaque expédition en ramenait de nouveau.

²³⁷ Le mot « carte » employé ici par l'auteur mérite d'être expliqué. C'étaient des cartes réalisées sur toile blanche, procédé que nous explique davantage Alladayè (2010 : 97) : *Le lancement d'une campagne était précédé du recueil et du traitement d'informations sur le pays visé. C'est le cas ici avec les forêts, les cours d'eau, les habitations dont la localisation devait être reportée sur la percale blanche. Quand les combats se révélaient difficiles et à l'issue incertaine, on procédait à ce qu'on appelle en fon avo ji yiyi, c'est-à-dire : « aller sur la toile ». L'opération consistait à réunir le roi et l'Etat-major autour de la toile de percale dépliée pour examiner les obstacles, trouver les solutions appropriées et relancer l'offensive.*

Les esclaves-vodunsi étaient traités avec des égards. Il était proscrit de leur rappeler leur origine servile. Dans la vie quotidienne, ils étaient très respectés et même des princes s'agenouillaient devant eux quand ils étaient en transe (Glèlè op.cit. : 160). Selon Goudjo (1997 : 125) : «*Il n'était pas rare qu'un esclave par décret du roi devînt un riche dignitaire.*» L'esclave n'était pas serviable et corvéable à merci, mais il était progressivement intégré et assimilé à sa nouvelle patrie le Danxomé. Nombreux sont les auteurs étrangers dont les points de vue sont unanimes sur la condition très supportable des esclaves au Danxomé. Le docteur Répin (1863 : 99) qui a visité le royaume écrit : «*La condition des esclaves est très supportable [...]*» Quant à Le Hérisse (op.cit. : 55), il mentionne que les rapports entre maîtres et esclaves : «*(...) étaient, en fait, adoucis par les moeurs.*» De son côté, Foa qui s'est montré très critique envers les coutumes du Danxomé, écrit : «*L'esclave indigène ne peut se plaindre de sa situation*» (Foa 1895 : 154).

Les esclaves jouissaient aussi du droit à la justice selon Fassaya (op.cit. : 30) qui écrit :

[...] sous quelle monarchie a-t-on jamais vu un esclave bénéficiaire du droit permanent de porter publiquement plainte contre son maître pour les mauvais traitements qu'il lui inflige ? ici pourtant, ce droit existait, effectivement ; tant et si bien qu'il était devenu courant de voir le roi, au cours de ses fameux lits de justice, non seulement donner raison à l'esclave contre le maître, quel qu'il soit, mais encore, obligé celui-ci à faire publiquement son mea culpa d'une part, et d'autre part à prendre sur-le-champ, les dispositions qui s'imposent, c'est-à-dire opérer, pour l'avenir, un changement radical et intégral dans la manière dont il traitait habituellement celui là.[...]

Les esclaves ne vivaient pas dans une condition avilissante au Danxomé. Ils étaient considérés comme membres de la famille de leur maître et leur progéniture considérée comme Danxoménu.

9-2 Le droit de sol reconnu aux descendants d'esclaves

Au Danxomé, l'esclave n'avait aucun droit sur ses enfants. Ils appartenaient tous au maître. Mais les enfants d'esclave ne le demeuraient pas. Ils bénéficiaient automatiquement du droit du sol et devenaient Danxomenu, donc citoyens à part entière. Pour éviter toute discrimination et toute méprise sur leur personne, ils recevaient le nom du maître (étant déjà membres de la famille)²³⁸. Dès l'enfance, le royaume procédait à l'intégration de la progéniture de l'esclave à la culture du Danxomé. C'était une méthode qui permettait de limiter le développement d'une communauté d'esclaves ayant une langue et des moeurs propres et se sentant étrangers au royaume. Cela empêchait tout repli identitaire et limitait aussi le développement d'une civilisation hybride, car la progéniture des esclaves était complètement moulée dans l'esprit fon.

9-3 Le sort particulier des femmes-esclaves

À la fin de chaque campagne, les captifs de guerre sont confiés au Sogan. Chacun d'eux avait un destin. C'est celui des captives de guerre qui nous préoccupe ici. Elles avaient, contrairement à leurs compagnons masculins d'infortune, plus de chance de parvenir dans la société danxoméenne.

9-3-1 Femmes-esclaves, épouses des soldats méritants, des dignitaires, des princes et des rois.

Parmi les femmes ramenées en captivité, certaines avaient la chance de devenir épouses. À l'occasion de la fête des victoires, le roi distribuait à ses soldats, aux chefs et aux princes, des femmes. Les soldats concernés ici sont ceux ayant fait des prouesses au

²³⁸ Le Hérissé (op.cit. : 55 note 1) apporte une précision importante sur le terme de « membre de la famille du maître » surtout lorsqu'il s'agit de la succession des biens : *Il ne faut pas prendre dans un sens trop strict ce terme « membre de la famille du maître ». Au point de vue successoral, par exemple, si les enfants du maître et d'une de ses esclaves concourent à l'héritage paternel au même titre que leurs frères nés de femmes dahoméennes, il paraît certain qu'il n'en était pas ainsi des enfants de deux esclaves (...).*

cours de l'expédition. À ceux-ci, le roi offrait des femmes, des biens et des esclaves. Glèlè (op.cit. : 133) a évoqué ce fait en écrivant :

L'expédition terminée, de retour de la guerre à laquelle souvent le roi assistait (Ghézo y trouva la mort) le souverain récompensait au cours des fêtes de victoire, les soldats qui s'étaient distingués par des exploits, des faits d'armes, en leur attribuant des esclaves qui travailleraient pour eux, des femmes et des biens.

Il en était de même pour les chefs, les princes et les citoyens libres²³⁹. Référons-nous une fois encore au même auteur qui nous raconte ce que fit le roi Glèlè après la conquête du royaume de Kétu :

L'auteur poursuit par ailleurs en écrivant :

De même, le roi Glèlè fit distribuer des femmes aux gens de Agonli qui lui avaient bâti le palais de Jègbé (de magbe je gbe). Ce sont ces femmes que les Agonlinu appellent ahohosi.... (Glèlè id. : 161)

Les rois choisissaient eux aussi des femmes parmi les captives de guerre. C'est ainsi qu'après avoir laissé les soldats, les chefs et autres personnes choisissent des femmes parmi les cent prisonnières de Kétu, le roi Glèlè prit comme épouse la seule femme abandonnée par tous, et lui donna le prénom de Gbénòkpò (Babagbéto 1986 : 26). C'est en raison des règles de succession que les rois choisissent des épouses parmi les esclaves, les anato ou les femmes d'origine étrangère. C'est sans doute parmi les anato et les esclaves que le roi régnant choisissait les quarante-et-une jeunes filles qu'il offrait à son héritier lorsqu'il annonçait publiquement le choix porté sur ce dernier pour sa succession (Hazoumè 1978 : 256-257). C'étaient ces jeunes filles qui seront consacrées épouses de panthère et dont un des fils deviendra le successeur du roi. Les mères des rois Agônglo, Adandòzan, Glèlè..., furent des captives de guerre.

²³⁹ Lire à cet effet M. Glèlè, op.cit., 1974, pp., 161 et s., qui relate l'exemple de Ketu après sa conquête.

Devenues épouses, ces captives s'intégraient ainsi à la société danxoméenne. Leur origine n'était plus qu'un lointain souvenir pour les Danxomenu. Par ce nouveau statut, elles assuraient leur promotion sociale par la renommée de leur époux, de leur progéniture et jouissaient ainsi des faveurs liées à leur rang. Le sommet de la hiérarchie sociale pour une captive devenue épouse de panthère est d'être reine-mère. Nayé Hwanjilé, Senume et Zonyidi constituent des exemples.

Les femmes-esclaves pouvaient devenir aussi vodunsi, amazones et artisans

9-3-2 Femmes-esclaves, vodunsi, amazones ou artisans.

La guerre, prise uniquement au sens d'expansion territoriale, ne pouvait à elle seule résoudre l'éternelle ambition des *Aladaxonu* d'un Danxome toujours plus grand et plus prospère. Les *Aladaxonu* l'ont compris, et c'est pourquoi ils puisaient également dans les compétences et aptitudes des captifs, désormais ressources humaines pour le royaume.

C'est ainsi que dans un royaume très religieux et très respectueux du sacré, les vodunsi sont pour la plupart, roturiers, prisonniers de guerre, esclaves capturés ou achetés auprès des marchands ausa, bariba ou nago²⁴⁰. Glèlè (op.cit. : 160) nous explique mieux les raisons de cette préférence :

Il suffit de retenir que les princes n'étaient pas vodunsi (« époux ou épouse du vodun ») et ce, pour deux raisons ; par essence et par naissance le prince tient du vodun, il en procède. Il est pour peu respectueux des interdits ; or il est néfaste pour tout le royaume de les enfreindre. Force était donc de confier aux anato et aux kannumonon les charges de vodunsi.

Par leur fonction religieuse, les esclaves-vodunsi méritaient respect de tout Danxomenu, roturier ou prince. Les princes devaient s'agenouiller devant elles lorsqu'elles étaient en transe, et interdiction était faite de leur rappeler qu'ils sont *Kanumə̀nə̀*. La

²⁴⁰Lire M. Glèlè , op. cit., 1974, p. 160.

prospérité du royaume est, entre autres, à ce prix. Tous les captifs en qui on décelait des talents ou des aptitudes étaient mis au service de l'État. C'est ainsi que parmi les captives, certaines étaient vouées au vodun, d'autres enrôlées dans l'armée ou travaillaient dans le secteur artisanal.

Le panthéon danxoméen compte une multitude de dieux dont nombreux ont été adoptés. Très souvent, après les incursions en territoire étranger, les troupes du royaume rentraient avec les vodun des vaincus, accompagnés des prêtres et de certains adeptes dont le rôle serait d'initier les *Danxomenu* et de populariser le nouveau culte. C'est ainsi que certains captifs de guerre devenaient des *vodunsi*. Une autre voie, par laquelle les captifs accédaient aux couvents, était liée à la préférence, dans la politique du royaume, à leur origine.

En effet, les membres de la famille royale étaient réputés contrevenants des interdits parce que forts de leur origine.

Si certaines esclaves atterrissaient dans les couvents du royaume, d'autres, par contre, grossissaient les effectifs de l'armée. À part le tirage au sort et la conscription, des esclaves étaient incorporées aussi au corps des amazones. Une restriction ou une précision s'impose ici. Il est important de souligner, pour ne pas traiter les *Danxomenu* de naïfs, que les esclaves âgées n'étaient pas incorporées au corps des amazones ou à la garde du roi. Celles qui y avaient accès étaient les "*suḍofi*" (su : grandir ; ḍofi : ici) ce qui signifie « qui a grandi ici ». Les *Danxomenu* avaient besoin d'éprouver leur bonne foi, de les mouler préalablement dans une éducation à cet effet. Devenues guerrières, ces esclaves jouissaient d'une parfaite égalité en droits avec leurs homologues *danxomenu*. Elles pouvaient bien exceller dans leur unité et se révéler comme de véritables guerrières dont le loyalisme ne souffrirait d'aucune réserve. C'est la preuve de leur intégration sans discrimination dans

l'armée, et du succès de l'éducation qu'elles avaient reçue. Un exemple de loyalisme est celui que nous cite d'Almeida-Topor (op.cit. : 52):

[.....]. Une guerrière originaire de Kétou, dont elle avait été enlevée tout enfant par les Dahoméens, fut capturée lors du siège d'Abéokuta en 1851. Ramenée à Kétou, elle refusa de s'adresser à ses parents pour racheter sa liberté, préférant rester au service d'Abomey.

De nombreuses amazones d'origine servile se sont révélées de véritables guerrières. Une d'entre elle est Tata Ajacε, une fille capturée lors de la destruction d'εkpo en représailles de l'assassinat du roi Gezo. Devenue "sudofi", c'est-à-dire « qui a grandi ici », elle sera, plusieurs années plus tard, incorporée au corps des amazones. Son habileté dans le maniement des armes et sa bravoure font d'elle une combattante réputée. Belle et talentueuse dans le métier des armes, elle impressionna le roi Glεε qui l'épousa. Face à ses prouesses lors des expéditions, le roi lui dédia plusieurs récades (Id. : 133).

D'autres esclaves ayant des compétences dans le domaine artisanal étaient mises au service de l'État.

Voilà encore trois portes de sortie pour la femme-esclave au Danxomε. Après la possibilité pour elle de devenir épouse, elle pouvait également, désormais épouse du vodun, accéder aux couvents du royaume et accumuler un capital de respect et de considération. Elle devenait donc un membre à part entière de la société et, assimilée au groupe familial de son maître, son origine n'était qu'une trace dans les mémoires. Amazone, elle pouvait se forger aussi une personnalité par ses hauts faits d'arme. Le destin des femmes-esclaves ne s'arrête cependant pas là.

9-3-3 Femmes-esclaves, servantes, objets de traite, victimes des sacrifices humains

Les femmes-esclaves, dans la société danxoméenne, sont vouées, nous l'avions dit, à divers sorts. Dans les rubriques précédentes, nous avons évoqué certaines de leurs

destinées. La liste n'est cependant pas épuisée puisqu'elles faisaient partie aussi dans du royaume, des classes de servitude. Servantes, elles pouvaient l'être dans le palais, chez les princes et princesses, les sujets méritants et loyaux, la reine-mère, les reines, les amazones...

Bay a divisé la population féminine du palais, suivant leur fonction, en trois grandes catégories : l'élite, l'armée et les classes de servitude. Selon l'auteur :

L'élite comprenait à la fois les femmes qui pouvaient devenir les épouses physiques du roi et toutes les femmes fonctionnaires et portant titre. [...]. D'autres membres de l'élite comprenaient les femmes ayant des charges religieuses associées au bien-être du roi et de l'Etat, et toutes celles avec des titres et des fonctions parallèles à l'administration laïque (Bay 1983 : 349-350)²⁴¹.

Dans le palais surtout les classes de servitude comprenaient aussi les Danxomenu, jeunes filles nubiles recrutées par le Kpakpa dans les différentes familles du royaume. À ces dernières, on peut aussi ajouter les *Wemesi*, femmes qui sont forcées d'entrer au palais parce que le chef de leur lignée est accusé de crime grave²⁴². À ces deux catégories de femmes s'ajoutent aussi les *gandoba*²⁴³.

Bref, ce sont les servantes-esclaves qui nous intéressent ici. Les servantes dans le palais sont au service du roi, des reines-mères, des reines, des axosi, des amazones, ...

Les servantes servent dans les différentes industries artisanales du palais. Elles travaillaient sous la direction des axosi qu'elles pouvaient devenir elles aussi, par suite de leur âge et de leur mérite.

D'autres femmes-esclaves confiées au *Sogan* travaillaient dans les fermes royales. Elles y travaillaient avec des captifs et y formaient leurs familles.

²⁴¹ Traduit de l'anglais par nous.

²⁴² Les hommes eux, étaient enrôlés dans l'armée.

²⁴³ À propos des *gandoba*, voir Le Hérissé, op.cit., p. 223.

Mais le lot quotidien des femmes-esclaves du palais n'était pas uniquement le servage. Elles avaient la chance d'accéder à une vie meilleure ou de produire des richesses faisant partie de leur patrimoine. Certaines des femmes-esclaves avaient la chance d'être offertes par le roi comme épouses aux visiteurs de la cour et aux sujets du royaume. Elles pouvaient dès lors, mener une vraie vie conjugale, aspiration de toute femme. Ces cadeaux représentaient à la fois une véritable aubaine et un honneur pour les bénéficiaires. Bay nous en donne les raisons :

Dans une société où de grands nombres de vassaux étaient la marque du prestige et incarnaient la force de travail pour la création de la richesse, la maîtrise des individus et la maîtrise des jeunes filles nubiles en particulier, était un bien inestimable. Les femmes offertes par le palais étaient particulièrement reçues à bras ouverts, car non seulement le récipiendaire gagnait une épouse sans les dépenses de la dot, mais il/elle recevait un statut social rehaussé en tant que directement honoré (e) par le roi (Bay 1983 : 352)²⁴⁴ .

Les servantes du palais pouvaient faire aussi du commerce à leur propre compte. L'enrichissement du roi et de l'État n'est pas le seul but de leurs activités économiques.

Des esclaves (*sudofi*) étaient au service des princes et princesses, des sujets méritants et des amazones. La plupart de ces esclaves étaient bien traitées et s'intégraient facilement à la famille du maître. Les esclaves reçues par les princesses étaient mariées sous le régime du *gbosu do nu gbosi* que nous avons évoqué plus haut. Ce système d'exploitation permet aux princesses d'être pourvues d'une main-d'œuvre très nombreuse.

Voilà, dans le royaume du Danxomé, les destinées des captives ou des esclaves achetées. Si elles ne deviennent pas épouses, elles peuvent être amazones, vodunsi ou servantes. Nombreuses furent les esclaves qui sont devenues épouses favorites du roi, conseillères du roi, ministres, soldats, commandants et même agents commerciaux (Bay

²⁴⁴ Traduit de l'anglais par nous.

id. : 340). Le triste sort pour une femme-esclave est d'être vendue comme objet de traite ou offerte comme victime des sacrifices humains.

Le Danxome était une société de classes où toutes les composantes sociales n'avaient pas les mêmes privilèges. Mais les *Aladaxonu* (princes) dominateurs ont su collaborer avec les autres composantes sociales pour créer un *to* (pays), qui selon le *Danxomenu*, est un ensemble bien organisé, bien structuré. Les *Aladaxonu* n'étaient pas les seuls détenteurs du pouvoir. Il existait un partage tacite du pouvoir entre les deux grandes composantes sociales, princes et roturiers, qui permettait de maintenir un certain équilibre en vue d'éviter une monoplistation à outrance de la souveraineté entre les seules mains des *axovi* (princes). Par ce mécanisme, les *anato* aussi participaient à l'exercice du pouvoir. La propension des princes pour les intrigues a fini par faire de ces roturiers des collaborateurs privilégiés des rois, qui choisissaient, pour la plupart, leurs ministres parmi les gens du peuple. En dehors du trône, aucun poste politique n'avait échappé aux roturiers. De plus, le pouvoir religieux était complètement entre les mains des roturiers au regard de l'absence quasi-totale des princes de l'arène religieuse. Les grands pontifs étaient toujours choisis parmi les gens du peuple. En définitive, la présence des roturiers était manifeste dans tous les secteurs de la vie socio-économique et politique du Danxome. Et le rayonnement singulier du royaume est la preuve d'une harmonie, d'une unité, d'un consensus social.

Par ailleurs, les esclaves domestiques au Danxome étaient relativement bien traités et intégrés à la famille de leurs maîtres. Ils avaient droit à la vie, à la justice et à un bon traitement. Leurs descendants bénéficiaient du droit du sol.

Les princes du Danxome sont très amoureux du pouvoir et de la puissance. Ce qui fait que tout roturier ou tout étranger qui excellait dans un domaine était choyé afin que sa compétence soit mise au service de la puissance et de la prospérité du royaume. De nombreux roturiers, esclaves et étrangers, ont pu bénéficier de cette disposition pour avoir du prestige dans la société danxoméenne.

Quant à la femme *danxomenu*, au plan social, sa condition n'était pas très réluisante. Dans le foyer, la coutume lui reconnaît cependant des droits, preuve d'une certaine dignité admise. Les procédures conduisant au mariage, surtout au mariage contraignant l'humilient et le veuvage, dans ce cas, ne lui accorde pas grande liberté. Seuls les mariages non-contraignants donnent certaines libertés à la femme. Malgré le sexisme et la phallocratie en vigueur au Danxome, certaines catégories de femmes (princesses, reines, reines-mères) parvenaient à s'impliquer dans le jeu politique et à faire entendre directement ou indirectement leur voix. Dans cette société cependant, la femme-esclave avait beaucoup de chance de s'épanouir et de devenir même, reine-mère.

Conclusion

Les droits de l'homme ne sont pas une donnée intemporelle. Ils remontent à la source de l'humanité. Ils proviennent de Dieu, créateur de l'homme et sont imprescriptibles, inviolables et sacrés²⁴⁵. D'où à l'origine on parlait des droits naturels de l'homme. Ils ne sont l'apanage d'aucun peuple et existent partout où l'homme vit en groupe²⁴⁶. L'histoire des droits de l'homme est donc vieille comme l'humanité. Pour s'en convaincre, il suffit de remonter aux temps brumeux de l'histoire et de citer l'exemple des droits de l'étranger figurant déjà dans le code d'Hammourabi ou Hammourapi (chronologie controversée 1792-1750 ou 1750-1686 avant J.C.), roi de Babylone. Son célèbre code constitue la plus ancienne collection de lois connues. Il est gravé sur une stèle découverte à Suse en Iran en 1901 et conservée au musée du Louvre à Paris.

Les droits fondamentaux de l'homme ne sont d'aucun lieu ni d'aucun temps. Cependant, la vitalité des droits fondamentaux de l'homme varie d'une région à une autre. Ainsi, l'Afrique n'a pas connu une dynamique des droits de l'homme semblable à celle européenne. Et cet état de choses peut s'expliquer. Pour l'Africain qui a vécu dans une culture de l'oralité, les droits humains sont inhérents à l'espèce humaine. Ils sont présents dans les coutumes et pratiques héritées des ancêtres. Ils vont de soi ; l'individu les porte en lui en germe et l'éducation permet par la suite de les intérioriser pour vivre harmonieusement²⁴⁷. Point n'est besoin de les proclamer. Pour le *Danxomenu*, les *gbesu* (lois de la nature) sont déjà dans le *se* (âme) de l'individu. D'où le caractère imprescriptible des droits de la personne humaine. La dynamique que les droits de l'homme ont connue en Europe n'est-elle pas la conséquence d'une violation massive des

²⁴⁵ C'est la conception selon laquelle les droits humains proviennent de Dieu qui amena Ganyé (op.cit. : 69) à affirmer : [...] *les droits naturels et fondamentaux de l'homme plongent leurs racines dans une déontologie qui a pour source la loi éternelle.*

²⁴⁶ C'est dans cet ordre d'idée que Gnambodé (op.cit. : 72) a affirmé : *Les lois de la vie comme ordre institutionnel ont toujours existé depuis l'origine de tout groupe humain.*

²⁴⁷ C'est pourquoi Ganyé (op.cit. :43) affirme : *En fait, ces droits sont déjà contenus dans Se (âme-destin) et gbetɔ(l'homme) ne fait que les découvrir pour modeler là-dessus son comportement et son attitude.*

droits humains ayant poussé les peuples à des révolutions et à la réclamation du respect de leurs droits ? Si a contrario l'Afrique précoloniale n'a pas eu une effervescence autour des droits de la personne, n'est-ce pas la preuve que les droits de l'homme étaient mieux respectés, raison pour laquelle les Africains n'avaient pas eu besoin de réclamer leur respect ? N'est-ce pas la violation massive des droits humains qui aboutit souvent à des révolutions ? Ainsi, les grandes déclarations du monde sont toujours consécutives à des grandes révolutions : la Magna Carta de 1215 promulguée à la suite de la révolte des barons anglais, la Déclaration des droits de l'État de Virginie du 12 juin 1776 promulguée à la suite de la guerre d'indépendance américaine, la Déclaration française des Droits de l'Homme et du Citoyen de 1789 a eu lieu au lendemain de la prise de la Bastille, la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme du 10 décembre 1948 a réuni les nations indépendantes du monde après la Deuxième Guerre mondiale. Nous sommes d'avis avec Gbago (2001 : 183) lorsqu'il écrit :

Contrairement à l'idéologie africaine, les droits de l'homme naissent en Occident à partir d'une protestation.

C'est donc une erreur de réduire l'histoire des droits de l'homme à celle des déclarations, parce que les droits de la personne s'enracinent dans les droits naturels.

Les traditions africaines entretiennent une philosophie des droits de l'homme différente de celle européenne²⁴⁸. Dans la conception occidentale, l'individualisme prend le pas sur la vie communautaire et les individus, tous isolés, ont besoin d'un pouvoir fort pour se protéger les uns des autres, et d'un droit pour se protéger de ce pouvoir (Aboua 2006 : 21). Par contre, l'Afrique se définit par son organisation profondément

²⁴⁸ La dynamique des droits de l'homme en Europe a donné naissance à des Déclarations locales qui constituent des repères dans l'histoire des droits humains. On peut citer : la Magna Carta de 1215 en Angleterre, la Déclaration anglaise des droits de l'homme de 1689, la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789. En Allemagne, les droits de l'homme sont admis dans les premières constitutions promulguées après 1815 (Bavière, Wurtemberg, Bade) puis dans le projet de constitution de l'Assemblée Nationale de Francfort, en Prusse en 1850, et dans la constitution de Weimar, en 1919. Ces différentes déclarations comportent des messages qui dépassent les frontières.

communautaire caractérisée par une absence d'individualisation des rapports sociaux. L'Africain est très lié à sa communauté et ses droits n'ont de sens que lorsqu'ils vont dans l'avantage de la communauté. Le droit était un droit de groupe plutôt que des individus. Le droit n'était pas perçu comme un instrument de revendication et d'opposition mais comme protection et devoir. En clair, le droit était inséparable de l'idée de devoir et de solidarité au sein de la communauté²⁴⁹.

C'est cette conception qui transparaît dans la Charte africaine des droits de l'homme et des peuples. Cette charte est la réponse apportée par les Africains dans le cadre de la conception des modèles régionaux²⁵⁰ des droits humains, pour faire promouvoir les valeurs juridiques spécifiquement africaines²⁵¹. Certes, la charte reste collée à l'universalisme qui est sous-jacent à toute interrogation en matière des droits humains. Elle ne va pas en opposition à la Déclaration universelle du 10 décembre 1948, mais se situe dans son prolongement. Elle allie tradition et modernité. Elle a pris en compte les spécificités locales et s'appuie sur les valeurs africaines de civilisation tout en tenant compte de l'évolution de la théorie universelle du droit des droits de l'homme. La charte a mis l'accent sur la collectivisation des droits mais en recherchant un compromis voire un équilibre entre l'individualisme de la Déclaration de 1948 et la tradition communautaire africaine. Cette conception communautaire pourrait constituer l'apport de l'Afrique à l'universalisme.

Il résulte de ce qui précède que les droits de la personne humaine ont un ancrage culturel ; d'où la problématique de la culture se trouve au cœur du débat scientifique sur

²⁴⁹ Cependant, Pougoué (1996 : 37) rappelle que : *Dans la conception africaine, le groupe est privilégié sans que pour autant l'individu soit ignoré et écrasé.*

²⁵⁰ Comme modèles régionaux des droits de l'homme, on peut citer la Convention européenne des droits de l'homme et la Convention interaméricaine des droits de l'homme.

²⁵¹ Nous sommes d'avis avec Ganyé (op.cit. :89) lorsqu'il écrit : *Il nous semble que la Charte africaine des droits de l'homme et des peuples est un signe des temps et une prise de conscience de la part de l'Afrique pour rester fidèle à elle-même tout en assumant pleinement les droits universels qui n'excluent personne. Il s'agit de la volonté d'appartenir à l'universel tout en manifestant son identité.*

les droits de l'homme²⁵². Toutes les sociétés humaines n'ont pas les mêmes conceptions de l'homme, de la vie, n'ont pas les mêmes croyances et ne confèrent pas le même sens aux rapports humains. Chaque société est donc un site de production de valeurs culturelles qui servent de substrat au droit local. Les droits de l'homme trouvent donc leur ancrage dans la diversité culturelle et dans les vertus de chaque culture.

Le milieu socioculturel fɔn, une des monographies de la société africaine, est le cadre de réflexion du présent travail. Les Fɔn constituent l'un des groupes ethniques les plus importants du sud de l'actuel Bénin. Dans cette société comme en Afrique, les droits reconnus ne sont pas formulés de la même manière que dans le système actuel des droits de l'homme. C'est plutôt les interdits qui sont proclamés et les droits en découlent. La pensée anthropologique fɔn au sujet de l'homme et de ses droits se focalise sur la vie, centre de gravité de son action. Aux yeux de l'homme fɔn, la vie, création de Dieu, est éminemment sacrée et impose des exigences éthiques pour sa sauvegarde et sa pérennisation. Le Fɔn a conscience de ces exigences et les a élaborées tout au long de son histoire. Il les a élaborées et les a traduites en codes de conduite fondés sur des valeurs, des interdits et des sanctions²⁵³. Il a construit des valeurs éthiques intrinsèques à la nature humaine sous l'éclairage desquelles la morale lui recommande de se laisser conduire. Ces valeurs sont des normes sociales et des lois naturelles voulues par Dieu et confiées aux ancêtres qui les ont léguées à la postérité. Ainsi, au cœur des valeurs de la civilisation fɔn, on trouve le respect de la vie, l'hospitalité, la solidarité, la famille, l'éducation, la tolérance religieuse, le respect des droits des enfants, la protection des personnes vulnérables, la protection des esclaves... L'humanisme fɔn protège la vie, source de tous les droits, valeur fondamentale dans l'existence de l'homme. C'est ce

²⁵² Selon Tshibwabwa (2006 :32), la gestion des identités culturelles est l'un des grands défis lancés à l'universalité des droits humains.

²⁵³ Selon Anignikin (2010b : 6), ces codes engendrent une sorte d'«Etat d'interdits» ou d'«Etat d'obligations».

qui explique que dans son projet existentiel, l'homme africain fɔn cherche à assurer le primat de la vie par l'observance des différents paliers d'interdits ou de lois qui s'étendent du *xwe* (enclos parental, c'est-à-dire : maison) jusqu'au *to* (pays). Le peuple africain fɔn accorde une importance particulière aux interdits relatifs à la famille, à la tribu, au vodun, à l'amitié, au travail, interdits qui participent tous à l'épanouissement de la vie.

Le *Danxomenu* a conscience que même s'il n'est pas l'auteur de la vie, il en est gardien et défenseur. Dans la civilisation africaine fɔn, le respect des interdits était placé sous la surveillance des ancêtres et du sacré, le vodun.

En effet, chez les *Danxomenu*, la vie des morts imprègne constamment celle des vivants. Le Fɔn est intimement lié à son origine et se place toujours dans une attitude relationnelle avec les ancêtres qui sont les premiers à avoir reçu de Dieu les lois de la nature, les premiers concepteurs de la coutume, les premiers à se mettre au service des valeurs, au service des droits de l'homme. Ces derniers appartiennent au monde invisible qui protège celui visible. Ces derniers, bien que corporellement morts, demeurent toujours vivants et continuent de régir la société, de suivre les vivants. Leur volonté est l'incarnation de celle de Dieu. Le respect des lois de la nature et des lois qu'ils ont édictées conditionne leur protection très vitale pour la communauté. Les vivants sont fécondés par les forces vitales de leurs morts et c'est pourquoi au Danxome ils font l'objet d'un culte particulier et on s'évertue à ne pas rompre les liens avec eux, car ils sont considérés comme la source de la vie (Penoukou 1979 : 86).

On comprend aisément pourquoi dans la société fɔn, le coupable d'un acte proscrit par les ancêtres, un acte moralement et juridiquement irréparable, était excommunié par sa famille.

En dehors des ancêtres, le respect des interdits était placé sous la surveillance du vodun, gardien de la moralité. Dans la mentalité des peuples de l'aire d'extension du vodun, la divinité *xebioso* chez les Fɔn et apparentés, *sango* chez les Yoruba, punit, croit-on, les malfaiteurs. Il est qualifié de "justicier céleste". C'est pourquoi le foudroyé est considéré comme un immoral et n'a pas droit à des funérailles régulières. Celui qui enfreint les *su* (lois ou interdits) reçoit le châtement des vodun. Le religieux communique avec l'ordre moral et lui confère un caractère absolu qui accroît son autorité (Gnambodé op.cit : 137). C'est à ce titre qu'Agossou (1971 : 137) écrit :

La crainte de Dieu est le début de la sagesse, chez le Fõ il faut dire que la sagesse commence avec la crainte des vodũ

C'est au regard du rôle de gardien de la moralité et de l'ordre établi que jouent les ancêtres et le vodun que les anciens disent :

"E nyi kuyitɔ-to ɔo te

bo nu vodun-to ɔo te ɔ

Danxometo ko gba ɔe a."

(Si l'organisation du monde des défunts tient debout

et que l'organisation du vodun tient,

le To [pays] du Danxome n'est pas cassé) (Adoukonou 1989 : 560).

La vision spiritualiste du Fɔn participe également au respect des lois de la nature. Le Danxomenu a conscience que le cosmos ne vient pas du néant, qu'il est le produit d'un créateur qui l'ordonne et qui a prescrit des lois dont le non-respect ne peut qu'entraîner désordre, calamités, maladies et mort. C'est conscient de ce principe et de tout ce qui précède que la culture fɔn enseigne que le respect de la loi garantit l'épanouissement individuel sur tous les plans. Il découle de tout ce qui précède que

toute décision , tout acte était inspiré par la crainte de Dieu et des esprits et reposait sur les prescriptions coutumières.

Le système politique marqué par la recherche du consensus à tous les niveaux de prise de décision, protégeait les droits fondamentaux de l'homme. Le consensus était le ciment de la société. Tout ce qui devait favoriser la division était banni, combattu. L'existence d'instances de régulation (corps social, contrepoids au pouvoir et contre-pouvoirs) empêchait le roi de gouverner par un arbitraire excessif.

En matière de respect des droits de la personne, le Danxome n'aura pas été exempt de reproches. Par son expansionnisme outré et sa participation très active à la traite négrière, le Danxome aura commis des crimes contre l'humanité. Il aura régulièrement troublé la quiétude, la paix de ses voisins et semé tristesse et désolation. Mais au Danxome, de nombreuses atrocités ont été commises au nom de la raison d'État, comme beaucoup de pays l'ont fait dans le passé et continuent de s'illustrer de nos jours. La France par exemple, patrie des droits de l'homme, dit-on, entretient de très bons rapports avec des chefs d'État africains liberticides, qui modifient opportunément les constitutions pour se maintenir au pouvoir, au mépris des droits de l'homme. La France, par exemple, ne soutient-elle pas Idriss Deby ? Les troupes françaises ne sont-elles pas intervenues aux côtés des forces armées tchadiennes pour barrer la route aux rebelles dont l'entrée dans la capitale était imminente ? N'est-ce pas pour raison d'État et pour protéger l'empire français que Jules Ferry avait déclaré au parlement français le 28 juillet 1885 :

La Déclaration des droits de l'homme n'avait pas été écrite pour les Noirs de L'Afrique Equatoriale (Ougergouz 1993 : 13-14) ?

N'est-ce pas pour raison d'État que les pays européens avaient exclu de l'application de la Convention européenne des droits de l'homme, adoptée le 4 novembre

1950 à Rome, les peuples colonisés, pour ne pas saper les bases des empires coloniaux ²⁵⁴ ? La plupart des États impérialistes qui ont participé à l'élaboration de la Déclaration universelle des droits de l'homme adoptée le 10 décembre 1948 à Paris, ont continué de maintenir sous leur joug une grande partie des peuples colonisés d'Asie et d'Afrique.

Une autre attitude contrastée est celle des États-Unis d'Amérique du Nord, pays de démocratie et de liberté. Ce pays s'est investi à soutenir les Kurdes d'Irak contre Saddam Hussein. Actuellement, ils les soutiennent contre les jihadistes de l'État Islamique du Levant (E.I.L.). Mais ce même peuple opprimé en Turquie, est en lutte contre Ankara, mais n'a jamais reçu au moins l'aide morale des Américains. Ces derniers, pour des raisons d'ordre géopolitique, ont préféré préserver leurs relations avec la Turquie, membre de l'OTAN et leur alliée dans la région. Les Américains n'ont-ils pas salué la capture du leader du PKK, Abdullah Öcalan,²⁵⁵ héros de la rébellion kurde ? Et la célèbre prison d'exception de Guantanamo construite au nom de la sécurité des Américains ? N'est-ce pas la raison d'État qui pourrait expliquer la construction d'une telle maison d'arrêt par un pays qui se dit avant-gardiste des droits humains ? Que dire des méthodes d'interrogatoire du F.B.I. au lendemain des attentats du 11 septembre 2000 ? Le rapport de décembre 2014 du Sénat américain sur ces méthodes d'interrogatoire, au nombre desquelles figure le simulacre de suicide, sont pathétiques.

Les États défendent leurs intérêts au mépris de l'éthique, au mépris des droits de la personne et des conventions qu'ils ont ratifiées en la matière. Qu'est-ce qui pourrait expliquer l'indéfectible soutien des Américains aux Israéliens si ce n'est la raison d'État ? C'est ainsi que pour raison d'État, pour préserver le Danxome de ses ennemis, il

²⁵⁴ Lire à ce sujet M. Levinet, « Lecture critique du « modèle européen » de protection des droits de l'homme », in D. Maugenest et P. Pougoué (Dir.), *Droit de l'homme en Afrique centrale*, pp.13-29.

²⁵⁵ Abdullah Öcalan fut arrêté au Kenya en 1999 devant l'ambassade de Grèce par les services secrets turcs. Il fut jugé et condamné à mort en 2002, cf. [www. lemonde. fr](http://www.lemonde.fr), consulté le 28/4/14 à 16h05. Date de mise à jour : 21/03/13 à 17h 08.

fallait aller en campagne pour honorer le lourd tribut annuel à payer au royaume d'Oyo, il fallait vendre des esclaves contre les armes pour réunir les 41 fusils et 41 barils de poudre faisant partie du tribut à payer à Oyo chaque année. Le Danxomé était-il fabricant de fusil et de poudre ? La traite s'imposait donc à lui ! Oyo n'avait-t-il pas découragé les velléités de Tegbesu qui voulait se soustraire de sa suzeraineté en envahissant encore le Danxomé en 1738 et ce tous les ans jusqu'en 1747 ? ²⁵⁶. De même, pour mettre fin à son statut de vassal d'Oyo, il fallait aussi trouver des armes pour augmenter la puissance de feu de l'armée danxoméenne. C'est pourquoi la plupart des guerres ont été de véritables chasses à l'homme plutôt que des annexions de territoire. Cette chasse à l'homme devait permettre de trouver des esclaves à échanger contre les fusils.

La France, "grand pays des droits de l'homme", n'a-t-elle pas été un État expansionniste ? La Grande-Bretagne, "grand pays des droits de l'homme", qui a produit d'importants textes sur les droits de la personne : la Pétition des droits (Petition of rights) de 1628, l'acte d'Habeas Corpus de 1679, le Bill of Rights de 1689, pactes qui sont des antécédents des déclarations, n'a-t-elle pas été un État expansionniste ? Ces deux nations ne sont-elles pas aujourd'hui celles qui ont le plus de territoires d'outre-mer ? N'ont-elles pas été acteurs de l'infâmante traite transatlantique ? La France n'a-t-elle pas reconnu enfin par la loi 2001-434 du 21 mai 2001 ce commerce comme un crime contre l'humanité (Iroko 2003 : 171) ? Si elle y avait participé, c'est qu'elle avait des raisons historiques de le faire. Le Danxomé n'avait donc pas le monopole de la barbarie. Loin de nous l'intention de justifier son histoire mais nous voulons comprendre pourquoi à un moment donné de son évolution, il a pu tomber si bas. Hazoumè (1978 : 13) aura tout dit en écrivant :

²⁵⁶ Cette information est attestée par Cornevin (1981 : 109) qui affirme : *Tegbessou , après le départ de l'année yoruba [en 1738], tente de renouer avec l'Alafin, mais les exigences yoruba sont trop fortes et l'accord se révèle impossible, si bien que presque tous les ans les guerriers d'Oyo viennent ravager la région d'Abomey. En 1747 Dahoméens et Yoruba aboutissent enfin à un accord et chaque année une ambassade yoruba vient à Cana chercher le fameux Agban [tribut].*

*L'humanité est partout la même, puisque le sublime et la magnanimité
voisinaient avec la bassesse et la tyrannie dans l'ancien royaume du Danhomé
comme sous d'autres cieux.*

C'est dans cet ordre d'idées que nous reconnaissons que toute civilisation a sa grandeur et ses faiblesses. C'est ainsi que dans la civilisation danxoméenne, certaines pratiques comme les sacrifices humains, l'infanticide rituel, le mariage forcé des jeunes filles et la participation du royaume à la traite transatlantique ont gravement porté atteinte à la dignité humaine.

Il est important de faire remarquer aussi qu'il existe une ambiguïté dans la nature humaine quant au respect des droits humains. Les dirigeants s'emploient souvent à protéger les droits des nationaux mais tendent souvent à bafouer ceux des autres peuples. Ceci explique le comportement des Européens qui sont sortis d'Europe pour réduire en servitude les Africains dans les Amériques au lieu de chercher des esclaves chez eux. Il en est également du Danxomé où il était proscrit de réduire un *Danxomenu* en esclavage ; mais ce royaume s'est employé à réduire en servitude les populations voisines et pire, à les vendre aux négriers dans le cadre du commerce transatlantique. C'était également au sein des populations environnantes que ce royaume faisait des razzias pour trouver des victimes aux sacrifices humains sans chercher à puiser dans sa population. Il y a donc là une ambiguïté entre les principes énoncés pour préserver et protéger les droits de l'homme et la réalité observée au Danxomé et dans les pays du monde. Ne pourrions pas conclure donc que, lorsque les intérêts sont en jeu, les pouvoirs et même certains hommes n'hésitent pas à violer les droits de l'homme ?

De façon générale, il faut reconnaître que la plupart des droits promus aujourd'hui par la communauté internationale étaient déjà reconnus et protégés en Afrique précoloniale. Cette Afrique-là possédait déjà des pratiques démocratiques (mais pas au sens européen du terme avec des partis politiques, des élections, un parlement, une presse libre...) basées avant tout sur le consensus et la paix sociale. La démocratie n'est donc pas étrangère à l'Afrique. Pour que l'Afrique puisse apporter sa part à la construction de l'universel, il est impérieux que les Africains se structurent culturellement en puisant dans leur passé des valeurs qui correspondent avec les exigences actuelles du monde, pour créer

(selon la société) des modèles de développement durable fondés avant tout sur le respect des droits de l'homme, sur la justice sociale. Pour y arriver, il faudra bannir l'instabilité politique due au coup d'État civil, militaire ou constitutionnel, les comportements tyranniques, la fracture économique et sociale, la mal gouvernance, la corruption... toutes choses qui donnent de l'Afrique une image de chaos. La renaissance africaine est à ce prix.

SOURCES ET ELEMENTS DE BIBLIOGRAPHIE

I- SOURCES

1-1 SOURCES D'ARCHIVES

- Notes sur Porto-Novo émanant de la mission Catholique, pièces n°5, dossier K, Porto-Novo, 1885
- Notes extraites du rapport de M. Gellé, lieutenant de vaisseau, dossier K, 1864
- Organisation judiciaire, note G. Poiret, série M.
- Rapport de l'interprète Xavier Béraud, jan 1890, Dossier k.
- Etablissement du Golfe du Bénin 12 mars 1891. Dossier 1E3.
- Mission Bayol à Abomey a/s de l'occupation de Kotonou par la France, aperçu sur l'organisation administrative et politique du Dahomey, mission de Decoeur et Audéoud à Abomey, 1E8i.
- Rapports et renseignements relatifs aux opérations militaires françaises contre le royaume du Danhomey : déchéance du roi Béhanzin, avènement de son successeur Agoli-Agbo, débuts de l'installation française, attitude et état d'esprit des princes et des populations 1892-1897, 1E86.
- Dossier 3E : registre 6, rapports politiques 1893 ; missions religieuses, 1852-1928, le père Haquart au gouverneur.

1-2 SOURCES ORALES

Dans le cadre de ce travail, nous avons consulté quelques personnes-ressources pour vérifier et compléter les informations contenues dans les sources d'archives et documents bibliographiques.

LISTE DES INFORMATEURS

N°	Noms et prénoms	Année de naissance	Fonction/ qualité	Date et lieu de l'entretien	Substance des informations
1	Adrien Djivo	Non précisée	Professeur d'Histoire à l'UAC à la retraite	09, 15 et 23 oct 1998 à Djeffa (Sèmè)	Diverses informations sur la vie des princesses, les <i>kpɔjito</i> (reines-mères), l'influence de certaines reines sur le roi, le recrutement des amazones.
2	Dâ Dègbè Agoli-Agbo	1930	Migan (cour royale Gbindo)	09 Sept 1999 à Gbindo (Abomey)	La liberté religieuse existait mais restreinte à l'intérieur des foyers. Diverses informations sur les droits de la femme au foyer et les conséquences de l'adultère pour l'homme et la femme.
3	Na Woto	1923 approximatif	Chanteuse traditionnelle	09 Sept 1999 à Gbindo (Abomey)	Diverses informations sur l'origine des reines-mères.
4	Dâ Handé	1939 approximatif	Chef d'orchestre (cour royale Gbindo)	09 Sept 1999 à Gbindo (Abomey)	Les sacrifices humains obéissent à la vision de l'au-delà chez les Fɔn. Ceci explique pourquoi les rois sont toujours inhumés avec une de serviteurs et d'épouses.
5	Jiwazan Agoli-Agbo	1939 approximatif	Chanteur (cour royale Gbindo)	09 Sept 1999 à Gbindo (Abomey)	Les lois de la nature proviennent de Dieu. Le monde <i>fɔn</i> est fait d'interdits qui s'échelonnent de l'enclos parental jusqu'au <i>to</i> (pays).
6	Mèvo Joséphine	1942	Sage-femme à la retraite	15 juil 2010 à Adandokpodji (Abomey)	Les lois de la nature transcendent toutes les autres lois. Il existe une force directrice qui

					régit le monde et qui l'ordonne.
7	Hountondji Jean	1939	Paysan, bokonon (devin)	15 juillet 2010 à Adandokpodji (Abomey)	Le devin du palais est très écouté par le roi. Le roi n'entreprend aucune entreprise sans consulter le Fa. De nombreuses sagesses du Fa invitent au respect des lois nature.
8	Danon W. Didier	1935	Instituteur	15 juillet 2010 Adandokpodji (Abomey)	En milieu <i>fɔn</i> , il existe des lois de l'amitié (<i>xontɔn-su</i>). Tous les interdits participent à la défense de la vie.
9	Adikpéto Lucien	1940	Instituteur	23 Nov 2012 à Cana	Dans le foyer la femme a de nombreux droits : droits à la nourriture, aux soins en cas de maladie, au logement, à l'habillement, droit d'être bien traité...
10	Langanfin Jean	1941	Forestier (chef de collectivité)	23 Nov 2012 à Cana	Celui qui a violé un interdit n'est pas voué à la mort. Il existe des cérémonies de rachat. Mais un homicide volontaire est difficile à racheter.
11	Yéluouassi Kossi	1947 approximatif	Chef religieux du vodun dan	23 nov 2012 à Cana	L'éducation religieuse comporte de nombreuses exigences et forme le novice à vivre harmonieusement. Diverses informations sur le vodun.
12	Alotchékpa Enerstine	1953	Adeptes du Vodun sakpata	13jan 2013 à Lègo (Abomey)	Dans toute maison, le chef de foyer ou de collectivité consulte le Fa pour protéger la vie. Le

					Fa est au service de la protection de la vie.
13	Adanminankou Lucien	1943	Forgeron	13 Jan 2013 à Lègo Abomey	L'enfant est un bien précieux chez les Fɔn. Il représente sa victoire sur la mort et c'est il est entouré de nombreux soins.
14	Fèliho Jean	1950	Adeptes du vodoun xɛbioso	20 jan 2013 à Ahouaga (Abomey)	Le travail est une loi à laquelle personne ne peut se déroger. Il est une loi sainte chez les Fɔn. Il assure épanouissement et dignité. Les vodun sont innombrables, le vodun xɛbioso était très craint et continue de l'être aujourd'hui.
15	Kpamègan Nicolas	1934	Historien à la retraite	13 fév 2013 à Bohicon	Le vodun au temps de nos aïeux jouaient le rôle de contrôle social.
16	Mèvo Ruffin	1942	Linguiste, agent d'alphabétisation	13 fév 2013 à Bohicon	Le terme droit de l'homme n'a pas son correspondant exact en fɔn. Mais nos aïeux n'ignoraient pas les droits de l'homme.
17	Guézodjè Nestor	1954	Sociologue à la retraite	13fév 2013 à Bohicon	Les droits de l'homme contrairement à ce que le commun des mortels croient, n'est pas un produit de la modernité.
18	Zodéhougan Victoire	1933	Tanynɔ (femme consacrée pour les prières lors des cérémonies)	15 fév 2013 à Zogbodomè	A la ménopause, la femme acquiert plus de respect et est plus sollicitée dans la gestion de sa collectivité et de sa cité.
19	Zodéhougan Cyrille	1945	Ethnologue	Zogbodomè, 15 fév 2013	Le respect des lois de la nature au

					temps des rois était effectif. Il suffit de parcourir nos chants, nos maximes, nos proverbes... pour se rendre compte de leur présence.
20	Alitonou Alfred	1947	Historien à la retraite	16 avril 2013 à Djimè	Les sacrifices humains et la traite avaient constitué pour les souverains danxoméens des impertifs. Loin s'en faut qu'on déclare qu'ils ignoraient les droits humains.
21	Béhanzin Gérard	1957	Sociologue	16 avril 2013 à Djimè	Les droits de l'homme proviennent de Dieu créateur de l'homme. Il les a créés pour réguler le monde.

1-3 SOURCES ELECTRONIQUES (SITOGRAPHIE)

www.persée.fr : Thierno Bah : « Les mécanismes traditionnels de prévention et de résolution des conflits en Afrique noire » consulté le 13/01 /2012 à 19h 05.

: H. J. Légier : « Traditions africaines et droits de l'homme » consulté le 13/01 /2012 à 19h 43.

www.ninet.sn : « Les générations de droits de l'homme », consulté le 27/03/13 à 12h 05.

www.humiliationstudies.org : « La Charte du kurukan Fuga », consulté le 13/3/13 à 17h 35

www.lepetitjuriste.fr : « Les droits de l'homme en Afrique précoloniale », consulté le 28/04/14 à 15h 05.

www.lemonde.fr : « Abdullah Öcalan, visage incontournable de la rébellion kurde », consulté le 28/04/14 à 16h 05. Mise à jour : 21/03/13.

www.libération.fr : « Abdullah Öcalan le chef du PKK, héros de la rébellion kurde », consulté le 28/04/14 à 16h 41.

www.google.fr : « Les jours arabes en français », consulté le 27/03 /14 à 16h 41.

II- ELEMENTS DE BIBLIOGRAPHIE

- ABESSOLO S., 1955, « Emprise de la religion sur le Noir », in *Présence Africaine*, n°1-2, Paris/Dakar, pp. 12-22.
- ABOUA G., 2006, « Quelles traditions africaines des droits de l'homme pour un développement durable en Afrique », in MAUGENEST (D.) et HOLO (T.) (Dir.), *L'Afrique de l'Ouest et la tradition universelle des droits de l'homme*, Abidjan, Editions CERAP, pp.21-28.
- ADANDE A., 1950, « La tradition gnomique », in *Présence Africaine*, spécial, Le monde noir, n°8-9, MONOD T. (Dir), Paris/Dakar, pp.323-332.
- ADEGBOLA R., 1986, *Participation et droit de l'homme dans les traditions africaines*, mémoire de maîtrise en Droit, FASJEP/UNB, 56p.
- ADJIVESSODE P.J., 2004, *Les droits de la personne humaine et le statut de la femme dans le royaume de Danxomé des origines à 1900*, mémoire de maîtrise d'Histoire, FLASH/UAC, 140p.
- ADJIVESSODE P.J., 2009, *La question des droits de la personne humaine en Afrique subsaharienne précoloniale : cas des royaumes de Danxomé et de Xogbonu des*

- origines à l'occupation européenne, mémoire de DEA en Histoire, FLASH/UAC, 62p.*
- ADJOU M.M., 1991, *L'homme Aja Fon et son projet éthique : jalons pour une éthique chrétienne inculturée, thèse de doctorat en théologie morale, Rome, 326p.*
- ADJOU-MOUMOUNI B., 2007, *Le code de vie du primitif. Sagesse africaine selon Ifá, tome1, Cotonou, Editions Ruisseaux d'Afrique, 260p.*
- ADOUKONOU B., 1979, *Jalons pour une théologie africaine. Essai d'une herméneutique chrétienne du vodoun dahoméen, Paris, P. Lethielleux, tome I, 347p.*
- ADOUKONOU B., 1979, *Jalons pour une théologie africaine. Essai d'une herméneutique chrétienne du vodoun dahoméen, Paris, P. Lethielleux, tomeII, 243p.*
- ADOUKONOU B., 1982, « De la naissance à la mort : pour une anthropologie adja-fon », in *Revue Dezan*, n°4, Université Nationale du Bénin, pp. 33-50.
- ADOUKONOU B., 1989, *Vodun sacré ou violence ? Mèwihwendo et la question éthique au cœur du sacré vodun, thèse d'État, Paris V , 798p.*
- AGBOTON G. A. M., 1997, *Culture des peuples du Bénin, Paris, Editions Présence Africaine, 192p.*

- AGOSSOU J.-M., 1971, *Pour une approche de la notion de vie « GBE » chez les Sud-Dahoméens*, mémoire de l'E.P.H.E. V^e section, Paris, Sorbonne, 202p.
- AGOSSOU J.-M., 1971, *Gbetɔ et Gbedotɔ. L'homme et le Dieu créateur, selon les Sud-Dahoméens*, thèse de doctorat en théologie, Institut catholique de Paris, 256p.
- AGOSSOU J.-M., 1987, *Christianisme africain. Une fraternité au-delà de l'ethnie*, Paris, Karthala, 217p.
- AGUESSY D., 2001, « Gestion contemporaine de l'Etat et traditions africaines d'exercice du pouvoir », in *Bonne Gouvernance et Développement en Afrique*, Dakar, Editions "Démocraties Africaines" (IAD), pp.164-173.
- AGUESSY H., (sans date), *Cultures vodun-Manifestations-Métamorphoses*, Cotonou, Institut de Développement et d'Etudes Endogènes, 208p.
- AHOUANGAN (D.F.), 1982, « Parenté et intégration. Pensée européenne et la recherche africaniste. individualisme/communautarisme », in *Revue Dezan*, n°4, Université Nationale du Bénin, pp. 51-57.
- AIZAN C., 1996, *Contribution à l'histoire d'Abomey-Calavi des origines à la fin du XIX^e siècle*, UNB/FLASH, mémoire d'Histoire, 91p.

- ALAPINI J., 1993, « Le culte de vodun et de oricha chez les Fon et les Nago du Dahomey », in *Vodun*, Paris, Présence Africaine, pp. 119-126.
- ALEXANDRE P., 1982, *Les Africains*, Paris, Lidis-Brepols, 607p.
- ALLADAYE C. J., 1994, *Kana ville sainte du Danxomè*, Cotonou, Éditions MCC, 8p.
- ALLADAYE C. J., 1997 a, « Les anciens dans les sociétés traditionnelles du Bénin », communication au séminaire national sur *Troisième Âge et réalités sociales au Bénin*, août, cotonou, 12p, ronéotées, inédit.
- ALLADAYE C. J., 1997 b, « Les peuples et les institutions politico-administratives durant la période coloniale », in *Bianca Triaca. Itinéraires au Bénin : histoire, art, culture*, Milan, Éditions Stefanon, pp.27-41.
- ALLADAYE C.J.
et VODOUHE C.C., 1999, «Circuit de visite et impact sur l'environnement socioculturel », in *Passé, présent et futur des palais et sites royaux d'Abomey, Actes de la Conférence Internationale*, Abomey, 22-26 septembre 1997, Los Angeles, Édit. The Guetty Conservation Institute, pp. 177-125.
- ALLADAYE J. C., 2002, *Christianisation, interférences religieuses et implications politiques dans une société africaine : cas du Dahomey/Bénin (1860-1990)*,

- thèse de doctorat d'Etat en Histoire, Université de Lomé, 789p.
- ALLADAYE J. C., 2003, *Le Catholicisme au pays du vodun*, Éditions du Flamboyant, 459p.
- ALLADAYE J. C., 2008, *Fresques Danxoméennes*, Cotonou, les Éditions du Flamboyant, 120p.
- ALLADAYE J. C., 2010 a, « Les religions endogènes africaines à l'épreuve du modernisme : cas du vodun », in *Annales de la FLASH/ Université d'Abomey-Calavi*, n°16, vol.1, pp.134-148.
- ALLADAYE J. C., 2010 b, *Le kpanlingan dans le Danxomé : historien de l'oralité*, Cotonou, CAAREC Éditions, 120p.
- ALMEIDA-TOPOR H. d', 1984, *Les Amazones, une armée de femmes dans l'Afrique précoloniale*, Paris, Éditions Roche-Vignes, 189p.
- ANIGNIKIN C.S., 1997 a, *Le Roi, la Tradition et l'Histoire dans le royaume d'Abomey (17^e –19^e siècles)*, communication au séminaire du bicentenaire de la mort du Roi Agonglo, 29p.
- ANIGNIKIN C. S., 1997 b, « Les relations interculturelles et interethniques au Bénin : les racines des oppositions ethniques et régionalistes », in *La discrimination raciale*, Cotonou, UNESCO, DH, pp. 137-161.

- ANIGNIKIN C. S., 2007, « Des mots et des concepts et une méthode pour écrire l'histoire de l'Afrique : problèmes actuels de l'historiographie africaine », in *Langage et Devenir*, n°11, pp.153-189.
- ANIGNIKIN C. S., 2010 a, «Gbèhanzin dans la mémoire des hommes », in *Langage et Devenir*, n°17, pp.138-152.
- ANIGNIKIN C. S., 2010 b, « La gouvernance dans l'Afrique ancienne : perception et gestion du pouvoir chez les Kaaro-Ojiré des Collines du moyen Bénin », in *IMO-IRIKISI*, vol.2, n°2, pp.3-14.
- ANIGNIKIN C. S., *Histoire des droits de l'homme en Afrique*, sous presse aux Editions Christon, Cotonou.
- ANONYME, (sans date), *Ange conducteur dans la dévotion chrétienne*, Turnhout, Editions Brepols, 592p.
- ANONYME, 1989, *Dictionnaire de la pensée politique. Hommes et idées*, Paris, Hatier, 393p.
- ANONYME, 1996, *Pour une reconnaissance africaine. Dahomey*, 1930, Paris, Musée d'Albert-Khan, 259 p.
- ANONYME, 1931, *Coutumier du Dahomey*, circulaire AP du 19 mars 1931, Porto-Novo, Imprimerie du gouverneur, 1933, I volume, in 8^o, 132p.
- ANONYME, 1965, *Tradition et modernisme en Afrique noire*, Paris, Editions du Seuil, 213p.

- ANONYME, 1953, «Note sur Porto-Novo émanant de la mission catholique », in *Etudes Dahoméennes*, IFAN, n°9, pp. 20-26.
- ASSAGBA (C.), 2000, *Vivre et savoir en Afrique. Essai sur l'éducation orale en yoruba*, Paris, l'Harmattan, 213 p.
- ASSOGBA L. N. M., 1990, *Statut de la femme, structures familiales, fécondité : Transition dans le golfe du Bénin*, Paris, Dossier du CEPAD, n°14, 128p.
- AVOLONTO J., 1990, *Introduction à l'histoire des Anató du plateau d'Agbome vers 1500-1929*, Mémoire de maîtrise d'Histoire, FLASH/UNB, 198p.
- AWAGOW H., 1979, *La puissance paternelle chez les "Fon" et les "Yoruba"*, mémoire de maîtrise en Droit, FASJEP/UNB, 151p.
- AYITTEY G.B.N., 1992, « La démocratie en Afrique précoloniale », in *Afrique 2000, Revue africaine de politique internationale*, n°2, Juillet-septembre, pp. 39-75.
- AZIAMBLE G. et alii, 1974, « Approche de la notion d'ancêtre chez les Ewe (Ehvé) du Sud-Togo », in *La Voix de Saint Gall*, n°26 pp.3-18.
- BABA KAKE I., 1980, *Les armées traditionnelles de l'Afrique*, Paris, Editions Média, 191p.

- BABAGBETO L., 1987, *Etudes de quelques principes humanitaires dans les traditions guerrières du royaume de Danxomé*, mémoire de maîtrise es-sciences juridiques, FASJEP/UNB, 38p.
- BAILLARD M., 1996, *Mission catholique et culte vodoun*, Paris, Presses Universitaires de Perpignan, 336p.
- BALANDIER G., 1947, « Le noir est un homme », in *Présence Africaine* N°1, Nov-déc, Paris/Dakar, pp.31-47.
- BAUDIN N., 1884, *Fétichisme et féticheurs*, Lyon, Séminaire des Missions africaines, 1884,122p.
- BAY E., 1983, « Servitude and Wordly in the palace of Dahomey », in Robertson C. C. et KLEIN M. A. (eds), *Women in Africa*, The university of Wisconsin Press, pp. 340-365.
- BAY E., 1996, « Belief, legitimacy and Kpojito : an institutional hystory of the queen mother in precolonial Dahomey », in *Journal of African History*, n°36, pp. 1-27.
- BAY E., 1998, *Wives of Leopard*, Virginia, University press of Virginia, 370p.
- BEAUD M., 1994, *L'art de la thèse*, Paris, La Découverte, 169p.

- BLIER S. P., 1996, «The path of Leopard: Motherhood and majesty in early Danhome », In *Journal of African Histoty*, N°36, pp. 391-417.
- BOGA G., 2006, « Prédiposition dogmatique de l'Africain au respect du droit à la vie », in MAUGENEST (D.) et HOLO (T.) (Dir), *L'Afrique de l'Ouest et la tradition universelle des droits de l'homme*, Abidjan, Editions CERAP, pp.49-62.
- BOUBAKAR L., 1967, « L'honneur dans les sociétés ouolof et toucouleur du Sénégal », in *Présence Africaine*, n°61, pp. 33-67.
- BOUCHE A.P., 1885, *La côte des esclaves et le Dahomey*, Paris, Plon Nourrit et Cie imprimeurs-éditeurs, 398p.
- BRAND R., 1973, « Sexualité et fécondité dans la vallée de l'Ouémé », in *Education sexuelle en Afrique tropicale*, Ottawa, Centre de Recherche pour le Développement International, pp.27-51.
- BROOHM O. N., 2009, « Traditions culturelles africaines et droits de l'homme », in HOUNTONDJI P. J. (Dir), *La production du savoir dans l'Afrique d'aujourd'hui*, Cotonou, Imprimerie minute, pp.303-320.
- BRAUDEL F., 1969, *Ecrits sur l'histoire*, Paris, Flammarion, 314p.

- BRUNET L. et GIETHLEN L., 1900, *Dahomey et dépendances : historique générale-organisation-administration*, Paris, Augustin Challamel, éditeur, 542p.
- BURTON R., 1966, *A mission to Glele, King of Dahome*, London, Routledge and Paul, 371p.
- CELHTO, 2008, *La charte du Kurukan Fuga. Aux sources d'une pensée politique en Afrique*, Conakry/Paris, SAEC/L'Harmattan, 164p.
- COCO P.-D., 1993, « Notes sur la place des morts dans la société traditionnelle (fon, gen, yoruba, du Bas-Dahomey) », in *Vodun*, Paris Présence Africaine, pp. 127-139.
- COQUERY-VIDROVITCH C., 1964 « La fête des coutumes au Dahomey : historique et essai d'interprétation », in *Annales Economies, Sociétés, Civilisations*, 19^e année, n^o 4, pp.696-716.
- COISSY A., 1949, « *Un règne de femme dans l'ancien royaume d'Abomey* », in *Etudes Dahoméennes*, vol 2, pp 5-8.
- COMLAN A., 1968, *La situation de la femme en droit dahoméen*, thèse pour le doctorat en Droit, Université de Paris, Faculté de droit et des sciences économiques, 331p.

- COQUERY-VIDROVITCH C., 1977, « Gezo ou les dernières grandes heures du royaume d'Abomey », in *Les Africains*, Editions j. a., pp.145-168.
- CORNEVIN R., 1981, *La République Populaire du Bénin des origines dahoméennes à nos jours*, Paris, Maisonneuve et Larose, 584p.
- COURADE G. , (s/d), 2006, *L'Afrique des idées reçues*, Paris, Belin, 391p.
- COURNOT M. L., 1893, *Le Noir au Dahomey et au Soudan français*, Angers, G. Pare, Imprimeur de la cour d'appel, 37p.
- DAAVO C. Z., 2011, *Contribution du vodun et de l'art à la consolidation du pouvoir royal du Danxomè au XIX^{ème} siècle*, thèse de doctorat en anthropologie culturelle, FLASH/Université d'Abomey-Calavi, 412p.
- DECRAENE Ph., 1978, « Les sources du consensus dans les États africains » in *Ethiopiennes*, revue socialiste de culture négro-africaine, n°16, pp.1-13
- DEGBELO A., 1989, *Itinéraire historique de la reine-mère na Zognidi au Danxomè*, communication présentée lors du centenaire de la mort du roi Glèlè, 1989, 39p.
- DEGBELO A., 1997a, « Une valorisation de la maternité chez les Fon d'Abomey », In *Bulletin de l'UNESCO*, pp. 129-134.

- DEGBELO A., 1997 b, *Une fenêtre sur la vie de na Sènoumè, la mère du roi Agonglo (1789-1797)*, communication présentée au colloque international du bicentenaire de la mort Du roi Agonglo, 22p.
- DESRIBES (Abbé) E., 1877, *L'évangile au Dahomey et à la Côte des Esclaves ou Histoire des missions africaines de Lyon*, Clermont-Ferrand, Meneboode, 502p.
- DIOP T., 1958-1959, «Forme traditionnelle de gouvernement en Afrique Noire », in *Présence Africaine*, n°23, déc 1958-jan 1959, Paris/Dakar, pp.16-40.
- DJIVO J. A., 1977, *Ghezo. La rénovation de Dahomey*, Paris/ABC, NEA/Dakar, Abidjan, 108p.
- DJIVO J. A., 1980, *Gbehanzin et Ago-li-Agbo : le refus de la colonisation dans l'ancien royaume de Danxomé 1875-1900 (la fin de la monarchie)*, thèse de doctorat d'État es-lettres (Histoire), Université de Paris I, Sorbonne, 1230p.
- DJIVO J. A., 1985, *Le protectorat d'Abomey : Ago- Li-Agbo (la fin de la monarchie du Danxomé)*, Université nationale du Bénin, 225p.
- DOUMEFIO R., 1984, *L'Afrique et les droits de l'homme dans les coutumes africaines*, mémoire de maîtrise es-sciences juridiques, FASJEP/UNB, 65p.
- DUMEFIO R., 1991, *L'Afrique et les droits de l'homme*, mémoire de maîtrise en Droit, FASJEP/UNB, 75p.

- DUNGLAS E., (sans date), *Aperçu d'ensemble sur l'histoire du Dahomey*, étude dactylographiée, inédit, 151p.
- ELWERT-KRETSCHMER K., 1995, « Vodun et contrôle social au village », in *Politique Africaine*, n°9, Paris, Karthala, pp.103-119
- FALCON R.P.P., 1970, « La religion du vodoun », In *Etudes Dahoméennes*, n.s. n°18-19, 211p.
- FASSAYA R., (sans date), *Etude d'un fait social. Les grandes cérémonies du palais royal d'Abomey*, étude dactylographie, inédit, 188p.
- FIFATIN M., 1987, « La notion de démocratie et les autorités traditionnelles en Afrique noire », in *Annuaire du tiers monde*, n°9, Éditions Nathan, pp. 35-41.
- FOA E., 1895, *Le Dahomey. Histoire- Géographie- Mœurs-Coutume-Commerce-Industrie- Expéditions françaises (1891-1894)*, Paris, A. Hennuyer, 432p.
- GANYE A., 1983, *Problématique anthropologique et juridique des droits de l'homme. Etude analytique et comparative sur la conception des droits de l'homme d'après le magistère de l'Église et l'anthropologie juridique fon*, Rome, doctorat en Droit canonique, 493p.

- GBAGO B. G., 2001, *Le Bénin et les droits de l'homme*, Paris, l'Harmattan, 266p.
- GLELE KAKAÏ F., 1978, *La justice dans le royaume de Danhomè*, mémoire de maîtrise es-sciences juridique, FASJEP/UNB, 61p.
- GLELE M. A., 1974, *Le Danxomè. Du pouvoir aja à la nation fon*, Paris, Nubia, 282p.
- GLESSOUGBE T., 1994, *Une étude historique de la musique zinli à la Côte des Esclaves : XVII-XIX^e siècle*, UNB /FLASH, mémoire d'Histoire, 90p.
- GONIDEC, J. P., 1987, « L'Afrique précoloniale », in *Encyclopédie juridique de L'Afrique*, tome 12, pp.16-19.
- GOUDJO B. N.-M., 1997, *La liberté en démocratie. L'éthique sociale et la réalité politique en Afrique*, Berlin, Peter Land, 218p.
- GNAMBODE J.B., 1989, *Alliance et inculturation de l'éthique du seul interdit de l'agapè*, thèse de doctorat en science théologique, Institut Catholique de Paris, 517p.
- GRIAULE M., 1947, « L'inconnue noire », in *Présence Africaine*, n°1, Nov-déc, Paris/Dakar, pp.21-29.
- GRIAULE M., 1950, « Philosophie et religion des Noirs » in *Présence Africaine*, Le monde noir Spécial n°8-9, MONOD T. (Dir), Paris/Dakar, pp.307-321.

- GUEZO A., 2010, « Langage et objectivité historique : une approche critique du discours ethnographique dans l'historiographie du Danxome », in *Annales de la FLASH/ Université D'Abomey-Calavi*, vol1, n^o 16, pp.75-100.
- HAMPATE BÂ A., 1965, « Les traditions africaines, gage de progrès », in *Tradition et modernisme en Afrique noire. Rencontres internationales de Bouaké*, Paris, Seuil, pp. 31-48.
- HAZOUME P., 1926-1927, « L'exécution des jugements dans l'ancien royaume de Porto-Novo », in *Reconnaissance Africaine*, n^{os} 31 du 15 déc, et 32 du 1^{er} jan 1927.
- HAZOUME P., 1956, *Le pacte de sang au Dahomey*, Paris, Institut d'Ethnologie, 167p.
- HAZOUME P., 1978, *Doguiçimi*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2^e édition, 510p.
- HAZOUME P., 1993, « L'âme du Dahoméen animiste révélée par sa religion » in *Vodun*, Paris, Présence Africaine, pp. 65-87.
- HAZOUME P., 1993, « la révolte des prêtres », in *Vodun*, Paris, Présence Africaine, pp.95-111
- HERKOVITS J. M., 1938, *Dahomey, an ancient west african kingdom*, New York City, J.J. Augustin, Publisher, 407p.

- HERMANN A., 1929, « A travers le pays ewé », in *L'Echo des Missions Africaines de Lyon*, n°4, pp.1-4.
- HODONOU A., 1956, « L' « Assin » et le souvenir des morts », in *France-Dahomey*, n°65, p.1.
- HUARAKA T., 1990, « Les fondements des droits de l'homme en Afrique », in LAPEYRE et alii (Dir), *Les dimensions universelles des droits de l'homme*, Bruxelles, Bruylant, pp. 236-251.
- IROKO A.F., 1990, « Testicules d'homme et civilisations traditionnelles africaines », in *Africa*, n°01, Rome, pp.116-139.
- IROKO A. F., 1997, « Les Na du Danxomè du XVIIè au XIXè siècle », in *La Croix du Bénin*, n°673 pp. 5-6 et n°674, p.4 et p. 10.
- IROKO A.F., 1998, *Mosaïques d'histoire béninoise*, tome 1, Tulle, Editions Corrèze Buissonnière, 270p.
- IROKO A.F., 2003, *La côte des Esclaves et la traite transatlantique. Les faits et le jugement de l'histoire*, Cotonou, Nouvelles Presses Publications, 210p.
- KAMTO M., 1997, *Pouvoir et droit en Afrique noire. Essai sur les fondements du constitutionnalisme dans les États d'Afrique noire francophone*, tome XLIII, Paris, L.G.D.J., 545p.

- KITI R. P. G., 1927, « Rites et cérémonies fétichistes », in *Reconnaissance Africaine* n°34-35, 1^{er} et 15fév1927 pp.5-6.
- KITI R.P.G., 1968, « Rites funéraires usités chez les alladanou et diverses tribus de race goun ou aizo habitant de la banlieue de Porto-Novo », in *Etudes dahoméennes* n.s. n°11 pp. 21-27.
- KI-ZERBO J., 1972, « La tradition orale en tant que source pour l'histoire africaine », in *La tradition orale*, Niamey, Centre régional de documentation pour la tradition orale, pp. 97-114.
- KI-ZERBO J., 1978, *Histoire de l'Afrique noire*, Paris, Hatier, 762p.
- KOSSOU T.B., 1970, *Sè et gbè. Dynamique de l'existence chez les Fon*, Paris la Pensée Universelle, 311p.
- KOUNKOUAGA CHABI T.M., 2003, *Société et démocratie : les formes d'expression de la démocratie chez les Natéma de l'Atacora des origines à la pénétration européenne*, mémoire de maîtrise d'Histoire, Université d'Abomey-calavi, 73p.
- LAFFITE A., 1873, *Le Danhomè : souvenir de voyage et de mission*, A. Mame, 223p.
- Le BRUNET, 1946, « Histoire de Porto-Novo », in *L'Etoile du Dahomey*, n°22 du 11 mai.

- LE CŒUR CH., 1950, « Autour de l'enfant », in *Présence Africaine*, Spécial n°8-9, Le monde noir, MONOD T. (Dir), Paris/Dakar, pp.249-259.
- LE GOFF G., 1938, «Les Noirs se suicident-ils en A.O.F. ? », in *Bulletin du Comité d'Etudes et Scientifiques de l'A.O.F.*, n°1, Jan-mars, tome XXI, pp. 131-139.
- LE HERISSE A., 1911, *L'ancien royaume de Porto-Novo*, Paris, Émile Larose, 384p.
- LOCHAK D., 2002, *Les droits de l'homme*, Paris, La Découverte, 125p.
- LOMBARD J., 1957, « L'animisme au Dahomey », in *France-Dahomey*, n°23. pp. 1-2.
- LOMBARD J., 1960, « Vie politique dans une ancienne société de type féodal : les Bariba du Dahomey », in *Cahiers d'Etudes Africaines*, n°3, pp.5-45.
- LOMBARD J., 1967, *Autorités traditionnelles et pouvoirs européens en Afrique noire*, Paris, Cahier de la fondation naturelle des sciences politiques, p. 291
- LOMBARD J., 1959, « Collectivisme africain », in *Présence Africaine*, n°26 Juin-juillet, Paris/Dakar, pp. 22-51.

- LOMBARD J., 1964, « La vie politique dans une ancienne société de type féodal : les Bariba du Dahomey », in Cahiers d'Etudes Africaines,
- MALICK A.R., 1980, *Le pouvoir judiciaire dans le royaume de Xogbonou-ajacè sous Toffa : 1874-1908*, TER, ENS, 88p.
- MANIERE L., 2001, *Le pouvoir colonial face à la religion vodun. L'exemple du Sud-Dahomey : 1892-1945*, mémoire de maîtrise d'Histoire, Université Marc Bloch, Strasbourg, 221p.
- MANINING P., 1982, *Slavery, colonisation and economic growth in Danhomey 1940-1960*, Cambridge, University Press, 446p.
- MARTY P., 1926, *Etude sur l'islam au Dahomey*, Paris, Éditions Ernest Leroux, 295p.
- MATRINGE (J.), 1996, *Tradition et modernité dans la Charte Africaine des Droits de l'Homme et des peuples*, Bruxelles, Bruylant,p.
- MAUGENEST D. et POUGOUE P.-G., 1996, *Droit de l'Homme en Afrique centrale*, Paris, UCAC-Karthala, 283p.
- MAUPOIL B., 1943, « Les rois des Malè à la cour d'Abomey, du XVIIIè siècle à nos jours », In *Journal de la Société des Africanistes*, Tome III, pp. 79-81.

- MAUPOIL B., 1998 : *La géomancie à l'ancienne côte des esclaves*, Paris, Institut d'Ethnologie, 2^e édition, 694p.
- MBAYE K., 1978 : « Les droits de l'homme en Afrique », in K. Vasak (Dir), *Les dimensions internationales des droits de l'homme*, Paris, UNESCO, pp. 643-660.
- MBAYE K., 1992 : *Les droits de l'homme en Afrique*, Paris, Éditions Pedone, 312p.
- MBONDA E.-M., 2001 : « Autorité sacré du chef et droit de l'homme en Afrique », in *L'Afrique centrale des droits de l'homme, série rupture solidarité*, Paris, Karthala, n°3, nouvelle série, pp. 61-100.
- MITCHOZOUNNOU R., 1981, « *Les relations entre Abomey et Porto-Novo de 1894 à 1908*, TER, FLASH/ Université Nationale du Bénin, 47p.
- MITCHOZOUNNOU R., 1992, *Le peuplement du plateau d'Abomey des origines à 1889*, thèse de doctorat de 3^e cycle, Université de Paris I Sorbonne, 430p.
- MITCHOZOUNNOU R., 2003, « Les Agasuvi et leurs relations avec l'administration coloniale et postcoloniale à Abomey 1892 - 1997 », in PENOT C.-H.et

- FAUVELLE-AYMAR F.- X. (Dir): *Le retour des rois*, Paris, Karthala, pp. 155- 175.
- MONDJANNAGNI A.C., 1977, *Campagnes et villes du Sud de la République Populaire du Bénin*, Paris, la Haye, Mouton, 602p.
- MONTILUS G., 1974, « Le concept d'ancêtre, l'ethnocentrisme occidental et l'évolution moderne chez nous », in *La Voix de Saint Gall*, n°26, pp. 62-70.
- NGOM B.S., 1984, *Les droits de l'homme et L'Afrique*, Paris, Éditions Silex, 162p.
- OGUNSHEYE A., 1958, « Société traditionnelle et démocratie moderne », in *Présence Africaine*, n°23, déc 1958-jan 1959, nouvelle série bimestrielle, Paris/Dakar, pp.6-15.
- OLIVERA C. A. d', 1945, « Bossus et foudroyés au Dahomey », in *Notes Africaines*, n°26, IFAN, pp.8-10.
- OUGUERGOUZ F., 1993, *La charte africaine des droits de l'homme*, Paris, P.U.F., 479p.
- PALAU MARTI M., *Essai sur la notion de roi chez les Yoruba et les Adja-Fon*, Paris, Éditions Berger-Léger-Levrault 529p.

- PAZZI R., 1979, *Introduction à l'histoire de l'aire culturelle ajatado*, Lomé, Université du Bénin, Institut des Sciences de l'éducation, Études et documents des sciences humaines, 323p.
- PELOFY P., 1929, « Kétenti, grand féticheur de sakpaté », in *L'Écho des Missions Africaines de Lyon*, n°11, pp.2-5.
- PENOUKOU E. J., 1979, *Foi chrétienne et compréhension africaine. Pour une herméneutique mina de la mort et de résurrection à partir d'une analyse critique de ICo.15*, thèse de doctorat en science théologique, Institut catholique de Paris, 586p.
- QUENUM M., 1983, *Au pays des Fons : us et coutumes*, Paris, Maisonneuve et Larose, 129p.
- REPIN D., 1863-1873 et 1886: « Voyage au Dahomey » in *Le Tour du Monde*, Paris, Librairie Hachette, pp. 65-112.
- RESTE J.F., 1934, *Le Dahomey. Réalisations et perspectives d'avenir*, Paris, Publications du comité de l'Afrique Française, 247p.
- SANGARE A., 2014, « La dette métaphysique des droits de l'homme », in *Revue Chryssippe : revue internationale d'études sociales de philosophie, d'éducation et d'éthique*, vol 1, n°1, pp.82-97.

- SAULNIER P., 2002, *Noms de naissance. Conception du monde et système de valeur chez les gun au Sud-Bénin*, Lyon, S.M.A., 333p.
- SAULNIER P., 1968, « Noms patronymiques dérivés de sè », in *Etudes dahoméennes*, n. s. n°12, pp.23-37.
- SASTRE R., 1993, « Les Vodũ dans la vie culturelle, sociale et politique du Sud-Dahomey », in *Vodun*, Paris, Présence Africaine, pp.199-212.
- SELIGMAN C.G., 1935, *Les races de l'Afrique*, Paris, Payot, 545p.
- SERPOS TIDJANI A., 1950, « Rituels », in *Présence Africaine*, Spécial n°8-9, Le monde noir, MONOD T. (Dir), Paris/Dakar, pp.297-305.
- SOSSOUHOUNTO J. B. A-M, 1993, Contribution à l'étude des palais royaux du Danxomè à l'histoire de la colonisation fon entre le XVII^e et le XIX^e siècles, mémoire de maîtrise d'Histoire, FLASH/UNB, 109p.
- SOUZA G. de (sans date), *Conception de vie chez les « Fon »*, Cotonou, Les Éditions du Bénin, 131p.
- TERRAY, E., 1994, « Le pouvoir, le sang et la mort dans le royaume asante au XIX^e siècle », in *Cahiers d'Études Africaines*, tome XXXIV n°136, pp. 549-561.
- THIAM I.D. 1982, « Human Rights in African Cultural », in *Human Rights Teaching*, UNESCO, vol III, pp. 4-10.

- THIAM I.D., 1983, «Les droits de l'homme dans les traditions africaines », *Actes du Colloque de Lomé* (25-30 oct 1982), Association des Jeunes Juristes Africains, Paris, Africa Média Promotion, 1983, pp. 86-90.
- THOMAS L.-V. , 1959, « Animisme et christianisme, », in *Présence Africaine*, n°26 Juin-juillet, Paris/Dakar, pp. 5-21.
- TIDJANI A. S., 1952, «Le mariage au Dahomey», in *Etudes dahoméennes*, INFAN, t.7, pp. 5-79.
- TINDO D., 1982, L'évolution du statut matrimonial chez les fon d'Abomey, mémoire de maîtrise es sciences juridiques, FASJEP/UNB, 124p.
- TOSSOU R., 2001, *Réflexion sur la justification de la conquête coloniale française au Dahomey : 1850-1900*, mémoire de maîtrise d'Histoire, FLASH/UNB, 82p.
- TSHIBWABWA K. J., 2006, « Culture africaine et tradition universelle des droits de l'homme : regard sur les droits économiques et sociaux à travers le socialisme africain en Afrique occidentale », in Maugenest D. et Holo T., (dir.), *L'Afrique de l'Ouest et la tradition universelle des droits de l'homme*, Abidjan, les Éditions du CERAP, pp.31-48.

- UNESCO, 1989, Histoire générale de l'Afrique, t.VII, l'Afrique sous domination coloniale, 1880-1935, Paris, Présence Africaine, Edicef\UNESCO,543p.
- VERGER P. F., 1995, *Dieux d'Afrique*, Paris, Éditions Revue Noire, 2^e édition, 416p.
- VIDEGLA D.K.M., 1999, *Un Etat ouest-africain : le royaume goun de Hogbonou (Porto-Novo) des origines à 1928*, thèse de doctorat d'Etat, Université de Paris I, Panthéon-Sorbonne, UFR d'Histoire, 909p.
- WENBOU (M.-C.), 2000, « Le droit humanitaire africain : source, contenu et portée », in *Revue Africaine de Droit International et comparé*, Londres, tome 12, n°1, pp. 1-21.
- YEBOU E. 2009, *Des noms et des hommes : aspects anthropologique et morphosyntaxique du nom dans l'aire culturelle Adjatado*, mémoire de DEA en Linguistique, FLASH/ UAC, 81p.
- YELOUASSI L. H., 1978, *Le règlement des successions dans la coutume fon*, mémoire de maîtrise es-sciences juridiques, FASJEP/UNB, 55p.
- ZINZINDOHOUE B.C., 1984, *Education traditionnelle chez les Fon. Quelle valeur pour le présent ?* Travail de recherche, Abidjan, 112p.

ZINZINDOHOUE B.C., 1990,

De l'esprit de l'éducation fon à une éthique de la responsabilité dans l'esprit de Jésus – Christ,
thèse de doctorat en théologie morale, Institut supérieur de théologie morale de Rome, 323p.

ANNEXES

ANNEXE 1

LA CHARTE DE KURUKAN FUGA

Les représentants du mandé primitif et leurs alliés, réunis en 1236 à Kurukan Fuga (actuel cercle de Kangaba en République du Mali) après l'historique bataille de Kirina ont adopté la charte suivante pour régir la vie du grand ensemble mandingue.

I- DE L'ORGANISATION SOCIALE

Article 1^{er} : La société du grand mandé est divisée en seize (16) porteurs de carquois, cinq (5) classes de marabouts, quatre (4) classes de nyamakalas. Chacun de ces groupes a une activité et un rôle spécifiques.

Article 2 : Les nyamakalas se doivent de dire la vérité aux Chefs, d'être leurs conseillers et de défendre par le verbe les règles établies et l'ordre sur l'ensemble du royaume.

Article 3 : Les morikanda Lolu (les cinq classes de marabouts) sont nos maîtres et nos éducateurs en islam. Tout le monde leur doit respect et considération.

Article 4 : La société est divisée en classes d'âge. A la tête de chacune d'elles est élu un chef. Sont de la même classe d'âge les personnes (hommes ou femmes) nées au cours d'une période de trois années consécutives.

Les Kangbès (classe intermédiaire entre les jeunes et les vieux) doivent être conviés pour participer à la prise des grandes décisions concernant la société.

Article 5 : Chacun a le droit à la vie et à la préservation de son intégrité physique. En conséquence, toute tentation d'enlever la vie à son prochain est punie de la peine de mort.

Article 6 : Pour gagner la bataille de la prospérité, il est institué le kön gbèn Wôlô (un mode de surveillance) pour lutter contre la paresse et l'oisiveté.

Article 7 : Il est institué entre les mandenkas le sanankunya (cousinage à plaisanterie) et le tanamanyôya (forme de totémisme). En conséquence, aucun différend né entre ces groupes ne doit dégénérer, le respect de l'autre étant la règle.

Entre beaux-frères et belles-sœurs, entre grands parents et petits-enfants, tolérance et le chahut doivent être le principe.

Article 8 : La famille KEITA est désignée famille régnante sur l'empire.

Article 9 : L'éducation des enfants incombe à l'ensemble de la société. La puissance paternelle appartient en conséquence à tous.

Article 10 : Adressons-nous mutuellement les condoléances.

Article 11 : Quand votre femme ou votre enfant fuit, ne le poursuivez pas chez le voisin.

Article 12 : La succession étant patrilinéaire, ne donnez jamais le pouvoir à un fils tant qu'un de ses pères vit. Ne donnez jamais le pouvoir à un mineur parce qu'il possède des liens.

Article 13 : N'offensez jamais les nyaras

Article 14 : N'offensez jamais les femmes nos mères.

Article 15 : Ne portez jamais la main sur une femme mariée.

Article 16 : Les femmes en plus de leurs occupations quotidiennes doivent être associées à tous nos gouvernements.

Article 17 : Les mensonges qui ont vécu 40ans doivent être considérés comme des vérités

Article 18 : Respectons le droit d'aïnesse.

Article 19 : Tout homme a deux beaux-parents : les parents de la fille que l'on n'a pas eue et la parole qu'on a prononcée sans contrainte aucune. On leur doit respect et considération.

Article 20 : Ne maltraite, pas les esclaves, accordez leur un jour de repos par semaine et faites en sorte qu'ils cessent le travail à des heures raisonnables. On est maître de l'esclave et non du sac qu'il porte.

Article 21 : Ne poursuivez pas de vos assiduités les épouses du chef, du voisin, du marabout, du féticheur, de l'ami, et de l'associé.

Article 22 : La vanité est le signe de la faiblesse et l'humilité le signe de la grandeur.

Article 23 : Ne vous trahissez jamais entre vous. Respectez la parole d'honneur.

Article 24 : Ne faites jamais du tort aux étrangers.

Article 25 : Le chargé de mission ne risque rien au Mandé.

Article 26 : Le taureau confié ne doit pas diriger le parc.

Article 27 : La jeune fille peut être donnée en mariage dès qu'elle est pubère sans détermination d'âge. Le choix de ses parents doit être suivi quelque soit le nombre des candidats.

Article 28 : Le jeune homme peut se marier à partir de 20 ans.

Article 29 : La dot est fixée à trois bovins. Un pour la fille, deux pour ses père et mère.

Article 30 : Venons en aide à ceux qui en ont besoin.

II- DES BIENS

Article 31 : Il y a cinq façons d'acquérir la propriété : l'achat, la donation, l'échange, le travail et la succession. Toute autre forme sans témoignage probant est équivoque.

Article 32 : Tout objet trouvé sans propriétaire connu ne devient propriété commune qu'au bout de quatre ans.

Article 33 : la quatrième mise-bas d'une génisse confiée est la propriété du gardien.

Article 34 : Un bovin doit être échangé contre quatre moutons ou quatre chèvres.

Article 35 : Un œuf sur quatre est la propriété du gardien de la poule pondeuse.

Article 36 : Assouvir sa faim n'est pas du vol si on n'emporte rien dans son sac ou sa poche.

III- LA PRESERVATION DE LA NATURE

Article 37 : Facombè est désigné chef des chasseurs. Il est chargé de préserver la brousse et ses habitants pour le bonheur de tous.

Article 38 : Avant de mettre le feu à la brousse, ne regardez pas à terre, levez la tête en direction de la cime des arbres.

Article 39 : Les animaux domestiques doivent être attachés au moment des cultures et libérés après les récoltes. Le chien, le chat, le canard et la volaille ne sont pas soumis à cette mesure.

IV- DISPOSITIONS FINALES

Article 40 : Respectez la parenté, le mariage et le voisinage.

Article 41 : Tuez votre ennemi, ne l'humiliez pas.

Article 42 : Dans les grandes assemblées, contentez-vous de vos légitimes représentants et tolérez-vous les uns les autres.

Article 43 : Balla Fassèkè KOUYATE est désigné grand chef des cérémonies et médiateur principal des mandé. Il est autorisé à plaisanter avec toutes les tribus en priorité avec la famille royale.

Article 44 : Tous ceux qui enfreindront ces règles seront punis. Chacun est chargé de veiller à leur application.

Source : Daavo (2011 : 368-371).

ANNEXE 2

LES QUARANTE-ET-UNE (41) LOIS DE HWEGBAJA

Article 1^{er} : Mon royaume se limite au Zou (au nord), au Hanlan (affluent de l'Ouémé, à l'est), au Kokolofétato (derrière Bohicon, au sud) et au Danmonlonkou (derrière Oumbégamè).

Article 2 : La terre de Guédevi m'appartient désormais toute entière parce que c'est moi qui l'ai libérée du joug de Pahé.

Mais, si l'ensemble du sol dahoméen est ma propriété, je n'ai pas le droit d'en disposer selon mon bon plaisir.

L'étendue de terrain nécessaire à l'habitation des membres d'une famille constitue ce que je veux désigner désormais sous le nom de : To (mortier).

A chaque famille ainsi logée, je concède une parcelle de terrain aux alentours de sa demeure afin de lui permettre de faire les cultures vivrières dont elle a besoin pour son alimentation. Ce domaine prend le nom de Apazoun.

L'ensemble des Apazoun constitue un village ou Dohoun à la tête duquel je placerai dorénavant un chef.

Ainsi donc, les subdivisions territoriales de mon royaume sont :

1-Dohoun (villages)

2- Apazoun (quartiers)

3-Tata (concessions d'habitation).

Article 3 : Aucun sujet de mon royaume ne doit refuser l'hospitalité aux étrangers.

Après trois ans de séjour parmi nous, tout étranger sera admis à jouir du statut des Guédevi. Dès lors, il aura droit à une propriété foncière dans les formes fixées à l'article 2 de la présente réglementation. Le domaine ainsi attribué prendra le nom de houelodjou.

Article 4 : Mes descendants ont droit à la même concession que les autres sujets du royaume.

Si un prince veut se faire prévaloir de son titre pour réclamer ou occuper un domaine plus grand que celui concédé au commun des Guédevi, j'ordonne qu'il soit dépossédé de toute propriété domaniale.

Article 5 : Il faut laisser chacun s'installer où bon lui semble, à condition de ne pas vouloir prendre la place d'un premier occupant. Dans ce dernier cas, l'usurpateur doit être jeté en prison.

Article 6 : Toute parcelle de terre portera le nom de son premier occupant.

Si, avec la permission de ce premier possesseur, une personne met une terre en valeur, cette personne doit le centième des produits du champ au propriétaire du sol. Le fermage ainsi payé, notamment sur les palmeraies et les nettés prend le nom de Koussou.

Article 7 : Tout chef de tata a l'obligation de créer une palmeraie ou un bois de netté aux environs de son habitation afin d'en tirer une ressource complémentaire à ses cultures vivrières.

Chaque année, les chefs de tata paieront une redevance en huile et en fruits de netté au chef quartier ou du village, selon le cas.

À leur tour, les Tohossou prélèveront sur les Koussou reçus une part pour les besoins de la maison du roi.

Article 8 : Tout planteur acquiert la propriété de la terre sur laquelle il travaille dès que ses plantations commencent à produire.

Dès lors, nul n'a le droit d'évincer ce planteur pour quelque motif que ce soit.

Article 9 : Chaque chef de village désigne un fossoyeur commun pour tous ses administrés. Ce fossoyeur sera rendu responsable de tout déterrement de cadavre qui viendrait à se produire et de tout autre manquement de respect à l'égard des dépouilles mortelles.

Pour ses honoraires, le fossoyeur percevra, après chaque service, cent vingt trois (123) cauris, un poulet, une jarre de bière, de maïs ou de mil. Il se fera en outre remettre, par le chef du village, un pagne de dessous de mort, appelé Adjoko.

Article 10 : A la tête de chaque tata, il doit y avoir un chef, un responsable. L'ensemble des tatas habités par les descendants d'un même ancêtre doit être placé sous les ordres d'un chef de collectivité familiale choisi en principe, parmi les membres les plus âgés de la collectivité.

Les chefs de collectivité d'une même localité, seront, à leur tour, subordonnés à un Tohossou.

Article 11 : Aïnon Pahé vendait un billon pour l'inhumation de chaque mort.

Moi, j'abolis ce trafic honteux, je prête un billon pour chaque tombe.

Article 12 : Tout individu qui tenterait d'ouvrir un tombeau fermé sera mis à mort.

Article 13 : Tout fossoyeur qui essaierait de prélever un échantillon quelconque sur un cadavre sera mis à mort.

Article 14 : Pour que la postérité sache que c'est moi qui ai introduit l'usage du linceul dans le pays, tout premier pagne donné pour couvrir un mort doit être donné en mon nom.

Article 15 : Les fonctions de commandement sont héréditaires à tous les échelons de la hiérarchie que j'ai fixée. C'est le fils aîné, qui, en principe, doit succéder à son père. Si pour des raisons valables, il ne semble pas apte à exercer l'autorité qui lui reviendra à la mort de son père, celui-ci désigne un autre de ses fils plus digne.

Article 16 : Il faut pourvoir à mon remplacement le troisième jour de mon décès, afin que ce soit mon fils qui me succède sur le trône qui préside mes obsèques. Si l'on ne hâte ainsi l'intronisation du nouveau roi, les princes préoccupés des luttes successives peuvent en venir facilement à oublier les restes de leur père qui se désagrègeraient avant d'être ensevelis.

Que tous les souverains de ma lignée soient remplacés dans les mêmes conditions.

Article 17 : Tout chef doit de son vivant, faire connaître son héritier présomptif. Que son choix porte de préférence sur son fils le plus sage et le plus affectueux.

Article 18 : Tout conspirateur pour le renversement d'un roi de ma dynastie, mérite la peine de mort. De plus, tous ses biens seront confisqués au compte du roi.

Article 19 : Dès l'avènement d'un prince, ses biens privés (épouses, enfants, serviteurs, esclaves, fortunes de toute nature) se confondent avec les trésors et les biens de la couronne de Houegbadja.

Article 20 : Mon bien est indivisible. Nul n'a le droit d'en réclamer le partage. De même, mes successeurs seront toujours choisis parmi mes descendants directs.

Article 21 : Jusqu'à présent, seuls pouvaient se marier les hommes ayant la faculté de payer une dot. J'ordonne que désormais ceux qui n'ont pas les moyens de payer une dot aient la faculté de s'unir aux jeunes filles qui acceptent de vivre avec eux.

Article 22 : Je permets même le mariage par échange de femmes et la libre amitié. Mais celui qui ne voudrait user d'aucune des facilités que je mets à sa disposition et préférerait commettre l'adultère doit être impitoyablement exécuté.

Article 23 : Tout homme parvenu à l'âge de porter les armes doit s'engager dans mes troupes. Quiconque donc se soustrait à l'obligation militaire mérite la peine capitale.

La guerre est un commerce et tout royaume qui ne s'exerce pas creuse sa propre tombe.

Article 24 : Celui qui divulgue un secret, un projet de guerre doit être mis à mort.

Article 25 : Tout Dahoméen qui, volontairement, met le feu à une habitation doit être vendu aux marchands d'esclaves.

Article 26 : Celui qui se rend chez un autre dans l'intention de commettre un meurtre, quel que soit le motif de sa détermination doit être livré au bourreau.

Article 27 : Celui qui aidera une femme à se débarrasser d'une grossesse mérite également la mort, car il réduit la population de mon royaume.

Article 28 : Les cours d'eau sont la propriété de la communauté. Celui qui s'en approprierait un dans l'intention d'en faire un trafic doit être mis à mort.

Article 29 : Celui qui tente d'empêcher un autre de se rendre au marché pour s'approvisionner doit être exécuté comme un criminel.

Article 30 : J'institue une taxe de transaction sur tous les produits vendus au marché d'adjahi que j'ai installé au prix de mille peines dans l'enceinte de ma capitale.

Article 31 : Tout différend survenu dans le marché doit être réglé par Azonmadagoué (qui réside à Adjamè) et Djagba (qui habite Didonou).

Article 32 : Seul, le roi peut prononcer la confiscation des biens. Tout contrevenant à cette disposition sera mis à mort. Je suis également juge suprême sur toute l'étendue de mon territoire. Je me réserve le droit de nommer à tous les emplois et charges du royaume. Je délègue certaines de mes attributions à des collaborateurs de mon bon choix.

Jolo assurera la protection de tous les oiseaux de Guédévi.

Adibada réglemeta l'exploitation des forêts et la chasse.

Mitoun veillera à la protection du gibier à poils.

Tavissa présidera les cérémonies à la cour, à la maison des princes et au culte de la divinité Agassou.

Agbanlin et Ton dirigeront la corporation des forgerons.

Djodogbé et Hinlin feront progresser l'agriculture dans le pays.

Gbolo et Zinhoun exorciseront les lieux hantés, les personnes tourmentées par les mauvais esprits et chasseront les maléfices pouvant peser sur le royaume.

Koya ravitaillera les colonnes guerrières pendant leur marche contre nos ennemis.

Hingan est mon vice-roi ; comme tel, il veillera à la sécurité intérieure du royaume.

Article 33 : L'essence forestière dite irroko doit être considéré comme un bois sacré. C'est souvent sous ses racines qu'autrefois les Guédevi cachaient les crânes de leurs morts lorsqu'ils étaient obligés de se replier ailleurs en cas d'invasion. Il ne leur a pas été aisé de reconnaître la place exacte de ces précieuses reliques.

Nous devons donc conserver le culte que nos anciens vouaient à ces arbres. Nous ne saurons lequel abattre sans profaner un crâne des nôtres.

Article 34 : Tout individu qui refuse d'obéir à son chef doit être battu à coups de chicottes.

Article 36 : Celui qui jettera une plante ou une mixture réputée poison dans un cours d'eau, ou dans un puits, attente à la vie de tous les hommes. Aussi, doit-il être condamné à mort comme un grand criminel.

Article 35 : Hoinnon est le chef des devins du royaume. Il est chargé d'interpréter la volonté des esprits qui veillent sur nous. Mais s'il fait des révélations ou des prescriptions de nature à jeter le trouble dans le pays, il sera mis à mort.

Article 37 : Celui qui fera un faux témoignage en justice ou mentira sera enrôlé d'office dans les troupes de choc.

Article 38 : Celui qui se suicide (par pendaison, noyade ou par le feu) doit être considéré comme un grand criminel. Sa famille et les personnes qui l'approchent doivent être sérieusement interrogées, aux fins de savoir le crime qui lui a inspiré cette conduite.

Article 39 : Tout le monde ayant bénéficié du partage de l'héritage de mon père, j'exige que l'on m'apporte tous les biens de mes sujets qui viendraient à mourir. Je prélèverai ma part avant que les ayants-droits se partagent le reste.

Article 40 : Tout souverain voisin qui demanderait l'appui d'un autre Etat en vue de marcher contre Abomey doit être exécuté.

Son pays sera ensuite mis à sac, à feu et à sang.

Article 41 : Nul n'a le droit d'entreprendre sa propre vengeance, ni de confisquer le moindre objet appartenant à autrui sous quelque prétexte que ce soit. En toutes circonstances, ceux qui se croient liés, ont l'obligation de s'en remettre à mes soins de leur faire justice. **Source** : Alladayè (2008 :15-23)

ANNEXE 3

Conte relatif à la perception du bien et du mal en milieu socio-culturel fɔn

Il était une fois, un cultivateur réputé à cause de son surnom : (Boba tchééré, otché fũ araré ; boba tchéka, otché fũ araré) (si tu fais le bien, tu le fais à toi-même, si tu fais le mal, tu le fais à toi-même).

Quand il traversait le village pour se rendre dans son champ, tout le monde l'appelait à qui mieux mieux par ce beau nom. Il était un modèle de générosité.

Il tenait en bandoulière une sacoche toujours remplie de victuailles qu'il avait coutume d'accrocher chaque matin, avant de commencer son travail, à un bois fourchu fiché en terre au bord du chemin qui longe son champ. Enfants, passants malheureux comme voyageurs affamés, pouvaient y puiser à discrétion.

Or, un voisin cultivateur comme lui, était jaloux de sa grande popularité. Il décida de le tuer. Mais ne pouvant l'atteindre directement, il imagina un stratagème. Un matin, il lui offrit un paquet de haricots et de maïs grillés dans lequel il enroula discrètement une vipère bien vivante. Boba tchééré... reçut le paquet perfide, remercia son donateur et mit le tout dans son sac.

Ce jour-là précisément, le cultivateur jaloux, sa femme et ses trois fils allèrent au champ. Vers la fin de la journée, les enfants, goûtant par avance au plaisir de déguster quelque friandise en passant devant le sac généreux de leur voisin, quittèrent plus tôt que de coutume leurs parents pour rentrer au logis. Arrivés devant le sac, l'aîné des enfants plongea la main et retira le gros paquet que son père avait destiné à celui dont il voulait écourter la vie. Et, aussitôt, ce fut qui déférait le paquet le premier pour en manger le contenu. Soudain, le serpent sauta au visage d'un enfant, le mordit. Dans la

hâte de s'en débarrasser, il rejeta la vilaine bête devant lui ; elle tomba sur la figure du deuxième enfant qui, saignant de la morsure dont il venait d'être victime, lança la vipère inconsciemment sur son cadet. Celui-ci subit le même sort que les deux précédents. Les trois enfants appelèrent en vain au secours et moururent tous aussitôt des suites de la morsure du dangereux reptile.

Retournant au village, le père et la mère furent alertés par des gémissements et les cris de désolation des spectateurs de cette triste scène. Arrivés sur les lieux, ils ne pouvaient croire leurs yeux. Ils accusèrent Boba tchééré ... d'être l'auteur du crime. Tandis que la pauvre mère se lamentait les bras tendus vers le ciel, son mari courut se plaindre au Roi. Celui-ci fit venir l'accusé pour le juger : « Pourquoi et comment, lui demande-t-il, as-tu tué les trois enfants de ce paysan ? »

A quoi l'accusé répond : « Depuis que je suis établi dans ce village, Sa Majesté a-t-elle jamais ouï-dire que je fisse le moindre mal à autrui ? Je serai curieux de savoir par la bouche du père des trois victimes que nous déplorons ce que contenait le gros paquet qu'il m'avait donné ce matin en passant chez moi avant de se rendre dans son champ ».

Le plaignant resta interdit comme qui aurait perdu la parole. Pareille attitude ne manqua pas d'intriguer le Roi qui lui fit administrer quelques coups pour le faire parler. Son aveu surprit l'assistance. Alors, l'accusé en triomphateur, de dire : « il me voulait du mal et c'est lui-même qui fut victime de sa mauvaise intention. Ce fut à moi qu'il offrit ce paquet perfide et ce furent ses propres enfants qui vinrent le prendre pour leur malheur ! Pauvres innocents ! » Le Roi délibéra, et exhorta son peuple à suivre sa sagesse. Son surnom de Boba tchééré otché fû araré, boba tchééré ... passa en proverbe. Et de cet événement, naquit la sentence suivante :

« Le vieux qui sème la méchanceté, la verra pousser sur la tête de ses enfants ».

Dans la pratique on emploie ce proverbe pour dire que les effets de nos actes bons ou mauvais rejaillissent sur notre propre foyer et non sur celui du voisin. Celui qui fait le bien récoltera le bien et celui qui sème le mal récoltera le mal.

Source : Adandé (1950 : 322-325)

Annexe 4

Texte relatif à l'influence des prêtres des vodun xevioso et sakpata au Danxomé

[...]

Ainsi arrivèrent au Danxomé ces magiciens-thérapeutes recherchés qu'étaient les vodunno de Sakpata à cause de la variole, redoutable maladie épidémique d'alors. Agaja qui a institué le culte de Zomadonu dans les circonstances politiques mouvementées que nous savons est le même qui, après sa conquête de Xuji, au lendemain de celle de Savi d'où il ramena le culte du Dangbe (Python), introduisit dans le panthéon le vodun Sakpata. Ce sera l'une des conquêtes les plus difficiles à gérer tant par lui-même que par ses successeurs, mais et lui et tous les autres rois ont su que, sans politique de santé publique, il n'y a pas de royaume. Les intellectuels communautaires prêtres du vodun Sakpata étaient donc des sujets particulièrement tenus à l'oeil dans l'ancien royaume. Le culte de Sakpata connaîtra bannissement et restauration, tant ses vodunnon avaient d'ambition.

Nous ne revenons pas sur Xêvieso, le vodun tonnerre de Xevie qu'introduisit Tegbesu. C'est encore lui qui fera faire son entrée à Abomey à Agbe ou Xu, le Vodun Océan de Grand-Popo. Les prêtres de Xêbioso auraient le pouvoir de provoquer la pluie et la foudre, comme en témoigne l'affrontement de Tegbesu et du Xêbioso à travers le premier ministre Migan Landiga et les prêtres Gbadénon. Parmi les biens communs rares dont aucun Ako ni aucun village (to) ne pouvaient disposer par eux-mêmes il y avait l'eau. Les rois d'Abomey ont à coeur d'assurer la pluie et de contrôler tous les points d'eau du royaume, Kufo, Mono, Zu, Wo, Amondi, Dido, Hlan, Azli, etc... et l'accès à la Mer ne devait pas seulement favoriser le commerce direct avec les négriers qui étaient aussi des trafiquants d'armes recherchées et de pacotilles propres à flatter le désir de prestige des souverains, mais faisait aussi partie de la politique d'occupation des points d'eau, sans laquelle la vie

du royaume restait précaire. Les magiciens faiseurs de pluie qu'étaient les vodunno de Xêbioso ne pouvaient qu'exciter l'envie des rois. A défaut de maîtriser leur savoir, il fallait soumettre leur To et les déporter vers Abomey. Restait la soumission de leurs personnes : elle était moins facile. Le seul moyen en fin de compte était de partager le pouvoir avec eux, comme avec les prêtres de Sakpata et d'autres intellectuels communautaires dont les inventions étaient d'intérêt général et dépassaient le cadre restreint de leur Ako et de leur village (To). Les compromis restèrent toujours provisoires et laissèrent le royaume en équilibre instable. C'est une affaire de sécheresse prolongée et de pluie provoquée que nous retrouvons à la base de la renommée du premier Bokono venu des pays yoruba sous le roi Agaja : Adelêyê surnommé Jisa. Ce surnom dériverait de "ji", pluie, et de "sa", vendre. Il serait venu "vendre la pluie" au roi et attirer ainsi sur lui tout le prestige qu'avaient eu auparavant les faiseurs de Bo, d'où le commun qui lui sera donné ainsi qu'à tous ses successeurs : Bokono, celui qui refuse le Bo. L'étymologie dans le cas présent peut être trompeuse, car un glissement peut se faire de Bo (consultation des nécromants) à Bo (pouvoir magique). Il n'en demeure pas moins que la hantise de l'eau se retrouve dans la mentalité au sujet du premier Bokono, Adelêyê Jisa. Nous avons évoqué déjà le mythe des tovodun, dieux d'eau, qui n'est pas sans rapport avec le contrôle des points d'eau du plateau par le roi Agaja.

[...]

Source : Adoukonou (1989 : 562-563)

INDEX

INDEX ALPHABETIQUE

A

absolutisme, 26, 29, 93, 94

Agaja, 72, 81, 100, 101, 123, 124, 126, 171, 180, 182, 217, 220, 222, 223, 292, 293

Agbome, 80, 120, 126, 127, 136, 150, 162, 163, ¹⁷¹, 180, 185, 225, 257

Agonglo, 61, 78, 255, 261

ajalalasa, 131, 133

ajatado, 42, 65, 74, 86, 87, 271

Ajaxi, 134

Alada, 42, 81, 105, 116, 134, 135, 136, 171, 185, 216

Amazone, 184

Assagba, 47

Ausa, 225, 230

Autocratie, 1, 34, 35

B

Bamiléké, 27, 31, 33

Bariba, 32, 225, 230

C

Catholicisme, 39, 58, 62, 67, 123, 126, 130

Charte Africaine, 4, 268

Charte du Kurukan Fuga, 152, 259

Chefferie, 12, 15, 28, 93, 103, 104, 132

Conseil du trône, 9, 12, 15, 97, 98, 178, 219, 222

Contrepoids, 29, 31, 32, 93, 95, 97, 242

Contrepoids au pouvoir, 31, 94, 97

Contre-pouvoir, 32, 33, 99, 102

Corps social, 29, 32, 93, 95, 97, 242

Coutumes, 2, 9, 11, 12, 15, 34, 44, 93, 94, 96, 98, 102, 131, 181, 199, 220, 221, 222, 225, 227, 236, 262, 271

D

Dan, 87, 122

Dangbe, 292

Déclaration, 3, 21, 81, 237, 238

Démocratie, 2, 29, 34, 36, 82, 131, 242, 257, 262, 263, 267, 270

Denu, 116, 136

Denugan, 116

Devoirs, 22, 23, 24, 25, 46, 55, 191, 198, 199, 201

Dieu, 4, 20, 37, 38, 39, 41, 52, 53, 57, 62, 68, 87, 88, 89, 113, 128, 130, 159, 160, 236, 239, 240, 241, 253

Divorce, 189, 190, 193, 194, 195, 196, 199

Droits de l'homme, 1, 2, 3, 4, 7, 9, 14, 15, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 26, 36, 37, 48, 49, 50, 59, 61, 62, 81, 105, 120, 137, 236, 237, 238, 239, 242, 244,

251, 256, 258, 259, 262, 263, 265,
267, 269, 270, 273

E

Empire mandingue, 40

Enfant, 37, 45, 53, 54, 61, 62, 67, 74,
86, 89, 94, 106, 123, 147, 148, 149,
152, 153, 155, 156, 157, 158, 159,
161, 162, 164, 222, 226, 232, 267,
278, 289

Esclaves, 8, 10, 57, 68, 71, 83, 266

Etat, 2, 23, 25, 35, 92, 95, 132, 226,
233, 234, 239, 253, 254, 274, 288

G

Gbehanzin, 180

Gbesu, 50, 159

Gezo, 136

Glèle, 78, 82, 127, 136, 180, 229

Glexwe, 134

Gu, 87, 91, 122

H

Hadido, 190, 195

Hagan, 104

Hammourabi, 236

Hennugan, 133, 134, 139

Hongbosi, 196

Hospitalité, ¹⁷⁰

Humanisme, 15, 36, 62, 71, 77, 80, 82,
157, 167, 239

Hunjlo, 134

Hwegbadja, 9, 109

I

islam, 39, 40, 58, 67, 124, 126, 130,
268, 277

J

Jekin, 134, 135

Jikpla, 197

Justice, 7, 13, 15, 36, 37, 48, 49, 57,
66, 76, 86, 91, 92, 104, 105, 106,
107, 108, 109, 119, 138, 139, 151,
160, 227, 263, 288

K

Kamvé, 31

Kana, 116, 136, 164, 254

Kpengla, 84, 180

M

Mariage, 57, 73, 86, 139, 155, 188,
189, 190, 191, 193, 195, 196, 197,
198, 201, 202, 203, 204, 205, 235,
273, 279, 280, 286

Mawu, 62, 65, 66, 88, 89, 107, 155,
159, 218, 223

Morts, 28, 46, 72, 73, 74, 75, 78, 87,
157, 240, 260, 265, 287

P

Palabre, 9, 15, 24, 29, 30, 95, 96, 103,
104, 131, 133

- Peuple, 2, 3, 12, 28, 29, 30, 34, 36, 57, 76, 90, 93, 96, 97, 99, 102, 103, 130, 132, 134, 161, 170, 171, ¹⁷², 174, 177, 178, 179, 181, 183, 216, 236, 239, 243, 290
- Princes, 173
- Princesses, 87, 120, 139, ¹⁷³, 174, 183, 188, 190, 197, 200, 201, 205, 213, 215, 216, 217, 221, 233, 234
- Q
- QUENUM, 271
- reine, 170, 215, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 230, 233, 261
- R
- Reine-mère, 180
- Roturiers*, 7, **15**, 76, 97, 170, 171, ¹⁷³, 174, 177, 178, 179, 181, 182, 183, 184, 185, 230
- sacrifices humains, 3, 7, 8, 12, 15, 44, 71, 72, 74, 75, 76, 77, 78, 80, 82, 126, 232, 234
- sakpata, 42, 66, 87, 91, 99, 100, 101, 102, 122, 149, 182, 292
- Saxé, 81, 171, 217
- Su, 51, 52, 54, 56, 60, 92, 94, 118, 128, 158, 161, 163, 174, 175, 190, 195, 197, 231, 234, 240, 292
- T
- Tegbesu, 99, 100, 124, **180**, 220, 223, 243, 292
- Togan, 103, 104, 132
- Tolérance religieuse, 37, 39, 62, 66, 239
- V
- Veuvage, 201, 235
- Vie, 4, 6, 11, 12, 15, 20, 22, 24, 28, 29, 34, 36, 37, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 48, 51, 52, 53, 55, 56, 57, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 68, 71, 72, 73, 77, 80, 82, 85, 86, 87, 88, 92, 93, 96, 102, 103, 104, 106, 113, 114, 117, 120, 123, 127, 135, 139, 146, 148, 149, 150, 151, 153, 155, 156, 157, 159, 160, 161, 164, 166, 174, 177, 178, 183, 188, 189, 200, 201, 202, 203, 204, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 222, 223, 224, 226, 233, 235, 237, 239, 240, 252, 258, 261, 272, 277, 288, 289, 292
- Vodun*, 4, 12, 33, 52, 56, 57, 58, 61, 66, 67, 70, 85, 86, 87, 90, 91, 97, 99, 100, 101, 102, 118, 119, 122, 123, 129, 149, 150, 151, 155, 158, 161, 174, 221, 223, 230, 231, 232, 239, 240, 241, 252, 253, 254, 255, 260, 268, 292
- Vodunsi, 57, 150, 151, 174, 227, 230, 231, 234
- W
- Wida, 12, 42, 66, 83, 123, 126, 127, 129, 134, 136, 185, 225
- X
- Xhosa, 35
- Y
- Yovogan, 83, 12

Z

Zogbodo, 134

TABLE DES MATIERES

REMERCIEMENTS	iii
AVERTISSEMENT	iv
RESUME	vi
<i>ABSTRACT</i>	vi
Introduction	1
PREMIERE PARTIE :	17
LES DROITS DE LA PERSONNE HUMAINE DANS LES SOCIETES PRECOLONIALES AFRICAINES : PROBLEMATIQUE ET MECANISMES DE PROMOTION.....	17
Chapitre 1 : La problématique des droits de l’homme en Afrique précoloniale	18
1-1 La conception africaine des droits de l’homme.....	19
1-2 L’absence d’absolutisme du pouvoir : gage de respect des droits de l’homme	27
1-3 L’humanisme africain : source de valeurs compatibles avec les droits de l’homme	37
Chapitre 2 : Les droits de l’homme au Danxomé : perception et fondements.....	51
2-1 Sociologie des droits de l’homme au Danxomé	51
2-2 Les fondements des droits de l’homme chez les Fɔn	63
2-2-1 L’humanisme fɔn	63
2-2-1-1 Les sacrifices humains au Danxomé : barbarie ou impératif religieux ?.....	72
2-2-1-2 L’humanisme danxoméen en butte contre l’expansionnisme et la traite négrière	82
2-2-2 L’homme fɔn, un être religieux.....	87
Chapitre 3 : La promotion des droits de la personne humaine à travers les institutions danxoméennes	95
3-1 Un régime autocratique mais tempéré.....	95
3-2 La Chefferie au cœur d’un pouvoir fortement centralisé	106

3-2 Le système judiciaire et les droits de l'homme	108
DEUXIEME PARTIE :	116
LES DROITS ET LIBERTES RECONNUS ET PROTEGES SOUS LA MONARCHIE	
DANXOMEENNE	116
Chapitre 4 : La protection de la personne humaine	118
4-1 Le droit à la vie	118
4-2 Le droit à la sécurité	120
4-3 Le droit à la justice	124
Chapitre 5 : La protection des libertés	127
5 -1 La liberté de religion.....	127
5-2 La liberté de réunion et d'association.....	136
5-3 La liberté d'expression	137
5-4 La liberté de circulation.....	140
Chapitre 6 : Les droits économiques, sociaux et culturels.....	144
6-1 La protection de la propriété	144
6-2 Le droit à la santé.	148
6-3 Le droit au travail	150
6-2 Le droit à l'éducation	152
6-3 Les droits des enfants, des personnes âgées et des handicapés	162
6-3-1 Les droits des enfants.....	162
6-3-2 Les droits des personnes âgées	166
6-3-2 Les droits des handicapés.....	168
6-4 Le droit aux loisirs.....	171
TROISIEME PARTIE :	176
LE RESPECT DES DROITS HUMAINS A TRAVERS LE STATUT SOCIAL.....	
Chapitre 7 : Le statut de la classe roturière.....	178
7-1 Les rapports d'inégalité entre axovi (princes) et anato (roturiers).....	179

7-2 Le « to » du Danxome : un consensus entre axovi et anato	182
7-3 Les anato, une classe sociale non marginalisée.....	185
Chapitre 8 : Le Statut de la femme au Danxome	195
8-1 La femme dans la vie conjugale	196
8-1-1 Le mariage.....	196
8-1-1-1 Les mariages contraignants	196
8-1-1-2 Les mariages non-contraignants	198
8-1-2 Les droits et devoirs matrimoniaux de la femme.....	199
8-1-2-1 Les droits matrimoniaux de la femme	199
8-1-2-2 Les devoirs de l'époux envers sa femme.....	199
8-1-2-3 Le droit au divorce.....	201
8-1-2-4 La garde des enfants	204
8-1-2-5 Le droit à la propriété	206
8-1-2-2 Les devoirs matrimoniaux de la femme.....	206
8-1-2-2-1 Le devoir de soumission et de fidélité.....	206
8-1-2-2-2 Le devoir d'assistance et l'obligation patrilocale.....	209
8-1-3 La femme et le veuvage	210
8-1-3-1 Le poids des cérémonies funéraires.....	210
8-1-3-2 La contrainte de rester au foyer conjugal	211
8-1-3-3 La possibilité de quitter le foyer conjugal	212
8-2 La dévolution successorale	212
8-2-1 Le privilège de masculinité	213
8-2-2 Le partage des biens.....	214
8-3 La femme dans l'armée	215
8-3-1 Le recrutement des amazones	215
8-3-2 Les contraintes et les libertés dans la vie militaire.....	218
8-4 La femme dans la vie politique	222

8-4-1 Les amazones, femmes de confiance du roi.....	223
8-4-2 Les princesses, une force politique très dynamique.....	225
8-4-3 Le poids des reines dans la sphère politique.....	226
8-4-4 La reine-mère, une source majeure d'influence politique.....	228
Chapitre 9 : Les esclaves au Danxomé.....	234
9-1 Provenance et conditions sociales.....	234
9-2 Le droit de sol reconnu aux descendants d'esclaves.....	237
9-3 Le sort particulier des femmes-esclaves.....	237
9-3-1 Femmes-esclaves, épouses des soldats méritants, des dignitaires, des princes et des rois.	237
9-3-2 Femmes-esclaves, vodunsi, amazones ou artisans.....	239
9-3-3 Femmes-esclaves, servantes, objets de traite, victimes des sacrifices humains.....	241
Conclusion.....	247
SOURCES ET ELEMENTS DE BIBLIOGRAPHIE.....	258
ANNEXES.....	259
INDEX.....	259

