



UNIVERSITE D'ABOMEY-CALAVI
(UAC)

FACULTE DES LETTRES, ARTS ET SCIENCES HUMAINES
(FLASH)

Excelsior semper Excelsior

ECOLE DOCTORALE PLURIDISCIPLINAIRE

« Espace, Cultures et Développement »

Filière : Sociologie du développement

MEMOIRE DE DEA

Sujet :

**REPRESENTATIONS SOCIALES DES ENFANTS
NES AVEC DES MALFORMATIONS
CONGENITALES CHEZ LES MAXI DE SAVALOU**



Présentée par :
AFFIA Pierrette

Sous la direction de
Pr. Honorat AGUESSY
Directeur de l'IDEE
Codirigé par :
Albert TINGBE AZALOU
Maître de conférences des
Universités du CAMES

Année académique : 2009-2010

SOMMAIRE

DEDICACE	3
EPIGRAPHE	4
REMERCIEMENTS	5
LISTE DES ABREVIATIONS	6
SEMANTIQUE DES CONCEPTS MAXI UTILISES	7
RESUME	9
INTRODUCTION GENERALE	11
<u>Chapitre I</u> : Cadre théorique.....	14
<u>Chapitre II</u> : Cadre méthodologique.....	29
<u>Chapitre III</u> : Cadres physique, historique et social des anomalies de naissance.....	42
<u>Chapitre IV</u> : Des naissances humaines ou divines ?.....	85
<u>Chapitre V</u> : Mythes et légendes comme fondement de la sacralité des enfants exceptionnels.....	95
<u>Chapitre VI</u> : Naissance et rites d'intégration.....	103
<u>Chapitre VII</u> : Les malformations congénitales selon la biologie.....	130
<u>Chapitre VIII</u> : Analyse critique des données.....	137
CONCLUSION	152
REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES	155
ANNEXES	

DEDICACE

A

- ✚ A DIEU, le Tout-Puissant dont je suis l'humble créature ;
- ✚ A tous ceux qui, de quelque manière que ce soit, œuvrent pour la sauvegarde des valeurs culturelles béninoises en particulier celle maxi.

EPIGRAPHE

« Lègba, divinité de l'imprévisible, de l'inassignable. Lègba en tant que tel représente non pas le diable, mais le tragique quotidien, l'au-delà du bien et du mal conçu pour la société. C'est cette puissante divinité antithèse et porte parole de fà, qui met du jeu dans l'ensemble rigide du panthéon... Il est tout, en tant que porte parole de Mawu-lisa, l'intermédiaire sans lequel les autres divinités ne sauraient s'entendre et se comprendre. C'est lui qui connaît toutes les langues. C'est lui le gardien du patrimoine de Mawu-lisa. C'est lui l'intermédiaire efficace entre les vodun. C'est l'intermédiaire irremplaçable entre les vodun et les hommes. »

Honorat AGUESSY : « Convergence religieuse dans les sociétés AJA, EWE et YORUBA sur la côte du Bénin » in Peuples du golfe du Bénin (Aja, Ewe) de MEIDERS F. (sous la dir. de), Edition Karthala, 1984, pp130-140.

REMERCIEMENTS

La réalisation de ce travail a nécessité le concours de plusieurs personnes que je voudrais ici remercier. J'exprime particulièrement toute ma gratitude:

- ✚ Au Professeur Emérite Honorat AGUESSY, mon directeur de thèse pour avoir accepté de diriger ce travail et pour sa constante participation aux différentes phases de cette œuvre ;
- ✚ Au Professeur Albert TINGBE-AZALOU, pour avoir accepté de codiriger ce travail, mais aussi et surtout pour sa disponibilité, son esprit d'ouverture, sa patience, son humanisme et son goût pour le travail bien fait ;
- ✚ A Madame HADONOU Micheline, chercheur au CBRST, pour avoir accepté de mettre à ma disposition son expérience dans le domaine de l'anthroponymie sociale et de l'alphabétisation en langue fon ;
- ✚ A Monsieur ABATAN Jean Marie, tradi - praticien et praticien de l'art divinatoire, pour avoir accepté de répondre à mes différentes préoccupations sur le sujet ;
- ✚ A Madame Claire HOUGAN AYEMONA, présidente de la Fondation Regard d'Amour pour avoir accepté de nous entretenir sur le sujet ;
- ✚ A Mesdames et messieurs les différents enquêtés et autorités administratives qui ont compris l'intérêt de cette recherche et qui se sont prêtés à mes différentes interrogations. Leur franche collaboration et leur disponibilité ont permis la collecte d'informations indispensables à ce travail ;
- ✚ A mon feu père HOUNDONUGBO Paul, ma mère SOTONDJI GBEGONDE Joséphine, mes frères et sœurs HOUNDONUGBO Maogbé Lucienne et HOUNDONUGBO ALIMASSOU Anatole, pour leur soutien;
- ✚ A Tous ceux qui, d'une quelconque manière, ont œuvré pour la réalisation de ce mémoire, et que je n'ai pas nommément cités ici.

LISTE DES ABREVIATIONS

Op.cit. : Document déjà cité

UAC : Université d'Abomey Calavi

UNB : Université Nationale du Bénin

Ibidem : Dans le même ouvrage

IDEE : Institut de Développement et d'Echanges Endogènes

DEA : Diplôme d'Etudes Approfondies

CAMES : Conseil Africain et Malgache des Enseignements Supérieurs

FLASH : Faculté des Lettres, Arts et Sciences Humaines

SEMANTIQUE DES CONCEPTS MAXI EMPLOYES

- 1- **Vi/ wε/ nyi/gbε /ti** : vi= enfant, wenyi=qui est, gbε=vie, ti=arbre.
Viwenyigbeti : c'est l'enfant qui est l'arbre de vie, c'est l'enfant qui marque le passage de l'homme dans le monde.
- 2- **Ma/ xi** : ma= rage, démence, xi=grave, incurable.
Maxi : qui est atteint de démence grave.
- 3- **Mawu** : Dieu, l'être suprême.
- 4- **Jɔtɔ** : ancêtre réincarné.
- 5- **Ancêtre tɔxwɔ** : ancêtre éponyme.
- 6- **Sε** : principe vital, esprit.
- 7- **Gbε /tɔ** : gbε = vie, tɔ= propriétaire, qui a, père.
gbεtɔ : celui qui a la vie, qui vit, être vivant.
- 8- **Tɔ/xɔ/su** : tɔ= eau, rivière, axɔsu = roi, chef.
tɔxɔsu : roi de la rivière, roi de l'eau.
- 9- **Xwevɔvi** : xwevɔ = soleil, vi=enfant.
xwevɔvi : enfant du soleil, enfant albinos.
- 10- **Hoxo** = enfant jumeau.
- 11- **E yi zun** = il est allé dans la brousse.
ou bien **e yi naki ba gbε** = il est allé chercher du bois de chauffage
ou encore **e fle kpɔn** = il a dégringolé de la branche (comme un singe)
- 12- **Hoxotɔ**= père des jumeaux
- 13- **Hoxonɔ** = mère des jumeaux
- 14- **Hoxo/su/dide** : **hoxo** = jumeau, **su** = totem, **dide** = le fait d'enlever
hoxosudide : action d'enlever les interdits qu'impose la naissance des jumeaux.
- 15- **Sun/ kun/ kɔ** : **sun** = lune, kunkɔ = loué, magnifié.
sun/ kun/ kɔ : louanges aux astres de la nuit et à la cosmogonie.
- 16- **Vi/ detɔ** : vi : enfant, detɔ = faire sortir.
vi/ detɔ = sortie ou présentation officielle de l'enfant à la société.
- 17- **Hεn/ nu** : **hεn** = honte, déshonneur, **nu** : trou, ouverture, issue.
Hεnnu : honte épargnée, structure qui épargne la honte, le déshonneur.
- 18- **Hεn/nu/gan** : chef de famille, chef de collectivité.

- 19- **Agbasa /yiyi** : **agbasa** = antichambre, salon, **yiyi** = partir, aller, accéder.
Agbasayiyi = aller ou accéder à l'antichambre des ancêtres.
- 20- **akɔ** : clan.
- 21- **akɔ/vi** : **akɔ**=clan, **vi** = enfant, petit.
akɔvi : enfant du clan.
- 22- **vɔ/sisa** : **vɔ** = sacrifice, offrande, **sis**a = faire, offrir aux divinités, aux puissances numineuses.
- 23- **e jɛ tɔ**= il est tombé à l'eau se dit lors du décès d'un enfant tɔxɔsu.
- 24- **nyɔ/na** : **nyɔ** = bien, bon, **na** = donner.
- 25- **nyɔ/nu** : **nyɔ** = bien, bon, savoir, modérer, **nu** = boire.
nyɔnu : savoir boire le bon, boire modérément.
- 26- **su / nu** : **su** = fermer, boucher, **nu** = bouche, trou.
- 27- **tasinɔ :tɔ**= père, **asi** = féminin ,femme, **nɔ** = mère, propriétaire, qui a, qui gère.
tasinɔ : père féminin qui gère le groupe familial (tante qui a en charge la gestion du groupe).
- 28- **vi/ vu** : **vi**= enfant, fils, fille, **vu**= petit
vivu : enfant petit, petit fils, petite fille.
- 29- **Vo/dun** : **vo** = lent, ne pas être pressé, paisible, **bo**= et, puis, **dun**= puiser.
Vodun= vobodun =prendre son temps et puiser le savoir de manière efficiente et efficace.
- 30- **Xwe** : maison, ménage, famille.
- 31- **Xwe/ kan/ ta** : **xwe**= famille, **kan**= séparer, **ta**= tête.
Xwekanta : familles segmentées, ensembles des familles segmentées, le lignage.
- 32- **Atin/ kpa/ vi** : **atin** = bois, **kpa**= tailler, sculpter, **vi** = petit, enfant.
Atinkpavi : enfant bois taillé, enfant taillé en bois, figurine de jumeau en bois taillé.
- 33- **enɔ yi/ da / ee** : **enɔyi**= on va, **da**= épouser, **ee**= eux.
enɔ yi da ee : on va les épouser dans la brousse.

Résumé

Malgré l'avidité avec laquelle le lignage accueille toute promesse de vie, les responsables familiaux n'acceptent pas la naissance de n'importe quel enfant. Ils opèrent un tri, une catégorisation. Être homme, c'est être reçu comme tel par la société. Mais, il arrive que dès son entrée dans le monde, le bébé présente des signes évidents de non humanité. Il peut avoir une tête anormalement grosse ou difforme, être privé de pied, de mains ou de doigts ou les avoir en surnombre, venir au monde dans une position jugée anormale ou

venir au monde en surnombre (deux, trois,...). D'autres enfants naissent avec des dents déjà formées. Tous ces vices congénitaux indiquent que l'être qui vient d'arriver dans la société des hommes n'est pas un membre de celle-ci. Ils s'écartent de la norme souhaitée et inspirent tour à tour étonnement, crainte et surtout interrogations : qui sont-ils ? D'où viennent-ils ? Pourquoi sont t-ils venus ?.

Devant de tels cas, le groupe socioculturel maxi ne supprime pas le petit monstre mais s'adresse au prêtre devin ou bokɔnɔ pour consulter le fà et dévoiler sa vraie nature : Doit –on le considérer comme un être humain malformé ou comme une puissance numineuse accidentellement égaré dans un corps ? D'où les nombreux rites et pratiques organisées en leur nom. A cet effet, on peut citer les rites d'intégration cosmique, temporelle et sociale, les rites d'enterrement du placenta, les rites du *hoxosudide*,... Aussi l'accueil exceptionnel et délirant qu'on réserve aux jumeaux ou à leur puîné, masque une certaine crainte ou plutôt, résout une crainte. Ces êtres qu'on accueille à coup de rites impressionnants, constituent des écarts par rapport à la norme et sont par le fait même dangereux. C'est pourquoi, il faut rapidement canaliser leurs puissances et neutraliser leurs effets néfastes pour en protéger, tout à la fois, les intéressés, leurs parents et leur entourage. C'est la fonction des rites et interdits.

Mots clés: malformations congénitales, culture, développement, maxi.

Abstract

In spite of the greed with which the families welcome all promise of life, the domestic persons responsible don't accept any child's birth. They operate a sorting, a categorization. To be man, it is to be received like such by the society. But, it arrives that since his entry in the world, the baby presents signs obvious of non humanity. He can have an abnormally thick or malformed head, to be deprived of foot, hands or fingers or to have them in excess, to come to the

world in a position judged abnormal or to come to the world in sub number (twice, three,...). All these congenital vices indicate that the being who has just arrived in the society of the men, is not a member of this one. They depart of the wished norm and inspire astonishment by turns, fear and especially questioning: who are they? From where do they come from? Why do they come?

Owing such cases, the sociocultural group maxi doesn't suppress the small monster but addresses to lend it soothsayer to consult the fà and to unveil his true nature: some people consider him like a being human abnormal and others like gods children accidentally stray in a body. This can explain the several rituals and practices organized in their name. To this effect, one can mention the rituals of cosmic and temporal and social integration, the rituals of funeral of the placenta, the rituals of the 'hoxosudjide'...

Also the exceptional rituals and practices and raving welcome that one reserves to the twins or their small brother, mask a certain fear or rather. These beings that one welcomes to rituals and practices impressive ritual stroke, constitute some gaps by reports to the norm and are by makes it even dangerous. It is why, it is necessary to canalize their power quickly and to neutralize it ominous effects to protect the persons concerned, their parents and their setting all at once of it. It is the function of the rituals and forbidden.

Keys words: congenital vices, rituals and practices, maxi, development.

Introduction

La malformation, l'infirmité, la débilité, l'impotence,... évoquent au sein de la famille, souvent une déception ; une peur qui apparaît souvent non sous forme de gêne, imposée par l'être en face, différent de soi physiquement. En nous ou autour de nous, l'handicap est cause d'une désorganisation sociale. Très souvent, on ne porte pas le même regard sur ceux qui présentent déjà à la naissance, des malformations et ceux qui le présentent, suite à un accident ou

une maladie. Pour plusieurs personnes, le « handicap » de naissance relève du mystère. On peut se demander alors pourquoi tant de drames autour des anomalies constatées à la naissance ? Pourquoi surviennent ces anomalies ? On peut difficilement élucider ces questions et apporter des réponses satisfaisantes, car elles sont tributaires des interprétations données par les diverses cultures.

En effet, chaque société, chaque peuple évolue avec des savoirs faire, des savoirs être, des croyances, sous-tendus par une vision culturelle du monde. Ceci tend à expliquer plus ou moins la variation des logiques et de la perception des phénomènes selon chaque communauté culturelle. Ainsi, le drame de la difformité et des tares constatées à la naissance n'échappe pas à la volonté des sociétés traditionnelles d'y trouver une interprétation faisant intervenir le surnaturel, les divinités, les puissances numineuses, ...

Dans les sociétés traditionnelles, la naissance d'un enfant est appréhendée non seulement comme un fait biologique, mais aussi et surtout comme un fait portant en lui-même un message complexe. Par surcroît, le constat qu'à la naissance, l'enfant porte une malformation qui le rend différent des autres, impose des rituels, des cultes, des pratiques dans son milieu environnant. L'étude de ces rituels et pratiques peuvent conduire à mieux connaître une société dans laquelle ils sont organisés. Autrement dit, parler du symbolisme qui entoure les malformations congénitales avec quelques pertinences, c'est dévoiler les profondeurs culturelles des sociétés.

C'est dans cet ordre que s'inscrivent **les représentations sociales des enfants nés avec des malformations congénitales chez les Maxi de Savalou au Bénin**. Afin de donner une compréhension à ce travail, son développement s'articule autour de huit grands axes après les prolégomènes. Ainsi dans les premiers chapitres, le travail expose l'étude du milieu physique et humain en y ajoutant quelques notes sur le panthéon religieux maxi et, d'autre part, il développe les mythes et les légendes qui donnent existence aux interprétations

des malformations chez les Maxi de Savalou. Ensuite, dans les chapitres suivants, il est question des rites d'intégration et de socialisation des enfants nés avec des malformations à la naissance. Par ailleurs, une analyse comparée du sujet a été faite avec une ouverture sur les malformations congénitales telles que vue par les médecins. Enfin, l'analyse critique des données.

CHAPITRE I : CADRE THEORIQUE

I- PROBLEMATIQUE

1-1-Des malformations congénitales en question

Le sentiment de rejet manifesté généralement à l'égard des enfants nés avec une malformation paraît en contradiction avec le désir instinctif de

l'homme d'avoir des enfants au sein de la famille. En effet, Pierre Erny¹ ne disait-il pas que dans les sociétés africaines, la procréation est fondamentale pour l'individu. Il ne faut pas s'étonner de voir l'enfant prendre une importance centrale et être attendu avec impatience. Il est indispensable d'avoir des enfants dans la société des hommes, car le « *mariage en lui-même n'est pas d'abord l'union de deux individus, mais l'alliance de deux lignées pour une œuvre de procréation* »². Dans la même logique Louis Vincent Thomas soulignait que « *rien ne saurait arriver de plus grave à la société des hommes que de ne plus avoir d'enfants. Dans cette optique, la situation de la femme est la plus dramatique qui soit* »³.

Cette importance attachée à la venue au monde du petit de l'homme se traduit le plus souvent par les manifestations de joie organisées. Ces constatations sur l'importance donnée à la naissance d'un enfant ne doivent cependant pas être généralisées. Le fait de regarder l'enfant comme une charge potentielle gênante peut advenir, tout comme il peut devenir objet d'une étrange vénération. Le problème de société qui se pose ici est que l'enfant né avec des caractéristiques particulières ne peut être considéré comme un être ordinaire. Les hommes ne se sont jamais bien accommodés de ce qui leur apparaît difforme, raté. De tout temps, ils se sont demandé pourquoi ces phénomènes ? Comment sont-ils arrivés ? Pourquoi chez moi ? De toute part, des explications sont bien avancées : si ce sont les pratiques qui sont à l'origine du mal, voilà la victime entièrement coupable, mais si c'est par hasard qu'est advenue la malformation, voilà la victime devenue l'exception bonne pour le rebut. Ainsi, divers sont les traitements auxquels subsistait la pratique de suppression de vie

¹ ERNY Pierre : *Les premiers pas dans la vie de l'enfant d'Afrique*, Ed. Harmattan, Paris, 1988, 358p, p201.

² LABURTHE Tola Ph, Bureau R. : *Initiation africaine*, Ed de Yaoundé, 1971, p182.

³ THOMAS Louis Vincent, Luneau René : *La terre africaine et ses religions, tradition et changement*, Ed. Harmattan, 1986, 335p, p185.

aux enfants malformés. Particulièrement dans la Grèce antique, les naissances anormales sont rejetées par ordre public. De même, les doctrines nazies nées sur le continent européen ont eu à connaître une réputation tristement célèbre. Pour les tenants de ce courant, il faut maintenir un principe : « *conserver et cultiver par tous les moyens, la vigueur de la race et la pureté du sang* ». ⁴

Dans leur ensemble, ces êtres aux traits difformes et « handicapés », limités dans le pouvoir de l'exercice d'une fonction ou d'un métier, deviennent pour la plupart des cas, une charge supplémentaire pour la société. Dès lors, il faudra les éliminer à la naissance. Certaines communautés culturelles du Bénin n'échappent pas à ces observations. Chez les Baatombu par exemple, l'enfant né, les pieds en premier ou avec toute autre difformité est un signe maléfique. Cet enfant porte en lui des pouvoirs nuisibles pour la société. Avec des rituels appropriés, l'enfant est mis à mort par des spécialistes appelés bourreaux. Dans le sud, notamment chez les Ajá-fɔn et assimilés, l'interprétation varie suivant les cas de figure de l'anomalie.

Avec le progrès de la science, on détruit le fœtus si l'analyse définit des prédispositions physiques anormales. Par ailleurs, le regard sur les anomalies est différent dans les sociétés où la croyance attribue une large responsabilité aux dieux, aux esprits, dans l'avènement de tout phénomène. De l'enfant né avec des signes particuliers (enfant né avec des dents, avec une grosse tête,...), il est donné une pluralité d'interprétations. De même, les enfants nés par le siège (les pieds avant, par les bras avant ou le ventre,...) connaissent aussi des interprétations particulières. La différence présentée par le bébé peut être appréhendée des qualificatifs allant d'une divinité ayant pris chair jusqu'à celui d'un « enfant dieu » gage de bonheur et de prospérité. On observe des

⁴ In Biologie et réflexion chrétienne, séminaire St Gall, 1997, p 21.

comportements spécifiques à l'égard des enfants nés avec des malformations, qui persistent, nous conduisent à des interrogations.

1-2-Problème

Aujourd'hui, malgré les mutations qu'elle a connues avec l'expansion galopante des religions importées et les interprétations scientifiques à base de données empiriques, la croyance populaire demeure attachée aux exigences prescrites par la tradition surtout en ce qui concerne les anomalies observées à la naissance. Beaucoup de Maxi reconnaissent la force de la tradition à propos des naissances affectées d'une malformation constatée à la naissance. Cette situation suscite chez l'observateur une curiosité scientifique, celle de saisir dans la réalité culturelle des Maxi de Savalou, les interprétations données aux malformations congénitales. Cette observation stipule la question de savoir **quelles sont les pratiques sociales et culturelles récurrentes qui fondent l'adoption ou non des enfants nés avec des malformations congénitales ?**

Par rapport à cette interrogation, il est nécessaire de formuler des réponses provisoires en termes d'hypothèses de travail.

1-1-2- Hypothèses

Les Maxi adoptent des comportements spécifiques lorsque surviennent des signes particuliers à la naissance parce que :

- ✚ La naissance d'un enfant né avec une malformation congénitale est appréhendée comme l'incarnation d'un dieu.
- ✚ L'enfant naissant avec une malformation congénitale est le résultat des conduites posées par les parents.

Afin de tester le degré de vérité des hypothèses ci-dessus précitées, il a été formulé des objectifs.

1-1-3- Objectifs de la recherche

Dans la présente étude, les efforts concourent à mieux cerner les croyances fondatrices de la vie religieuse des Maxi. Ce champ de recherche assez vaste risque de nous égarer. Alors des limites sont données à travers des objectifs généraux et spécifiques.

1-1-3-1-Objectif général

- ✓ Analyser dans la conception du monde chez les Maxi, une explication à l'existence de l'enfant né avec une malformation et les fondements qui sous tendent les considérations spécifiques qui lui sont réservées.

1-1-3-2-Objectifs spécifiques

- ✓ Etablir une typologie des cas de naissance pouvant être considérés comme des malformations congénitales.
- ✓ Décrire l'image qu'on se fait socialement et culturellement de l'individu anormal et la dimension qu'il occupe dans la vie religieuse.
- ✓ décrire les pratiques sociales et culturelles qui s'imposent à la famille et à la société pour l'identification et l'intégration d'un enfant né anormal.

1-2-Cadre conceptuel

Afin de bien cerner les contours de cette recherche, la clarification de certains concepts s'impose. A cet effet on s'est appesanti sur ceux utiles à la compréhension du travail et qui sont :

○ Représentation sociale de l'enfant

Avoir des enfants est un acte de l'accomplissement de l'être. Cette obligation morale et sociale d'avoir une descendance est prépondérante aussi bien dans les consciences des individus africains que dans les soucis des chefs de famille et de groupe maxi. La vie est une valeur essentielle qu'il faut transmettre le plus possible, car la transmission de la vie est un devoir primordial envers les ancêtres, le lignage et le clan. La naissance d'un enfant est dans ce sens l'évènement majeur qui traduit l'accomplissement de ce devoir social. L'enfant occupe donc une place très importante en milieu socioculturel

maxi. Aussi, le but fondamental de l'union matrimoniale est-il la procréation. Cette recherche effrénée de reproduction de l'espèce humaine s'explique par le fait qu'en Afrique en général et particulièrement en pays maxi, l'enfant est signe de prospérité et de richesse et cela se vérifie sur deux plans : le social et l'économique.

Sur le plan social la défense et la protection de la famille et du clan ne peuvent être assurées et garanties que par un grand nombre d'enfants qui assurent en outre la perpétuation et la descendance. L'enfant est donc celui qui confère honneur, bonheur, prospérité et respect pour les parents. La maxime maxi qui dit « *viweyigbeti* » (vi= enfant, weyi=qui est, gbε=vie, ti=arbre) fonctionne encore. Ce qui veut dire littéralement c'est l'enfant qui est l'arbre de vie, l'arbre qui donne son fruit et procure de l'ombre.

Dans le même ordre d'idées, J.P. Eschlimann⁵ écrit à propos des Agni de la Côte d'Ivoire que « *comme autrefois, la fierté d'une femme, ce n'est pas de pouvoir décliner une généalogie émaillée d'ancêtres illustres, mais de pouvoir annoncer le nombre élevé d'enfants qu'elle a mis au monde* ». Dasen⁶ pense, s'agissant des Baoulé, que « *dans une vision du monde où la fécondité et le besoin de se perpétuer sont fondamentaux pour l'individu comme pour la lignée, il ne faut pas s'étonner de voir l'enfant devenir un personnage central, attendu avec impatience et accueilli avec joie* ». Et, à René Luneau⁷ d'ajouter dans une étude consacrée aux *Chants de femmes au Mali* que « *...la femme trouve d'ordinaire son équilibre non pas dans une relation conjugale où le mari tient la première place, mais dans une maternité appelée de tous ses vœux, et que la venue d'un enfant vient exaucer. Pas de femme heureuse qui ne soit mère et ne rêve de l'être à nouveau* ».

⁵ J.P.Eschlimann : *Naître sur la terre africaine*, Abidjan, Inades Editions, 1982, p.13.

⁶ Dasen : *Naissance de l'intelligence chez l'enfant baoulé de la Côte d'ivoire*, Lausanne, Hans Huler Berne, 1978, p 37.

⁷ Renée Luneau : *Chants de femmes au Mali*, Paris, Luneau Ascot, 1981, p 88.

Toutes ces réflexions ont le mérite de faire état de toute l'importance que revêt l'enfant dans le fonctionnement de la famille et de la parenté dans plusieurs groupes sociaux africains. Elles résument l'essentiel des concessions faites à ce dernier dans le milieu Ajá-fon, en particulier, celui maxi.

Sur le plan économique, avoir un grand nombre d'enfants est signe de réussite sociale et de richesse. En fait, l'activité économique est de tendance agricole. Il est donc nécessaire d'avoir plusieurs forces productives. Par conséquent, le nombre considérable de bras valides se justifie par une procréation nombreuse.

○ **Enfant anormal**

Le concept « anormal » est un mot qui ne peut être compris sans faire appel au préalable à celui de « normal ». Le normal est un terme polysémique qui, longtemps, a suscité des débats entre philosophes, médecins, sociologues, etc. Il n'existe pas de définition simple et satisfaisante du « normal ». Chaque discipline élabore celle qui lui convient. De la même manière, le « normal » ne peut être défini sans faire recours à d'autres concepts. Dans une analyse, Henry Jacques Stiker rapporte que « *depuis longtemps il est devenu évident que le normal et le pathologique constituent deux termes indissociables d'un même couple antithétique : l'un ne peut se définir sans l'autre* »⁸. Le problème est d'autant plus ardu, en français, que s'y ajoute une confusion entretenue entre l'anormal et l'anomalie. Dans l'ouvrage « *Psychologie de l'enfant* »⁹, Daniel Marcelli et Julian de Ajuriaguerra proposent quatre points de vue pouvant éclairer les rapports entre ces concepts :

- « - *Le normal en tant que santé, opposé à la maladie ;*
- *Le normal en tant qu'idéal, utopie à réaliser ou à approcher ;*
- *Le normal en tant que moyenne statistique ;*

⁸ Henry Jacques Stiker : *Corps infirmes et sociétés*, Ed. Dunod, Paris, 1997, p37.

⁹ Daniel Marcelli, Ajuriaguerra (de) J. : *La psychologie de l'enfant*, Paris, Ed. Masson, 1984, p 82.

- *Le normal en tant que processus dynamique, capacité de retour à un certain équilibre* ».

Deux de ces points de vue retiennent l'attention. En assimilant le normal à la moyenne, cela induit à confondre l'anormal à l'anomalie et le pathologique. Ainsi l'on peut rejeter facilement dans le domaine du pathologique, toute déviation par rapport à la moyenne. Mais les individus surdoués sur le plan intellectuel, sont-ils pathologiques ?

En psychologie, on préfère le terme anormal pour qualifier toute conduite déviante par rapport à la moyenne. A cet effet , on peut tenter de rechercher des faits normaux qui peuvent être universels, dans la mesure où ceux-ci sont admis par le monde et considéré comme allant dans l'ordre naturel des choses. Ainsi, il est normal que l'homme ait deux pieds, qu'il ait la station debout contrairement à d'autres espèces du règne animal. De ce point de vue, le concept d'anomalie est-il approprié pour désigner des conduites humaines ? Il est vrai que chaque société se donne des règles qu'elle définit comme repère de la conduite des individus. Toute conduite allant en deçà ou au-delà de ces règles n'est plus normale. Ce qui ressort des comportements et des conduites qui ne sont pas acceptés par le groupe social est défini par le concept « anormal ».

Selon qu'on se situe dans le champ de la médecine, l'anomalie est définie comme la complication qui survient contre toute attente. Tout ce qui est inhabituel dans le réel rentre dans la ligne des anomalies. L'anomalie se conçoit comme un écart, une irrégularité, mieux une déviation par rapport à la norme biologique. L'anomalie est ce qui est contraire à la normalité connue sur tous les composants de l'être humain. Ainsi, s'il est admis et connu qu'il existe une position dans laquelle se présente le bébé à la couche, toute autre position contraire est anormale. Tout signe de trop ou de moins sur l'enfant à sa naissance est ***une anomalie ou une malformation congénitale***.

Ce concept sera employé dans le cadre de ce travail, indistinctement avec les termes anormal, anomalie et malformation congénitale pour décrire les *pratiques sociales et culturelles des maxi*.

○ **Pratiques sociales et culturelles**

Pour mieux comprendre les questions, il est « *indispensable d'étudier en profondeur les idées, les croyances et les connaissances des gens, ainsi que leurs activités. Les moyens de recueillir des informations sur le contexte socioculturel et physique servant de cadre aux pratiques... sont multiples et diversifiés* »¹⁰. Les pratiques sont les différentes manières de penser, d'agir et de faire d'un peuple ou d'un groupe social. De façon générale, le concept de représentation sociale présente une richesse et une complexité indéniables. Plusieurs caractères lui sont associés mais essentiellement deux retiendra notre attention : la construction et l'autonomie¹¹. D'une part, la représentation construit la réalité sociale et permet de montrer que la pensée sociale élabore la réalité suivant une diversité de modèles. D'autre part, elle a un caractère autonome et créatif. Elle influence les attitudes et les comportements. Ainsi définie, elle conduit à des fonctions d'orientation des conduites et des comportements. Les représentations sociales sont porteuses de sens, elles créent des liens sociaux, aident les individus à communiquer, à se diriger dans leur environnement et à agir. Elles engendrent donc des attitudes, des opinions et des comportements et peuvent aussi revêtir un aspect prescriptif.

Les pratiques varient d'une région à une autre, d'une culture à une autre. Les pratiques sociales et culturelles évoquées ici font référence aux différentes conceptions, comportements et logiques que les Maxi développent de façon

¹⁰ ALMEDOM A. et al. *Méthodes de recherche en sciences sociales sur les maladies. Procédures d'évaluation sanitaire. Approches et méthode pour l'évaluation des pratiques d'hygiène relatives à l'eau et à l'assainissement*, INF, 1998, 128 p.

¹¹ D. Jodelet, (sous la direction), *Les représentations sociales*, PUF, Paris, 7^{ème} édition, 2003, p 39 .

récurrente vis-à-vis des enfants nés avec des malformations congénitales. Ces pratiques récurrentes sont soutenues par des interrogations telles que :

Quelles places occupent les enfants nés avec des malformations congénitales dans la société ? Quelle place occupent ces enfants anormaux dans la vie religieuse ? Quels noms leur donner ? D'où viennent-ils ? Pourquoi sont ils venus ? Doivent-ils rester avec nous ?

1-3- Justification du choix du sujet

Aucune action n'est neutre, encore moins lorsqu'il s'agit du choix d'un travail scientifique. Il importe donc d'évoquer les raisons qui ont conduit au choix du sujet portant sur les malformations congénitales chez les Maxi de Savalou.

✓ Raisons subjectives

Tout au long de la formation dans la discipline Sociologie- Anthropologie, l'intérêt pour le fait culturel était manifeste. Les communautés culturelles abordent de manière différente le même problème. C'est dans cette optique que l'anthroponymie sociale en général, a retenu l'attention au point où le sujet de mémoire qui a sanctionné la fin de des études au second cycle portait sur: **L'influence du nom sur la vie sociale et culturelle de l'individu en milieu Maxi du Bénin.**

Ceci a motivé l'orientation des investigations dans le domaine du sort réservé aux enfants malformés à la naissance dans le cadre de ce mémoire de Diplôme d'Etudes Approfondies (DEA), option Sociologie du Développement.

✓ Raisons objectives

Sur le plan scientifique, il existe beaucoup d'écrits sur les Maxi du Bénin. Certains auteurs ont scruté sur la vie culturelle de ce peuple, mais surtout avec un élan thanatologique, historique, religieux et juridique. Cependant, ce monde

culturel, foisonnant d'intérêts pour l'anthropologie est encore peu fouillé. Ainsi, ce travail est l'occasion une fois encore d'apporter une contribution à la connaissance de cette communauté par cette étude sur les malformations congénitales en milieu maxi.

Enfin, la réelle incitation à faire un travail sur la perception des anomalies de naissance dans le bas Bénin a trouvé sa finalité après la lecture d'un aîné, qui souligne la particularité du même phénomène dans le nord du Bénin ainsi qu'une discussion sur la symbolique des jumeaux (hoxo) et des tɔxɔsu en milieu fon du Professeur Honorat Aguessy, au cours théorique de Sociologie du Développement qu'il dispensait à l'Institut de Développement et d'Echanges Endogènes (IDEE) en Août 2010 à Ouidah.

II- ETAT DE LA QUESTION

Beaucoup d'études ont été réalisées sur les Maxi, notamment sur les aspects de la vie culturelle. En effet, la communauté maxi présente une vie culturelle assez riche et foisonnante d'intérêts scientifiques pour toutes disciplines confondues. A l'étape actuelle des recherches, l'on n'a pas pu constater des études spécifiques faites sur le traitement des naissances particulières dans cette communauté. En revanche, le sujet a été abordé sous divers angles hors de cette aire culturelle.

Ainsi, on retrouve Pierre Erny¹² qui présente l'importance et la valeur de l'enfant en milieu africain. Dans l'ouvrage *Les premiers pas dans la vie de l'enfant d'Afrique noire*, il s'est moins préoccupé du sort réservé aux anormaux que de l'éducation de l'enfant en général et du problème de réincarnation bien qu'il faille admettre avec l'auteur qu'en Afrique noire, les pratiques et les représentations qui entourent la venue au monde et la vie du nourrisson sont d'une richesse débordante. L'enfant que l'on attend et qui vient parmi les siens,

¹² Erny Pierre, op.cit,p 51.

sert toujours de lien, de projection aux désirs et aux visées de son entourage. Au delà d'un intérêt social que présente la naissance dans la reproduction et la production, elle recouvre aussi une connotation religieuse.

A l'instar de Pierre Erny, d'autres auteurs retrouvent chez les peuples d'Afrique noire qu'il est courant d'interpréter la naissance d'un enfant (aussi bien pour les enfants difformes) comme une réincarnation. « *La naissance* écrivait L. Lévy Bruhl, est simplement le passage d'une forme de vie à une autre »¹³. Pour ceux qui l'accueillent, le nouveau né est réellement déjà quelqu'un que l'on peut identifier ; dans le visage duquel on peut reconnaître les traits de puissances mystérieuses et redoutées. Les ancêtres ne sont pas les seuls à pouvoir exercer sur les enfants une influence ontologique. D'autres puissances du monde invisible qui n'ont pas de liens particuliers avec le lignage humain sont également susceptibles de passer par le nouveau-né. Cette idée sera reprise par P. Erny¹⁴ plus loin dans *L'enfant dans la pensée traditionnelle de l'Afrique noire*. Il insiste sur le fait que chaque culture a sa vision du monde, sa manière propre de voir l'enfant de l'homme, de le traiter, d'envisager son intégration sociale. Mais parfois l'enfant peut se révéler être une exception. A cet effet, on attribue sa conception à l'œuvre des puissances numineuses. En outre, le sentiment d'étrangeté et l'impression d'une nouveauté absolue se trouvent encore accrus quand l'enfant présente des particularités qui le distinguent nettement des autres. Il souligne enfin dans le milieu traditionnel africain, la grande importance accordée à des cas particuliers comme la naissance de jumeaux, d'albinos, de mort-nés, d'enfants difformes ou monstrueux.

Dans une brève évaluation du traitement réservé à ces différents cas d'anomalie dans certaines communautés culturelles d'Afrique, la naissance gémellaire requiert une grande importance. Cette importance de la gémellité

¹³ Bruhl Lévy : *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, p 398.

¹⁴ Erny Pierre : *L'enfant dans la pensée traditionnelle de l'Afrique noire*, Ed. Harmattan, Paris, 1990, p 197.

prendra une grande place dans l'étude de Claude Rivière¹⁵ faite sur les Evhé du Togo. Des nombreuses naissances considérées anormales et placées sous le signe de quelques divinités, celle des jumeaux appelle à des rites spéciaux. L'auteur n'a pas manqué de faire un long développement sur les divers rites que requiert cette anomalie.

Dans cette perspective, un regard particulier sur le problème des anomalies en général par Hubert Deschamps¹⁶ (1954) souligne que chez les Bambara, les jumeaux, albinos, monstres et à des titres divers, tous ceux qui sont nés dans des circonstances inhabituelles ou sont marqués d'une difformité, sont classés dans cette catégorie d'enfants « divins ». Ainsi, faudrait-il remarquer qu'il est commun à tous les peuples d'observer des comportements particuliers par rapport aux enfants qui présentent une identité différente. Comme le fait remarquer à juste titre C.L.Strauss cité par F. Laplantine¹⁷ : « *Cette attitude qui consiste à rejeter hors de la culture, c'est-à-dire dans la nature tous ceux qui ne participent pas à la frange d'humanité à laquelle on appartient soi-même et à laquelle on s'identifie, est l'attitude la plus commune à toute l'humanité* ».

En général, si les auteurs précédemment cités n'ont accordé qu'une brève attention au problème de l'infirmité et des anomalies, Henry Jacques Stiker¹⁸ se consacra entièrement à ce sujet. Dans l'ouvrage *Les corps infirmes et société*, il fait remarquer d'abord, la pauvreté des études sur l'infirmité, la difformité, la malformation... Il affirme à ce sujet que l'anthropologie de l'infirmité n'a guère avancé. Il remontera dans l'histoire pour appréhender chez le peuple hébreu de l'ancien testament, comment l'infirmité et les tares sont traitées. Faute d'amples informations, il aboutit à des remarques pelliculaires. H.J.Stiker s'appuiera sur

¹⁵ Rivière Claude : *Union et procréation en Afrique, rite de la vie chez les Evhé du Togo*, Ed. Harmattan, Paris, 1990, p 223.

¹⁶ Deschamps Hubert : *Les religions de l'Afrique noire*, PUF, Paris, 1954, p194

¹⁷ Levi Strauss Claude cité par Laplantine F. : *L'anthropologie*, Ed. Payot & Rivages, Paris, 1995, p 103.

¹⁸ Henry Stiker : Op.cit, p 44

les travaux de Marie Delcourt (1937) pour mettre en relief le problème de l'infirmité dans l'Antiquité. A travers les mythes et la littérature, il souligne le rejet opéré vis-à-vis des enfants malformés dans la Grèce antique. La pratique établie pour les enfants difformes était « l'exposition ». Il s'agit uniquement des difformités proches de la monstruosité. L'antiquité a très nettement séparé : la malformation, la débilité, la maladie. Ce qui compte, c'est le caractère déviant par rapport à la norme de l'espèce et non la gravité médicale. « *Exposer les enfants veut dire les amener hors de la ville, dans un endroit non connu et les laisser mourir dans quelque trou ou les laisser se noyer au fil de l'eau* ». Si le résultat est bien la mort, la signification de l'exposition n'a rien à voir avec l'exécution de ces enfants. Les exposer, c'est les remettre aux Dieux. On ne les tue pas, on les offre aux dieux. L'auteur argumentera ses propos par l'analyse des mythes, notamment celui d'Oedipe. Oedipe fut exposé sous prétexte d'une difformité. Ariane Eissen¹⁹ ne dit pas le contraire dans *Les mythes grecs*. Voulant éviter l'accomplissement de l'oracle que le nouveau-né deviendra source de tout malheur, Laïos exposa immédiatement le nouveau-né. Il lui perça les chevilles pour trouver un prétexte à « l'exposition ». Cette blessure valut son nom à Œdipe²⁰.

En somme, que l'infirmité, la déviance, l'anomalie, la malformation fassent partie du lot des problèmes fondamentaux de la condition et de la culture, n'est peut être pas étranger aux Grecs et à toutes les sociétés. Claude Lévi-Strauss²¹ l'a bien remarqué, puisqu'il fait de l'infirmité physique l'un des quatre éléments d'opposition qui structure le mythe. De la Grèce antique à la royauté du Danxomé d'avant le règne du Roi Akaba, les pratiques ne sont guère

¹⁹ Eissen Ariane : *Les mythes grecs*, Ed Belin, Paris, 1993, p 38.

²⁰ *Œdipe* veut dire « *ped gonflé* » c'est-à-dire *oïdos* : enflé, *pous* : pied.

²¹ Levi Strauss Claude : *Anthropologie structurale*, chap. XI, Ed Plon, 1958,p 97.

différentes. Pierre Verger ²² (1995) se penchera d'une manière très sommaire sur le phénomène. Il rapporte que dans l'ancien royaume du Danxomè, les enfants nés avec des malformations congénitales dont il était question précédemment dans la clarification conceptuelle, étaient jetés dans un marigot. Il rapporte la légende selon laquelle il y eut un soulèvement des enfants « vodun » ou « tɔxɔsu » qui conduira dorénavant à l'institution d'un culte à leur consacrer. Aussi, à travers le mémoire de Dangnon Michel²³, les Baatombu se révèlent à propos du même phénomène. La naissance d'un enfant présentant des traits hors du commun est maléfique. L'enfant est immédiatement mis à mort. La société attribue à de pareils enfants des forces surnaturelles et nuisibles. A l'étape actuelle des recherches concernant cette étude, l'on peut retenir qu'il y a eu peu de travaux spécifiques sur le phénomène des malformations congénitales en milieu culturel maxi. La prétention n'est pas de produire un travail inédit dans le cadre de cette recherche. Les constatations précédentes des divers auteurs permettront de mieux asseoir une orientation au travail afin d'enrichir la science de l'anthropologie.

²² Verger Pierre : *Dieux d'Afrique*, Ed. Revue noire, Paris, 1995, p115.

²³ Dangnon Michel Victor : *L'influence socioculturel du « Bii yombu » ou sorcellerie congénitale dans la communauté baatonnu*, Mémoire de Maitrise en Sociologie, UAC, 1998,p 19.

CHAPITRE II : CADRE METHODOLOGIQUE

I- APPROCHE METHODOLOGIQUE

L'approche méthodologique proposée pour opérationnaliser la recherche prend en compte le type et la nature de la recherche, la justification du cadre d'étude, le choix des techniques et outils et leur test, la définition des unités d'observation (l'échantillon) et la collecte de données proprement dite suivie des techniques de traitement et d'analyse des données.

Elle s'articule autour de huit points principaux. Il s'agit de la justification du choix des Maxi, la définition du type et de la nature de l'étude, la durée de l'étude, l'échantillonnage, la recherche empirique, le traitement des données de terrain, les aspects éthiques, les difficultés rencontrées et les limites du travail.

1-Justification du choix des Maxi

Les anomalies de naissance appellent de multiples interprétations au niveau de diverses cultures. Etant donné que les Maxi en font également une préoccupation culturelle, ce groupe socioculturel a été choisi pour le travail empirique. L'intérêt porté sur l'entité culturelle maxi s'explique par deux raisons fondamentales. D'abord le souci de faciliter la communication sur le terrain a amené à penser au maxi, langue que nous parlons le mieux. En effet, consciente des préjudices que pourrait causer au chercheur la non maîtrise d'une langue sur l'étude qu'il mène dans un milieu, nous avons choisi une langue dont nous avons une parfaite connaissance afin d'éviter d'éventuelles difficultés de communication. Dans toute recherche qualitative portant sur la culture, la langue n'est pas seulement un système symbolique en rapport avec l'information, son porteur et son destinataire. Une langue dans ce cas, constitue aussi un système culturel cognitif où le choix des termes et expressions, tout comme la posture du chercheur, jouent énormément dans la réussite d'un entretien.

La deuxième raison tient au fait que l'appartenance à la communauté maxi et les rapports sociaux antérieurs établis seraient un atout d'accès aux informations. Ainsi, n'aurait-on plus à faire régulièrement recours à l'observation indirecte qui requiert l'intermédiaire d'un informateur : une technique qui ne manque pas de risques de déformation des informations, de mauvaises interprétations et même de désinformation. Ainsi se justifie le choix des cadres géographique et humain où l'étude porte son intérêt sur les anomalies de naissance.

2-Nature et durée de l'étude

2-1-Type et nature de l'étude

La présente étude s'évertue à approfondir les théories existantes sur l'anthropologie de la difformité. L'approche retenue pour cet exercice relève de la socio-anthropologie appliquée aux malformations congénitales. L'étude s'inscrit donc dans une recherche de type fondamentale.

Elle repose sur la collecte et l'analyse des données résultant du vécu et des pratiques récurrentes (liées aux anomalies de naissance), des croyances fondatrices de la vie religieuse, les fondements qui sous-tendent les considérations spécifiques réservées à l'enfant né avec une malformation. Pour ce faire, les matériaux bruts collectés sont relatifs aux récits et histoires de vie des informateurs. L'étude utilise les techniques d'entretiens et d'observation. La démarche utilisée s'inscrit dans la logique d'une recherche socio-anthropologique de nature qualitative.

Une enquête qualitative a été menée pour recueillir les données nécessaires à cette étude. Cependant, on pourrait remarquer quelques mesures quantitatives. Mais celles-ci n'ont été faites que pour servir d'éléments d'appréciation qualitative. La méthode utilisée est l'approche participative avec comme techniques, l'observation participative et l'entretien. Trois guides

d'entretien, une grille d'observation, un enregistreur et un appareil photographique ont été exploités au cours de l'étude.

2-2- Durée de l'étude

Dix mois (10) de travail, soit de juillet 2010 à avril 2011 ont abouti à la rédaction de ce mémoire. Le calendrier final se présente dans le tableau présenté en annexe I.

3-Echantillonnage

L'aire culturelle maxi s'étend au-delà des frontières du Bénin. En effet, des Maxi vivent au centre du Togo dans l'Est de la préfecture de l'Ogou. Leur population était estimée à 200 .600 habitants en 1997.²⁴

Mais la présente étude se limite au Bénin, ciblant huit des treize arrondissements de la commune de Savalou. Il s'agit des arrondissements de : Aga, Agbado, Atakè, Gobada, Lahotan, Logozohè, Monkpa et Ouèssè. Les cinq autres arrondissements dont les populations sont Ifè et Ica ne sont pas concernés. En outre, l'arrondissement de Ouèdèmè situé dans la commune de Glazoué fait partie des villages échantillons de l'étude. Quatre villages, à savoir Logozohè, Doïssa, Lahotan et Ouèdèmè ont été retenus pour l'enquête. Mais pourquoi ces villages ?

3-1-Justification du choix des villages

Le choix des villages (Logozohè, Doïssa, Lahotan) de la commune de Savalou pour la collecte des données empiriques dans le cadre de ce mémoire, résulte d'une expérience entreprise depuis 2004 que nous désirons approfondir au prix d'une meilleure connaissance de la communauté maxi. L'expérience entreprise s'était alors seulement intéressée à la commune de Savalou (Logozohè). Le choix de la commune de Glazoué (Ouèdèmè) s'est fait du fait de son lien historique et culturel avec le royaume de Savalou. En effet, les

²⁴ GBETO Flavien : *Les Maxi du centre-Bénin et du centre-Togo*, Rüdiger, Köln, 1997, p 1, 193 p.

populations de Ouédèmè se reconnaissent comme originaire de Savalou et affirment que, c'est pour des raisons de découpage territorial qu'ils ont été rattachés à Glazoué.

La présente étude tient à investiguer les maxi des communes de Savalou et de Glazoué afin de mieux les connaître. Les villages ciblés constituent les zones où les pratiques sociales et culturelles sur le phénomène sont plus persistantes. Le critère historique du choix s'explique par le souci d'avoir des données de premières sources, auprès des populations supposées les plus imprégnées du phénomène des anomalies.

Tableau n°1 : Structure spatiale de l'échantillonnage

Villages ciblés	Commune d'appartenance des villages ciblés
Logozohè	Savalou
Doïssa	Savalou
Lahotan	Savalou
Ouèdèmè	Glazoué

Source : Enquête

3-2- Justification du choix des enquêtés

Dans le but de pallier aux risques de non-réponses et compte tenu du caractère très sensible de l'étude, la méthode du choix raisonné a été retenue pour le mode de tirage de l'échantillon. Cette méthode a consisté à constituer l'échantillon avant d'aller sur le terrain. Pour cela, le chercheur a d'abord identifié préalablement des acteurs notamment ceux ayant eu des enfants nés avec une anomalie, ceux qui sont adeptes de culte consacré lié aux anomalies, ceux nés avec des malformations congénitales, les *bɔ̀kɔ̀nɔ̀* et tradithérapeutes, les acteurs de la médecine moderne et les personnes ressources pour constituer l'échantillon. Le choix des acteurs du milieu connaissant le phénomène a été fait de façon aléatoire. Au total, l'échantillon est constitué par rapport à la pertinence

des pratiques sociales et culturelles liées aux malformations de naissance. Il se compose de :

- ✓ dix (10) acteurs ayant eu des enfants nés avec une anomalie,
- ✓ quinze (15) acteurs adeptes de culte consacré liés aux anomalies de naissance,
- ✓ quinze (15) acteurs nés avec des malformations congénitales,
- ✓ cinq (5) bokɔnɔ et tradithérapeutes,
- ✓ dix (10) acteurs du milieu connaissant le phénomène,
- ✓ cinq (5) acteurs de la médecine moderne.

De même, cinq (5) personnes ressources ont été consultées dans le cadre de cette étude. Au total, soixante cinq acteurs sociaux ont été enquêtés et l'entretien a été répété chez certains. Des facteurs ont guidé le choix de cet échantillon.

Les adeptes de culte consacré liés aux anomalies, les bokɔnɔ et les tradithérapeutes sont les inconditionnels qui maîtrisent les différentes anomalies de naissance et les différentes pratiques sociales et culturelles afférentes. Les données fournies par ces catégories sociales ont été particulièrement riches à deux points de vue, à savoir :

- historique et récurrence des pratiques rituelles ;
- fondement anthropologique des malformations congénitales.

Les acteurs nés avec des malformations, les acteurs parents d'enfants anormaux et les acteurs du milieu connaissant le phénomène, ont été contactés pour s'imprégner des relations d'acceptation ou de rejet dont ils sont l'objet en vue de saisir les conséquences des pratiques vécues par eux. Enfin, les acteurs de la médecine moderne se sont exprimés sur les causes scientifiques et biologiques des malformations congénitales. Le tableau n°2 ci-après résume la répartition des enquêtés.

Tableau n°2 : Répartition des enquêtés

Les caractéristiques des personnes enquêtées	Effectif par catégorie	Les spécificités dans la catégorie	Effectifs détaillés	
Parents ayant eu des enfants nés avec une anomalie	10	- parents d'enfants jumeaux - parents d'enfants albinos - parents d'enfants difformes - parents d'enfants particuliers	04 02 02 02	
Adeptes de cultes consacrés	15	Cultes endogènes	Anagovudusi nesuxwesi Sapkatasi Xeviososi	02 02 02 02
		Chrétiens	Catholique Céleste méthodiste	04 01 02
Acteurs nés avec des malformations congénitales	15	Jumeaux Albinos Autres	10 01 04	
Bokɔnɔ et tradi - thérapeutes	05	Bokɔnɔ Guérisseurs	03 02	
Acteurs du milieu connaissant le phénomène	10	Femmes Hommes	05 05	
Acteurs de la médecine moderne	05	Médecins généralistes Gynécologues Psychologue clinicien	02 02 01	
Personnes ressources	05	Sociologues Linguiste Présidente d'ONG Tradi - praticien	02 01 01 01	
Total	65		65	

Source : Données de terrain

4- Recherche empirique

« Pour mieux comprendre les questions (...), il est indispensable d'étudier en profondeur les idées, les croyances et les connaissances des gens, ainsi que leurs activités. Les moyens de recueillir des informations sur le contexte socioculturel et physique servant de cadre aux pratiques (...) sont multiples et diversifiés» (Almedon A. M. et al. 1998 : 63). C'est dans ce contexte qu'en prélude à la collecte de données sur le terrain pour la rédaction de ce mémoire, deux (02) techniques de recherche qualitative ont été retenues. Il s'agit de l'observation directe et de l'entretien semi-directif individuel.

Les entretiens semi-directifs individuels ont été réalisés pour collecter les données qualitatives, à base de questions ouvertes, exclusivement auprès des bokɔnɔ et adeptes de culte consacré, des parents ayant eu des enfants anormaux et des acteurs du milieu connaissant le phénomène et des praticiens de la médecine moderne. Sur la base d'un guide d'entretien spécifique à chaque catégorie d'enquêtés, des informations ont été recueillies sur des sous thèmes relatifs aux différentes formes de malformations congénitales, aux divinités publiques, aux origines des malformations, aux voies de recours et aux itinéraires thérapeutiques, la nosologie populaire,...

Précisons que, pour la collecte des données relatives aux perceptions des acteurs sociaux sur le déroulement des rites, les mythes ou légendes expliquant les pratiques sociales et culturelles, il a été expérimenté la technique de collecte d'information par l'intermédiaire d'informateurs clés (Almedom et al., 1998 : 73). Ceci a eu un intérêt particulier pour le travail. Celui de pouvoir renseigner nécessairement les préoccupations sur les perceptions des anomalies de naissance, étant donné que nous étions prémunis de ce que les informateurs devant l'étranger que représente le chercheur peuvent vouloir miroiter les "*bons usages et les bonnes pratiques*". Cette expérience empirique a bien donné ses résultats. Au total, soixante cinq (65) entretiens individuels ont été réalisés dans le cadre de cette recherche.

Les entretiens ont été complétés par des observations directes méthodiques à base de grille d'observation. Les unités d'observations sont les types d'anomalies, l'intégration au sein des familles, la situation familiale, l'existence au sein de la maison des autels de divinités, en un mot les comportements des acteurs sociaux²⁵,... L'observation a eu pour avantage, ici, de confirmer ou d'infirmier certaines informations à nous fournies par les

²⁵ Les images prises au cours de la collecte des données illustrent les observations par endroit à travers les pages du mémoire.

différents informateurs, quand on sait que l'homme en présence d'un étranger fait tout pour lui montrer ses bons usages et ses comportements de bienséance.

La descente sur le terrain s'est faite en deux phases : la pré-enquête et l'enquête proprement dite.

4-1- La pré-enquête

La pré-enquête a permis de tester les outils de collecte afin de les corriger et de les adapter aux cibles de manière à définir un échantillon représentatif. Au cours de cette recherche préalable, il a été réalisé des observations libres et des entretiens semi directifs individuels avec des informateurs clés qui ont aidé à mieux apprécier l'ampleur des représentations liées aux malformations congénitales et de définir l'échantillon véritable. Elle s'est déroulée dans la période du 13 au 15 mai 2010 à Logozohè et du 23 décembre au 02 janvier 2011 auprès de onze (11) personnes représentant des personnes ressources, des acteurs nés avec des malformations congénitales, des acteurs du milieu connaissant le phénomène et des parents ayant eu des enfants nés avec des malformations congénitales.

Elle a été menée en vue de la préparation de l'enquête pour :

- ✓ comprendre l'organisation sociale ;
- ✓ connaître la structure spatiale et identifier les différents acteurs des différentes pratiques sociales et culturelles liées aux malformations congénitales ;
- ✓ avoir une idée de la représentation sociale des enfants nés avec des malformations congénitales

Dans ce cadre, des entretiens ont eu lieu avec des personnes ressources, avec des acteurs nés avec des malformations congénitales, avec des acteurs du milieu connaissant le phénomène et des parents ayant eu des enfants nés avec des malformations congénitales. Les données obtenues de la pré-enquête ont permis de :

- ✓ élaborer les guides d'entretiens ;

- ✓ préciser les limites du cadre géographique de l'étude et choisir les villages où l'enquête a eu lieu ;
- ✓ procéder à l'échantillonnage théorique des acteurs à enquêter lors de l'enquête proprement dite.

4-2-L'enquête proprement dite

L'enquête proprement dite a couvert la période du 18 au 27 février 2011. Au cours de l'enquête, cinquante quatre (54) personnes ont été effectivement interrogées dans les quatre villages à savoir Logozohè, Doïssa, Lahotan et Ouèdèmè. En plus des onze (11) personnes interrogées pendant la pré enquête, cela fait soixante cinq(65) personnes au total. Les différentes catégories de personnes interrogées sont présentées dans l'échantillon ci-dessus décrit. L'enquête s'est déroulée dans les domiciles de chacun des acteurs préalablement identifiés par village.

Trois points essentiels composent la procédure de collecte des données. D'abord le préalable ayant consisté à :

- se présenter et expliquer à l'enquêté le but de la visite et lui exposer brièvement la nature et les motifs de la recherche ;
- demander sa disponibilité et prendre rendez vous
- demander à enregistrer l'entretien (dans le cas contraire la prise de note était systématique).

Ensuite, l'administration proprement dite des guides d'entretiens. Les grandes lignes composant le guide d'entretien ont été mémorisées, permettant ainsi d'éviter les ruptures du dialogue que causerait la lecture systématique pendant l'entretien. Cette précaution technique a permis d'observer chez certains enquêtés des silences, des pauses et des sourires significatifs. Enfin l'entretien se termine par la demande d'être reçu ultérieurement pour approfondir certains points. La vérification, quant à elle, a consisté à faire la triangulation des informations reçues sur la base des entretiens exploratoires. Les données obtenues par l'enquête et les notes d'observation ont été méthodiquement traitées.

5- Techniques de traitement et d'analyse des données

La phase de collecte de données a été immédiatement suivie par la transcription des données, le dépouillement, la présentation et l'analyse des résultats. La saisie des données proprement dite a duré du 10 mars au 24 avril 2011. Cette saisie a été faite par le chercheur lui-même. Les données qualitatives (observations et entrevues) ont été traitées par le chercheur lui-même conformément aux grandes articulations du guide d'entretien et de la grille d'observation en conformité avec le plan de rédaction et les indicateurs d'analyse avec la saisie automatique des informations classées par nature et par centre d'intérêt pour le travail à base des logiciels Word et Excel 2003 et 2007. Les supports visuels (photos) sont aussi utilisés pour témoigner et illustrer les observations.

L'analyse des données a été faite conformément au plan d'analyse qui repose sur le plan de rédaction annoncé plus haut dans l'introduction, et les méthodes d'analyse (systémique, holisme, et descriptive). Enfin, l'analyse intègre la triangulation, la comparaison et l'explication des représentations sociales et culturelles en vue de saisir le sens profond que leur donnent les acteurs observés avec la pratique de l'approche des paliers en profondeur de Gurvitch.

Ainsi l'étude a inscrit les phénomènes dans le système social évolutif. Les malformations congénitales ont donc été étudiées sous les aspects social, économique, culturel, éducatif et psychosocial. L'analyse part d'abord d'une approche subjective tentant de saisir les explications fournies par les acteurs afin de comprendre leurs logiques. Ensuite sur la base de ces logiques, une approche objective a consisté à mettre en confrontation les explications intérieures des acteurs et leur vécu observé de l'extérieur. Ce procédé d'analyse a permis de mettre en vue des problèmes de développement relatifs aux pratiques sociales et culturelles liées aux malformations congénitales.

6- Aspects éthiques

Dans le cadre des recherches sur le terrain pour la rédaction de ce mémoire, l'Ecole Doctorale Pluridisciplinaire, Espaces Cultures et Développement (EDP-ECD) de la Faculté des Lettres, Arts et Sciences Humaines (FLASH) a délivré une autorisation de recherche. Cette autorisation a été présentée dans les premiers contacts de terrain pour crédibiliser les recherches. Cette disposition préalable a permis de limiter les formes de réticences et d'inquiétudes de part et d'autre des autorités à divers niveaux tout au long de l'étude pour justifier le caractère académique du travail et négocier les rendez-vous et entretiens. C'est dans cette ambiance que les recherches ont été conduites avec beaucoup de souplesse. Cependant, ce travail n'a pas été réalisé sans limites.

II- DIFFICULTES RENCONTREES ET LIMITES DU TRAVAIL

Les difficultés ont été nombreuses dans ce travail. Il convient d'en citer seulement quelques unes pouvant servir dans des entreprises de recherche ultérieure.

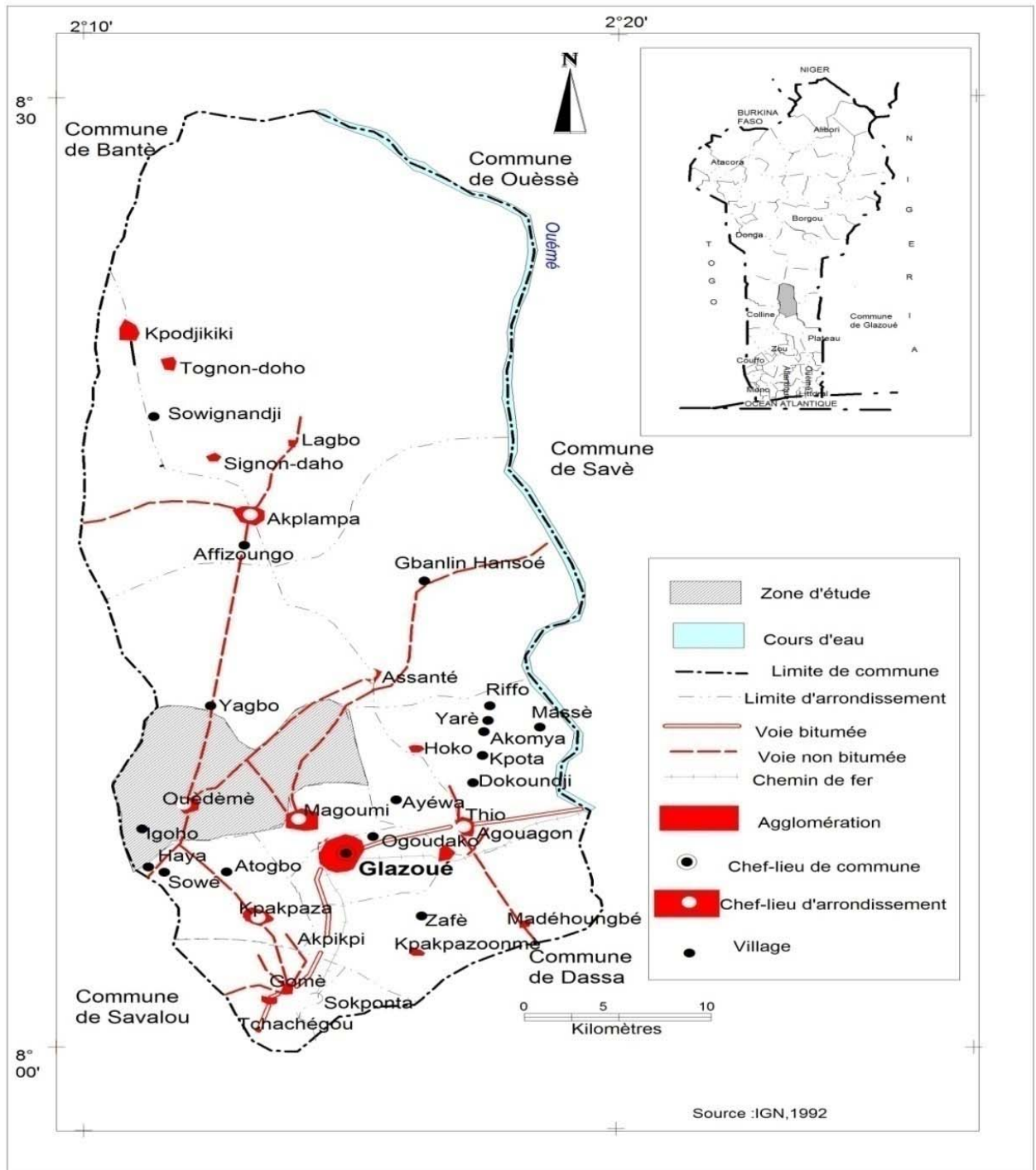
D'abord, des relations conflictuelles existaient entre des acteurs du milieu du fait des comportements et des logiques que les uns et les autres développaient par rapport aux anomalies de naissance. Cette situation a eu pour conséquence sur le travail de terrain, la multiplication des « protocoles » ayant précédé les enquêtes dans les localités, malgré l'intérêt que ces acteurs ont manifesté pour le projet de recherche. Ensuite, l'autorisation à photographier certains éléments ethnographiques a été refusée. La présentation de ces images aurait servi d'illustrations aux différentes descriptions et analyses. Enfin, malgré la durée de l'enquête de terrain, l'occasion d'assister aux rituels liés aux malformations congénitales dans les villages enquêtés ne s'est pas présentée. Par conséquent, les données recueillies restent exclusivement limitées aux témoignages et vécus des enquêtés.

En dépit de ces difficultés, la recherche a pu être menée à terme dans un cadre où le physique, l'historique et le social forment un tout.

CHAPITRE III : CADRES PHYSIQUE, HISTORIQUE ET SOCIAL DES ANOMALIES DE NAISSANCE

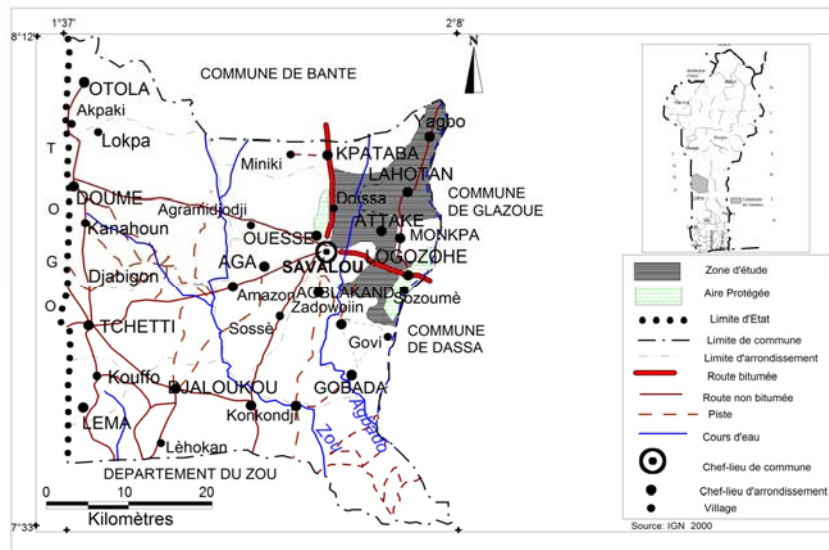
I- CADRE PHYSIQUE

Carte de la commune de Glazoué avec en relief le village ciblé (Ouédèmè)



Source : IGN, 1992.

Carte de la commune de Savalou avec en relief les trois villages ciblés (Logozohè, Doïssa, Lahotan)



Source : IGN, 2000.

1-1- Glazoué

La Commune de Glazoué²⁶ est un territoire à caractère rural situé au cœur du département des Collines à 234 Km de Cotonou, la capitale économique du Bénin. Elle est limitée au Nord par Ouèssè et Bassila, au Sud par Dassa-Zoumè, à l'Est par Ouèssè et Savè et à l'Ouest par Bantè et Savalou. La Commune compte 48 villages administratifs répartis dans dix (10) arrondissements que sont : Aklampa, Assanté, Glazoué, Gomé, Kpakpaza, Magoumi, Sokponta, Ouèdèmè, Thio et Zaffé. Le territoire de la Commune s'étend sur une superficie de 1.750 Km² avec une densité d'environ 51 habitants au Km².

²⁶ CAPO CHICHI J. Yénakpondji : *Monographie de la commune de Glazoué* (Sous la dir.de) Emmanuel GUIDIBI, Afrique conseil, avril 2006, p3.

Avec un climat subéquatorial, la Commune connaît deux saisons pluvieuses dont une petite et deux saisons sèches dont une petite également. La pluviométrie annuelle moyenne est de 959,56 à 1255,5mm ; la température moyenne varie entre 24 et 29°C. Le relief est marqué par la présence de plateaux (200 à 300m), dominés par des collines par endroits (Sokponta, Gomé, Camaté, Tankossi, Tchatchégou, Thio, Ouèdèmè, Assanté et Aklampa) ; ce qui constitue des atouts touristiques.

L'hydrographie est constituée d'une part, d'un important cours d'eau qu'est le fleuve Ouémé qui arrose la Commune au niveau des villages d'Aklampa, de Béthel, Riffo et une partie de l'arrondissement de Zaffé et d'autre part de petits cours d'eau locaux (Adoué, Kotobo, Trantran, Tehoui, Antadji Tcholoé...) qui favorisent le développement du maraîchage de contre saison et les activités de pêche artisanale. De plus, on rencontre dans quelques villages de la Commune, un certain nombre de bas-fonds érodés, souvent fertiles et propices à la culture du riz. On y trouve également plusieurs types de sols dont les principaux sont :

- les sols sablonneux blancs propices à la culture du manioc, du voandzou et de l'arachide ;
- les sols sablonneux noirs, que l'on rencontre par endroits, et qui sont propices à toutes les cultures ;
- les sols caillouteux qui sont généralement pauvres.

La végétation de la commune de Glazoué est constituée des formations naturelles (forêts riveraines, forêts galeries, forêts denses, sèches, forêts claires, savanes boisées arborées et arbustives et savanes saxicoles) et des plantations de tecks. Les forêts riveraines et les galeries forestières le long des cours d'eaux subissent de fortes pressions ainsi que les forêts denses et sèches, les forêts claires et les savanes pour des fins agricoles et d'exploitation forestière.

Avec une population de 90.475 habitants²⁷ (selon les résultats du troisième recensement de Février 2002), la Commune de Glazoué compte plusieurs groupes socioculturels ou ethnies dont deux sont majoritaires (Maxi et Idaasha). A côté de ces deux groupes majoritaires, on rencontre quelques minorités linguistiques²⁸ comme les Aja, les fons, les yorubas, les Bètamaribè, les peulhs et autres qui sont attirés par le commerce et l'agriculture.

Les principales religions pratiquées sont les religions traditionnelles, la religion chrétienne et l'Islam. Par rapport aux religions traditionnelles, on dénombre plusieurs divinités qui sont vénérées et comptent de nombreux adeptes qui souvent s'adonnent au syncrétisme religieux.

Bien que les villages soient administrés par des chefs élus par l'administration moderne, il reste que la chefferie traditionnelle a droit de cité et que ses dignitaires exercent un pouvoir non négligeable dans la prise de décisions importantes concernant la vie du village. Le pouvoir traditionnel²⁹ est renforcé par les chefs de clans, les chefs de collectivités familiales, les dignitaires de couvents.

1-2- Savalou

Savalou est l'une des six (06) communes du département des Collines au Centre du Bénin. Situé dans le Sud-ouest du département, cette commune est limitée au Nord par la commune de Bantè, à l'Est par les communes de Glazoué et de Dassa-zoumé, à l'Ouest par la frontière bénino-togolaise et au Sud par la commune de Djidja (département du Zou). Etendue sur 2684 km²³⁰, la commune de Savalou compte treize arrondissements où vivent en majorité des Maxi, des Ifè, des Ica et des Nago. Les Yoruba, les Dendi, les Cotocoli, les Fulbé et les Lokpa y forment des communautés résidant dans un quartier de ville, un village ou un ensemble de hameaux. Avec une population de 104 749 habitants, soit

²⁷ Op. Cit, p8.

²⁸ Op. cit, p9.

²⁹ Op.cit, p10.

³⁰ Source INSAE

19,55% du département ou soit 1,47% % du Bénin, sur une superficie de 2674 km² soit 2,37% du territoire national, la Commune de Savalou a une densité moyenne de 27,2 habitants/km² contre 38,44 km² pour le département³¹. La région subit actuellement une transition climatique.

En effet, le climat était constitué de deux saisons humides et de deux saisons sèches bien distinctes. Mais depuis les années 1990, l'on remarque un retard progressif des premières pluies de l'année et un amenuisement de la petite saison sèche. La tendance semble aujourd'hui être de deux saisons : une grande saison pluvieuse « que l'on ne maîtrise pas encore »³², de mi-avril à fin septembre, et une grande saison sèche s'étendant d'octobre à mi-avril. Cette transition climatique affecte la faune et la flore. La couverture végétale serait jadis dominée par une forêt abritant des félidés (panthères), des bovidés (buffles), des primates (chimpanzés, cynocéphales). Aujourd'hui, ces espèces sont en voie de disparition avec la forêt qui fait place à une savane arborée.

De plus, le sol ferrugineux et argileux par endroits a une fertilité favorable à la culture des tubercules et des céréales. Une chaîne de collines hautes vers le Nord se dresse du Sud au Nord de la commune avec un bras plongeant dans l'Ouest. La principale activité à Savalou demeure l'agriculture. Le maïs, l'igname, le manioc, l'arachide, le haricot sont les cultures vivrières de base, et l'anacarde, le coton et le manioc constituent les produits d'exportation. Les techniques des exploitations agricoles sont encore rudimentaires pour la majorité des agriculteurs ayant la houe, la hache et le coupe-coupe comme principaux outils de travail. Pour les cultivateurs enquêtés, l'agriculture « reste une activité de subsistance ». Par ailleurs, l'on ne saurait parler d'une industrialisation de la commune. Malgré l'implantation de deux usines d'égrenage, le coton graine est

³¹ *Monographie de la commune de Savalou*, Programme d'appui au démarrage des communes, Mission de décentralisation, Afrique Conseil, p13.

³² Déclaration d'un agriculteur interrogé à Ouèdèmè

encore exporté toutes les saisons vers d'autres usines. L'usine de transformation de manioc implantée à Logozohè n'est pas fonctionnelle en toute saison.

Le commerce est dominé par la spéculation sur les produits vivriers. Mais « la culture du coton et de l'anacarde prenant des proportions importantes dans les champs, les autres produits tels que le maïs, le haricot et l'arachide ne sont plus suffisamment produits pour être vendus hors de la commune »³³. Même si certains agriculteurs ont abandonné le coton pour des produits vivrières, ces dernières années, il arrive que des cultivateurs ayant fini leurs provisions avant les prémices, achètent le vivre pendant la période de soudure (Juin – Juillet).

L'élevage des caprins et de la volaille se faisait surtout par les cultivateurs n'ayant reçu aucune formation réelle en élevage. Mais, depuis l'implantation de Centre Songhaï à Kpakpassa en 1998, des éleveurs professionnels s'installent en nombre de plus en plus croissant. Les produits d'élevage ajoutés à ceux de la chasse et de la pêche assurent l'essentiel des besoins alimentaires de source animale des populations.

La concession, la brousse et la forêt constituent le cadre physique des différents rituels faits lors de la survenue d'une anomalie de naissance. Ces différents rapports qu'entretiennent les hommes avec la nature et les stratégies de survie développée restent sous tendus par une culture. Pour comprendre cette culture, il faut interroger l'histoire.

II- CADRE HISTORIQUE

1- Les dernières origines

Dans le cadre de la recherche sur les peuples et l'habitat, seule l'histoire de la naissance des aires tenant lieu d'habitation (hameaux, village et villes) peut être connue avec une véritable précision scientifique ; la détermination de l'origine première des groupes humains occupant ces aires est plus fastidieuse.

³³ Déclaration d'un enquêté à Logozohè

Aussi est-il aujourd'hui très difficile, voire impossible, de remonter, sans courir le risque d'omettre des étapes ou d'en ajouter, les itinéraires labyrinthiques suivis des millénaires durant par les individus et les groupes. Que l'on parte des théories créationnistes religieuses ou des explications évolutionnistes naturalistes de l'origine de l'espèce humaine, la perspective diffusionniste de l'occupation de la terre n'a pu faire ce tracé, depuis les foyers originels jusqu'à nos jours. Les données disponibles sur les origines des Maxi de Savalou permettent de remonter seulement au quatorzième siècle. A l'issue des recherches documentaires et orales, les versions obtenues de diverses sources restent dans l'ensemble convergentes.

Le royaume de Savalou fut fondé par Soxa au début du dix-septième siècle³⁴. Les premiers occupants Nago, avant d'être la cible d'une expédition de Soxa, vivaient sur les monts Tchébélou dans un village du même nom. Pour savoir qui est Soxa, on devrait remonter, deux générations et trois siècles, à Alédjou, l'ancêtre légendaire ayant miraculeusement survécu au rite infanticide.

En effet, dans certaines cultures dont celle maxi, l'enfant né avec une 'anomalie' physique ou de position à la parturition était – et l'est de nos jours – considéré comme un enfant sorcier, porte-malheur ou une divinité. Il subissait alors un rite. Emballé dans une gourde ou sur un fauteuil en bambou auquel l'on attache une masse, il était jeté dans l'eau. Ainsi livré, le nouveau-né devrait se noyer dans le cours du fleuve. Dans sa course, l'embarcation Alédjou, d'origine houéda³⁵, flotterait encore quand elle fut prise dans les filets d'un pêcheur. Celui-ci ayant découvert l'enfant vivant, n'eut pas le courage de le rejeter à

³⁴ AKEFOUIN Sèlidji Vincent: Sens et portée du « kiyodavi » dans la dynamique sociale des maxi de Savalou, mémoire de maîtrise, UAC, 2004, 127p, p 39.

³⁵ BERGE, « Etude sur le pays Mahi » in Bulletin du Comité d'Etudes Historiques et Scientifiques de l'Afrique Occidentale française, Tome XI, n°4,1928, 764, p.733

l'eau. Le pêcheur entoura le bébé des soins nécessaires chez lui et l'appela "dɔvi"³⁶. Plus tard, il fut nommé *Alédjou*³⁷.

Cela se passait au quatorzième siècle à Mitogbodji, une île sur le lac Ahémé entre Sègbohoulè et Akodéha³⁸. Alédjou passa une vie ordinaire et eut des enfants dont l'aîné *Dessou*, fut un chasseur réputé par sa dextérité. Dessou, à son retour d'une partie de chasse ayant duré trois ans, constata avec amertume que son père Alédjou était mort et ses biens partagés. Fils absent, il ne reçut pour héritage et après intervention du conseil des sages qu'une petite plantation de nettés. Le chasseur aurait gardé dent contre ses frères et un jour, ayant surpris l'un d'eux en train de récolter des gousses dans sa plantation, il ne put s'empêcher de décocher une flèche en pleine poitrine à cet audacieux provocateur qui en mourut. Cet événement peu ordinaire lui valut le surnom *Attolu*³⁹. Ceci pour dire qu'il n'y a qu'un singe enragé qui puisse tuer son propre frère. Pour ne pas subir le châtement correspondant au fratricide qu'il venait de commettre, *Atolou* résolut de s'exiler.

L'aventure le conduisit vers le Nord, à Damè, un village fon situé sur la rive gauche de l'Ouémé, non loin et en aval de son confluent avec le Zou. Bien accueilli, le *Gbetɔ*⁴⁰ (chasseur) se maria à trois des filles du chef *Ligbo*⁴¹, son hôte. Avec ses femmes, *Atolou* eut beaucoup d'enfants mais seulement deux survécurent, en l'occurrence *jijɛ* et son cadet germain *Gba-xakɔ*⁴². Leurs mères n'ayant pas été dotées, ces enfants sont, selon la coutume, ceux de *Ligbo* avec tous les droits afférents à ce lien.

³⁶ "dɔvi" : "dɔ" = filet, "vi" = enfant (enfant de filet).

³⁷ "Alé" = dure, "odju" = œil (œil dur) pour exprimer la résistance de "l'enfant divinité".

³⁸ GBAGUIDI Christophe, « *Aperçu général sur l'histoire de Savalou* », pp 8 et 9.

³⁹ "ato" = singe, "lu" = fou (singe fou).

⁴⁰ *Atolou se serait caché derrière ce nom vulgaire pour ne pas révéler son passé et se faire rattraper par ses frères*

⁴¹ Selon S. V. AKEFOUIN, *op.cit* : *Ligbo, selon la légende, serait tombé du ciel pendant une pluie avec une feuille de anya (sansiviera libertica). Des années plus tard, il arrachera sa place au chef Gan Sikègnon suite à une longue sécheresse qui causa la famine au village Damè*, p.41.

⁴² Bergé, *op cit*, pp737 et 743.

Ligbo et Attolu quitteront Damè avec leurs familles pour s'installer à Yayé où la nature semblait plus propice. Attolou étant mort entre temps, la grande famille se resserra autour de Ligbo qui ne tarda pas à mourir lui aussi. Les prétendants à la succession de Ligbo furent nombreux, mais seul Gba-xako réussit l'épreuve qui consistait à monter un buffle. Il fut alors intronisé sous le nom de Sɔxa⁴³. Cela se passait en 1557 à Yayé⁴⁴.

Le nouveau chef de Yayé n'y resta pas très longtemps. Parti avec sa suite, Soxa descendra pour s'installer à Houawé (sur le plateau d'Abomey). Mais, il quitta le plateau peu après l'arrivée des *Agassouvi* dont il commençait à redouter la politique d'occupation. Sɔxa remonta alors au Nord-est. Il marqua d'abord un arrêt de trois ans à Hon avant de continuer sa migration jusqu'à Honhoungo. Après vingt-deux ans passés dans ce village, il mit en exécution son plan de conquête de Tchébélou qu'il réussit à vaincre. Suite à ce succès, Sɔxa s'installa au pied de la montagne, baptisa le nouveau village Savalou⁴⁵ et mit fin à sa course. Mais les descendants de Sɔxa, eux, se déplacèrent en prenant des directions diverses. Installés dans les rayons de Savalou, ils fondèrent des villages, agrandissant ainsi la chefferie qui devint alors un royaume. Tous ces villages auraient été créés au XVII^{ème} siècle. On pourrait identifier quelques villages avec leurs fondateurs dans le tableau ci-dessous.

⁴³ ‘Sɔ’ = Buffle, ‘xa’ = monter (celui qui dompte le buffle).

⁴⁴ Pour Christophe GBAGUIDI, *Gba-xako serait le fils aîné de Attolu*, op.cit, pp 8 et 9

⁴⁵ Savalou : « sa » = ami et « valou » = hommage (porte due à l'amitié). Selon Christophe GBAGUIDI, *Sɔxa se serait inspiré des stratégies d'occupation développées par son ami HOUEGBADJA*.

Tableau N°3 : Premiers villages fondés par les descendants de Sɔxa.

Villages	Position par rapport à la capitale du royaume	Fondateurs
Zounzonkanmin	6 km à l'Est	Akpata
Monkpa	9 km à l'Est	Akpotchakou
Lowo	1 km à l'Ouest	Dazogbo gnanho medekpoe
Doïssa	5 km au Nord	Jije (l'unique frère de Sɔxa)
Ouèssè (aujourd'hui commune)	150 km au Nord-est	Djahili Djanta Faka Foukou
Koutago	10 km au Nord	Kpodjinnansou
Logozohɛ	12 km à l'Est	Tchaou Aditi
Tchogodo	2 km à l'Ouest	Kanze
Ouèssè (arrondissement de Savalou)	3 km à l'Ouest	Kpoze
Ouèdèmè (Glazoué)	21 km à l'Ouest	Ganji

Source : Données de terrain

Un peu plus de précision sur les conditions de création des villages où l'enquête a été menée s'avère nécessaire.

2- Bref historique des villages ciblés par l'enquête

Parmi les quatre villages ciblés par l'enquête, trois auraient été créés sur fond de discorde. Il s'agit de Doïssa, de Logozohɛ et de Ouèdèmè.

En effet, les descendants de Sɔxa auraient très difficilement supporté la préséance de Jije sur leur père. Cette situation serait la source de heurts perpétuels entre les deux familles. Pour atténuer cette crise intestine, Jije décida, dès la fin de la migration de Sɔxa, de s'éloigner de quelques kilomètres de son frère et alla fonder Doïssa. Une autre version de la fondation de Doïssa stipule que ce nom viendrait d'une rivière appelée "odo ica".⁴⁶

⁴⁶"*Odɔ ica*": "*Odɔ*" : rivière en ica, "*ica* " : population autochtone d'origine nagot "*Odɔ ica*" voudrait donc dire la rivière des ica . La francisation aurait donné Doïssa.

L'histoire de Logozohè, plus récente, date des années 1770. Il s'agit d'une crise entre deux petits-fils de Soxa : Tchaou Aditi, le deuxième roi de Savalou, et son frère cadet Baglo. Ils étaient tous les deux nés de Akpata, le fondateur de Zounzonkanmin. Cependant avec la complicité de Kpengla (1774-1789), alors roi de Danxomé, Baglo évinça Tchaou du trône.

En effet, après Soxa, il y eut un laisser-aller notable pendant les trois régences qui ont suivi. Le royaume de Danxomé, profitant de cette occasion, se dégagea de la suzeraineté et parvint très tôt à établir l'emprise définitive du Danxomé sur Savalou. Ainsi, le roi de Savalou était désormais « tenu de se rendre, tous les mois de mars, à Abomey pour assister à la “coutume” (réunion annuelle des chefs ordonnés par des rois de Danxomé) ». ⁴⁷ Etant devenu borgne, Tchaou cessa de s'y rendre en personne et y délégua son frère Baglo. Celui-ci s'acquitta si bien de sa mission que trois ans après, Kpengla le nomma roi de Savalou. Baglo s'y rendra alors avec une escorte armée de près de deux cents fusils⁴⁸. Tchaou Aditi ne s'étant pas préparé à cela se retira du palais. Il alla fonder son village qu'il baptisa ‘*Logozo ba he bo e hu su ni*’.⁴⁹ Ce qui veut dire « Je suis la pauvre tortue à qui, on n'a rapporté de la chasse qu'un coriace vautour⁵⁰ ». En abrégé Logozohè.

Contrairement à Doïssa et à Logozohè, la création de Ouèdèmè s'explique par l'aboutissement de luttes intestines entre les princes de Savalou. De son nom profane *Axodehu*, Gandji (nom de roi couronné) à la recherche de terre fertile, alla s'installer dans une ferme non loin. C'est ainsi que, deux de ses frères,

⁴⁷ BERGE, op. cit. p 745.

⁴⁸ BERGE, op. cit. ibidem.

⁴⁹ ‘logozo’= tortue, ‘ba’= veut, cherche, ‘he’= oiseau, ‘bo’= et puis, ‘e’= on, ‘hu’= tuer, ‘su’= vautour, ‘ni’= pour lui).

⁵⁰ Dans la culture maxi de Savalou, le vautour symbolise la divinité royale. Il était donc divinisé et n'est point consommé. Ainsi, un vautour comme un héron retrouvé morts bénéficiaient d'un rituel d'enterrement. On pense aussi que le vautour est l'oiseau préféré dans lequel les nyctosophes prennent corps pour leurs voyages nyctosophiques. Ils seraient ainsi protégés par la valeur culturelle de l'oiseau ayant le privilège d'entrer dans toutes les cours de maison sans être touché.

Alukutui et Gnipko vinrent lui demander, s'ils pouvaient s'installer à ses côtés. Il aurait répondu par l'affirmative en disant « tɛmɛ de wrɛ dɛ dɛ ». ⁵¹ Ce qui signifierait qu'ils peuvent s'installer où ils veulent car il y a de la place suffisamment pour tous. D'où le nom Ouèdèmè.

Une autre version de la création raconte que Gandji qui s'appellerait Ahodéhu serait venu de Logozohè et aurait quitté son père Tchaou. Il aurait refusé 'lèlè' (les histoires) pour venir créer une ferme 'n'gbɛ lɛlɛ'. ⁵² Ce qui voudrait dire : 'je refuse les histoires, les palabres. La ferme s'appellerait donc 'ouɛdɛmɛ' (nous sommes en paix, nous sommes 'ouɛdɛ' (sans histoires). Plus tard, ses frères voulurent discuter la place de fondateur de la « ferme » Ouèdèmè avec lui. Gandji a pu leur prendre le pouvoir parce qu'il serait un intellectuel contrairement à ses frères. D'ailleurs, aujourd'hui encore, cette famille compte le plus d'intellectuels dans l'arrondissement.

L'emplacement actuel de *Lahotan* serait une forêt très giboyeuse où était un étang très prisé des animaux sauvages des environs. Le nom 'lahotan' donné à la ferme du même nom, viendrait de cet étang dans lequel venaient s'abreuver et s'amuser des animaux sauvages. ⁵³

Les dernières origines ainsi que la création des villages ciblés ayant été rappelées, il importe, avant de mettre un terme à l'histoire des maxi de Savalou, de connaître la signification des vocables « maxi » et « Gbaguidi »

3- Origine et signification des noms maxi et Gbaguidi

3-1- Le nom maxi

Les versions obtenues de la recherche documentaire sont de deux types. Une version donnant une origine interne au groupe dit ceci : « mi ni mi na yi

⁵¹ « tɛmɛ » = terre, place, « de » = il y a, avoir, existe, « wrɛ dɛ dɛ » = en quantité, suffisamment, à perte de vue.

⁵² 'n'gbɛ' : je refuse, 'lɛlɛ' : histoires, palabres.

⁵³ 'fi e' = l'endroit où, le lieu où, 'la' = girafe, 'hó' = frapper, batifoler, s'amuser dans l'eau, 'tan' = étang, rivière. Ce qui signifierait *Lahotan* 'les animaux viennent s'amuser dans l'eau', au sens large du terme, on pourrait dire 'là où les animaux viennent batifoler dans l'eau'.

(levez-vous et qu'on s'en aille)⁵⁴. Le groupe voudrait signifier par ce nom, dit-on, son éloignement des rois d'Abomey qui faisaient des massacres parmi les populations des premiers occupants du plateau (les Gèdèvi).

Deux versions donnant une origine externe au groupe, qui ont cependant le même fond d'idée. La première de ces versions dit que « *mansinu* » (ceux qui ne craignent pas, les insoumis)⁵⁵ serait l'expression par laquelle le roi Guézo désignait le groupe. Parce que les Maxi étaient les seuls de la région que, jusqu'alors, son royaume n'avait pas pu soumettre. La seconde version parle de « *maxinu* » (les démangés de rage)⁵⁶. Ce sobriquet aurait été donné, vers le début du dix-huitième siècle aux occupants du couloir compris entre la chaîne de Dassa et le cours du fleuve Ouémé. En effet, quoique non organisé en Etat – et donc sans rois, les populations de cette bande rocheuse résistèrent aux expéditions répétées des rois d'Abomey (Kpèngla et Agonglo) qui pendant quarante (40) ans de harcèlement, n'ont pas réussi à leur imposer la suzeraineté de Baglo alors roi de Savalou. Les rois qualifiaient ces populations d'audacieuses.

La version obtenue de l'enquête de terrain est la même que la précédente, à la différence que le nom aurait été donné à un individu qui a osé insulter publiquement le roi⁵⁷. Cette explication nous semble plus crédible pour deux raisons. En effet, non seulement cette version a été produite en 1928, époque où les structures de transmission orale étaient encore bien fonctionnelles, mais également elle se trouve en accord avec d'autres données historiques. Par exemple, elle est en adéquation avec les données qui faisait d'Abomey et de

⁵⁴ Doumatey Solange, *Fondement socioculturel des funérailles en milieu Maxi du Bénin*, mémoire de maîtrise en sociologie-anthropologie, UNB, 1998.

⁵⁵ SOSSA Léonard : *Gbaguidi Zoundégla et le protectorat français à Savalou (1893- 1902)*

⁵⁶ Bergé J.A.M.A.R., « *Études sur le pays mahi* » in Gouvernement General de l'Afrique Occidentale Française, *Bulletin du Comité d'Etudes Historiques et Scientifiques de l'Afrique Occidentale Française*, tome XI , n°4, 1928,pp710-711 .

⁵⁷ Cette version avait été déjà servie à KPODJEDO en 1977 (KPODJEDO Mathias, *Traditions villageoises et changement social au Bénin : étude comparative de trois microrégions : Tori-cada...*, p 42.

Savalou (son suzerain d'antan) deux royaumes liés par un pacte de sang⁵⁸, et celles indiquant que la zone de l'actuel département des Collines n'avait été conquise par Abomey que sous le règne de Glèlé, donc bien après Kpengla.

Actuellement le nom maxi désigne, au Bénin, l'ensemble des populations de Agonli, de Panhouignan, de Thio, Gbaffo, de Soclogbo, de Savalou, de Houinhi, de Agouagon, de Aklankpa, de Ouèdèmè, de Assanté, de Ouèssè et une partie de la population des communes de Kétou, Adja-Ouèrè et Bonou dans le département du plateau, ainsi qu'une partie des communes de Dassa, et de Bantè. Si l'on admet que le nom « *maxinu* », au départ attribué à un seul individu, est aujourd'hui étendu aux groupes formant l'unité maxi, comment peut-on comprendre le nom Gbaguidi que porte la dynastie royale ?

3-2- Le nom Gbaguidi

Deux versions existent sur l'origine du nom Gbaguidi. Selon la première version, « *Obaguidi* » (véritable roi), aurait été donné par les Nago de Tchébélou. Selon la seconde, Gbaguidi serait au départ un pseudonyme donné à Soxa⁵⁹ par les populations Nago et Holli vivant alors sur le plateau d'Abomey. En effet, la stratégie d'expédition du souverain, dit-on, était celle de la « surprise nocturne ». Ainsi captura-t-il la majorité des habitants étourdis par les vacarmes avant qu'ils n'eussent le temps de se préparer à affronter l'ennemi ou même de fuir. D'où l'expression *Gbaguidi zanmou*.⁶⁰ Mais à partir de Baglo, le troisième roi, ce nom changera de signification⁶¹.

Tout ceci pour dire « du simple envoyé, je suis devenu le plus grand ». Le roi signifierait ainsi son accession irrégulière au trône. Désormais, tous les rois de Savalou devraient porter le nom Gbaguidi non plus comme un pseudonyme,

⁵⁸ HAZOUME Paulin, *Le pacte de sang au Dahomey*

⁵⁹ Bergé, op.cit.p 740.

⁶⁰ « *Gba* »= casser, « *guidi guidi* »= en faisant du bruit, « *zan* »= nuit, « *mou* » = prendre, terme nago. Ce qui signifie « celui qui casse en faisant du bruit et profite de la nuit pour prendre »

⁶¹ Gbaguidi devint : « *Gba* »= un envoyé, un émissaire, et « *guidi* »= important, grand.

mais comme nom propre de la dynastie royale. Ces données historiques pourraient aider à comprendre la vie sociale des Maxi de Savalou.

III- CADRE SOCIAL

1- L'organisation sociale

Il n'est pas question ici d'une étude exhaustive de l'organisation sociale des Maxi. On s'est plutôt limité à la description du cadre sociale dans lequel les rituels liés aux anomalies de naissance se pratiquent.

La famille, le lignage et le clan sont des réalités sociales. Cependant, leur désignation pose un problème linguistique chez les Fɔn et les Maxi. Dans la culture Fɔn d'Abomey, deux termes à savoir *akɔ* et *hɛnnu* sont employés, et leur signification a évolué avec le temps. Entendu d'abord comme tribu, *akɔ* désigne aujourd'hui le clan. Quant au *hɛnnu*, le terme désigne à la fois tribu et famille. Mais de nos jours, *hɛnnu* désigne un ensemble de lignages que le langage populaire appelle « collectivité »⁶².

Chez les Maxi de Savalou, à côté des concepts *akɔ* et *hɛnnu*, d'autres termes fonctionnent et méritent d'être expliqués. Il s'agit de *xwekanta*, *agadali* et *xwe*. En 1980, Benjamin Donoumassou⁶³ avait présenté la structure sociale maxi avec les termes et leurs sens comme suit :

- *akɔ* = tribu ;
- *hɛnnu* = collectivités ;
- *xweta* = groupements de ménages ;
- *xwe* = ménage.

Mais, les données qui nous ont été fournies sur le terrain ne s'inscrivent pas dans cette classification. Les termes se définissent comme suit :

⁶² ADOUKONOU Barthelemy : *La mort dans la vie africaine*, Paris, Présence Africaine, Unesco, 1979, pp.180-190.

⁶³ Donoumassou C. Benjamin : *La famille en pays mahi*, mémoire de maîtrise ès-Sciences Juridiques, Université Nationale du Bénin, 1980, 84 p.

Le terme *akɔ* désigne le clan. C'est le niveau supérieur de la famille. Ici, l'homme a besoin d'une force de cohésion et fait recours à l'ancêtre éponyme (tout premier ancêtre incarné divinisé). On est du *akɔ* de son père et non de sa mère du fait du système patriarcal. *Akɔ* désigne donc l'origine ou l'arbre généalogique de l'individu et c'est à ce niveau qu'on peut parler de '*akɔ vodun*' ou du '*tɔxiɔ*' (ancêtre éponyme). C'est ainsi que pour saluer affectueusement l'individu, le maxi de Savalou lui adresse, les mlan mlan de son *akɔ*.

Les litanies de famille ou mlan mlan, qui sont des formes d'expressions de l'identité culturelle du groupe social d'appartenance font l'éloge des ancêtres, du héros fondateur (mythique ou réel) et indiquent l'origine de la famille.

Il y en a plusieurs avec leurs totems et panégyriques bien distincts. Un récit mythique explique la vie de l'ancêtre éponyme du *akɔ*. Ce sont des outils de maintien de la cohésion sociale, familiale et conjugale. Comme *akɔ* l'on a :

- ✓ les *gbesɔnuvi* ou *gbajinu*(descendants de Attolu *gbajinu*),
- ✓ les *acanuvi*,
- ✓ les *kpetɔvi* (ce clan incarne les chasseurs),
- ✓ les *devɔvi* (*gbanlinu*),
- ✓ les *tchetɔvi simenu* (*anyanmenu*),
- ✓ les *gbehuvi*,
- ✓ les *dɛhuinvi danmenu*,
- ✓ les *aklivi*,
- ✓ les *awanɔnvi*,
- ✓ les *ananuvi dokɔnɔn*
- ✓ les *ahinɔnvi*
- ✓ les *atandovi*,
- ✓ les *akenuvi*,
- ✓ les *ahantuvi*,

- ✓ les *ayatovi*,
- ✓ les *ajohenu*,...

Aussi, chaque *akɔ* a-t-il son ou ses interdits. On distingue :

- ✓ les *acanouvi* qui ont pour totem l'oiseau 'wututu' et la viande du chien.
- ✓ Les *devovi*, qui ont pour totem le rongeur appelé 'asagba' qui est une sorte de rat avec des rayures sur le corps.
- ✓ Les *cetovi*, qui ont totem l'oiseau 'alɛ' (rossignol)
- ✓ Les *kpetovi*, qui ont pour totem l'oiseau 'adɔwɛ' (le héron)
- ✓ Les *atandovi*, qui ont pour totem l'oiseau 'toke' (la chauve souris)
- ✓ Les *dɛwin*, qui ont pour totem l'oiseau 'azɔ hɛvi' l'hirondelle''
- ✓ Les *awanɔnvi* ne doivent pas consommer tout animal tué par incendie. Selon la légende, ils ne consommeraient pas un arbre appelé 'gangan disɛ'. Et du fait qu'ils ne savent pas si, cet arbre a participé à brûler l'animal, ils préfèrent s'en abstenir.
- ✓ Les *aklivi*, qui ont pour totem l'oiseau 'wlɛɛ'
- ✓ Les *ahinovi*, qui ont pour totem le 'lɛngbɔ' (appelé 'agbo' ou bélier en français). En outre, ils ne disent pas 'faire la bouillie de la pâte = 'e nan yi do dan'.
- ✓ Les *akenuvi* ne doivent pas faire le feu avec le bois de 'dawe' (bambou) pour préparer la nourriture au risque d'avoir des éruptions de boutons sur tout le corps. Aussi, ne doivent-ils pas consommer les oiseaux 'cahi wehi' et 'ahɔhɛ' (oiseau de couleur noir).

A titre d'exemple, un panégyrique clanique est présenté ici, celui du *akɔ* des *devovi gbehisemenu* représenté par les familles Houndonougbo, Nonvidé ,... de Ouèdèmè.

Encadré n°1 : panégyrique clanique du *akɔ* des *devɔvi gbɛhisɛmɛnu*

Expression en langue	Expression littérale en français
<i>devɔvi gbɛyisɛmɛnu</i>	<i>devɔ gbɛhi de paille</i>
<i>akuɛ manyi zoti</i>	<i>argent pas tison de feu</i>
<i>bo nɔ kpe zo do jɔji</i>	<i>pour rencontrer feu à jɔji</i>
<i>gbanli man lɛhu fɔ</i>	<i>gbanli pas laver pour rien</i>
<i>akuɛfɔ do akpantó</i>	<i>argent beaucoup bord récipient</i>
<i>nu cɛcɛ cɛcɛ</i>	<i>chose fait bruit</i>
<i>vi wɛ vɛni gbɛhi</i>	<i>enfant cher à gbɛhi</i>
<i>bɛ wa xwe hi sɛmɛ...</i>	<i>aller s'installer dans paille...</i>

Source : Données de terrain

Le récit mythique qui découle de cette litanie raconte que, dans les temps immémoriaux, le clan des *devɔ* fuyait devant l'ennemi. Poursuivi par l'ennemi, le clan des *devɔ* se cacha dans un fourré. Le rat appelé ‘*assagba*’, de loin assistait à la scène et comprit que les *devɔ* allaient être repérés à cause de leurs empreintes de pas qui conduirait l'ennemi à leur cachette. Alors il repassa dans les empreintes de pieds avec ses pattes griffus pour dérouter l'ennemi. Et ce faisant, il sauva la vie à tout le clan. C'est donc en reconnaissance de cela que les *devɔ* ne consomment pas ce type de rat ‘*assagba*’. Soulignons que les *mlan-mlan* retracent des traits de caractère ou de provenance des clans.

Au niveau du *akɔ*, subsiste un ensemble de traditions, de hauts faits qui témoignent de l'identité historique et culturelle du groupe familial auquel appartient l'individu. Il en est de même pour les autres ethnies : Bariba, Yoruba-Nago, Mina, Adja,... Des particularités claniques s'observent aussi au niveau des rites de naissance, d'intégration et de mort que l'on désigne sous le nom générique de *akɔsun*. Toutes ces spécificités et prescriptions claniques ne se concrétisent que dans le *hɛnnu*.

Hɛnnu désigne un sous-groupe concret de *akɔ*. C'est une relation de sang et plusieurs *hɛnnu* peuvent se réclamer du même *akɔ*. Le *hɛnnu* est un ensemble

de lignages. Il est établi dans un village ou dans un ou deux quartiers de la ville. L'autorité est le *Daa hennugan* qui est le représentant du lignage tant à l'intérieur qu'à l'extérieur. Il est élu ou le plus souvent désigné par le fà. A ce titre, toute personne appartenant à la famille ou au *hennu*, peut être *hennugan* quel que soit son âge. Le *bokɔnɔ* occupe une place de choix dans l'organigramme de la famille *hennu* car il est très souvent consulté lors des prises de décision. Hormis son rôle de maintien de l'ordre social, il exerce des fonctions religieuses et culturelles dans le *hennu*. Les rituels d'intégration sociale et cosmique et d'identification se pratiquent concrètement dans le cadre du *hennu* dont ils rassemblent tous le *xwekanta*⁶⁴.

Le terme *xwekanta* désigne donc un lignage. Il est également assimilable à la famille étendue. L'autorité du *xwekanta* est le *Daa xwenɔ*. Il est encore appelé *Daa xwedotɔ* ou *Daa mɛndotɔ*.

Les membres du *xwekanta* sont capables d'établir le lien de sang les liant les uns aux autres et connaissent nommément l'ancêtre commun. Le vocable *agadali* a le même sens que *xwekanta* lorsqu'il désigne un groupe humain. Mais *agadali* désigne aussi l'enclos, l'espace géographique occupé par un lignage. Quant au terme *xwe*, il signifie un groupe humain ou un cadre géographique. Le *xwe*, est la famille étendue ou la famille nucléaire. Il signifie aussi l'établissement de la famille. Ainsi, la concession, et par extension le village, sont appelés *xwe*.

Les acteurs des différents rituels liés aux anomalies de naissance au niveau du *xwe* s'identifient suivant trois statuts en rapport avec la filiation patrilinéaire qui caractérise la société. Ce sont les *akɔvi*⁶⁵, les *akɔsi*⁶⁶ et les

⁶⁴ ‘‘*xwe*’’ = famille, ménage ; ‘‘*kan*’’ = segmenter, séparer ; ‘‘*ta*’’ = tête, ensemble ; ‘‘*xwekanta*’’ = ménage segmenté tête (ensemble des ménages segmentés).

⁶⁵ Dans *akɔvi* l'on a : *akɔ* = clan, *vi* = fils ; *akɔvi* = fils du clan.

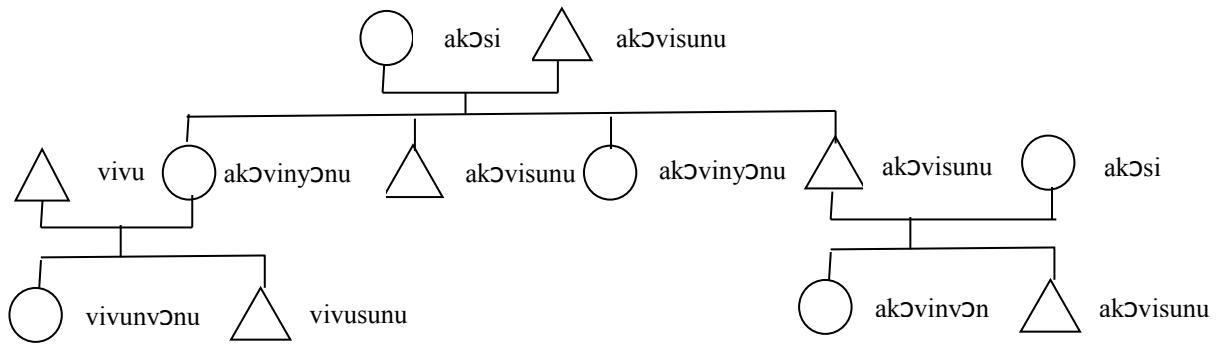
⁶⁶ Dans *akɔsi*, l'on a : ‘‘*akɔ*’’ = clan, ‘‘*si*’’ = femme ; *akɔsi* = femme du clan.

*vivu*⁶⁷. La taxonomie se base sur le clan (*akɔ*) comme l'indique le radical commun aux termes *akɔvi* et *akɔsi* ; les suffixes font la différence. Les *akɔvi* forment l'ensemble des agnats du *Hennu*. L'ego et son père géniteur sont du même *akɔ* tandis que sa mère ne l'est pas forcément. Les hommes de ce groupe sont appelés *akɔvisunu* (*sunu*=garçon) et les femmes *akɔvinyɔnu* (*nyɔnu*=fille, femme). *Daa hennugan* et *tasinɔn* sont statutairement des *akɔvi*. Le terme *akɔvitasinɔn* en est d'ailleurs une preuve. La femme, a priori, n'est pas du clan de sa famille d'alliance.

Cependant, seuls les enfants des *akɔvinyɔnu* sont *vivu*. Par le principe de la filiation agnatique, les enfants des *akɔvisunu* sont des *akɔvi* comme leur père. L'exemple du pedigree d'une généalogie imaginée ci-après sur trois générations, pourrait aider à mieux comprendre le système.

⁶⁷ Dans *vivu*, l'on a : 'vi' = fils, enfant, 'vu' = petit ; 'vivu' = petit-fils.

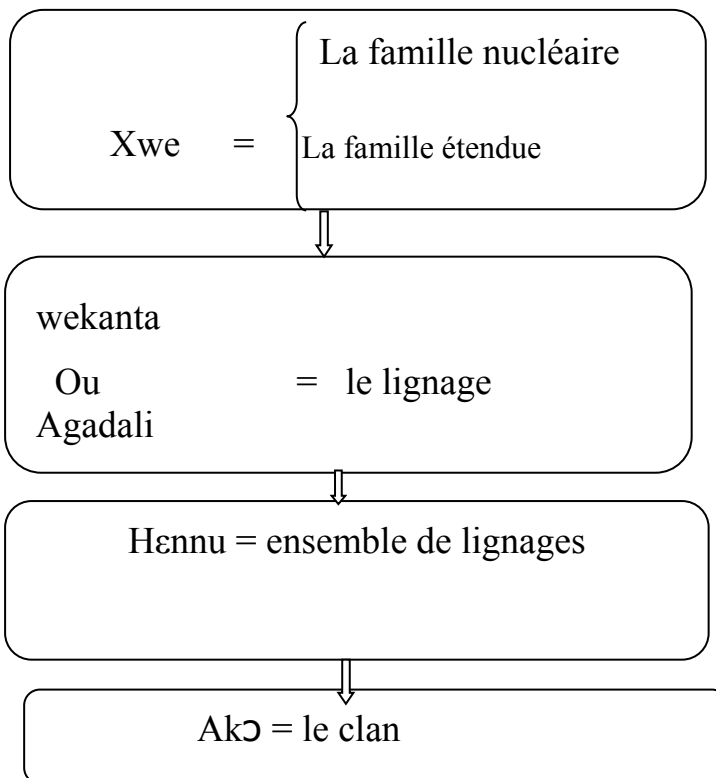
Schéma n°1 : Exemple du pedigree d'une généalogie imaginée sur trois générations.



Source : Données de terrain

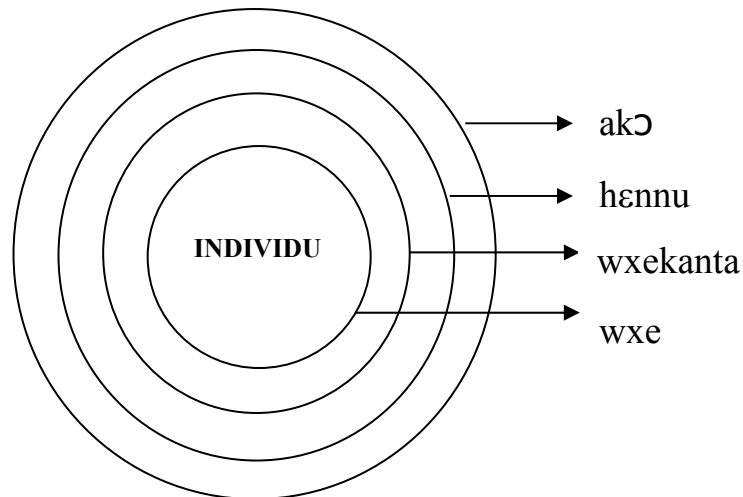
La structure sociale maxi pourrait être globalement identifiée par l'individu suivant le schéma en deux formes ci-dessous :

Schéma n° 2: Première forme de structure sociale maxi



Source : Données de terrain

Schéma n°3 :Deuxième forme de structure sociale maxi



Source : Données de terrain

Le cadre social ainsi décrit traduit déjà, par le suffixe « gan », l'implication du pouvoir politique dans les différentes représentations sociales liées aux anomalies de naissance et des différents rituels y afférents.

2- L'organisation politique

L'organisation politique, de type étatique au départ, s'est vue doublée de l'administration coloniale. Cette superposition affaiblira l'influence du roi sur ses sujets. Cependant, Dada Gbaguidi a toujours sa place et son rôle dans la vie des populations. Dans le cadre de l'institution culturelle « *maxihuindo* », le roi de Savalou est devenu, depuis le congrès ordinaire du 14 août 2002, l'autorité suprême de tous les Maxi du Bénin. Il se charge désormais d'introniser les rois maxi du Bénin. Les deux structures fonctionnent parallèlement. Mais le mécanisme ne traduit pas un partage officiel du pouvoir. Cependant, c'est l'autorité royale qui, en fait, se charge de la gestion des affaires culturelles. Surtout dans le domaine religieux, l'administration politique « moderne » reste très effacée.

Dans un tel cadre où l'histoire donne une origine commune aux populations et où la structure sociale et l'organisation politique définissent l'individu dans des cercles concentriques, comment pourrait-on concevoir l'univers religieux des acteurs ?

IV- L'univers religieux maxi de Savalou

1- Le panthéon maxi

En pays maxi de Savalou, comme ailleurs au Bénin et en Afrique, on reconnaît l'existence du Dieu créateur de tout ce qui existe « *Mahu ati kpan kan kpan dotɔ* »⁶⁸. On implore la bénédiction de Dieu pour la réalisation de ses programmes et projets ; le maxi demande et croit en la protection de *Mahu* (Dieu) dans diverses situations. Cette croyance a favorisé l'implantation d'une multitude de confessions religieuses prônant l'existence d'un Dieu ayant le plus grand pouvoir sur le cosmos et les êtres.

Aussi, en se référant à Maximilien Quenum, il convient de porter l'attention sur l'usage de certains termes à propos du culte vodun chez les fon (et assimilés): le maxi n'adore pas le vodun, il le vénère. Rendre un culte aux dieux se dit ' *xiɔ* ' (c'est-à-dire vénérer). Tandis que qu'adorer se dit ' *sɛn* ' c'est-à-dire se consacrer corps et âme.⁶⁹ A côté de *Mahu*, beaucoup de divinités remplissent la vie religieuse du maxi de Savalou. Sans vouloir offrir ici une vue panoramique ni même entreprendre une étude approfondie de ces divinités, il est proposé pour information une liste, des divinités publiques. Il s'agit de :

- ✓ *Nɛnsuxwe* assure la procréation des populations ;
- ✓ *Xɛvioso*, la divinité de la foudre, maître et dispensateur de la pluie dans les régions, il est aussi le justicier qui foudroie certains auteurs de crimes.

⁶⁸ « *Mahu ati kpan kan kpan dotɔ* » : *mahu* : Dieu ; *ati* : arbre ; *kpan* : avec, et ; *kan* : corde, liane ; *kpan do* : posséder ; *ɔ* : père ,propriétaire. Ce qui signifie " *Mahu le propriétaire des arbres et lianes, de tout le monde* ".

⁶⁹ QUENUM Maximilien: *Au pays des fons : us et coutumes du Dahomey*, Edition Maisonneuve et Larose, Paris, 1983, p.56.

- ✓ *Sakpata*, la divinité de la terre, châtie les malfaiteurs. Il est redoutable à tel enseigne qu'on ose à peine prononcer le nom dans certaines maisons. C'est généralement le dieu symbolisant la terre et propagateur de la variole, la varicelle, la rougeole. Ces maladies n'étant que la punition infligée par cette divinité aux individus qui ont transgressé ses normes. Et c'est encore le même Sakpata qui est chargé d'enrayer le fléau de ces maladies lorsque les populations sont infectées et affectées par leur épidémie.
- ✓ *Agè* est le maître de la faune et de la flore. C'est la divinité qui offre les gibiers aux chasseurs ;
- ✓ *Lisa* est la divinité de la paix sociale et du beau temps ;
- ✓ *Dan Azaka* est le maître des richesses de la nature. Il se manifeste par l'arc-en-ciel. Il donne la richesse à des hommes humbles et non avarés ;
- ✓ *Lègba* est assimilé par les missionnaires au démon, au diable. Rien de plus abstrait que cette confusion, précise Bernard Maupoil⁷⁰. Malgré les critiques acerbes dont il est l'objet, *lègba* demeure la divinité la plus sollicitée du panthéon. H. Aguessy précise à ce niveau : « *Lègba, divinité de l'imprévisible, de l'inassignable. lègba en tant que tel, représente non pas le diable, mais le tragique quotidien, l'au-delà du bien et du mal conçu pour la société. C'est cette puissante divinité antithèse et porte parole de fá, qui met du jeu dans l'ensemble rigide du panthéon... il est tout, en tant que porte-parole de Mahu-Lisa, l'intermédiaire sans lequel les autres divinités ne sauraient s'entendre et se comprendre. C'est lui qui connaît toutes les langues. C'est lui le gardien du patrimoine de Mahu-lisa. C'est lui*

⁷⁰ MAUPOIL B. : *La géomancie à l'ancienne côte des esclaves*, 3^{ème} édition, Institut d'Ethnologie, Paris, 1988, p.329.

*l'intermédiaire efficace entre les voduns. C'est lui l'intermédiaire irremplaçable entre les voduns et les hommes »*⁷¹.

A cet effet, il existe plusieurs catégories de *legba* pour répondre aux diverses sollicitations.

- ✓ *Tolegba* ou *Aizan*, souvent installé au milieu du marché ou à l'entrée des villages, il garantit l'animation des marchés.
- ✓ *Hun legba*, érigé au devant des couvents, il défend le portail de chaque vodun. Aussi, peut s'attribuer un *legba*, à l'instar de ceux qui ont le fá, tout individu désireux.
- ✓ Gu est la divinité du fer, dont le nom est assez craint. Les accidents sanglants sont ses exploits et il pousse les personnes dont il est mécontent au vol et à l'assassinat.
- ✓ Etc.

Le roi aurait importé toutes ces divinités pour mieux contrôler et protéger ses sujets en vue de la prospérité du royaume. Par ailleurs, tous les ans, les adeptes consacrent environ un mois aux manifestations dénommées « *xwetanu* » qui se déroule en février et mars.

La vie religieuse des Maxi de Savalou s'enracine dans les éléments naturels. Face au monde infini, avec les éléments qui le composent, le maxi est entièrement convaincu qu'il existe des forces invisibles surprenantes qui les animent et qui dépassent l'entendement humain. Il reconnaît et met sa foi en l'existence d'une force créatrice de vie quand bien même il se fait appeler ''*gbetɔ*'' = ''*gbɛ*'' : la vie, ''*tɔ*'' : père (propriétaire de la vie).

Mais, toujours est-il que beaucoup, confondent ce dieu avec les manifestations de sa puissance. Dans l'univers traditionnel maxi, le culte du

⁷¹ AGUESSY H. : ''*Convergence religieuse dans les sociétés Aja, Ewé et yoruba sur la côte du Bénin*'', de Meideros f. (sous la dir.), Edition Karthala, 1984, pp. 130- 140.

vodun est prédominant. Le vodun contribue à l'enrichissement et à l'harmonie des rapports de l'homme avec son environnement matériel, social et spirituel⁷².

Les vodun n'occupent pas à eux seuls tout le champ religieux. Il prédomine également dans la croyance fondamentale en la réincarnation des morts et de leur coexistence avec les vivants. « Tout va comme si les individus ressentent constamment le besoin d'être persuadé par des signes matériels de l'existence, de l'affection ou de la bienveillance d'un défunt, d'un dieu »⁷³. Il y a comme une union intime entre les vivants et les morts. Les morts sont les gardiens de la coutume. Ils veillent sur la conduite de leurs descendants qu'ils récompensent ou punissent selon que les rites et les lois sont ou ne sont pas observés.

Aujourd'hui, malgré les séjours des missionnaires dans les divers villages peuplés par les Maxi, ceux-ci sont encore conservateurs de leur mode de vie liés aux vodun. Même s'il est à reconnaître que beaucoup de maxi sont devenus chrétiens, il n'en demeure pas moins vrai que, une fois chez eux ils côtoient les voduns édifiés et toujours adorés dans les habitations familiales⁷⁴. Chaque fois que cet adepte hybride sera confronté aux dures réalités de la vie, il implorera la miséricorde de Dieu à travers les ' 'prières importées' ' tout en demeurant attaché aux vodun et à la consultation du fâ.

A cet effet, il est important de souligner que l'usage du fâ est une pratique de divination d'origine étrangère, adoptée par le milieu maxi. Devant certains faits suscitant des interrogations, le maxi a recours à la consultation du fâ chez

⁷² Capo-Chichi (O.B.) : *Itinéraire thérapeutique à travers le fa en milieu fonnu d'Abomey, élément pour une socio-anthropologie de la santé, mémoire de maîtrise en socio-anthropologie, UNB, 1991- 1992*

⁷³ Quenum (M) : *Au pays des fon : us et coutumes du Dahomey*, Edition Maisonneuve et Larose, Paris, 1983,170p.

⁷⁴ SOSSOU (M) : *Approche socio-anthropologique de l'usage du kpatin (newbouldia laevis) chez les fon de Ouidah, Mémoire de Maîtrise en Socio-anthropologie, UNB, 1999.*

le *bokɔnɔn*⁷⁵, pour décrypter le message qu'ils transmettent. Mais qu'est ce que le fá ?

2- Généralités sur le fá

D'origine yoruba ifá, mais suffisamment intégré à la culture àjá-fɔn, le fá est parfois assimilé à Dieu. Comme l'écrit Herskovits "fá is mawu and mawu is fá". Le linguiste béninois G. Guédou l'identifie au "gbe" : voix, langue, parole. Il estime, en effet, que la plupart des signes du fá et leurs interprétations admettent le terme "gbe" comme substitut de fá. En exemple, il cite *gbemǽji*, encore appelé *jogbe* comme la première et la plus grande des figures du fá, père des seize signes capitaux symbolisant la vie, la lumière, la puissance et le progrès.⁷⁶ Selon lui, le fá intervient sur la scène sociale pour être la voix du créateur de l'univers : "fá nyi sɛ gbe" = fá est la voix du sɛ : c'est la langue de communication entre le divin et les hommes.

En somme, le fá, dans sa forme comme dans son extension, apparaît comme un véritable moyen de communication avec le monde invisible des vodun, des morts et des génies. Toute consultation du fá met l'accent sur la volonté d'un dieu, d'un ancêtre ou d'un génie dont il faut solliciter la bénédiction (*acɛ*) pour un succès éventuel. Le fá est donc un canal par lequel les dieux transmettent leur volonté aux vivants. Aucune entreprise, d'ordre économique, politique, social ou culturel ne peut être réalisée dans la société maxi sans consultation préalable du fá. C'est donc à juste titre que, Claude Rivière déclare à propos des Evhé du Togo, praticiens aussi du fá, qu'ils désignent àfá que « l'oracle àfá, plus qu'un procédé de divination, est un véritable système formel véhiculant par des symboles, non seulement une

⁷⁵Prêtre consultant du fá.

⁷⁶ GUEDOU Georges : *Xo et Gbe, langage et culture chez les Fon-Dahomey*, thèse de doctorat, 3^{ème} cycle, paris, 1975-1976, p.545.

conception du monde mais des techniques (plus ou moins sûres mais auxquelles on adhère) de découverte du passé, d'interprétations du présent, de détermination des horoscopes individuels à partir de 256 signes caractériels fondamentaux (*dù-kpɔli*) ... »⁷⁷

2- Caractéristiques des signes géomantiques

Le fá est une puissance au service des hommes pour interpréter le passé et sonder l'avenir en vue du bien être individuel et social. Les signes sont ou désignent des types d'individus ou d'éléments. Autrement dit, le signe est le type d'individu ou d'élément produit par une maison géomantique. C'est le signe qui vous permettra de connaître la nature de l'individu ou de l'élément soumis au sondage ou à l'analyse de la géomancie⁷⁸. Le tableau suivant renseigne un peu mieux sur la signification des signes géomantiques.

⁷⁷ RIVIERE Claude : *Anthropologie religieuse des Eve du Togo*, ibidem, p 58.

⁷⁸ HOUNWANOU Rémy (T) : *Le fá, une géomancie divinatoire du golfe du Bénin (pratique et technique)*, Les Nouvelles Editions Africaines (NEA), Lomé, 1984, p.124 à 139.

Figuration indicielle	Sexe	Nature	Jour	Signe du zodiac	Planète	Portrait physique	Caractères			
							Moral	Intellectuel	profession	Maladies
1^{er} signe “OGBE” I I I I	masculin- Signe de jour.	d'eau bénéfique mais légèrement défavorable.	lundi	cancer	lune	taille moyenne, corps épais dans sa partie supérieure. Teint bronzé ou clair	goûts ordinaires et simples, timide, prudent dans les affaires d'argent	esprit léger, étourdi, capricieux et bavard sans consistance.	Fonctionnaires, cultivateurs, poètes, acteurs en tournées, politiciens,...	diarrhées, dépression ...

Figuration indicielle	Sexe	Nature	Jour	Signe du zodiac	Planète	Portrait physique	Caractères			
							Moral	Intellectuel	Profession	Maladies
2 ^{ème} signe "YEKOU" I I I I I I I I	Fémini n - signe de nuit	D'eau bénéfique	Lundi	Cancer	Lune	Taille harmonieus e, visage beau et bienveillant, corps maigre. allure un peu soigné, cicatrice ou signe apparent.	Versatilité, capricieux, honnête et actif, porté à l'adultère ou à l'union double.	Sens des foules et du calcul.	Commis voyageurs et tous ceux dont le travail consiste à se déplacer continuellement	Rhumes, bronchites, refroidisse ment, tumeurs cancéreuses

Figuration indicielle	Sexe	Nature	Jour	Signe du zodiac	Planète	Portrait physique	Caractères			
							Moral	Intellectuel	Profession	Maladies
3^{ème} signe ’’WOLI’’ I I I I I I	masculin - signe de jour	Terre neutre favorable	mercredi	gémeaux	Mercure	Taille moyenne, corps ni trop gros ni trop maigre. Visage beau et ovale, cheveux unis.	Etourderie et superficialité, conception pratique permettant un jugement rapide de la valeur des gens et des choses.	Subtilité d’esprit, apte à tout faire, éloquence, ingéniosité, aptitude pour écrire.	Orateurs, philosophes, écrivains talentueux, journalistes, industriels, gens de lettres, diplomates.	Maladies des voies respiratoires, du système nerveux et des intestins, morsures d’animaux.

Figuration indicielle	Sexe	Nature	Jour	Signe du zodiac	Planète	Portrait physique	caractères			
							Moral	Intellectuel	profession	Maladies
4 ^{ème} signe "ODI" I I I I I	Féminin	Terre- maléfique.	Samedi	Capricorne	Saturne	Taille moyenne, bras courts, cou épais, visage rond, yeux sanguinolents.	Caractère dur, sévère, opiniâtre. égoïste et avare, méprisé et quelques haï jeunesse difficile.	Réflexion, ne se décide que lentement. Préfère la ruse à la prudence.	Ingénieurs, mathématiciens, astrologues, chimistes, espions, fonctionnaires.	Rhumatis mes, constipatio n, varices leucémies, fractures, troubles cutanées.

Figuration indicielle	Sexe	Nature	Jour	Signe du zodiac	Planète	Portrait physique	caractères			
							Moral	Intellectuel	profession	Maladies
5^{ème} signe ”LOSSO” I I I I I I	Masculin- signe de jour	Feu- peu favorable	Dimanche	Lion	Soleil	Taille petite ou plutôt moyenne, maigre ou quelques légers embonpoints, visage rond, teint bronzé, front large.	Egoïste et irascible, prompt à la colère, présomptueu x et malheureux en amour, fréquents ennuis.	Nombreuses connaissances superficielles dans tous les domaines et souvent mal utilisées.	Propagandistes, politiciens, pionniers, directeurs d’entreprises et métiers comportant une direction.	Maladies de la moelle épineière, douleurs de la colonne vertébrale. Troubles ou fatigues mentales, foie.

Figuration indicielle	Sexe	Nature	Jour	Signe du zodiac	Planète	Portrait physique	Caractères			
							Moral	Intellectuel	profession	Maladies
6 ^{ème} signe'' WINLIN'' I I I I I I	Féminin	Feu bénéfique.	Dimanche	Lion	Soleil	Taille moyenne, grands yeux, parties du corps supérieures plus grandes que les inférieures	Caractère noble et généreux. Loyauté ostentatoire. Sentiments élevés et grande maîtrise, amour du pouvoir	Esprit de synthèse, sens politique, nombreuses connaissances dans le domaine du savoir, tact et savoir-faire.	Acteurs célèbres, archéologues , antiquaires, hauts fonctionnair es, hommes illustres.	Conjonctivite, strabisme, rhumatismes, troubles de circulation.

Figuration indicielle	Sexe	Nature	Jour	Signe du zodiaque	Planète	Portrait physique	Caractères			
							Moral	Intellectuel	Profession	Maladies
7^{ème} signe ”ABLA” I I I I I I I	Masculin	Air- maléfique.	vendredi	Balance	Venus	Bien proportionn é dans ses membres, grands yeux, front large, cheveux rudes	Caractère paisible, libéralisme. Habile, altruiste, honnête. Inconstance surtout sentimental	Esprit gai, optimiste, instruction superficielle mais aptitude à réussir sans gros efforts,	Editeurs, trésoriers, caissiers, organisateur s de fêtes, hauts clergés, magistrature ; sportifs, professeurs	Congestion s pulmonaire s, troubles circulatoire s, maux infectieux.

Figuration indicielle	Sexe	Nature	Jour	Signe du zodiaque	Planète	Portrait physique	Caractères			
							Moral	Intellectuel	profession	Maladies
<p>8^{ème} signe</p> <p>''AKLAN''</p> <p>I</p> <p>I I</p> <p>I I</p> <p>I I</p>	Féminin- signe de nuit.	Terre- maléfique.	Samedi	Verseau	Saturne	Corps plutôt maigre. Dents allongées, visage ovale, allure peu soignée.	Caractère inquiet, mais bonnes mœurs. Solitaire, pessimiste et se repliant sur lui-même, et très avare.	Cerveau inquisiteur, scrupuleux, persévérant, aptitude à découvrir les choses cachées,	Savants, philatélistes, mineurs, philosophes, moines, agents secrets,	Troubles glandulaires, paralyse, rhumatismes, accidents par la foudre ou électricité.

Figuration indicielle	Sexe	Nature	Jour	Signe du zodiaque	Planète	Portrait physique	caractères			
							Moral	Intellectuel	Profession	Maladies
9^{ème} signe ”GUDA” I I I I I	Masculin- Signe de jour.	Terre – maléfique	Mardi- Samedi	Taureau scorpion	Venus- mars	Corps un peu disproporti onné, menton pointu. Larges mâchoires, jambes fortes.	Caractères porté aux querelles, perversité, mensonge et calomnie. Aime la magie noire.	Ruse, goût de pervertir autrui.	Chimistes, mineurs, serruriers, détectives, agents secrets, espions, entremetteurs, proxénètes.	Maux vénéériens, sinusites, hémorragies, intoxications, déchéance, frigidité ou impuissance sexuelle.

Figuration indicielle	Sexe	Nature	Jour	Signe du zodiaque	Planète	Portrait physique	Caractères			
							Moral	Intellectuel	profession	Maladies
10^{ème} signe ''OSA'' I I I I I	Féminin- signe de jour	Air bénéfique.	Vendredi	Gémeaux- sagittaire	Mercure- Jupiter	Beau visage de forme ronde. Taille moyenne, grand nez, bouche large, dents longues, beaucoup de cheveux.	Caractère grave, paisible, honnêteté, prudence et respectabili té.	Esprit à l'éloquence convaincante., esprit inventif et fécond. Apte à remplir des emplois importants. Richesse intellectuelle.	Pilotes d'essai, aviateurs, pharmaciens entrepreneurs , architectes	Fibromes, gastrites, dyspepsies, infection par l'eau.

Figuration indicielle	Sexe	Nature	Jour	Signe du zodiaque	Planète	Portrait physique	caractères			
							Moral	Intellectuel	profession	Maladies
11^{ème} signe “KA” I I I I I I I	Masculin- signe de nuit	Feu- maléfique.	Mardi	Scorpion	Mars	Visage anguleux, aspect rude, teint clair ou brun, parfois semé de taches, voix forte et menaçante.	Beaucoup de qualités mais mal employée s dans le but de détruire, désobéiss ance et indiscipli ne.	Esprit rusé, critique, habileté au maniement de tout ce qui est tranchant. Esprit désintéressé mais souvent tourné vers le mal.	ingénieurs, officiers, bouchers, chasseurs, mécaniciens, céramistes,	plaies, maux infectieux, opérations (chirurgicales) , éruptions diverses, congestions.

Figuration indicielle	Sexe	Nature	Jour	Signe du zodiac	Planète	Portrait physique	Caractères			
							Moral	Intellectuel	Profession	Maladies
12^{ème} signe ”TRUKPIN” 	Féminin- signe de nuit.	D'eau, peu favorable.	Mercredi.	Vierge	Mercure	Taille plutôt moyenne. visage rond, grosse ou forte tête. peau épaisse, petits yeux et cheveux frisés.	Caractère honnête et affable, chagrin. Recherche de la pureté. Préfère à tout prix la concorde.	Esprit studieux, gouts des arts, aptitudes artistiques, chance au jeu.	Ecrivains, journalistes, compositeurs, notaires, religieux, horticulteurs, ...	Ouïe, entrailles (intestins), inflammations diverses. Tumeurs graves ou bénignes. Stérilité, rhumatismes.

Figuration indicielle	Sexe	Nature	Jour	Signe du zodiaque	Planète	Portrait physique	Caractères			
							Moral	Intellectuel	Profession	Maladies
13^{ème} signe ”TULA” I I I I I	Masculin- signe de jour	D'eau- bénéfique	Vendredi	Taureau	Vénus	Taille moyenne, corps harmonieux , visage beau, un peu empâté, petits yeux, efféminé.	Caractère honnête.. Paisible, joyeux mais réservé, soucis et ennuis sentimentaux .	Caractère paisible, courtois et affable, inconstant et volage surtout en amour.	Musiciens, chanteurs, poètes, esthéticiens, coiffeurs, parfumeurs, couturiers, mannequins, cuisiniers, religieuses.	Maux vénériens (troubles génitaux – urinaires ou vénériens), ganglions.

Figuration indicielle	Sexe	Nature	Jour	Signe du zodiaque	Planète	Portrait physique	Caractères			
							Moral	Intellectuel	profession	Maladies
14 ^{ème} signe ‘LETE’ I I I I	Féminin – signe de jour	feu, un peu défavorable	Mardi	Bélier	Mars	Taille moyenne, corps robuste. beau regard, abondance de sève vitale.	Caractère porté aux disputes et aux querelles, Instinct de domination, désirs sensuels puissants.	Esprit ingénieux, subtil, aimant la force et même la violence. Esprit indépendant, autoritaire et opiniâtre.	explorateurs, militaires, armuriers, sportifs, boxeurs.	congestions du foie, de la vésicule biliaire, abcès, accidents et blessures à la tête ou au visage.

Figuration indicielle	Sexe	Nature	Jour	Signe du zodiaque	Planète	Portrait physique	Caractères			
							Moral	Intellectuel	Profession	Maladies
15^{ème} signe "TCHE" I I I I I I	Masculin- signe de nuit.	D'air- maléfique	Jeudi	Poisson	Jupiter	Taille moyenne, Constitution solide, beaux yeux, quelque fois une cicatrice ou une déféctuosité de certaine partie du corps.	Tempéramen t impulsif, vaniteux, aucune volonté pour résister à ses propres désirs, mensonges, tromperies, L'entêtement dans l'erreur.	Esprit brouillon, dissipateur, attirance pour les amours avec des personnes inferieures.	Percepteurs, huissiers, tenanciers de maison de jeu. Indicateurs de police, scribes, cordonniers.	Blessures à l'œil ou perte d'un œil par accident. Blessures à la tête ou au visage, troubles psychiques par excès.

Figuration indicielle	Sexe	Nature	Jour	Signe du zodiaque	Planète	Portrait physique	Caractères			
							Moral	Intellectuel	Profession	Maladies
16 ^{ème} signe "FU" I I I I I I	Féminin, signe de nuit	D'air, bénéfique	Jeudi	Sagittaire	Jupiter	Visage aux traits réguliers. Un nez effilé, cheveux abondants et frisés, grands yeux volontiers abaissés.	Caractère sage, imposant, mais avare. Sens libéral, réflexion et patience. Egoïsme sentimental. Réussite matérielle ou financière.	Sens des affaires et des spéculations. Aptitudes particulières pour le commerce et la politique, dons d'organiseurs, Enrichissement intellectuel,	Financiers, employés de banque, directeurs ou métiers comportant une direction. Boursiers, caissiers, commerçants en gros, fruitiers,...	Fièvre, congestions, plaies suppurantes, affections hépatiques, obésité. Accidents de circulation par mauvaise audition. Noyades par congestion.

Compte tenu du rôle sociologique que joue le fá chez les peuples àjá-fón en général et chez les maxi en particulier, les acteurs sociaux ne manquent jamais d'y faire recours pendant les grands moments qui jalonnent leur vie. Que ce soit pendant les funérailles, les fiançailles, la dot, le mariage, la grossesse, la naissance physique, la naissance sociale et surtout lorsqu'ils sont sujet à des doutes, à des questionnements à propos des anomalies de naissance.

Conclusion partielle

De ses nombreuses divinités qu'il reconnaît, le maxi trouve leur action derrière tout phénomène exceptionnel. La production d'un fait marquant ne saurait arriver sans l'intervention d'un vodun. Cet état de choses régit un certain nombre de comportements sur le plan social. Dès lors de multiples interprétations sont données aux phénomènes extraordinaires. C'est dans ce cadre que se situent les diverses représentations et explications données à l'avènement des anomalies de naissance dont il est question dans le chapitre suivant.

CHAPITRE IV : DES NAISSANCES HUMAINES OU DIVINES ?

I- Le mystère des naissances

1- L'Enfant dans la pensée maxi

En Afrique noire, une multitude de commentaires existe pour expliquer la naissance d'un enfant. La version connue chez le peuple maxi est très complexe. La naissance d'un enfant en milieu maxi est attribuée à une volonté concomitante de Mahu, du $S\varepsilon$, du $J\text{ot}\text{o}$ et des géniteurs. Cette opinion est contraire à celle rencontrée dans d'autres sociétés, qui efface quasiment le rôle des parents dans la procréation. Comme chez les Mossi qui donnent l'explication suivante à la naissance : les enfants cachés sous les feuillages au détour des sentiers attendent les femmes de retour des marigots pour se loger dans leur sein⁷⁹. On ne prendra pas le risque dans le cadre de ce travail, de glisser sur cette pente métaphysique en tentant de vouloir déterminer lequel de *Mahu*, du ' $s\varepsilon$ ', du ' $j\text{ot}\text{o}$ ' prédétermine la naissance de l'enfant. Le maxi sait qu'il a un ' $s\varepsilon$ ' auquel il ajoute d'autres éléments invisibles comme le " $y\varepsilon$ ", le "*lidon*"..... Ces concepts peuvent avoir l'équivalent de ce que l'occidental appelle "esprit", "âme", "ombre», ... Le ' $s\varepsilon$ ', nous a-t-on dit, a mis chacun à sa place en lui donnant ce qui lui convient. Selon B. Maupoil⁸⁰, le ' $s\varepsilon$ ' est l'une des âmes de l'homme. B. Adoukonou⁸¹ ajoute que : « le $s\varepsilon$ est l'immanence en l'être de la transcendance, le grand $s\varepsilon$ (*Sεgbo Lisa = Mawu*), l'être suprême. ' $S\varepsilon$ ' est le principe du devenir de chaque être humain »⁸². Dans un article paru dans la revue *Sillon noir*, l'auteur apporte une plus longue

⁷⁹ Pierre Erny : *L'enfant dans la pensée traditionnelle de l'Afrique Noire*, édition Harmattan, Paris, 1990, p 197.

⁸⁰ Maupoil (B) : *La géomancie à l'ancienne cote des esclaves*, 3ème édition, Institut d'ethnologie, Paris, 1988, 690p.

⁸¹ Adoukonou (B) et Baminoba(Y.K) : *La mort dans la vie africaine*, Présence Africaine, Paris, Unesco, 1979, 335p.

⁸² Adoukonou B. : *Jalon pour une théologie africaine. Essai d'une herméneutique chrétienne du vodun dahoméen*, Paris ; Lethielleuse, 1980, tome 2, p 118.

explication : « le Sε est l'unité synthétique et dynamique du sens et de la puissance, tels qu'ils sont dévolus à chaque existant par le créateur. Si tout a un Sε, c'est que tout est doué de puissance vitale et de sens. Mais, ce sens peut exister sans être conçu et approprié. C'est dans 'Gbeto', agent libre, spécificateur de la vie, que le Sε se manifeste comme puissance vitale et de sens »⁸³.

Par ailleurs, le 'joto, c'est l'ancêtre réincarné dans l'enfant venu au monde. Selon les informations reçues, voici comment les maxi expliquent l'intervention de toutes ces entités pour que vienne au monde un enfant : « Dieu, c'est le créateur du monde, c'est de lui que provient le principe vital (Sε) qu'il insuffle à tout homme, sur présentation de l'ancêtre 'toxyo. L'ancêtre éponyme, du fait qu'il est celui qui moule notre argile, nous présente à l'être suprême pour la dation du principe vital. C'est au créateur que retourne le Sε après avoir accompli sa course dans l'histoire et avoir été jugé sur la vie qu'il a menée sur terre par les ancêtres unis autour de l'ancêtre éponyme »⁸⁴. Certes, ces points de vue méritent de plus amples analyses qui ne seront pas abordés ici. Néanmoins, il faudra souligner à nouveau que le rôle des parents dans la procréation, n'est pas relégué au dernier rang. Pour y voir plus clair, il est nécessaire d'aborder le mythe de la création chez les Ajá-fon.

2- Le mythe de la création

Une tradition recueillie auprès d'un sage d'Abomey explique la genèse de l'humanité⁸⁵. Que dit ce mythe ?

⁸³ Adoukonou B., op.cit.

⁸⁴ AFFIA Pierrette : *Influence du nom sur la vie sociale et culturelle de l'individu en milieu maxi*, Université d'Abomey-Calavi, FLASH, 2004, p.2.

⁸⁵ Adoukonou B., ibidem

Encadré n°2: Genèse de l'humanité

« e dɔ lɛgba ɔ, mawu si vi wɛe nyi, bɔ mawu nɔ blo gbɛtɔ dɔ nu ku tɔn mɛ. dɛ e mahu nɔ blo gbɛtɔ dɔ nu kun tɔn mɛ ɔ, e dɔ e mi de su na blo bɔ e na nyɔ hu mahu tɔ.

Bɔ lɛgba blo gbɛtɔ nugbo, bɔ e di mawu tɔ. bɔ xovɛ wa si, bɔ eyi nu du gbe, hwe nɛ nu wɛ, mawu fun funfun nu gbɛtɔ, bɔ lɛgba tun dee jɛn mawu blo gbɔn a. e kun dɔ nu e tɔn lɛɛ, bɔ fun funfun de mɛ. ye ka cite bo dji zonlin kpɛde ɔ ye nɔn lɛ ja yi. funfun ye tɔn, nɔ lɛ vɔ. lɛgba wa yi kan biɔ tɔ dɔ, dee blo gbɔ bɔ gbɛtɔ e bloɔ sigan di zonlin, bɔ ma jayi a. mawu ka gbɛ tin mɛ tɔ ni.

- lɛgba dɔ : a ma dɔ nu mi a, na hin nue a bloɔ bi gble.

bɔ lɛgba zin nyɔnu dɛ, bo dɔ xoxɛ, bɔ hun dagbla.

mɛ bitɔ bo sa heelu !heelu !

eka wa kanbiɔ lɛgba aniwu eka wa mɔ?

- eka yi gbe bo dɔ : dɛe tɔce gbɛ nue bloɔ xlɛ miɔ, un dɔ na hin nu tɔ lɛ gble.

Nue bloɔ, ewɛ un dɔ hi hɛn gble wɛ.

- -Mawu dɔ : dɛe ana hɛn nu ce gbleɔ, ewɛ azin nyɔnu de, enyɔ. dɛ amɔ bɔ un blo gbɛtɔ dɔ nukun towe mɛ, un sa na blo dɛ a. nu nyan nyan eblo gbe aja ɔ, na sɔ wa dagbe na.

-e kpo azɔ dɛ lɛ bɔ na blo dɔ gbɛtɔ wu, eka na sɔ yi nukun towe mɛnu a. sunu kpo nyɔnu kpo e bloɔ na nɔ mɔ. Nu dɛ lɛgba dosi di bɔ hun tɔn ɔ, bɔ mɛ bi da ahwan wa a, gbɛtɔ desu nu wa mɔ nu asitɔn. E kpo nu de bɔ na bloɔ, na nɔ zimɛ ba blo doxomɛ nyɔnu. Si hwe nɛ nu wɛ gbɛtɔ jɛ xodo xa asitɔn ji, bɔ ye jɛ viji ji. dɛ yiɔ mawu desu wɛ nɔ blo gbɛtɔ. »

Source: ADOUKONOU B. :1980

Encadré n°3: Traduction du mythe en français

« - On dit que Lègba est fils de Dieu. Pendant que Dieu fabriquait les hommes sous les yeux de Lègba, celui-ci dit qu'il en fabriquerait de mieux que ceux de Dieu.

-Et Lègba fit vraiment des hommes qui ressemblaient à ceux de Dieu. Mais, il eut faim et alla manger et pendant ce temps, Dieu donna le souffle aux hommes. Lègba ne sut comment Dieu donna le souffle aux hommes, il n'arriva pas à comprendre.

Il fit un trou aux siens et souffla en eux, mais dès que les siens firent quelques pas, ils tombèrent : leur souffle épuisé, ils tombèrent. Lègba demanda à Dieu son père comment il a fait les siens, pour qu'ils marchent ainsi sans tomber ? Mais son père refuse de le lui montrer et de le lui expliquer.

Lègba dit alors : " si tu ne me le dis pas, j'abîmerai tout ce que tu as fabriqué ". Alors Lègba terrassa la femme, coucha avec elle. Le sang sortit et tout le monde cria " malheur ! malheur ! ". On se rassembla autour de lui pour demander : pourquoi as-tu fait ainsi ?

Et il dit parce que mon père a refusé de m'expliquer ce qu'il a fait, que j'ai dit que je gâterai son œuvre. C'est ce qu'il a fait que je suis en train d'abîmer.

Et son père dit : Ah ! C'est parce que tu veux gâter ce que j'ai fait que tu as terrassé la femme et couché avec elle ? C'est bien, puisque tu as vu comment j'ai fait l'homme au grand jour, je n'en fabriquerai plus d'autres devant toi. Et puisque tu voulais faire une chose mauvaise je change ce mal en bien.

Il me reste quelque travail à faire pour l'homme, tu ne me le verras plus faire. Que le nombre d'hommes et de femmes que j'ai fait reste ainsi. Et ce que Lègba a fait maintenant en provoquant une perte de sang et en alertant tout le monde, que l'homme le fasse à la femme et s'il y a quelque chose d'autre à faire, je le ferai dans le ventre de la femme, je resterai caché pour faire.

Dès lors, l'homme commença à coucher avec sa femme pour procréer sinon Dieu lui-même auparavant fabriquait chaque homme. »

Source : Idem

Ce mythe recèle des insuffisances plausibles, et ne saurait être la seule référence qui situe le maxi dans la compréhension de la naissance de l'homme.

Cependant, il nous situe sur la part de responsabilité des parents dans la procréation.

Par ailleurs, la croyance stipule que malgré toutes ces dispositions qui conditionnent la naissance, il existe dans l'univers d'autres puissances susceptibles d'entrer dans le sein d'une femme et d'animer un embryon humain. Autrement dit, il peut arriver que des éléments étrangers fassent intrusion dans l'ordre divin établi pour la conception d'un enfant. Un élément surnaturel, une divinité, voulant habiter parmi les hommes peut prendre chair dans le sein de la femme. Lorsqu'il advint ce phénomène rare, l'enfant né est considéré à titre exceptionnel.

II- LES NAISSANCES MYSTIQUES

Pour déceler la présence d'une force surnaturelle autour d'une naissance, il s'impose une acuité d'attention et d'observation qui n'est pas absente en milieu maxi. Ce sens d'observation relevé appelle de sérieuses analyses. Précisons ici l'explication d'un interlocuteur à propos des vodun : « *mi kpo vodun le kpo we de do fi bi* »⁸⁶ (les vodun sont omniprésents, donc nous suivent partout). Ils communiquent et manifestent leur présence aux hommes sous des signes divers que seul l'esprit éveillé et attentif est capable de comprendre. Il faut quelque fois le concours du bokɔnɔ pour décrypter et donner sens aux signes. Le profane pressentira la manifestation d'une puissance surnaturelle à travers le « *nu si nu* » (chose-attache- chose = coïncidence étonnante et devant avoir un sens). Le message divin est un signe perturbateur de l'ordre naturel des habitudes. A propos des naissances, on apprend bien des choses étranges. Le maxi ne manque pas d'éléments pour les expliquer. De ce fait, on peut établir une typologie.

1- Les tɔxɔsu

⁸⁶ Propos d'un interlocuteur à Doïssa.

Les *tɔxɔsu*⁸⁷ sont des enfants qualifiés de vodun. En général, ce sont des enfants singuliers, présentant des difformités. La dénomination de *tɔxɔsu* est attribuée à une naissance entachée d'anomalie physique. Il y a des signes caractéristiques permettant d'appeler un nouveau-né *tɔxɔsu*. . Ainsi, nous avons le cas fréquent de la tête anormalement immense, les membres plus courts que la normale, des bébés pourvus de dents à la naissance.... Les enfants *tɔxɔsu* sont perçus comme des enfants de sources divines.

2- Les Lisa

Les personnes affectées d'une absence de pigment au niveau de la peau sont appelées *Lisa*⁸⁸ dans la culture maxi et albinos en langage scientifique. Ils sont aussi désignés par 'hwɛvɔvi' (enfant du soleil). Une dénomination issue probablement du rapprochement entre la couleur de la peau et l'éclat du soleil, ou peut être du fait que ces personnes sont allergiques aux rayons solaires.

Photo 1 : Un enfant *lisa* ou albinos (à gauche) accompagné du chercheur enquêteur (à Droite)

⁸⁷ Est appelé enfant *tɔxɔsu*, tout enfant né avec une malformation physique (six doigts avec le sixième peut développer, absence de la plante du pied, absence du bras, absence de la main,...une personne normalement constitué peut être *tɔxɔsu*. Dans ce cas, il est réincarné par un ancêtre tel.ces cas sont révélés par le fâ suite à des attitudes, des comportements qui ont inquiété les parents qui sont allés consultés. Ces enfants posent des anormaux.

⁸⁸ Les albinos sont communément appelés 'agéyovo', 'yovo xɛlu'.



Source : Enquête de terrain, février 2010.

Des hypothèses qui rentrent en contradiction avec la représentation par la lune de la divinité Lisa. Les Lisa, selon les informateurs, sont auparavant considérées comme l'âme des morts. Mais plus tard, on a compris que c'était Mahu-Lisa voulant être plus proche des hommes. Les enfants victimes de cette anomalie sont consacrés à la divinité Lisa, élément mâle du couple créateur de l'univers : Mahu – Lisa.

3- Les hoxo

Hoxo est le nom donné aux jumeaux. C'est aussi le vodun assimilé à la gémellité. Les jumeaux sont appelés ainsi car ils sont déifiés. Jamais la naissance gémellaire n'a été un fait banal en milieu négro-africain, en particulier en milieu àjá - fɔn et assimilés. Le culte des jumeaux occupe une large part dans la vie des maxi. Les jumeaux sont considérés comme des vodun et ils ont dans la forêt des *zinwó* pour frères (cercopithèques, singes gris) car les femelles feraient régulièrement deux petits à la fois. Ceci donne toujours lieu à un impressionnant déploiement rituel. Il est souvent dit que les hoxo sont des êtres supra- naturels voulant habiter le monde humain. Ainsi, le premier né parmi eux est taxé de puîné, mandaté pour apprécier si le milieu est nocif ou viable après quoi, l'aîné pourra décider d'y habiter. Il n'existe pas en maxi des termes spécifiques pour désigner les triplets, les quadruplets, etc. Tous sont englobés sous la terminologie de " hoxo " et bénéficient de ce fait, du même hommage. Toute

anomalie faisant apparaître des enfants en surnombre est toujours considérée comme une manifestation du ‘vodun hoxo’.

Ainsi, est-il dit que les vodun hoxo habitent la brousse sous l’incarnation du singe. Leur visite dans le monde humain se fait par la naissance gémellaire. La mort des jumeaux signifie le retour à la brousse. De même, pour annoncer la mort d’un jumeau, on dit :

‘*e yi zun*’= il est allé dans la brousse ou bien ‘*e yi naki ba gbe*’= il est allé chercher du bois de chauffage’’ ou encore ‘*e flε kpɔ*’= il a dégringolé de la branche (comme un singe).

En plus, on va les chercher dans leur brousse (‘*e nɔ yi da yee*’ = on va les ‘épouser’) indiqué par le fá et on leur fabrique des récipients (*hoxogban*) pour leur donner ‘à manger’ car ils sont considérés comme toujours vivants et participent à la vie de la famille et de la collectivité. Ainsi un jumeau ne meurt pas, il intègre la brousse (‘*e yi zun*’).

Photo 2 : Enfants jumeaux ou hoxo portant des habits similaires.



Source : Enquête de terrain, février 2011.

A côté des hoxo connus par le nombre, il existe des cas exceptionnels de naissances qualifiés de hoxo, et qui du coup, participent à la même liturgie.

4- Les hoxo particuliers

Les exceptions de *hoxo* échappent au symbolisme du nombre. Autrement dit, l'enfant sera appelé *hoxo* non pas parce qu'il est venu au monde à deux, mais plutôt à cause des singularités liées à sa naissance. Ces particularités sont diverses et peuvent reposer parfois sur la position prise par le bébé à la naissance et sur toute autre complication en déphasage par rapport à la norme. Ces particularités déterminent le nom à donner à l'enfant. Dont voici quelques-uns.

- ✓ Le bébé né à plat ventre sera considéré comme un jumeau. Il pourra être appelé *Kpɔsi* ou *Kpɔsu*. De même, celui né dans la position contraire, c'est-à-dire la face tournée vers le ciel est aussi un Hoxo. Il sera appelé *Wɛnsi* ou *Wɛnsu*.
- ✓ l'enfant né en position pelvienne partagera pleinement les considérations données aux jumeaux. Les noms dérivés de cette position jugée accidentelle et mortelle pour la mère sont *Agɔsi* pour le sexe féminin, *Agɔsu* pour le sexe mâle.
- ✓ Les *Agɔsu* / *Agɔsi* sont dits être des hoxo terribles et aînés de tous les jumeaux.
- ✓ Sont dits aussi jumeaux, les enfants nés et entourés du cordon ombilical soit au cou soit au bras ; ceux nés dans la poche du placenta ; ceux nés les mains couvrant le visage sont appelés *Ajayi*.

Notons que la liste n'est pas exhaustive, mais ces signes permettant de reconnaître ces cas de jumeaux relèvent de la tradition populaire maxi. Il en est de même pour les enfants vodun.

5- Les enfants des vodun

Il sera présenté ici quelques signes irréguliers et remarquables à la naissance, qui servent chez les Maxi à retrouver une manifestation du surnaturel. Ils déduisent de ces signes présentés, un vodun manifestant ainsi sa puissance ou sa présence. L'enfant né dans ces conditions sera consacré au vodun découvert lors de la consultation du fá. Ainsi, on dira de l'enfant sorti du ventre, la main droite en première, qu'il est issu du fá. C'est donc un enfant de fá. Pour rappeler les circonstances de cette naissance, on appellera l'enfant '*Fasi*' ou '*Fatɔnji*'.

Dans le cas contraire où c'est la main gauche que le bébé a présentée, il sera consacré à la divinité '*ogu*'. Le bébé qui aussitôt à la naissance ouvre les yeux et les ferme est un enfant de *Lɛgba*. Car il a montré un signe probant de la présence de *Lɛgba*. Tel enfant est susceptible d'être appelé *Lɛgbasi*, *Agbosi*. Aussi, sera-t-il consacré à "Dan" l'enfant ayant fait sortir sa langue à la naissance ; geste bien comparable à ce tic des reptiles. *Dansu* ou *Dansi* sont les noms par lesquels on désigne cet enfant selon le sexe.

L'enfant qui naît avec des taches sur le corps symbolise le vodun '*Dangbe*' incarné par le serpent python. L'enfant ayant ces taches est le porteur de la puissance de ce vodun. On l'appellera *Dangbesi hweɖanu* ou *hweɖasi* selon qu'il est du sexe masculin ou féminin. Dans le cas similaire où au lieu des tâches, le bébé porte des boutons sur tout le corps, la tradition populaire attribue ce signe à une œuvre de Sakpata. Le bébé qui soulève un pied ou la main gauche juste à la naissance, portera le nom *Cango* ou *Cangosi*. Au fait, *Cango* est un dieu du panthéon yoruba, identifié à *xevioso* chez les Maxi.

Il existe d'autres formes d'anomalies remarquables à la naissance, mais jugées d'implication mineure ou sans grande relation avec les vodun. Par exemple les doigts ou les orteils en surnombre sont des signes qui ne sont liés à aucun vodun, mais précurseurs de la destinée de l'enfant.

Conclusion partielle

Au total, il faut reconnaître qu'à tous ces cas d'anomalie auxquels il ne manque pas d'explication, la culture maxi attache une importance particulière, car entraînant souvent pour la communauté familiale un surcroît de rites qui trouvent leur origine dans certains mythes cosmogoniques. Les mythes en effet permettent de mieux comprendre le sens des gestes et pratiques institués dans une société. Dans la culture maxi, bon nombre de mythes et de légendes permettent de mieux saisir le sens et la portée des enfants anormaux. Le chapitre suivant abordera quelques facettes des mythes et légendes sur les figures d'anomalie et les rites qui s'imposent.

CHAPITRE V : MYTHES ET LEGENDES COMME FONDEMENT DE LA SACRALITE DES ENFANTS EXCEPTIONNELS

De tout temps, les explications n'ont pas manqué à ce qui se révèle surprenant dans les sociétés traditionnelles. Même si on arrive parfois à des exceptions, les rites qui entourent les naissances gémellaires ou entachées de difformité, montrent combien ces phénomènes de la nature ne sauraient s'expliquer sans le recours aux mythes. Si le mythe en lui-même est un récit à caractère sacré qui raconte l'origine et la genèse, il n'y a pas que les mythes dans la culture maxi qui révèlent les conduites à tenir pour les enfants exceptionnels et leur caractère sacré. Il s'agit ici de se servir d'autres catégories de récits pour montrer les fondements de la croyance à la nature divine des enfants liés par une anomalie, notamment des Hoxo et des tɔxɔsu.

I- Le mythe des tɔxɔsu

Dans la tradition Ajá-fɔn, assimilée maxi, et dans le temps jadis, les naissances des enfants monstres sont signes et témoins de l'intrusion des divinités benthiques (aquatiques) dans le monde humain. Ce désordre dans la nature appelle évidemment un certain nombre de rituels afin de retourner à la situation normale. Ainsi, l'enfant monstre sera jété, il est renvoyé à sa demeure d'avant naissance. Mais, avec le temps, une perturbation interviendra pour bouleverser cette pratique. Désormais on procédera autrement, chaque fois qu'un tɔxɔsu viendra visiter les hommes. Cette perturbation se lit dans le mythe, d'elle dépendra l'origine du culte grandiose rendu en milieu fɔn : le Nensuxwé, soulignée d'une part par Pierre Fatumbi Verger (1995) et d'autre part, par Barthélemy Adoukonou (1979). Que dit le mythe ?

Encadré n°4 : Origine du culte rendu aux enfants tɔxɔsu.



« A Agbome, Akaba roi du Danxome avait eu un fils anormal. La grossesse de la reine Kouandé avait été pénible, agitée avec une longue durée. Deux fois la grossesse se manifesta dans le dos, deux fois dans la poitrine, deux fois il n'y eut plus rien ; deux ou trois jours après la grossesse était de nouveau là. La matrone s'enfuit, épouvantée lorsque l'enfant vint au monde, car il avait six yeux : deux sur le front, deux derrière de la tête et deux sur la poitrine. Il avait des dents, des cheveux, de la barbe et dès sa naissance s'était mis à marcher et à parler. Le jour suivant, il s'était changé en un gros oiseau qui pêchait des poissons dans le marigot et chantait qu'il était Zomadonu . Ensuite, il était à nouveau comme un homme. Les gens étaient très surpris par ces manifestations. Il disparut, mais bientôt un chasseur le rencontra au bord du marigot et il chantait qu'il était Zomadonu. On l'entendait chanter mais personnes ne put le voir. Akaba le fit chercher vainement.

Le roi Agaja, frère et successeur d'Akaba, le fit à son tour chercher sans succès et il eut lui-même un fils anormal appelé Kpêlu. Il avait vingt doigts, dix à chaque main, quatre yeux, deux devant, deux à la nuque. Il avait de tâches de couleur marquées sur le corps. Il était né avec des dents et une chevelure abondante qui lui cachait la figure. Lui aussi disparut et ne put être retrouvé. Le roi Tegbessou successeur d'Agaja eut lui aussi, un enfant monstre Adomu, qui avait presque les mêmes caractéristiques que Kpêlu. Personne non plus ne savait ce qu'il était devenu, il était signalé tantôt dans un endroit, tantôt dans un autre.

Plus tard, on remarque qu'il se passait des choses étranges et inexplicables. Personne ne soupçonnait que les tɔxɔsu en étaient les causes. Ils transportaient les gens à de grandes distances, séparaient subitement ceux qui parlaient ensemble, subtilisaient les plats de nourritures au moment des repas, tuaient les gens, les faisaient reparaître vivants ailleurs. Toutes les populations étaient désorientées et ne savaient plus, dans leur désarroi, s'il faisait jour ou s'il faisait nuit.

Un jour, Zomadonu, Kpêlu et Adomu se mirent à la tête d'une armée de petits hommes difformes qu'ils firent sortir d'un marigot. Ils leur donnèrent à chacun des chasse-mouches qui tuaient les gens par simple contact et obligèrent les Danxomenu à fuir.

Cependant, un certain Abada xomɛdovo atteint de lèpre était resté dans la ville. Découvert par les petits hommes, il fut épargné en raison des relations d'amitié qu'il avait nouées avec un tɔxɔsu dans une contrée maxi avant de s'installer dans le royaume du

Danxomé. Abada xomédovo fut guéri de son mal à l'aide d'une feuille que lui remit Zomadonu, il reçut un Assongwé⁸⁹ avec lequel il pouvait appeler les tɔxɔsu et reçut des instructions à transmettre à Tegbessu, sur la façon dont le culte du tɔxɔsu devait être établi. Le roi s'empessa de faire tout ce qui lui était demandé, fit construire des temples. Les tɔxɔsu y sont apportés dans des jarres. Abada devint le prêtre des tɔxɔsu. Une fois les cérémonies terminées, la paix régna à nouveau au Danxomé »⁹⁰.

Source : Pierre F.VERGER : 1995, ADOUKONOU B. :1979.

Fort de ce récit, les tɔxɔsu sont craints dans tout le Danxomé. On n'assiste plus à leur immolation dans les eaux, mais plutôt à la mise sur pied d'un véritable culte, celui des *nɛnsuwxe*. Le culte des *nɛnsuwxe* ou encore des tɔxɔsu princiers est d'une importance très reconnue. Zomadonu est nommé le plus grand des tɔxɔsu. A ces derniers, sont confiés la stabilité du royaume. Adoukonou B. ne manquera pas de souligner que ce fut la raison d'une instabilité politique et sociale qui obligea le roi à instituer le culte des *nɛnsuxwe*. Tous les tɔxɔsu furent retirés des eaux et installés dans un temple à eux consacré par peur de ce qu'ils viennent à nouveau troubler la paix sociale.

Dans son analyse, Adoukonou B. tire la conclusion selon laquelle « *L'institution des cultes des Nɛnsuwxe a eu pour but recherché et consciemment poursuivi, la stabilité et la paix politique du Danxomé* »⁹¹. Pour les fêtes annuelles ou *hwetanu*, la célébration du culte des tɔxɔsu princiers passe avant celle de toutes autres divinités hormis Lɛgba.

Beaucoup d'autres récits viennent étoffer l'univers des représentations mystiques sur les êtres anormaux. Les conclusions les plus fréquentes invitent

⁸⁹ Castagnettes

⁹⁰ F. Pierre Verger : *Notes sur les cultes des orisha et vodun*, Edition A.M.Metailie, 1982.

⁹¹ B. Adoukonou, Y.K.Bamunoba : *La mort dans la vie africaine*, op. Cit. P. 229.

l'auditeur à tenir en respect ces êtres étranges. Ils peuvent provoquer la fascination, l'admiration, l'espoir d'un bonheur plausible, auquel on peut parvenir, si le $\tau\alpha\chi\omicron\sigma\upsilon$ est vénéré et entretenu. Par contre, certaines viennent crucifier l'auditeur dans une perpétuelle crainte, compte tenu des punitions qu'ils peuvent infliger.

En somme les enfants $\tau\alpha\chi\omicron\sigma\upsilon$ portent en eux à la fois des dynamismes positifs et des tensions maléfiques ; le respect qu'on leur accorde ne manque pas d'être coloré d'une certaine crainte. A cette crainte du $\tau\alpha\chi\omicron\sigma\upsilon$ fait place l'admiration des $hoxo$.

II- L'insolite chez les jumeaux

Bien que les $hoxo$ et les $\tau\alpha\chi\omicron\sigma\upsilon$ soient cités dans le panthéon $\acute{\alpha}\acute{\jmath}\text{-}\acute{\epsilon}\acute{\omicron}\acute{\nu}$, ils bénéficient différemment des soins apportés à leur liturgie. Les $hoxo$ sont considérés autrement au sein des enfants anormaux. Le $Bok\acute{\epsilon}\acute{\nu}\acute{\omicron}$ lui-même, pour les grandes consultations, ne manque pas de les invoquer au nombre des grands vodun dans sa litanie de $\acute{\epsilon}\acute{\alpha}$.

Beaucoup de récits viennent renforcer la croyance en leur pouvoir. On témoigne leurs hauts faits, le bonheur qu'ils peuvent procurer, sans omettre les sanctions qu'ils peuvent infliger. Néanmoins, on se demande toujours d'où ils viennent pour faire intrusion dans le monde humain comme on le dit. Les informations sont pauvres pour répondre totalement à cette question. Les $hoxo$ sont dits vodun de brousse au trait simiesque. Ainsi, pèse un grand interdit sur les parents géniteurs de jumeaux, de faire du mal à cette espèce animale. Un récit populaire retrace les risques auxquels sont exposés ceux qui violent cet interdit. Voici une variante de ce récit.

Encadré n°5 : Récit populaire retraçant les risques auxquels sont exposés ceux qui violent les interdits des jumeaux.



« Un père de famille part au champ pour y éloigner les pilleurs. Arrivé au champ, il se trouve devant un spectacle écœurant : des singes sont en train de saccager les produits de sa semence. Il enlève une flèche de son carquois, banda son arc et tira. Il en abattit un. Aussitôt des cris fusèrent de la maison. Quand le père rentra chez lui, on lui fit part de la nouvelle qu'un de ses jumeaux était malade et agonisait sans espoir de surmonter le mal qui venait de le clouer subitement. Comme un jumeau est loin d'être atteint par un mal inconnu, on consulta le fá à ce propos. Fá répond finalement que le mal de l'enfant a pour auteur le père qui sans le savoir a tué son enfant en fléchant un singe... »⁹².

Source : Données de terrain

Il faut noter qu'on retrouve ce récit dans plusieurs cultures du bas Bénin avec des nuances mais sans altération du message qu'il véhicule. Le recours permanent à cette légende chez bon nombre de peuples voisins, tend à faire supposer qu'il a une très grande profondeur historique et que la préoccupation du phénomène de la gémellité n'est pas récente. Claude Rivière⁹³ (1990) aboutit à la même conclusion en rapportant une version du récit chez les Evhe du Togo. Il insiste davantage sur la raison de l'interdit auquel on aboutit dans le mythe et présente ainsi la version suivante.

Encadré 6 : Autre variante du récit chez les Evhé du Togo

« Il était une fois, un chasseur qui prenait plaisir à tirer contre les bêtes. Il partit un jour à la chasse laissant à la maison sa femme qui attendait un enfant. Au cours de sa randonnée, il visa un singe, l'atteignit d'une balle au ventre, au point d'en faire sortir les

⁹² Récit populaire en milieu ajà-fon du Bénin.

⁹³ Claude Rivière, op. Cit.p. 87.

entrailles.... Comme les singes vont toujours deux par deux, le partenaire se saisit de son camarade blessé et s'enfuit.

Le chasseur chercha en vain sa proie. Il ne put la trouver. De guerre lasse, il rebroussa chemin et gagna son logis. Et qu'y vit-il ? Il vit sa femme qui avait accouché de deux jumeaux, l'un deux, hélas portait au ventre une plaie semblable à celle que sa balle avait provoquée au ventre du singe. Emu, il courut chez le devin de Sétovodu et celui-ci de consulter son vodun. Le jumeau atteint répond par la voix de l'oracle : "J'allais mon chemin et mon père m'a fusillé....". Ce fut une révélation pour le père des jumeaux. A compter de ce jour, on comprit qu'un jumeau ou un géniteur de jumeaux ne doit pas porter la main sur un singe. Le risque est grand de tuer ses propres enfants ou son frère en voulant tuer un singe » (d'après X. Aziamblé).

Source : Claude RIVIERE : 1990

Ces récits viennent contribuer fortement à l'explication de l'origine mystérieuse des jumeaux. Reconnue comme telle, l'énigme que suscitent les jumeaux se rapporte aussi à la puissance qu'on leur attribue. Leur naissance révèle une bienveillance notoire de la part du créateur, des ancêtres et en particulier de ces vodun hoxo, habitants des brousses. Leur présence procure, pense-t-on, du bonheur à la famille. Ainsi les parents attendent-ils d'eux : argent, santé et des biens de toutes sortes. On sait également qu'ils punissent ceux qui provoquent leur colère et ceux qui les jalouent. Tous ces aspects sont condensés dans le récit lié au mlan-mlan des hoxo (litanie des jumeaux).

Le mlan-mlan des Hoxo fait référence à une histoire plus longue. En voyant un jumeau épris de colère, une tante peut alors le magnifier, l'adoucir, le louer en ces termes qui constituent le mlan-mlan (la litanie) :

Encadre n°7 : Le mlan mlan des hoxo ou litanie des jumeaux.

Mlan mlan en langue	Traduction en français
---------------------	------------------------

<p>« <i>Togbo toti ablé koko Azin mando mando</i> <i>Able nɔ tin kpɔn</i> <i>calɛ zun nɔn</i> <i>Hoxo kabli kojwe</i> <i>Vi nyɔn nɔn nu kun mɛ ma nyɔn nɔn sisi</i> <i>nɔn sisi de kɔ do gboya gboya</i> <i>hoxo libi ala co li kpan...</i> »</p>	<p>“<i>Habitants des forêts friands</i> <i>d’arachide et de fruits,</i> <i>Tu n’attends pas les fruits à</i> <i>maturité avant de les prendre.</i> <i>Maitre des brousses, enfant adulé,</i> <i>source de toute jalousie,</i> <i>Tout petit, te voici puissant et fort”</i></p>
---	---

Source : Données de terrain

Des mots étrangers à la langue maxi viennent s’immiscer dans le mlan-mlan. Importante remarque qui conduit à l’hypothèse que les jumeaux sont aussi déifiés chez les peuples voisins. Cet amalgame de mots limite un tant soit peu la compréhension de la litanie. Mais, il est à noter que cette litanie renvoie à un texte plus large, un récit présenté dans l’encadré.

Encadré n°2 : Récit découlant de la litanie des jumeaux

« Deux coépouses vivaient ensemble dans une maison auprès de leur mari. L’une d’entre elle avait des jumeaux que jalouse la seconde. Celle qui avait des jumeaux était potière. Un jour, elle alla en promenade après de longues heures de besogne.

Le ciel s’assombrit, annonçant une forte pluie. Les vases fabriqués risquaient bien d’être endommagés. Les jumeaux étaient encore trop enfants pour les transporter et les mettre à l’abri de l’eau. Néanmoins, ils voulaient se rendre utiles et de ce fait, tranchaient les vases frais en morceaux transportables à leur âge. La marâtre trouvant la scène bien idiote, ne pouvait s’empêcher de rire et de se réjouir des avaries causées à sa coépouse.

Les voisins étonnés par ce rire continu, ne donnaient plus de retenu à leur curiosité. Par dessus la clôture, ils se rendirent compte du spectacle qui méritait tant d’hilarité. Juste à ce moment, la potière revenait de sa promenade. La puissance des jumeaux ne pardonnera pas les moqueries subies. Alors les mâchoires de la marâtre se raidirent sous les convulsions du rire, jusqu’à ce que mort s’en suive.»

Source : Données de terrain

Plusieurs histoires légendaires sont connues du peuple Ajà-fɔn et toutes tentent à leur manière, de sacraliser les jumeaux.

Conclusion partielle

Dans une société basée sur l'oralité, on sait combien les mythes et les légendes influencent les consciences individuelles et collectives. Elles inspirent les pratiques, les rites. C'est à ce titre que le chapitre suivant présente les rituels organisés après la naissance des enfants anormaux.

CHAPITRE VI : NAISSANCE ET RITES D'INTEGRATION

I- Généralités sur les rites d'intégration

Naître dans la pensée traditionnelle maxi, comme souligné précédemment, c'est passer d'un monde à un autre. Cette arrivée dans le pays de vie (*Gbe*) est suivie de tout un ensemble de pratiques pour mieux intégrer le nouveau-né dans ce monde. Cette intégration passe par un double rite à savoir :

- ✓ l'ensemble des rites d'intégration dans le cosmos (dans le temps et l'espace)
- ✓ l'ensemble des rites d'intégration dans la société.

Cette tentative de catégorisation mérite de sérieuses réserves d'autant plus qu'au niveau de chaque famille ou hennu, certains rites ne sont pas pris en compte pour des raisons particulières. Néanmoins, il sera tenté de présenter dans la généralité, les rites qui s'imposent à la naissance d'un enfant en milieu maxi.

1- Les rites d'intégration cosmique

La société maxi accorde une grande attention à la vie présente qu'elle oppose au pays de la mort (*kutomε*). Pour comprendre l'importance des rites d'intégration cosmique, il est indispensable de considérer ce qu'est la terre en particulier en milieu maxi et en Afrique noire en général.

La pensée négro-africaine est géocentrique. La terre occupe une grande importance dans cette pensée. Montilius Guérin, en citant Pierre Erny, fait remarquer chez les Africains que « le monde de l'au-delà n'a pas de consistance en lui même malgré toute l'importance qu'il prend aux yeux des vivants. Il n'a de signification que par rapport à ceux-ci, qu'il entoure et investit de toute part. C'est la terre des hommes qui est solide et c'est là que réside la vraie vie. C'est là que l'on retrouve la véritable empreinte, la véritable image de l'homme, fécond dans le travail et l'amour, sur le revers, il n'y a que son ombre, sa projection, le dédoublement de lui-même qui l'aide à se comprendre par contraste. Les deux mondes sont complémentaires, ils ne peuvent se concevoir,

exister l'un sans l'autre. Mais la vie en plénitude se situe ici-bas, c'est à elle que l'on tient, c'est elle que l'on espère retrouver »⁹⁴ .

De cette considération donnée à la terre, il importe d'insérer le nouveau venu dans l'ensemble des éléments vivants sur elle et qui agissent sur le destin ; d'orienter celui-ci pour qu'il soit à même d'être préservé au maximum de l'influence des courants de forces maléfiques qui sillonnent la terre, le pays de la vie. Les rites d'intégration cosmique étant donc une orientation que l'on donne à la vie du nouveau-né, se composent en rites d'intégration dans le temps et dans l'espace.

2- L'intégration dans le temps

La première intégration du nouveau né est celle qui l'enracine dans le temps cosmique. En effet, il existe un calendrier de correspondance des jours et des noms dans l'aire culturelle maxi, qui permet de savoir dès la naissance d'un enfant quel est son premier nom selon son sexe. Le nom du jour de naissance « ne manque à personne ; ainsi à chaque jour de naissance correspond un nom chez les Fon et apparentés »⁹⁵. A cet effet, la répartition suivante sur les sept jours de la semaine est faite.

⁹⁴ Pierre Erny cité par Guerin Montilius : *Naissance dans la pensée traditionnelle fon*, op cite, p7.

⁹⁵ Batto David Xwetosi : *Le nom en fongbé : structure originale de composition*, Mémoire de fin d'études, Grand séminaire Saint Gall de Ouidah, R. Bénin, p4.

Tableau n° 3 : Noms de naissance correspondant aux jours de la semaine en langue maxi.

Jours de la semaine		Noms correspondants	
En français	En maxi	Garçons	Filles
Lundi	Tɛnigbe	kɔjo	Sika
Mardi	Tanitagbe	kɔmlan	Ablawa
Mercredi	Azangagbe	kɔku	Akuavi
Jeudi	nyɔnuzangbe	kovi	Ayaba
Vendredi	axosuzangbe	kofi	afiavi
Samedi	Sidigbe	kɔmla	bayi
Dimanche	Vodungbe	kɔsi	Asiba

Source : Données de terrain

Les enfants qui portent ces noms sont considérés comme des enfants envoyés par Dieu le créateur. Aussi, J. Spieth⁹⁶ pense-t-il que « la raison pour laquelle on donne à une personne le nom de son jour de naissance, est que l'on veut honorer dieu » car on pense que ce jour vient de lui. L'évocation de ces noms souligne dans la mémoire de chacun, la correspondance de son arrivée dans le temps avec le jour favorable ou néfaste de sa naissance. En effet, voici à peu près l'influence attribuée à ces jours⁹⁷.

Lundi : tɛnigbe : /tɛni/ : signifiant littéralement /jour tɛni/ . /tɛni/ serait un mot étranger. Le révérend Père Segurola qui a longtemps séjourné au Bénin lors de sa mission évangélique, indique à la page 509 du dictionnaire fon-français que " tɛni" est un mot d'origine arabe issu de ithneim qui veut dire n°2⁹⁸,

⁹⁶ J. Spieth : *Die Ewe-Stamme : Material zur Kunde des Ewe-volkes in Deutsch-Togo*, D. Reiner (E.vohsen), Berlin, 1906, 1^{ère} partie, p57-58.

⁹⁷TINGBE- AZALOU Albert: *Le nom individuel chez les Adja- Fon du Bénin*, Thèse de Doctorat, Université de Paris V, René Descartes, 1987, 470 p, pp117-120.

⁹⁸ Segurola : *dictionnaire fon-français, document ronéotypé, Cotonou, Librairie Notre Dame, 1963, p 509.*

/gbe/ : signifie jour. C'est un jour faste. Tout commerce entrepris à partir de ce jour connaîtra un heureux aboutissement.

Mardi : /tànitàgbe/ ou jour de "tànità". "tànità" signifie n°3 d'après la même source citée plus haut. Ce jour est encore désigné par le vocable "guzangbe" c'est-à-dire "jour du gu" parce que ce jour est propice pour les offrandes et autres sacrifices au dieu du fer qu'adorent les forgerons et les guerriers. On n'enterre pas ce jour dans l'aire culturelle maxi. On ne se marie pas non plus ce jour. Les enfants nés ce jour sont considérés comme têtus.

Mercredi : /azangagbe / = /jour long /. Il semble que l'accouchement d'un enfant ce jour-là, est le signe que la femme concernée est en perte progressive de fécondité : elle attend très longtemps avant d'avoir d'autres enfants et quelquefois elle cesse complètement de concevoir. En d'autres termes, il s'agit d'un jour assez néfaste pour la maternité.

Jeudi : /nyɔnuzangbe/ c'est-à-dire /jour de la femme/. Ce jour est considéré comme faste pour les mariages et les cérémonies de tous genres parce que symbolisant la tranquillité, le calme, le bonheur. Le "nyɔnuzangbe" est encore dit /lamisigbe/ ou /jour de lamisi/. Toujours selon Segurola, le terme de "lamisi" serait d'origine arabe : "el khamis" qui signifierait "5".

Vendredi:/ axosuzangbe/. Ce jour est dit jour du roi parce qu'au temps de l'ancien royaume du Danxomé, les paysans allaient par délégation travailler le champ du roi, ceux qui, pour des raisons indépendantes de leur volonté ne pouvaient effectuer la corvée, envoyaient quarante et une mesures des produits récoltés sur leurs champs. C'est également le jour des jumeaux, qui dans la tradition, sont considérés comme "axosu", roi. Les maxi n'entreprennent aucun acte important à partir de ce jour sauf l'intronisation du roi ou d'un chef. Les enfants de vendredi sont têtus, forts, vigoureux et très combattifs. Il y a des cérémonies spéciales qu'on leur fait afin qu'ils deviennent sages.

Samedi : le samedi est désigné sous le vocatif de /sidigbe/ = /jour de sisi/. En arabe “es sebt ” signifie “7” tandis que “gbe” traduit jour. Ce jour est conçu comme fort néfaste. Lorsque survient un décès ce jour dans une famille, cela se répète trois fois ou sept fois dans des conditions semblables. C’est le jour de naissance des enfants rancuniers et malchanceux. On n’accomplit aucun acte célèbre ce jour. On n’entreprend rien de sérieux à compter de ce jour.

Dimanche : ou /vodungbe/. C’est un jour dit des “vodun” ou divinités, des puissances numineuses. Les enfants de ce jour sont généreux. C’est un jour faste pour tout acte à entreprendre.

Pour tous les jours prédisposant à un avenir peu reluisant, il existe des cérémonies de suppléance qui mettent les enfants sous de bons auspices. Cette prérogative relève de la compétence des *tanyin* ou de quelques vieux qui connaissent les rites. Tel que celui appelé ‘*azandi*’.

3- L’intégration dans l’espace

On pourrait tenter de justifier les rites qui interviennent dans cette rubrique par un souci d’intégrer le nouveau venu dans le cosmos. Cet univers se trouve cristallisé en deux points : la terre féconde et la lune fertile. Ce sont des rites d’orientation cosmique de la destinée du nouveau né. L’on peut retenir entre autres, deux rites, à savoir : l’enterrement du placenta et la présentation de l’enfant à la lune.

3-1- Le rite d’enterrement du placenta

Dans la tradition, et selon les informateurs, l’enfant arrive au monde sur les feuilles d’*akikon* (*akikomá*) appelées encore *semá*, de nom scientifique *Spondia Mom*. Pour les *bokonon* selon Montilius Guérin⁹⁹, *akik* est la première graine semée par Mawu. Il y a donc une explication à l’utilisation de la feuille à

⁹⁹ M. Guerin, op. Cit.

la naissance d'un enfant. On arrive au monde, pour ainsi dire, entre les mains du *sɛ*, symbolisé par les feuilles d'*akikɔn*.

Après l'accouchement, c'est dans ces feuilles d'*akikɔn* qu'est enveloppé le placenta, puis enterré ; tourné face vers le ciel dans l'enclos d'une douche, assure à la mère la continuité de la procréation. Le placenta enfoui sous fraîcheur implique que l'existence de l'enfant est placée sous les auspices de la paix. De nos jours, même si l'enfant naît à la maternité, le placenta est emporté à la maison pour être bien enterré.

Dans le cas des naissances survenues les jours dits néfastes, on peut conjurer la mauvaise destinée par des rites de suppléance sur le placenta. A cet effet, on met alors le placenta dans un canari au dessus des feuilles d'*akikɔ*. On n'y immole un coq et l'on enterre le placenta dans un endroit marécageux où la fraîcheur est permanente. Le rite de l'enterrement du placenta met en présence la terre que l'on peut interpréter comme le sein maternel, la matrice symbolique qui continue de porter l'enfant. Mais cette idée ne semble pas être première dans la pensée maxi.

La terre est vodun : le vodun Sakpata. La recherche expresse de la fraîcheur, de l'humidité, montre plutôt l'interprétation de l'eau comme symbole de paix mais aussi source de vie. Ce rite d'enterrement du placenta constitue l'appel à une existence sans heurt pour le nouveau né.

3-2- le 'sunkunkɔ' ou rite de présentation de l'enfant à la lune

Cette cérémonie se fait nuitamment, quelques jours après la naissance de l'enfant, avant celle de la naissance sociale ou sortie de l'enfant en société. Ce jour-là, quelques dignitaires de la famille viennent discrètement dans la case de l'accouchée pour lui prendre son nouveau-né qu'elle a préalablement déshabillé. Ainsi nu, il est amené derrière la maison. La tante paternelle ou un

sage du lignage prend l'enfant dans ses bras et le présente sept ou neuf fois aux astres de la nuit tout en prononçant des bénédictions.

Après explication, il ressort que ces paroles sont un monologue à l'endroit des ancêtres et puissances tutélaires soigneusement invoqués pour reconnaître et protéger comme des leurs ce nouveau membre de la famille. Chez les peuples fon et apparentés, la lune est d'une extrême importance, elle règle les mois, les semailles, la coupe des bois...etc. Avec le lever de la lune (*sunwaji*= *sun* : lune ; *wa* : venir, aller ; *ji* : en haut), c'est la vie qui recommence.

Faire sortir l'enfant à ce moment là, c'est établir entre le cosmos et lui un lien, alors que l'univers est dans toute sa vigueur. La présentation à la lune prépare un univers spirituellement et mystiquement neuf pour le nouveau né qui est passé de l'autre monde à celui-ci. Des libations sont faites pour une communion rituelle avec les puissances nocturnes. Enfin, l'enfant est remis à sa mère toujours avec l'interdiction formelle de sortir avec l'enfant en plein jour. La claustration de celle-ci et de sa progéniture continue jusqu'au jour de présentation officielle de l'enfant à la société.

II- Les rites d'intégration sociale

Il existe en milieu maxi, un amalgame de rites qui concourent à l'intégration sociale de l'enfant. Celle de "*videtɔ*" ('vi' : enfant ; 'detɔ' : faire sortir) ou naissance sociale et de "*agbasayiyi*"(*agbasa* : *antichambre, séjour* ; *yiyi* : *être entraîné d'aller*) se révèlent capitales.

La cérémonie du *videtɔ* ou naissance sociale coïncide avec la dation du nom. Elle se fait le septième ou le neuvième jour selon le sexe de l'enfant. En effet, pour les enfants de sexe féminin, c'est le septième jour qu'a lieu la cérémonie de sortie. Pour le sexe masculin, il faut attendre le neuvième jour. Elle s'organise dans la quasi-totalité des cas rencontrés lors des recherches, dans la famille du géniteur. Elle a lieu chez ce dernier ou chez le chef du groupe

lignager paternel, la société maxi étant une société patrilinéaire. Ce sont les tantes paternelles ou *akovi tasinɔ*, prêtresses, qui officient cette cérémonie.

Le jour de la sortie, très tôt le matin, sa mère et lui font une toilette spéciale. En effet, elle s'habille de beaux vêtements ainsi que le nouveau né. Par ailleurs, un repas communiel sera pris, ce jour-là, par l'enfant et sa mère, le groupe familial et lignager et enfin toute la communauté. Ce repas est composé de farine de maïs mélangé à de l'huile rouge. Ce repas appelé '*yamiya*' est consommé au cours de la cérémonie par tous les membres présents. La part du nouveau né est consommée par sa mère. *Akovi tasinɔ* verse le *yamiya* au seuil de la porte en disant : '*je ne te sors pas de la maison avec une mauvaise intention mais en te souhaitant santé et prospérité*'.

Cette cérémonie est obligatoire. C'est un '*sugbe*' (totem en langue maxi). Elle peut être source d'injures et de déséquilibre psychologique chez l'enfant. Cependant, le déroulement de la cérémonie de sortie de l'enfant change profondément avec les *hennu*. Toutefois, on retiendra que tous les *hennu* observent des rites de présentation et d'intégration de l'enfant à la famille. Dans un cas général, il s'agit d'offrandes et de prières au '*toxyo*' (ancêtre mythique) de la famille, aux vodun, aux ancêtres, d'accepter le nouveau né dans la famille.

Quant à la cérémonie *d'agbasayiyi*, elle revêt une plus grande importance. C'est une cérémonie occasionnelle qui rassemble généralement un grand nombre d'enfants du même *hennu* d'âges très différents. Sous la supervision du *hennugan* (chef du *hennu*), un *bokɔnɔ* officie. L'aide des *tanyinɔn* et autres personnes ressources de la famille n'est pas des moindres. Le *bokɔnɔ* s'appuyant sur sa connaissance du fâ trouvera le "*du*"¹⁰⁰ qui annonce la destinée de chaque enfant et désigne son '*jɔtɔ*' c'est-à-dire l'ancêtre ou le

¹⁰⁰ Signe divinatoire du fâ sur lequel chacun est venu au monde

vodun qui s'est incarné en cet enfant. Il sera dicté à la mère les interdits ('su') et les prescriptions afférents à ce "du" lorsque l'enfant est trop jeune pour comprendre.

Si le "du" révèle un mauvais sort, il faudra donc le conjurer. Ainsi procède-t-on à un sacrifice expiatoire (*vɔsisa*). Le sacrifice qui suit le 'agbasayiyi' n'engage pas tout le *hɛnnu*. C'est une cérémonie plutôt privée qui engage chaque petite famille. La typologie de ces divers rites afférents à la naissance d'un enfant permet de saisir ceux qui sont exceptionnels dans le cas des naissances qui ne répondent pas à la norme habituelle.

III- L'intégration des naissances exceptionnelles

1- Les tɔxɔsu

La naissance de *tɔxɔsu* requiert moins de rites que dans le cas d'une naissance gémellaire. L'avènement d'un enfant 'monstre' suscite un sentiment mitigé. Il y a plus d'angoisse que de joie. Les proches parents du nouveau-né doivent désormais ployer sous de nombreux interdits. La mère est dite *dɔkunɔn* (mère des richesses). La richesse octroyée par le *tɔxɔsu* est strictement conditionnée par les soins dont il est entouré.

A la naissance d'un *tɔxɔsu*, on fera appel à un *bokɔnɔn* et à des spécialistes. La naissance d'un *tɔxɔsu* entache tous les objets de l'environnement immédiat de souillure. On procède à la démolition de la case dans laquelle il est né. La mère doit se déposséder de tous ses vêtements et bijoux. Elle sera cloîtrée au fond d'une nouvelle chambre avec l'enfant jusqu'au jour de la cérémonie de sortie, renforcée d'un rituel de purification. De même, elle ne doit se vêtir que de pagnes qui lui sont offerts.

La naissance du *tɔxɔsu* dans certains cas, représente un réel danger pour la vie du géniteur. Tel est le cas de l'enfant né avec une dentition avancée. Il doit être isolé du père : ce dernier doit prendre garde de mettre les pieds dans l'urine

de l'enfant au risque de perdre sa vie. A cet effet, les compétences d'un "connaisseur" doivent être sollicitées afin d'annihiler pareil sort.

Très souvent, les *tɔɔsu*, ceux frappés de graves difformités ont une existence brève. Lorsque le *tɔɔsu* décède, on dit qu'il est tombé à l'eau : "*e jε tɔ*". La "tombée à l'eau" du *tɔɔsu* est suivie d'impressionnants rituels. On fera appel à un *bokɔnɔ* pour découvrir le marigot dans lequel l'enfant *tɔɔsu* est "tombé à l'eau". Au jour fixé, des prêtresses de *nɛnsuxwe*, spécialiste du culte *tɔɔsu* viennent faire les cérémonies, assistées des membres de la famille. Le groupe en procession se dirige vers le marigot avec la stricte défense de regarder en arrière. Aussi emportent-ils sur eux : un canard, du percal rouge, une petite natte faite en nervure de palme (*kplakpla*). Après le jet de kola et la libation, l'oiseau bouc émissaire est immolé au bord de la mare, puis enroulé dans la petite natte.

Avant d'offrir tout ceci à l'eau, les officiants procèdent à une infinité de prières et de chants. Chargée de message, la victime sacrificielle devient le support et le moyen de s'adresser aux forces des eaux. Le rituel s'achève par le retrait symbolique du *tɔɔsu* de l'eau. Quelques-uns des officiants avancent dans l'eau pour rechercher celui-ci qui se présente en ces moments, métamorphosé en grenouille. La chance de réussite de la capture de l'animal révèle que les prières ont été exhaussées, et l'acceptation du *tɔɔsu* de quitter les eaux pour revenir parmi les hommes. Lorsque la fouille des eaux est sans succès, la panique et l'inquiétude s'installent dans le groupe. L'insuccès traduit un refus des forces benthiques. La communauté familiale mesure le danger qui la menace. Elle sera agitée par l'enfant *vodun* tapi ans l'ombre. La capture d'une grenouille à défaut d'un crapaud étant très capitale, cette cérémonie s'accomplit très souvent en période d'étiage, où les eaux ont perdu de hauteur pour faciliter ainsi la chasse.

La grenouille est un animal symbolique des enfants monstres et par là devient objet d'interdit pour les familles qui ont un *tɔxɔsu*.

L'animal ramené à la maison servira dans l'ordonnance culturelle pour bâtir l'autel du *vodun tɔxɔsu*. Le *bokɔnɔn* sollicité à l'occasion lira le signe divinatoire afférent à cet enfant vodun. D'autres objets (qui n'ont pas été cités ici) sont ajoutés au "du" et à la grenouille.

Par ailleurs, il faut noter qu'il n'existe pas un canevas de soins et d'interdits exhaustifs pour les *tɔxɔsu*. Chaque naissance dicte à travers le fâ sa volonté. C'est ainsi que certains *tɔxɔsu* dits très redoutables par leur puissance refusent de s'exposer au regard étranger. Ils sont alors internés tout le temps dans une case. Leur sortie est circonstancielle, et ceci au cours des grandes cérémonies. De même, leur sortie peut rompre le cours d'une longue sécheresse. On les expose au soleil et ils attirent la pluie. Les rites de naissances des *tɔxɔsu* font partie du vaste champ de rites des anomalies de naissances.

Photo3 : Doigt de pied malformé d'une jeune fille taxée d'être "*tɔxɔsu*"



Source : Enquête de terrain, février 2011.

Photo 4 : Vue partielle d'un handicapé moteur taxé d'être "tɔxɔsu".



Source : AFFIA P., Ouèdèmè, février 2011.

2-Les hoxo ou jumeaux

La naissance gémellaire tombe dans le cas de l'extraordinaire et requiert, à cet effet, plus de rites que dans tous les autres cas de naissance de vodun.

2-1- La naissance des jumeaux

A la naissance des jumeaux, on met un signe autour du poignet de celui qui est né le premier. Celui-là, en milieu maxi comme dans beaucoup d'autres cultures, est considéré comme le plus jeune. A cet effet, on dit qu'il est mandé par l'aîné pour se rendre compte s'il vaut la peine de naître.

Le premier rite auquel sont soumis les jumeaux à leur naissance est celui de "*siɔnu*" (mettre de l'eau à la bouche). Une tanyinɔ ou celle qui a eu à accoucher une fois des jumeaux et ayant bien évidemment satisfait les obligations sacrificielles ou cérémonielles liées à la naissance gémellaire, prend de l'eau qu'elle fera goûter aux jumeaux avec les doigts de la main gauche et le majeur de la droite, l'un après l'autre, jusqu'à huit fois. Ensuite, elle prononcera des vœux de longévité pour les jumeaux. Lorsqu'on remarquera qu'à la naissance des jumeaux, d'autres signes sont apparus, c'est-à-dire l'enfant est d'abord jumeaux puis, présente des signes particuliers tels par exemple la position pelvienne, la face tournée vers le ciel..., l'enfant jumeaux bénéficiera

du double rituel : celui des jumeaux suppléé par celui qu'induisent pareilles positions.

Par la suite des cérémonies, on consultera un *bokɔnɔ* pour savoir le mot d'arrivée des jumeaux et de quelle brousse sont-ils issus. En effet, il existe différentes brousses reconnues pour abriter les jumeaux. La suite des cérémonies se font dans ces brousses.

2-2- Le "hoxosuɔiɔ"

Après la naissance des jumeaux, un certain nombre d'interdits pèsent sur la mère. C'est comme si un interdit était violé. Mais à proprement parler, donner naissance n'est pas une violation d'interdit. Cet état est le "*suva*" (souillure) ; le "*suva*" explique Montilius Guérin en rapportant le propos d'un interlocuteur fon « c'est une situation morale, anormale dans laquelle on se retrouve sans le vouloir »¹⁰¹. Le "*suva*" induit des interdits. On enlèvera (*de*) rituellement cette interdiction. Ainsi, le *hoxosuɔiɔ* signifie action d'enlever (*ɔiɔ*) l'interdit (*su*) qu'imposent les jumeaux de par leur naissance.

Pour lever les interdits qui cloisonnaient la mère et les enfants à rester trois mois sans circuler dans le village, on doit faire la cérémonie de *hoxosuɔiɔ*. Si la situation économique ne le permet pas, le père (*hoxotɔ*) et la mère (*hoxonɔ*) des jumeaux font une cérémonie pour suppléer de manière temporaire appelée *sukankpo*. Littéralement le terme signifie : "couper" (*kan*), "interdit" (*su*) et "rester" (*kpo*). Les prêtresses viendront enlever partiellement les interdits.

Le "*sukankpo*" commence par une prière d'invocation dont voici quelques phrasées.

¹⁰¹ Montilius Guérin, op. Cit.

Encadré n°9: Quelques phrasées d'une prière d'invocation lors du rite du
"sukankpo"

*'Nous invoquons tous les anciens hoxo,
Tous les ancêtres,
Tous les tóvodun (vodun populaire) et hennu vodun (vodun de la grande famille),
Maintenant que les jumeaux sont venus,
Ils resteront auprès de leur père,
Ils resteront auprès de leur mère,
Ils seront des jumeaux très vieux,
Nous qui faisons la prière, nous n'en ferons jamais une qui sera la dernière.'*

Source : Données de terrain

Les prêtresses citeront les interdits qui demeureront jusqu'à la grande cérémonie de *hoxosudjide*.

Puis, les prêtresses remettent les jumeaux l'un après l'autre au père qui les rend à la mère. Elles s'adressent aux parents en ces termes :

Encadré n°10 : Quelques recommandations aux parents de jumeaux.

*"Le père des jumeaux vieillera sur les enfants avec la mère.
Le père des jumeaux ne permettra pas à la mère des jumeaux de rester affamée.
Si la mère des jumeaux vient du champ, le père la déchargera
Si elle vient de la rivière, le père la déchargera.
Nous enlevons certains interdits, néanmoins le père et la mère des jumeaux ne dormiront pas ensemble"*.

Source : Données de terrain

La suite est faite de chants, de mlan-mlan (litanies) jusqu'à ce que les prêtresses rentrent. Quand le père des jumeaux a pu réunir une ressource indispensable, on procède à la grande cérémonie de *hoxosudjide* qui comporte

plusieurs étapes rituelles. Sur invitation, les prêtresses officiantes du "zun" (brousse) retrouvé, viennent faire la prière du soir. Leur invitation est accompagnée d'une "petite dot" composée de *vi* (kola akuminata), *ahowe* (kola galentivivia), *atakun* (poivre de meninguette), de *sodabi* et d'une certaine somme (franc symbolique). On accueille les officiantes au portail par une libation en leur souhaitant ainsi la bienvenue et la paix. On leur apporte ensuite de l'eau, de la boisson *sodabi* et des kolas pour la prière d'ouverture qui commence au crépuscule. Puis suivra la longue prière pour conjurer la mort (*ku*), la maladie (*azon*), le malheur (*nu nya nya*) et les vœux de bonheur et de richesse. On sacrifie deux volailles qu'on fait cuire pour le repas communautaire. Le père et la mère des jumeaux sont invités devant l'assistance pour avouer si par hasard ils ont eu à transgresser certains interdits. Si cela s'avérait, on procède au rite pénitentiel ou de purification, de crainte que les *hoxo* ne rejoignent leur "brousse". On frappe légèrement les fautifs. Ils peuvent racheter la punition de manière symbolique par une certaine somme (franc symbolique). Enfin, les prêtresses enferment la mère avec les *hoxo* dans la chambre à coucher. Elles reviennent le lendemain pour le reste des cérémonies.

A l'aube, les prêtresses viennent ouvrir la porte et font sortir la mère et ses jumeaux. On ceint ensuite à la mère une jupe faite de rameau de palmier (*azan*) par-dessus un vieux pagne. Puis, le groupe se dirige vers la brousse révélée par le *bokɔnɔ* entre temps. Le parcours du chemin est fait de chants, seule la mère des jumeaux garde le silence. Dans la brousse, on purifie à nouveau la mère des jumeaux. Elle se débarrasse de la jupe de "azan" et de son pagne usé, et revêt un pagne neuf. La jupe de *azan* représente l'état de misère ; le pagne neuf, le changement et la prospérité retrouvée. Des prières se succèdent. Le rituel de la brousse a pour fin de ramener les *hoxo* à la maison, puisqu'ils habitent la brousse, on va les chercher avec les puissances dans cette brousse. Au retour, on dépose les jumeaux sur une natte faite de nervures de

feuilles de palme (*kplakpla*). Tout le monde vient les vénérer et leur offrir de l'argent. Ce rite d'accueil passé, on procède à la construction de l'autel des jumeaux.

A cet effet, on sollicite l'intervention d'un *bokɔnɔ*, celui-ci est qualifié pour prescrire l'ordonnance nécessaire à cette construction. Il met dans la fondation, le "du" apparu, des feuilles liturgiques et certains autres objets indispensables. L'autel est construit en terre de barre, très souvent aménagé à côté d'une case, à l'abri des intempéries climatiques, ou parfois dans une caisse pour faciliter son déplacement lors d'un déménagement. En surface, seront disposées des cuvettes en argile (*hoxozin* ou *hoxogban*) pour recevoir les offrandes des jours de prière. Ces cuvettes sont modelées suivant les particularités des enfants jumeaux. Ainsi, on peut se procurer du "agɔzin" (cuvette de l'enfant jumeau né en position pelvienne), "wuzin" (cuvette de celui qui est né le cordon autour des bras) et cætera.

Photo 5 : Vue d'une prêtresse habiletée à participer aux cérémonies des jumeaux.



Source : Enquête de terrain, février 2011.

2-3- Le rite du ‘Ahwandida’

La partie essentielle de la cérémonie des jumeaux est celle de *ahwandida*. On met l'huile de palme dans le pot d'argile qui a servi à cuire le repas communautaire. On le fait chauffer à blanc ; le feu est attisé avec le pied, signe

particulier du rituel. Dès que le pot s'enflamme, l'assistance pousse des cris de joie : on vient d'obtenir la preuve que les rites de cette longue cérémonie ont été bien exécutés et agréés par les jumeaux. On profite de la flamme qui s'élève pour se purifier. Chacun passe les mains au dessus des flammes et les repasse sur tout le corps. Ceci pour enlever toute souillure et les malheurs à venir. On fait ensuite huit fois le tour du foyer, au dernier tour, on s'arrête pour renverser ensemble le pot brûlant avec les pieds. On procède au repas communautaire, après avoir donné du "yamiya" (farine de maïs mélangé d'huile rouge et d'eau) aux *hoxo* sur l'autel.

2-4- Reprise des activités de hoxonɔ (mère des jumeaux)

Après le chapelet de rites qui s'imposent à la communauté, la mère des jumeaux doit particulièrement en subir d'autres. Elle a l'obligation de se conformer à certaines pratiques instituées pour ne pas s'attirer le malheur. La mère s'habille de neuf le matin, accompagné par les prêtresses, elles iront vers le vodun "ayizan". On immole à *ayizan* les volailles apportées pour la circonstance ; du "abɔbɔ" (haricot bouilli) sera également offert. *Hoxonɔ* toujours accompagnée, fera sa première descente au marché pour demander l'obole au nom des hoxo. Cette demande d'aumône est faite de manière très cérémonielle. La mère des jumeaux se présente à l'étalage des commerçants, tenant un plateau sur lequel, sont disposés de petites Calebasses. Elle fait sa demande en ses termes : "hoxo biɔ nu we " (la mère des jumeaux vous demande l'aumône). Pour ne pas s'attirer la colère des hoxo (des jumeaux), le commerçant s'acquittera, dans la mesure de ses possibilités. Puisque les jumeaux sont envoyés pour combler de bonheur toute la communauté, ils jaugent les méritants sur leur bonne volonté et générosité pour cette quête. Après ce rite, la *hoxonɔ* peut se rendre librement au marché.

De retour à la maison, *hoxonon* doit également subir le rite de "*zan kplé kplé*" qui lui permettra de partager la même couche désormais avec *hoxoto* (père des jumeaux). On fera coucher auprès de la mère un petit garçon non circoncis. Ils sont recouverts d'un pagne, et sont réveillés peu de temps après par flagellation symbolique. Ce rite marque la fin du *hoxosuđiđe*.

Le *hoxosuđiđe* constitue l'une des cérémonies les plus importantes parmi celles afférentes aux naissances suscitant des interrogations. Les Hoxo combent de bien s'ils sont honorés de tous les rites. Ils peuvent également punir s'ils sont objet d'une négligence. La grande famille *hennu* veille à cet effet, que toutes les cérémonies soient organisées.

Photo 6 : Dəwin, mère de jumeau trois fois de suite, tenant des figurines en main.



Source : Enquête de terrain, février 2011.

2-5-La seconde naissance

Lorsqu'un jumeau décède, on le réintègre symboliquement à la vie. Ceci se fait par sa représentation en figurine qu'on appelle */Atinkpavi/* = 'atin ' veut dire bois,' akpa ' veut dire tailler, 'vi' veut dire enfant. Ce qui veut dire 'enfant bois tailler' ou littéralement 'enfant taillé en bois'. Pour fabriquer leur figurine on dit qu'on va les épouser dans la brousse que le fá a désigné : ' e non yi da ee'.

Photo n°7 : Figurine de jumeau (garçon) ayant rejoint la brousse

Photo 8 : Dəwin, la mère des jumeaux, entrain de parer les figurines avant les prises

de vue, aidée par l'enquêteur-chercheur.



Source : Enquête de terrain, février 2011

Photo 9 : Figurines représentant des jumeaux (une fille et un garçon).



Source : Enquête de terrain, février 2011.



Source : Enquête de terrain, Février 2011

Photo 10 : Figurines de jumeaux représentant des triplets, une fille (au milieu) et deux garçons de part et d'autre.



Source : Enquête de terrain, février 2011.

La fabrication d'une statuette anthropoïde censée représenter le ou les jumeaux disparus, est considérée comme une nouvelle introduction du jumeau dans le monde humain. Le travail du sculpteur est considéré aussi, comme une œuvre réelle d'accouchement. Le sculpteur en conséquence est appelé "*jijitɔ*" (l'accoucheur). La réalisation d'une statuette requiert de la part des parents demandeurs une nouvelle dot composé de : *vi*, *ahowé*, *atakun*, *sodabi* et une certaine somme (franc symbolique). La veille du jour de la réalisation de ce travail de confection de la statuette, l'artisan doit faire des offrandes à son *Lεgba* et lui adresse des prières. Au lever du jour, il doit s'abstenir de toute autre tâche

et ne s'occuper que du sculptage. Le fait de prendre en compte une tâche, autre que celle qui attend l'artisan est par analogie identifiable à la matrone qui laisse une femme en travail pour s'affairer à autre chose. Cette négligence est hautement sanctionnée par les jumeaux. Un "jijitɔ" imprudent l'a appris à ses dépens, rapporte Gbodja Martin, un agriculteur à Ouédèmè, lui-même jumeau par surcroît, en prenant à témoin son père :

Encadré n°11 : récit d'une négligence d'un jijitɔ imprudent lors de la fabrication d'une statuette andropoïde

« Lorsqu'on devait faire naître son second qui avait rejoint la brousse, le sculpteur fut prié par sa femme de récolter un régime de palme pour le repas de midi. Au sommet du palmier, il trancha à coup de hache la corde qui le soutenait. Il finit sa chute sur la hache et le régime épineux qu'il a récolté. Ses mains furent mutilées à tel point qu'elles ne peuvent plus désormais servir à rien ».

Source : Données de terrain

L'attention accordée aux figurines représentant les jumeaux, dépasse largement celle qu'on octroie à une œuvre d'art. La famille veille sur la représentation du hoxo comme un enfant réel. Les figurines sont parées, on leur confectionne des vêtements, des meubles convenant à leur taille (cf. photos). Se confiant à leur force mystique, le maxi les emporte dans les voyages pour éloigner tout danger éventuel.

En somme, les jumeaux occupent une grande place dans le champ des interprétations données aux anomalies de naissance.

3- Autres rites

A l'instar des jumeaux et des *taxɔsu*, les autres cas de naissances précités bénéficient aussi d'une attention particulière, mais avec moins de rituels. De

même, les cérémonies organisées requièrent moins de personnes de la grande famille. La naissance d'un enfant en position pelvienne, par exemple, va mobiliser les membres de la petite famille et les *tanyin*. Mais dans tous les cas, le recours à un *bokɔn* est indispensable pour mieux comprendre l'évènement. A cet effet, il ordonne les rites à accomplir. Ainsi, lorsqu'un enfant *Lisa* (albinos) vient à naître, la famille installera chez elle un autel du vodun Lisa. Elle insérera ce vodun dans le lot du patrimoine de la communauté familiale. L'installation sera parrainée par les prêtres du culte de ce vodun. L'érection de l'autel de Lisa nécessite une ordonnance culturelle. Les objets composant l'ordonnance sont surtout de couleur blanche. Le choix de la couleur blanche interviendra tout le long de la vie de l'enfant. Par ailleurs, dans les cas particuliers de naissance d'un seul enfant qualifié de jumeau '*hoxo ta dokpo*', on organise également le *hoxosuɖiɖe* mais d'une manière très restrictive. On organise alors symboliquement ou en partie les rites. Mais, il faut noter qu'en ce qui concerne leur décès, on ne procède pas à leur représentation en figurine. Cependant, ils participent à l'univers des interdits des jumeaux "réels".

Enfin, il faut remarquer que des rites appropriés sont organisés pour les autres cas de naissance dédiée aux "divinités". Ces rites sont opérés afin de consacrer ces enfants entièrement à cette divinité. L'intégration de ces enfants dans le social et le cosmos demeure un processus continu. Elle ne peut se limiter aux rites opérés à la naissance. L'enfant déifié bénéficie d'une attention minutieuse et fait l'objet de beaucoup d'interdits tout au long de sa vie.

4-L'univers des interdits

Il faut comprendre qu'une atmosphère de crainte et de sacré auréole les naissances dites influencées par des forces surnaturelles. Les multiples rites

suivant ces naissances participent à l'intégration au monde des humains et des forces invisibles, c'est-à-dire revigorer la force ou la puissance découverte sur l'enfant, si elle est destinée pour le bien. Au-delà de ces aspects qui suscitent les rites, le maxi est persuadé que le divin ne peut cohabiter avec les humains sans être soustrait à certaines pratiques séculaires. Ainsi l'enfant déifié est contraint à suivre des interdits. Par exemple l'enfant jumeau ne doit pas proférer des injures ou des malédictions de crainte que ce verbe d'inimitié ne porte effectivement malheur. Même enfants, les jumeaux sont dits "*mexo*" (sachant). Dès lors, ils sont considérés comme des sages. Ainsi, exige t-on des parents qu'ils évitent de les gronder, de les contrarier et d'être gentils et compatissants. A l'instar des jumeaux, les enfants *tɔɔsu* imposent assez d'exigences. Les interdits des enfants *tɔɔsu* sont connus à travers la sagesse du fá. Bon nombre de leurs interdits sont alimentaires. Mais la tradition populaire en reconnaît d'autres. Ainsi, dit-on qu'ils (les enfants *tɔɔsu*) ont pour tabou la grenouille qu'ils ne doivent pas tuer et ne doivent pas consommer le canard. Par ailleurs, à l'enfant *lisa* (albinos), il est déconseillé de se vêtir ou de faire usager des objets de couleur écarlate, au mépris du blanc. L'huile rouge lui est proscrite, et il ne peut faire usage que de l'huile de karité. De même, il ne fera pas usage du sel de cuisine. Il y a du sel spécialement produit et vendu sur le marché. Dans le relevé des interdits alimentaires, il est défendu à l'enfant *lɛgba* de prendre des boissons alcoolisées.

En somme, il n'existe pas d'enfant distingué par des caractéristiques particulières à la naissance qui ne puisse vivre au sein de la communauté humaine sans interdits. Ces interdits se résument à des obligations qui parfois ne s'adressent plus simplement à l'enfant seulement mais aussi à ses parents et autres membres de sa famille. Ces interdits sont individuels, collectifs ou sociaux puisque agissant sur les rapports sociaux.

Afin d'éviter une violation éventuelle des obligations qui leur sont dues, les enfants déifiés porteront des noms révélateurs.

5- Les noms et leurs significations

En Afrique noire et en milieu maxi en particulier, le nom est porteur de sens et de signification. Albert Tingbé- Azalou le souligne si bien quand il affirme que « *le nom est une marque verbale ou langagière de reconnaissance et de définition de l'individu dans toutes ses caractéristiques* »¹⁰². Le nom est souvent attribué pour rappeler des événements circonstanciés. Maurice Houis, dans une étude sur les noms individuels chez les Mossi, arrive à des conclusions qui sont certes valables au-delà de ce peuple burkinabè. Il présente les noms essentiellement comme « *des messages que l'homme adresse aux êtres invisibles, comme des actes de communion* »¹⁰³. Pour les enfants qui font objet de cette étude, les noms attribués sont des supports et tiennent lieu de mémoire pour rappeler les circonstances de naissance. Leurs noms sont donc des marques identitaires, des condensés d'un discours de situation, un nom symbole. L'évocation de ces noms fait prendre conscience dans le milieu environnant de ce qu'est l'individu porteur et du respect qu'on lui doit à cet effet.

Dans la société maxi comme dans d'autres sociétés, les jumeaux sont d'abord caractérisés et identifiés par leur nom. Les noms de jumeau diffèrent suivant la position dans laquelle, ils ont été accouchés (siège bas, expulsion en reine, circulaire du cou et du corps, ... Voici quelques noms de jumeaux suivant leur position à la naissance et leur sexe.

Lorsque les jumeaux arrivent les pieds en avant, ils portent un nom particulier en milieu maxi. Dans le cas des jumelles, elles se nomment *agɔxi* et *agɔsɛ*. Dans le même cas, les faux jumeaux s'appellent *agɔxi* et *agɔsu*. Quand

¹⁰² TINGBE AZALOU Albert: *Le nom individuel chez les Adja-Fon du Bénin*, Thèse de doctorat, Université de Paris V, René Descartes, 1987,470p.

¹⁰³ HOUIS Maurice: *Les noms individuels chez les Mossi*, Ifan, Dakar, 1963.

ils viennent au monde en faisant face au ciel, les jumeaux se nomment *wensu* et *wensa*. Lorsqu'ils arrivent en étant dans la même poche, les jumelles s'appellent *wumε* et *wugbe*. De sexe masculin, ces enfants sont appelés *wusu* et *wusa*. Lorsqu'ils sont de faux jumeaux, ils s'appellent *wumε* et *wusu*. Quand les enfants sortent normalement sans position particulière, ils ont aussi leur nom. Les jumeaux s'appellent soit *zi* et *sε*, soit *gboja* et *tete*. Aux jumelles, on donne comme nom *hwuevi* et *hwesε*. Aux faux jumeaux, on attribue *zi* et *zinwxé* ou *gboja* et *teevi*.

Il est à souligner que les enfants qui naissent après les jumeaux, ont des noms spécifiques : *dosu*. Ce nom est composé de deux syllabes : ''do'' qui veut dire ''trou'' en langue maxi et de ''su'', forme impérative du verbe ''fermer'' à la troisième personne du singulier. Tout se passe comme si, les jumeaux avaient créé un vide que le puîné doit nécessairement combler. Ainsi, en fonction du rang et du sexe d'un puîné de jumeau, on a les noms suivants :

Tableau n°4 : Anthroponymie sociale maxi des puînés de jumeau

Sexe masculin	Sexe féminin
Dosu	Devi
Dosa	Dese
Donyɔ	Dogbe

Source : Données de terrain

Les noms liés à l'appartenance religieuse des parents sont des noms qui se rapportent aux puissances numineuses que l'on a invoquées pour obtenir la naissance d'un enfant. Peut aussi porter un nom religieux, celui dont l'un des géniteurs est adepte d'un culte vodun.

En pays maxi, les divinités ont non seulement leur propre couvent, mais aussi leurs rituels, leurs langues et leur répertoire de noms. Il est formellement interdit d'appeler l'adepte vodun par le nom profane qu'il portait avant son baptême, c'est-à-dire son entrée au couvent. Voici quelques exemples de tels

noms en fonction des différentes divinités religieuses, du rang de naissance et du sexe.

Tableau n°5 : Anthroponymie sociale maxi du vodun Nago en fonction du rang de naissance et du sexe.

Rang de naissance	Noms	
	masculin	féminin
1	asɔgba	tohun
2	ayenan	akpalɛ
3	kotɛ	Alugba

Source : Données de terrain

Tableau n°6 : Anthroponymie sociale maxi du vodun Sakpata en fonction du rang de naissance et du sexe.

Rang de naissance	Noms	
	masculin	feminin
✓ 1	cokpɔ	Gogo
✓ 2	cokpɔnhwe	wude
✓ 3	amangbe	wujo

Source : Données de terrain

Tableau n°7 : Anthroponymie sociale maxi du vodun Dan en fonction du rang de naissance et du sexe.

Rang de naissance	Noms	
	masculin	féminin
1	tɔsu	tubi
2	tɔsa	tɔsi
3	tɔkude	tɔhwe

Source : Données de terrain

Tableau n°8 : Anthroponymie sociale maxi du vodun Nensuwxe en fonction du rang de naissance et du sexe.

Rang de naissance	Noms	
	masculin	féminin
1	hwuevi	hunsa

2	-	wunyɔn
3	-	wumɛ

Source : Données de terrain

Tableau n°9 : Anthroponymie sociale maxi du vodun Xevioso en fonction du rang de naissance et du sexe.

Rang de naissance	Noms	
	masculin	Féminin
1	sosu	sosi
2	sosa	sɔwɛ
3	-	sɔwude

Source : Données de terrain

Conclusion partielle

Au terme de cette partie, il est à reconnaître que le sujet sur les malformations congénitales de naissance est avant tout anthropologique. Les diverses interprétations relevées et les cérémonies et rites organisés participent en grande partie à la culture du peuple maxi. Limitée l'observation, mieux, l'étude sur les représentations sociales et culturelles des anomalies de naissance à l'aire culturelle maxi, c'est commettre l'erreur de croire que ceci n'est qu'un phénomène spécifique à ce groupe culturel et d'en déduire des conclusions parcellaires. Il importe donc de comprendre que, ce qui se produit chez le peuple maxi est leur manière de percevoir le phénomène culturellement. Mais quelles approches explicatives du phénomène étudié donne-t-on à la lumière des sciences de la médecine ?

CHAPITRE VII : LES ANOMALIES SELON LA BIOLOGIE

Selon les données scientifiques notamment des sciences de la biologie, les anomalies résultent souvent d'une déviation du processus de constitution du fœtus. Parfois, l'origine de la malformation remonte même avant la fécondation. L'anomalie frappe l'un des éléments auteurs de l'embryon humain et s'il y a fécondation le bébé est greffé de cette tare originelle¹⁰⁴. Certaines malformations sont héréditaires, d'origine génétique, transmises par l'un des parents ou les deux. D'autres sont dues à la prise des médicaments tératogènes.

D'autres résultent des causes mécaniques. Les pressions que subit le fœtus, ses positions dans un utérus trop étroit sont capables de modifier le développement de son squelette. Ainsi s'explique de façon scientifique et ramassée la plupart des anomalies. Mais avant tout détail, il convient de saisir certaines données sur l'évolution de l'embryon jusqu'à la naissance du bébé.

I- Généralités sur la reproduction

La reproduction, chez l'homme, est rendue possible par de très petits éléments : les gamètes. On les nomme spermatozoïde chez le mâle humain et ovule chez la femme. A l'intérieur des gamètes, on retrouve d'autres petits éléments : les chromosomes. La fécondation est la fusion du spermatozoïde et de l'ovule. A cette étape, chaque gamète cède vingt-trois (23) chromosomes. Le produit obtenu est l'œuf dont l'évolution donne l'embryon qui prend plus tard le nom de fœtus. Une perturbation à ce moment dans la répartition chromosomique peut être à l'origine des malformations.

II- Les anomalies de causes anatomiques et physiologiques

Une anomalie de naissance peut être due à un incident lors de la fusion des gamètes. Par exemple, au cours de la fusion, un chromosome supplémentaire

¹⁰⁴ Tours (de) (H), Henrion (R), Delecour (M) : Gynécologie et obstétrique, 6^{ème} Edition Masson, Paris, 1994,p .663 .

peut intervenir. L'œuf serait alors constitué de quarante-sept (47) chromosomes. L'enfant qui va naître aura, dans toutes les cellules de son corps, ce même exemplaire anormal de chromosomes : C'est la trisomie 21. L'aspect de l'enfant se caractérisera à la naissance par son faciès très distinct. Les cheveux sont fins et pauvres. Le cou apparaît court, avec un excès de peau à la face dorsale. Le développement psychique ultérieur est très compromis. La fréquence de l'apparition de cette anomalie augmente avec l'âge de la mère.

La grossesse gémellaire est définie aussi par un accident dans la fécondation. La biologie reconnaît la gémelliparité comme une anomalie dans l'espèce humaine, mais anomalie ne signifie pas maladie. La femme ne porte en général qu'un enfant par grossesse. La grossesse gémellaire s'explique par deux approches tout à fait distinctes¹⁰⁵. Il s'agit de :

✓ La grossesse bi-ovulaire : deux ovules sont fécondés chacun par un spermatozoïde distinct. Ainsi se constituent dès l'origine deux œufs différents, qui ne seront pas contigus au cours de la grossesse. Chaque fœtus a un patrimoine génétique indépendant, parfois fort différent de celui de son congénère. On a ainsi les " faux jumeaux " (un garçon et une fille).

✓ La grossesse uniovulaire : un seul ovule est fécondé par un spermatozoïde. L'embryon à son origine est unique. Sa division est postérieure à la fécondation. Les deux fœtus provenant d'une fécondation unique ont un patrimoine génétique identique. Ce dernier cas (fécondation unique) aboutit parfois à des formes de monstruosité. En effet, lorsque la scission n'est pas totalement accomplie et que des parties restent soudées, on assiste à la naissance des bébés siamois (enfant à 2 têtes avec un tronc et les quatre membres, deux enfants avec les dos soudés, etc.)

¹⁰⁵ Propos du docteur Hounkonnou, un informateur médecin.

Photo 11 : Enfant à 2 têtes avec un tronc et quatre membres



Source : www.queveuxtu.com

Photo 12 : Deux enfants avec les dos soudés



Source : www.kisanganiboyoma.com

Par ailleurs, certaines anomalies peuvent survenir à la fin de la grossesse, il s'agit notamment des anomalies de la présentation du fœtus. En effet, pendant l'accouchement, le fœtus doit adapter ses dimensions à celles de la filière maternelle. Elle ne peut franchir les limites relativement exigües du bassin dans n'importe quelle position. Il doit d'abord se trouver dans le sens de la longueur. Lorsque le bassin est normal, la présentation du sommet est la plus normale. Cette bonne adaptation correspond en général à des conditions anatomiques et physiologiques normales de la grossesse. La présentation du siège ne peut être considérée comme une présentation tout à fait normale, l'accouchement comporte un risque certain. Il en est de même pour la position transversale, et pour toutes les autres, contraires à la normale.

Toutes ces positions résultent d'un trouble de l'accommodation. Un défaut d'accommodation qui s'explique par le relâchement des parois utérines, incapables de maintenir le fœtus en position longitudinale. Le fœtus s'oriente alors en une position anormale. De la même façon s'expliquent les fréquentes positions irrégulières dans l'accouchement gémellaire après la naissance du premier enfant. Le défaut d'accommodation peut être dû aussi à l'existence d'une tumeur. Le fœtus s'oriente également dans les positions précitées quand

elles sont imposées par la malformation de l'utérus : utérus à grand axe, transversal, utérus en éperon,

Enfin, les anomalies du cordon ombilical sont celles qui surviennent aussi à la naissance. Le fœtus, en se déplaçant, peut entraîner aussi des anomalies du cordon. Ces anomalies sont souvent la conséquence de la grande longueur du cordon ombilical qui peut s'enrouler alors en écharpe, en bandoulière ou autour du tronc du bébé. L'enroulement le plus fréquent se fait autour du cou. L'enroulement survient surtout lors de la parturition.

Si les raisons physiologiques et anatomiques peuvent dans une certaine mesure expliquer les différentes anomalies, il existe également d'autres causes externes, notamment les soins suivis par la femme enceinte.

III- Les risques médicamenteux

Les effets nocifs de certains médicaments, administrés à la femme enceinte, sont parfois responsables de graves malformations fœtales¹⁰⁶. Les recherches ont permis de découvrir beaucoup de médicaments à risque pour le fœtus. A ce titre, on peut citer entre autres : les somnifères, les tranquillisants, les antidépresseurs, en un mot les neurosédatifs¹⁰⁷. Il y a aussi les androgènes, les antimétabolites et cytostatiques. Ces médicaments peuvent dissoudre et tuer l'embryon très jeune. Ils peuvent créer de graves malformations comme l'hydrocéphalie (grosse tête), la malformation oculaire, la malformation des membres, l'anencéphalie. Cette dernière est caractérisée par l'absence de fermeture du système nerveux central.

¹⁰⁶ Propos du gynécologue ODOULAMI Valérie, praticienne à la clinique "Bonne Santé" de tankpè.

¹⁰⁷ LANSAC J., LECOMTE p. : *Gynécologie, collection pour le praticien*, 5^{ème} Edition Masson, Paris, 560p, Edition de Yaoundé, 1971, p 207.

Photo 13 : Enfant atteint d'hydrocéphalie (grosse tête) bercé par son géniteur



Source : <http://www.universalis.fr/encyclopedie/malformations-congenitales>.

A ce propos, Merger ¹⁰⁸ précise : « à voir un anencéphale, on ne peut se garder d'une impression de hideur. Le massif facial s'arrête au dessus du front. Les yeux qui en occupent la partie supérieure font une saillie tel que ce monstre ressemble à un crapaud ». L'anencéphale naît parfois vivant, mais ne survit que quelques heures. Par ailleurs, l'hydrocéphalie est caractérisée par l'accumulation du liquide céphalo-rachidien dans le crâne fœtal de sorte que celui-ci subit une augmentation de volume considérable qui rend le plus souvent impossible l'accouchement spontané. Elle est due à un trouble de la circulation.

En somme, la prise de médicaments, notamment les médicaments tératogènes sont responsables, en grande partie, des anomalies. Cependant, on ne pourrait occulter les causes pathologiques.

IV- Les causes pathologiques

Diverses maladies survenant au cours des premiers mois de la grossesse sont sources de certaines malformations. On peut citer entre autres :

¹⁰⁸ MERGER (R), LEVY (J), MELCHIOR (J) : *Precis D'obstetrique*, 5^{ème} Edition, Masson, Paris, 1993, 757 P, p 706.

- ✓ la varicelle zona : le virus de la maladie est capable, dans un petit nombre de cas de créer des malformations quand la varicelle évolue au cours des premières semaines de la grossesse.
- ✓ L'herpès : en cas d'infection et dans son évolution, les germes de la maladie sont transmissibles à l'embryon et causent des malformations.
- ✓ La variole : déjà d'une haute gravité en elle-même, la variole est encore plus redoutable pour la femme et pour son fœtus. Celui-ci peut être contaminé et naître porteur de pustules caractéristiques.
- ✓ La rubéole : la rubéole est le type de maladie qui malgré sa bénignité pour la mère, peut frapper l'enfant des malformations les plus graves : les lésions oculaires, la surdité congénitale, etc.

Outre ces maladies, il faut ajouter celles qui sont sexuellement transmissibles et qui sont également responsables de diverses autres anomalies.

Conclusion partielle

Au total, les différentes particularités constatées à la naissance et appréhendées sous le vocable d'anomalie n'ont jamais manqué d'explication en biologie. Les anomalies surviennent dans le grand hasard, mais parfois on peut s'y attendre avec une grande probabilité. Ce dernier aspect renvoie au caractère héréditaire de l'anomalie. L'approche scientifique particulièrement biologique, de la question des anomalies, permet de poser les jalons d'une analyse objective sur le sujet.

CHAPITRE VIII : ANALYSE CRITIQUE DES DONNEES

L'étude des anomalies de naissance en milieu maxi a révélé que les représentations sociales aussi bien chez les Maxi de la commune de Savalou que ceux de la commune de Glazoué présentent plus de similitudes que de dissemblances. Comme similitudes, on peut noter que ces deux communes se situent dans le département des Collines. De même, les populations de Ouèdèmè, de Lahotan, de Doïssa et Logozohè parlent le même sociolecte Ajà-fɔn en l'occurrence le maxi. Pareillement, ils ont les mêmes pratiques culturelles aux diverses occasions comme les mariages, les rites funéraires, les naissances et baptêmes, la gestion rituelle des anomalies congénitales,...

La principale activité économique dans ces deux communes demeure l'agriculture. Le maïs, l'igname, le manioc, l'arachide, le haricot sont les cultures vivrières de base et l'anacarde, le coton et le manioc constituent les produits d'exportation. La commune de Glazoué ne bénéficie pas des usines d'égrenage du coton et de fabrication d'alcool à base de manioc dont dispose Savalou mais bénéficie d'un grand marché national qui s'anime tous les mercredis.

Sur le plan religieux, tous ces acteurs reconnaissent l'existence d'un dieu créateur de tout ce qui existe : *Mawu Lisa*. On implore sa bénédiction pour la réalisation de tout projet. De même, on craint sa colère. Le maxi demande et croit en la protection de Mawu dans diverses situations. Cette croyance a favorisé l'implantation d'une multitude de confessions religieuses prônant l'existence d'un Dieu ayant le plus grand pouvoir sur le cosmos et les êtres. A côté de Mawu, beaucoup de divinités remplissent la vie religieuse du maxi de Savalou. Ainsi, l'on a comme divinité le Lisa, le Nensuwé, le Xevioso, le Sapkata,... En effet, l'homme est en liaison permanente avec les éléments de la nature. Et cette médiation se fait à travers le fà qui est en amont et en aval de tout ce que le Maxi entreprend ou projette d'entreprendre. L'art divinatoire fà

est pratiqué dans de nombreuses entités culturelles d'Afrique. Assurant la médiation dans les communications verticales, le fà a pour rôle fondamental d'expliquer les faits passés et d'indiquer les conduites à tenir dans les situations futures. C'est pourquoi on y a recours à des occasions telles que les mariages, les rites funéraires, les naissances, les aventures,... Ainsi, dès ses premiers mois, l'enfant s'intègre à l'univers cosmique qu'il apprend à connaître et à exploiter selon sa capacité et selon ses besoins. C'est la fonction des rites d'intégration cosmique, temporelle, spatiale et sociale. L'efficacité des rites se trouve dans leur pouvoir psychothérapeutique. En accomplissant les différents rituels liés aux différentes anomalies, les acteurs sociaux se croient protégés de la colère des puissances numineuses. Aussi, se savent-ils désormais dans les bonnes grâces de celles-ci qu'ils auraient délivrées de leur état de « souffrance et de colère ».

Par ailleurs, les rites ont une fonction cathartique et un caractère contraignant sur l'ensemble de la collectivité. En tenant compte du fait que la sécurité recherchée est conscientielle et en se basant sur le pouvoir des puissances numineuses, les ritualisants s'obligent à faire tout ce qu'il faut pour se sentir à l'abri de la colère de celles-ci. La fonction principale de toute pratique rituelle est de sécuriser. Le ritualisant cherche sa sécurité au niveau des divinités et au niveau des hommes. C'est-à-dire que le rite permet à l'homme de communiquer avec le numineux autant qu'il met les hommes en relation les uns avec les autres.

Pour le Maxi, l'homme ne peut diriger un peuple sans être aidé, sans être guidé par les divinités et les mânes des ancêtres. C'est pourquoi, pour la plupart des acteurs interrogés, le pouvoir politique viendrait des dieux. Et par conséquent, le roi n'est qu'un attentif exécutant d'un pouvoir divin dont il devrait assurer infailliblement la continuité.

Le parcours des divers paramètres qu'offre l'étude des représentations sociales et culturelles des anomalies de naissance, permet de mettre en évidence multiples champs de relations qui sous-tendent la vie sociale et religieuse maxi. Il apparaît ainsi qu'il ne s'agit plus de simples interprétations attribuées aux anomalies, mais d'une profonde exploration de sens d'une pratique sociale. En effet, les données relevées renseignent davantage sur l'intensité des sentiments et des préoccupations qui sous-tendent cette anthropologie des anomalies de naissance chez les Maxi fortement religieuse. Le phénomène des anomalies interpelle d'abord la croyance de l'homme maxi, qui en elle-même est très complexe. On ne saurait comprendre le sujet qui est traité sans interroger les bases élémentaires, formant un ensemble, un tout, qui fondent cette croyance. D'ailleurs, un élément culturel, pris isolément dans cette communauté, n'a pas de sens, sa compréhension s'imbrique dans des aspects plus larges et complexes. Le problème des anomalies revêt cette connotation.

Dans le social, la différence entre une naissance entachée d'une déviance et un accident survenu au cours de l'existence est très fortement ressentie. L'anomalie apparue à la naissance interroge beaucoup plus la communauté et suscite de nombreux rites. Les pratiques sociales qui en résultent puisent leurs sources à différents niveaux. D'abord, il y a le discours populaire, l'élément fondamental d'explication des choses. Dans une société basée essentiellement sur l'oralité, on ne saurait faire fi du discours cosmogonique, c'est à dire le mythe. Il s'agit du discours vrai, qui donne la genèse de l'univers et de ses composants. En face de cette réalité incompréhensible qu'est le problème des anomalies, l'homme de la tradition a recours à cet élément relevant de l'ordre de la symbolique, pour expliquer certains phénomènes de l'existence et vivre avec. Ici, les mythes et les litanies attirent moins l'attention sur leur fonction première de donner sens à la réalité que sur celle du discours qui tire à conséquence.

A propos des diverses figures de naissance déifiée, on trouve des récits exemplaires, biographiques, destiné à illustrer un code de conduite pour l'individu, la famille et toute la société. On comprend par exemple comment l'enfant jumeau doit être surveillé, respecté selon le discours issu de leur litanie : *« Deux coépouses vivaient ensemble dans une maison auprès de leur mari. L'une d'entre elle avait des jumeaux que jalourent la seconde. Celle qui avait des jumeaux était potière. Un jour, elle alla en promenade après de longues heures de besogne.*

Le ciel s'assombrit, annonçant une forte pluie. Les vases fabriqués risquaient bien d'être endommagés. Les jumeaux étaient encore trop enfants pour les transporter et les mettre à l'abri de l'eau. Néanmoins, ils voulaient se rendre utiles et de ce fait, tranchaient les vases frais en morceaux transportables à leur âge. La marâtre trouvant la scène bien idiote, ne pouvait s'empêcher de rire et de se réjouir des avaries causées à sa coépouse.

Les voisins étonnés par ce rire continu, ne donnaient plus de retenu à leur curiosité. Par dessus la clôture, ils se rendirent compte du spectacle qui méritait tant d'hilarité. Juste à ce moment la potière revenait de sa promenade. La puissance des jumeaux ne pardonnera pas les moqueries subies. Alors les mâchoires de la marâtre se raidirent sous les convulsions du rire, jusqu'à ce que mort s'en suive».

Partout, l'anomalie se trouve au centre d'une arène où s'affrontent les récits et les discours, tous consacrés à dicter des codes de conduite. Les mythes sont donc utilisés comme des supports qui rendent culturelles les pratiques sociales dérivées des anomalies, d'autant plus que le mythe est d'abord imprégné de sacré, il est tout à fait clair que la leçon qui en découle soit prise comme telle.

On peut comprendre la grande attention accordée aux naissances entachées d'une anomalie par la conception du monde de l'homme maxi. Il

opère une distinction entre deux mondes : celui dans lequel nous vivons et celui qui abrite les morts et les personnes à naître. Ainsi, tout ce qui vient du monde invisible doit être considéré autrement, plus encore, s'il est du rang de ce qui n'est pas habituel. La naissance marque la transition du monde invisible au monde réel. L'enfant qui présente des signes particuliers à la naissance est un fait qui revêt une signification profonde à décoder. Ces signes se substituant au langage, demeurent des messages à décrypter. Dès lors, cet enfant qui vient du monde des ancêtres avec des "signes particuliers" ne peut être mis au rang des êtres "humains profanes". Il est accueilli par une multitude de rites : rites d'intégration cosmique, rites d'intégration dans le temps, rites d'intégration dans l'espace, rite d'enterrement du placenta, rites de présentation de l'enfant à la lune, rites d'intégration sociale, rites d'intégration des naissances exceptionnelles comme les $\tau x \sigma$ su, les hoxo,...

Dans la typologie des cas d'anomalie que l'on a pu établir, le fait remarquable est la grande importance accordée à la naissance gémellaire, et ceci dans presque toutes les cultures. A l'analyse, on peut se rendre compte que les jumeaux sont à double titre symboliques, d'abord surprenant par le nombre et ensuite par leurs états sociaux. En effet, le mystère du nombre se retrouve partout dans la majorité des sociétés. Les religions officielles sont elles-mêmes fortement imprégnées du mystère des nombres.

Chez l'africain en général et le maxi en particulier, qu'il soit initié ou non, le nombre est utilisé à des fins diverses. Le nombre deux (02), par sa particularité et sa connotation symbolique reçoit diverses interprétations dans le champ religieux : le Dieu suprême *Mawu Lisa* est appréhendé dans une dualité masculine et féminine, les éléments de la nature sont créés en nombre pair, chaque chose et son contraire (faux et vrai, bien et mal, jour et nuit,...). Par analogie, le nombre pair est symbole de la complémentarité et de l'équilibre. Les jumeaux sont des signes probants de la perfection. Cette notion est aussi

remarquable chez les Dogon et les Bambara¹⁰⁹ où les mythes insistent sur la dualité de l'essence des dieux. Mais, on pourrait se demander si les triplets, les quadruplés etc., participent à ce symbolisme numéral. En milieu maxi, on les désigne par la même terminologie "hoxo". En effet, il est facile d'assimiler les chiffres pairs à ce symbole car ayant la base 2. Quant aux nombres impairs notamment le trois (03), on découvre que le nombre trois (03) équivaut à la dualité augmentée de l'unité. La présence du double, symbole de la perfection, l'emporte sur l'unité et par conséquent, les triplets sont aussi déifiés.

Par ailleurs, le rejet des jumeaux remarqué dans certaines communautés du Bénin et d'Afrique comme les Ibo¹¹⁰ par exemple ne pourrait être lié au symbolisme des nombres. A priori, on pourrait y voir la charge que constituent ces têtes supplémentaires et inattendues pour la famille. Se débarrasser d'eux semble être une option plus favorable que de les garder et subir le dépérissement, la fragilisation de l'économie domestique substantielle calquée sur l'attente d'un seul bébé. Aussi les naissances gémellaires constituent des épreuves pour les parents. A cet effet, les géniteurs et les jumeaux eux-mêmes sont frappés d'interdits. La mère et ses enfants sont soumis à une réclusion dans leur chambre jusqu'à la date d'accomplissement des rites adéquats, et les parents concernés doivent s'abstenir de relations sexuelles sauf après le rite de purification appelé « *hoxosudide* » (rite de purification, d'enlèvement de souillure). Mais, cela ne prêche pas à croire que les sociétés qui réservent un bon accueil ne sentent pas non plus la charge économique que constitue la naissance des jumeaux. La solidarité des acteurs sociaux est déterminante à cet effet. C'est dans cette perspective que certains rites comme "la quête des jumeaux" a un sens. La tradition met en œuvre des stratégies pour solliciter la contribution de

¹⁰⁹ VERGER F. Pierre : *Dieux d'Afrique*, Edition Revue noire, Paris, 1995.

¹¹⁰ Chinua Achebe : *Le monde s'effondre*, 2^{ème} Edition, Présence africaine, Paris, Dakar, 1972, Trad.de Things fall apart, Edition William Heinemann Printed in Londres, 1972.

toute la communauté en vue de soulager économiquement les parents géniteurs. S'il est facile de démontrer les raisons qui sous-tendent l'accueil des jumeaux, il en est autrement pour les figures de difformité. L'enfant peut présenter des signes de non humanité dès son entrée dans le monde. Il peut avoir une tête anormalement grosse ou difforme, être privé de pieds, de mains ou d'un œil, ... Certains enfants naissent avec des dents déjà formées. D'autres ont six doigts aux mains ou six orteils aux pieds et les matrones se trouvent dans l'impossibilité de les détacher. Tous ces vices congénitaux indiquent que l'être qui vient d'arriver dans la société des hommes n'est pas un membre de celle-ci. C'est le cas des enfants atteints d'hydrocéphalie ou de ceux appelés tɔxɔsu. Chez les Agni Bona de Côte d'Ivoire, « on tue immédiatement ces petits monstres, en les plongeant dans un canari rempli d'eau jusqu'à ce que mort s'ensuive¹¹¹ ». En milieu maxi, les enfants atteints de grave difformité ont une brève existence. Lorsqu'ils décèdent, on dit qu'ils sont « tombés à l'eau » (*e je tɔ*). La présence de l'eau dans la gestion de l'enfant « tɔxɔsu » attire ici l'attention. L'eau, élément purificateur intervient ici comme pour purifier d'une souillure. Les anomalies sont considérées dans ces deux groupes sociaux comme des souillures que l'eau doit purifier, que l'on doit « laver ». C'est pourquoi l'eau intervient pour rétablir l'ordre perturbé. La remarque à faire ici, c'est que l'eau joue un rôle important et prépondérant dans la mort de l'enfant tɔxɔsu. Pour Jean Paul Eschlimann, « le groupe social symbolise ainsi le fait que ce type d'enfant n'est pas sorti du sein de sa mère. Sa gestation est inachevée ou manquée. On les restitue donc à la terre-mère pour que leur devenir humain aboutisse¹¹². » Cette similitude entre les pratiques en milieu maxi et en milieu Agni Bona de Côte d'Ivoire dénote du fait que la gestion des anomalies par les

¹¹¹ Jean Paul Eschlimann : *Naître sur la terre africaine*, Inades Edition, Abidjan, 1982, p 125.

¹¹² *ibidem*

peuples du Golfe de Guinée a des points de ressemblance. On retourne le petit monstre aux puissances numineuses car il s'est trompé de chemin et on l'aide à retrouver son chemin.

Les propos recueillis font état de ce que dans le passé, l'enfant difforme était systématiquement éliminé dans l'ancien royaume du Danxomè, et qu'à une période de l'histoire, elles sont devenues objet de respect suite à une révolution légendaire. Cependant, aucun historien n'a jamais relaté un tel fait grandiose qu'a engendré¹¹³ la fuite de tous les habitants d'un royaume. Quel est alors le sens réel et profond de ce récit sur les *tɔxɔsu* ? Serait-ce, le balbutiement d'un humanisme voilé dans le sacré ? Chez le peuple juif, il y a eu une rupture radicale apportée par le nazaréen Jésus Christ. De la ségrégation subie par les "handicapés", on est parvenu à l'amour partagé. Ceci par un enseignement rattaché à une promesse d'un bonheur, d'une vie éternelle après la mort. En milieu maxi, la volonté de sauver la vie aux enfants anormaux trouve aussi sa légitimité dans le religieux. Parlant toujours des typologies d'anomalies existant, le cas des albinos mérite un peu d'attention. L'albinisme est un problème génétique qui s'explique par une déficience de pigment : c'est une peau qui résiste moins au soleil. C'est un manque de mélanine, c'est une malformation congénitale. En milieu maxi on les appelle "agué yovo" ou bien "yovo hɛlu". Au Bénin, au Cameroun ou en Côte d'Ivoire, les albinos bénéficient d'une considération ambivalente et ambiguë. S'ils ne sont pas maudits, craints, maltraités, tués ou utilisés comme esclaves, ils sont très prisés. En effet, selon une certaine croyance camerounaise¹¹⁴, tout est important chez l'albinos : des cheveux qui sont utilisés dans des potions de charme aux ongles en passant par les os, les dents, la peau, les poils,...Ce qui fait qu'ils sont soit rejetés soit déifiés et recherchés à cause de leur dépouille.

¹¹³ Cf. le mythe de l'institution du culte des *tɔxɔsu*

¹¹⁴ Documentaire sur les albinos, ORTB (télévision nationale béninoise), le 22 mars 2011 à 18h.

A travers toutes les pratiques sociales liées aux anomalies, on retrouve en filigrane, la ferme volonté de la protection de la vie humaine, une situation permanente de tolérance. Les rites et les interdits interviennent pour faire rehausser cette tolérance. Tout le jeu social concorde à montrer que les anomalies font partie du groupe, qu'elles sont des êtres humains normaux mais qu'en même temps et dans une certaine mesure "différents". Il serait vain de nier cette différence. Différence qui, cela va s'en dire, a d'ordinaire son origine dans cette même société, car collectivement conceptualisée. L'individu marqué par une anomalie acquiert une certaine identité qui ne conduit nullement pas à la honte. D'ailleurs, est-ce que la honte existe dans cette ambiance purement religieuse ? Sinon, pourquoi la dation des noms spécifiques pour identifier les anomalies, même les moins remarquables et moins visibles ? La gestion des malformations congénitales participe-t-elle au développement ? Mais au fait, qu'est ce que le développement ? Quelle est la conception maxi du développement ?

Le développement demeure un sujet préoccupant pour la survie de l'humanité. Economistes, politologues, historiens, sociologues, écologistes, démographes, linguistes et anthropologues s'y intéressent. Ils ont essayé, chacun dans son domaine ou en équipes pluridisciplinaires, de définir le concept en soulignant la complexité de la réalité qu'il désigne. De cette manière, le contenu des théories de développement évolue à l'image des sciences qui l'étudient.

Les premières théories visaient essentiellement la croissance économique. Le niveau de développement était alors mesuré à partir du Produit Intérieur Brut (PIB) et du revenu per capita supposé. Mais dès les années quatre vingt, des auteurs se sont appuyés sur des expériences vécues pour démontrer que la croissance économique, à elle seule, ne suffit pas pour engendrer le développement. Il fallait forcément composé avec d'autres paramètres sociaux pour appréhender le phénomène. Dans cette perspective, l'approche genre met en exergue les problèmes de développement relatifs aux valeurs culturelles liées au sexe. Toutes ces théories semblent avoir un teint comparatif mettant

particulièrement en vue la situation des pays du Tiers-monde où les problèmes de développement restent les plus importants. Alors les propositions de modèles venant des institutions internationales ciblaient des pays d’Afrique et du Moyen Orient; modèles pour les sortir de la situation de sous-développement dont la pauvreté, l’insécurité alimentaire, une dynamique démographique non maîtrisée, un environnement en dégradation accélérée et les mauvais indicateurs sont corollaires.

Aujourd’hui, l’on est arrivé à une approche globale où le développement est défini comme un phénomène social total impliquant tous les domaines de la vie humaine. Le processus de développement doit donc se percevoir de l’intérieur du milieu concerné en tenant compte des tendances lourdes extérieures, mais en s’appuyant surtout sur les réalités culturelles des populations. On conçoit donc que *« le développement se fonde sur un substrat culturel puissant, étant entendu qu’il est lui-même un élément culturel. Son appréciation et le souci de l’améliorer sont tout aussi culturels que la façon de l’appréhender et les produits qui en découlent. Dans chaque domaine de la vie sociale globale, on retrouve la culture comme cause et effet. »*¹¹⁵

Paradoxalement, en Afrique et au Bénin, même lorsque l’on connaît la culture comme base du développement, on se limite souvent aux éléments convertibles. Ainsi, l’on s’attache surtout à l’artisanat, aux chants, danses, théâtres, fêtes et autres pratiques dites « vendables », tout en reléguant au deuxième plan les éléments culturels les plus intrinsèques à la vie individuelle. Soulignons, par exemple, que si la naissance, le mariage et la mort constituent des sujets intéressant le monde scientifique, les structures politiques et économiques ne les abordent parfois que pour condamner certains aspects des

¹¹⁵ Ministère d’Etat Chargé de la Coordination de l’action Gouvernementale, du Plan, du Développement et de la Promotion de l’Emploi et le Programme des Nations Unies pour le Développement (PNUD), *Etudes Nationales de Prospectives, Bénin 2025 ALAFIA, Stratégie de Développement du Bénin à Long Terme*, Cotonou, C.A.C.I. Bénin, 2000, 235P, p 139 .

acteurs tels que les dépenses exagérées ou certaines logiques de pensée qui leur paraissent rétrogrades.

Au Bénin, les Etudes Nationales de Perspectives ont souligné l'aspiration des populations à « *une vie culturelle authentique, convergente et rayonnante.*»

¹¹⁶ La vision ALAFIA du Bénin à l'an 2025 promeut une culture de développement consistant à « revaloriser le patrimoine culturel rendu convergent dans tous ces aspects »¹¹⁷.

Le concept maxi qui semble le mieux exprimer le contenu du développement est « *nyɔna* ». ¹¹⁸ A priori, c'est Dieu qui donne le bien-être. Un homme ne peut, par exemple, pas avoir d'enfant ni d'argent (être riche), si ce n'est la volonté de Dieu. Cependant, l'homme est l'acteur principal de son développement. « *nyɔna gbɛɔ tɔn ɔo alɔ tɔn mɛ* » veut dire le bien être de l'homme est entre ses mains. C'est-à-dire que personne ne peut être développé, s'il n'adopte le comportement devant l'amener au développement. De même, personne ne peut être développée par lui seul. Au-delà du niveau individuel, la société paraît plus déterminante dans le développement de tous ses membres. « *Le bien-être de l'individu, c'est les autres parmi lesquels il vit* »¹¹⁹. C'est le « *tó* » (le village, la société) qui fait l'homme. Celui que nous appelons « *gbɛɔ* »¹²⁰, c'est le propriétaire de la vie. Ceci ne signifie pas que l'homme est le créateur de la vie : il n'est pas Dieu. « *tɔ* » signifie plutôt celui qui est avec la vie. Ce sont les hommes qui constituent la vie de l'individu.

Le développement ainsi compris est multidimensionnel. Et, un individu ne saurait être totalement développé. Quelles que puissent être ses capacités,

¹¹⁶ Rapport 4, Page 27, juin 2004.

¹¹⁷ Rapport 4, Page 27, juin 2004.

¹¹⁸ 'nyɔ' = bon, bien 'na' = donner. 'nyɔna' = « bien donné » est la forme contractée de « nu nyɔn ni mɛ » : 'nu' = chose ; 'nyɔn' = bon, bien ; 'ni' = pour ; 'mɛ' = personne, homme, individu. Donc « nu nyɔn ni mɛ » voudrait dire « chose bien pour homme » (ce qui est bon pour la vie de l'homme, le meilleur bien-être vivable)

¹¹⁹ Adage populaire maxi

¹²⁰ « *gbɛ* » = vie, « *tɔ* » = propriétaire, propriétaire de la vie

« *l'homme ne peut jamais avoir le bien être sur tous les plans*¹²¹ ». Il agit conformément aux normes et suivant une vision d'un soi-même souhaité. C'est pourquoi plusieurs facteurs concourent à définir le développement social de l'acteur.

D'abord, l'individu doit être en bonne santé. La santé physique est indispensable pour l'exercice d'un emploi. Et, pour bien s'appliquer au travail, il faut nécessairement la santé morale. Pour avoir la santé dans ces deux dimensions, l'usage des règles de l'hygiène s'impose. Ainsi, l'individu doit garder son milieu propre, manger des aliments sains et cuits, boire de l'eau désinfectée... Aussi, l'usage de la vertu des plantes participe-t-il au maintien de la bonne santé. Mais tout cela ne suffit pas. Pour se préserver de la maladie, l'individu doit avoir du respect (*sisi*) pour les hommes et se conformer aux lois régissant la vie familiale, sociale et culturelle. « *Celui qui refuse d'écouter 'la famille ' et insulte tout le monde peut tomber malade*¹²² ». L'homme doit aussi respecter le cosmos (*gbε*), d'où il tire ses ressources. Et pour respecter les hommes, les lois et le cosmos, il faut s'éduquer au respect. Il ne s'agit pas seulement du « *sisi* » au sens étroit de la crainte. L'individu doit être éduqué à l'amour des autres, et il ne peut pas y arriver s'il n'est pas patient, s'il n'est pas capable de mettre la mesure dans ses actions. Le respect des lois, implique que l'on ne s'estime pas au-delà de ce que l'on est vraiment. Le respect est multidimensionnel et on ne peut pas tout respecter. « *Lorsque nous posons un acte, nous pensons qu'il est normal et que, nous n'avons pas enfreint les règles préétablies. Malheureusement, notre connaissance des normes est limitée, de sorte que l'on ne peut mesurer à juste titre la portée des conduites. En conséquence, l'on commet des fautes sans s'en rendre compte. Sinon, pourquoi les ancêtres manifestent-ils leur mécontentement par le médium des rêves, des*

¹²¹ Déclaration d'une prêtresse habileté à participer aux cérémonies des jumeaux, ce 24/02/2011 à Ouèdèmè..

¹²² Déclarations d'un informateur à Doïssa le 21 février 2011.

malformations congénitales? Pourquoi les morts réclament-ils des rites de ‘réparation’¹²³ » ?

Du reste, l’individu doit se mettre à l’exercice du respect comme il le faut, pour être irréprochable dans sa société, son village et sa famille. La famille, elle-même, est un facteur de développement. A ce niveau, c’est l’enfant qui est visé. La maxime maxi qui dit ‘*viweyigbeti*’ = ‘enfant qui est vie arbre (c’est l’enfant qui est l’arbre de vie ; l’arbre qui donne son fruit et procure de l’ombre), fonctionne encore.

En résumé, les critères fondamentaux décrivant l’individu socialement développé sont interdépendants. Ils peuvent être regroupés en trois grandes catégories : la santé, l’éducation, la procréation. Ces facteurs sont sous-tendus par des valeurs dont une primordiale, à cause de son caractère transversal : le respect. Le respect est la plus déterminante de toutes les autres valeurs. Il s’apprend et s’acquiert par l’éducation, et cet apprentissage est perpétuel. Cependant, l’homme le plus respectueux qui puisse exister ne peut pas tout respecter. Le respect est un idéal éducatif, une valeur culturelle fortement active. Si le respect a une grande importance dans le développement social de l’individu, c’est aussi en fonction de l’univers religieux dans lequel le maxi naît, grandit et apprend la vie sociale. En admettant que le développement est une marche de soi vers soi, il importe que chaque membre de la société se reconnaisse effectivement vers un soi collectif. La promotion d’une culture de développement à laquelle aspirent les Maxi doit commencer à la base, à travers les pratiques culturelles les plus impliquées dans la vie sociale telles que la gestion des malformations congénitales.

Par ailleurs, le sens profond des rites débouche sur l’intégration (sociale, cosmique etc.) et la solidarité, mettant l’homme en relation avec le créateur (*gbεdotɔ*). A cet effet, on peut se permettre de dire que le culte vodun est avant tout un mémorial de solidarité. Au sein des autres cultures, celle des maxi n’est

¹²³ Idem

pas une particularité. Elle colporte non seulement des contradictions mais aussi des similitudes. Sa spécificité se trouve être le mode de pensée. Les parenthèses ouvertes sur les communautés culturelles d'Afrique et d'ailleurs, permettent de comprendre le fait presque universel que l'homme a besoin du surnaturel, de l'imaginaire symbolique pour expliquer ce qui lui est étrange.

Les interprétations équivalent aux pratiques sociales. La mise à mort de l'enfant porteur d'une anomalie est la matérialisation d'une conclusion tirée de l'interprétation donnée à l'anomalie survenue. Mais de nos jours, les progrès scientifiques ont apporté de sérieuses retouches à ces différentes pratiques sociales. La science fournit des éléments pour comprendre ce qui, longtemps est tenu pour un mystère. Elle anéantit du coup, à un degré avancé l'énigme qui entoure les anomalies. Bien que la science se veuille universelle et s'imposer, elle recèle des insuffisances et des incapacités. Sinon comment expliquer l'articulation du langage pour un enfant, le même jour de sa naissance ? L'approche scientifique ne doit pas céder à une critique ou à une condamnation des pratiques de la tradition. Elle permettra, certes, de réduire ce qui apparaît superflu dans ces pratiques, sans ignorer leur fonction première.

La gestion des malformations congénitales reste un fait social total. Comme démontré plus haut, les rituels constituent des facteurs de la dynamique sociale sous différents aspects : économique, social, politique, environnemental, culturel, psychologique et affectif. Cependant, pour survivre et continuer leur rôle de cohésion sociale, les rites des anomalies de naissance devraient être soumis à des modifications nécessaires pour se mettre en phase de dynamique sociale et des nouvelles contraintes auxquelles sont soumis les acteurs.

Conclusion générale

L'étude des anomalies de naissance recèle assez d'intérêts pour décrire le sens de certaines pratiques conservées de nos jours. Cependant, il faudrait remarquer que ces pratiques traditionnelles sous-tendues par un système de pensée très enracinée, se trouvent entamées de plus en plus par les mutations sociales actuelles. Les forces de la nature agissent et font interroger l'homme maxi. Devant la réalité ambiguë, il a recours à l'imaginaire symbolique. Pour lui, les différentes anomalies participent de la volonté des forces divines de toujours se révéler aux humains. Les idées retrouvées pour expliquer l'avènement des anomalies et les pratiques sociales qui en découlent s'écartent d'un langage rationnel. Leur sens profond est rattaché au symbolisme religieux. Ainsi, on se retrouve en permanence devant un monde invisible, insondable et agissant. L'être maxi fléchit devant ce monde peuplé d'esprits, d'intercesseurs et d'autres puissances débonnaires ou terrifiantes. Leur manifestation dans la vie des hommes est inhabituelle et toujours étonnante. La naissance d'un enfant avec des signes particuliers se veut l'incarnation d'une puissance. L'enfant devient le support d'une interférence des forces invisibles dans le monde des humains. Une intrusion qui est appréhendée comme l'opportunité d'un bonheur toujours souhaité ou d'une certaine menace pour toute la communauté.

En soutenant l'existence des anomalies par de multiples éléments, le maxi admet qu'au-delà de toutes les interprétations qu'il trouve, il y a une volonté divine qui se manifeste. Même une anomalie, aussi hideuse qu'elle soit, n'a jamais été interprétée comme la marque d'une punition. C'est ce que l'on peut comprendre, sur les figures de difformité tendant à la monstruosité. Ni l'enfant victime de cette tare, ni les géniteurs ne sont objets d'un paria. Au contraire, la mère est couverte par un euphémisme de femme heureuse. La société s'organise, accueille cette différence et l'intègre socialement. Tous les discours convergent

à une tolérance. L'analyse montre une grande sensibilité à la personne humaine, une valeur attachée à l'enfant. Bien qu'on observe une certaine stratification des différentes anomalies qui semble induire une profonde différence dans les soins et les rites, il faut admettre dans le cas général que les anomalies sont acceptées.

En somme, on aboutit à un tableau anthropologique dont l'homme est le centre. On se rend compte que les hypothèses se vérifient. Autrement dit, les interprétations puisées dans les mythes et les divers récits, les rituels organisés, la coloration religieuse donnée aux phénomènes, les interdits prônés convergent à une organisation de la société, à l'intégration sociale et culturelle de tous les individus quelles que soient les différences physiques qu'ils présentent. Les rites dans les cultures ont presque toujours un sens, une fonction sociale au sein de la culture. Ceux qui entourent les anomalies font référence à la tolérance, à la solidarité, à la notion de la famille et à l'esprit communautaire. Il ne fait aucun doute que ce sens de solidarité doit être cultivé davantage, sans pour autant ressusciter l'aspect superstitieux. Il serait souhaitable de prévenir et de limiter les formes d'anomalies qui ne garantissent pas une fin heureuse pour l'enfant et pour la famille. Aussi, ceux qui partagent cette culture maxi doivent-ils avoir un esprit critique car l'on peut affirmer que les diverses cérémonies liées aux anomalies de naissance, de nos jours, sont détournées de leur but premier et devenues, de plus en plus, contraignantes, sphères de prédation et de profit pour les officiants.

Avec ce phénomène des naissances anormales, le milieu maxi n'est pas une exception. Diverses autres cultures y accordent une réelle importance. Depuis la haute antiquité où les naissances difformes sont choses remarquables, les peuples n'ont pas pratiqué l'indifférence : soit, c'est le rejet, soit c'est l'acceptation. La lecture de certains textes permet d'observer chez les Grecs¹²⁴,

¹²⁴ BURN (L) : *Mythes grecs*, traduit de l'anglais par Paul Chemba, Edition du seuil, 1994, p157.

les Juifs, les Egyptiens qu'en général, il y a une difficulté à admettre l'enfant difforme au sein de la communauté. Cependant, les interprétations qui fondent ce dédain sont profondément différentes d'une région à l'autre. Si, chez le peuple de la bible, le mal est lié à la faute, chez ceux de la cité d'Athènes, la tare résulte de l'intrusion des forces maléfiques. De tout temps, il y a toujours le recours permanent au surnaturel. Cette connotation est davantage renforcée dans certaines cultures négro-africaines. L'élan rationnel disparaît totalement pour faire place à la mystification. Ainsi, on verra l'albinos engendré par les astres de la nuit, le dolichocéphale par une divinité benthique, etc.

En définitive, l'étude des représentations sociales et culturelles des malformations congénitales chez les maxi de Savalou, montre un ensemble de démarches utilisées pour trouver des réponses aux interrogations suscitées par des situations difficiles à comprendre, notamment celles des naissances. C'est dans cette tentative d'expliquer et de gérer ce phénomène des naissances que le peuple maxi, par ses particularités, s'est forgé une identité. Autrement dit, à travers l'étude des phénomènes de naissance anormale, le peuple maxi se révèle. Ce travail révèle au niveau des pratiques relevant de l'ordre du symbolique, s'il est vrai qu'il y a des facteurs de changement reflétant la créativité de la société actuelle, le poids de permanence s'impose cependant l'ordre des migrations.

C'est dire que si l'ordre du réel se traduisant dans les actions quotidienne révèle beaucoup d'initiation ou de changement, déjà l'ordre de l'imaginaire réduit l'importance du changement alors que l'ordre du symbolique qui inspire les pratiques sociales étudiées dans ce mémoire, porte vers l'épiphanie de la permanence. Cheikh Anta Diop dans *Nation Nègres et Cultures*, n'a-t-il pas abouti à la même conclusion ?

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

ADOUKONOU (B) : *Jalons pour une théologie africaine, essai d'une herméneutique chrétienne du Vodun dahoméen*, Lethielleuse, Paris, 1980, Tome2.

ADOUKONOU (B) et BAMINOBA (Y.K.): *La mort dans la vie africaine, Présence Africaine*, Paris, Unesco, 1979, 335 p.

AFFIA Pierrette : *Influence du nom sur la vie sociale et culturelle de l'individu en milieu maxi*, mémoire de Maîtrise, UAC, 2004, 80p.

AGUESSY (H) : « *Convergences religieuses dans les sociétés Aja, Ewé et Yoruba sur la côte du Bénin* », *les peuples du Golfe du Bénin (Aja éwé)*, Editions Karthala, 1984, pp130-140.

AKEFOUIN Vincent (S.) : *Sens et portée du kiyɔdavi dans la dynamique sociale des Maxi de Savalou*, mémoire de Maîtrise UAC, FLASH ,2004.

ALMEDOM A. et al, *Méthodes de recherche en sciences sociales sur les maladies. Procédures d'évaluation sanitaire. Approches et méthode pour l'évaluation des pratiques d'hygiène relatives à l'eau et à l'assainissement*, INF, 1998, 128 p.

ALPHABET DES LANGUES NATIONALES BENINOISES : publié avec le concours de l'initiative francophone pour la formation à distance des maitres Ifadem, Centre National De Linguistique Appliquée (Cenala) , Bénin, juin 2008,46p.

BATTO David X. : *Le nom en fongbé : structure originale de composition*, mémoire de fin d'études, Grand Séminaire Saint Gall de Ouidah, Bénin, 92p.

BERGE J.A.M.A.R. : "Etudes sur le pays mahi" in Bulletin du Comité d'Etudes Historiques et Scientifiques de l'Afrique occidentale française, Tome XI, n°4, 1928, 764p.

BIOLOGIE ET REFLEXION CHRETIENNE : Séminaire Saint Gall, Ouidah, 1997, 21p.

BURN (L): *Mythes grecs*, (Traduit de l'anglais par Paul Chemba), Ed du seuil, 1994, 157 p.

CAPO CHICHI (O.B.) : *Itinéraire thérapeutique à travers le fà en milieu fonnu d'Abomey, élément pour une socio anthropologie de la santé*, mémoire de Maîtrise en Sociologie-Anthropologie, UNB, 1991-1992.

CAPO CHICHI J. : *Monographie de la commune de Glazoué*, (Sous la dir.) Emmanuel GUIDIBI, Afrique Conseil, avril, 2006, p3.

CAPO CHICHI J.: *Monographie de la commune de Savalou, Programme d'appui au démarrage des communes*, Mission de décentralisation, Afrique Conseil, avril 2006, P13.

CHINUA Achebe : *Le monde s'effondre*, 2^{ème} Edition Présence Africaine, Paris, Dakar, 1972, Trad.de Things Fall Apart Ed. William Heinemann, Printed à Londres, 1958.

DANGNON Michel Victor : *L'influence socio culturelle du « bii yombu » ou sorcellerie congénitale dans la communauté baatonnu*, mémoire de Maîtrise en Sociologie-Anthropologie, UNB, 1998.

DASEN : *Naissance de l'intelligence chez l'enfant baoulé de la Côte d'Ivoire*, Lausanne, Hans Huler Berne, 1978, p 37.

DESCHAMPS (H) : *Les religions de L'Afrique Noire*, QSJ, presse universitaire de France (PUF), 1954.

DOUMATEY Solange : *Fondement socioculturel des funérailles en milieu maxi du Bénin*, mémoire de Maîtrise en Sociologie Anthropologie, UNB, 1998,65p.

EISSEN (A): *Les mythes grecs*, Edition Belin, Paris, 1993, 318p.

ERNY (P) : *Les premiers pas dans la vie de l'enfant d'Afrique Noire (naissance et première enfance)*, Edition Harmattan, Paris, 1988, 358p.

ERNY (P) : *L'enfant dans la pensée traditionnelle de l'Afrique Noire*, Edition Harmattan, Paris, 1990, 197p.

ESCHLIMANN Jean Paul : *Naître sur la terre africaine*, Abidjan, Inades Editions, 1982, 143 p.

Etudes Nationales de Prospectives, Bénin 2025 ALAFIA, Stratégie de Développement du Bénin à Long Terme, Cotonou, CACI Benin, 2000, 235p, p139.

GBAGUIDI Christophe : ''*Aperçu général sur l'histoire de Savalou*'' , 15p.

GUEDOU Georges : *Xo et Gbé, langage et culture chez les Fon-Dahomey*, Thèse de Doctorat du 3^{ème} cycle, Paris, 1975-1976.

GBETO Flavien: *Les Maxi du centre Bénin et du centre Togo*, Rüdiger, Köln, 1997, p1.

HAZOUME Paul: *Le pacte de sang au Dahomey*, Paris, Institut d'Ethnologie, 1956, 170p.

HOUIS (M) : *Les noms individuels chez les Mossi*, Ifan, Dakar, 1963,141p.

HOUNWANOU Rémy (T) : *Le fà, une géomancie divinatoire du Golfe du Bénin (pratique et technique)*, Les Nouvelles Editions Africaines (NEA), Lomé, 1984, 249 p.

LANSAC (J), LECOMTE (p) : *Gynécologie, Collection pour le praticien*, 5^è Edition Masson, Paris, 1999, 560p, Ed de Yaoundé, 1971.

LAPLANTINE (F) : *L'anthropologie*, Edition Payot et Rivages, Paris 1995,217p.

LEVI STRAUSS Claude : *Anthropologie structurale*, chapitre XI, Ed. Plon, 1958, p115.

RENE LUNEAU : *Chants de femmes au Mali*, Paris, Luneau Ascot, 1981, p88

MARCELLI (D) et AJURIAGUERRA (de) (J) : *La psychologie de l'enfant*, 2^{ème} Edition Masson, Paris, 1984.

MAUPOIL (B) : *La géomancie à l'ancienne côte des esclaves*, 3^{ème} Ed. Institut d'Ethnologie, Paris, 1988,690p.

MERGER (R), LEVY (J), MELCHOIR (J) : *Précis d'obstétrique*, 5^{ème} Editions Masson, Paris, 1993, p757.

QUENUM (M) : *Au pays des fon : Us et coutumes du Dahomey*, Editions Maisonneuve et Larose, 1983,170p

RIVIERE (C): *Union et procréation en Afrique, rite de la vie chez les EVHE du Togo*, Edition Harmattan, Paris, 1990, 223p.

RIVIERE (C): *Anthropologie religieuse des Evhé du Togo*, Edition Harmattan, Paris, 1990, 223p.

SEGUROLA : *Dictionnaire fɔn-français, document ronéotypé*, Cotonou, Librairie Notre Dame, 1963, p509.

SOSSA Léonard : *Gbaguidi Zoundégla et le protectorat français à Savalou (1893-1902)*, mémoire de Maîtrise en Histoire, UNB, 1980,110p.

SOSSOU (M) : *Approche Socio-Anthropologique de l'usage du kpatin (newbouldia laevis) chez les Fon de Ouidah*, mémoire de Maîtrise en Sociologie-Anthropologie.

STIKER (H.J) : *Corps infirmes et sociétés*, I^{re} Edition, Aubier Montaigne, 1982, 2^e Edition Dunod, Paris, 1997,217p.

SPIETH (J.) : *Die ewe-stamme : Material zur kunde des Ewe-volkes in Deustsch-Togo*, D.Reiner(E. Vohsen), Berlin,1906,1^{ère} partie, p 57-58

TOLA LABURTHE (Ph), BUREAU (R). : *Initiation africaine*, Ed. de Yaoundé, 1971, p120.

LOUIS Vincent Thomas, LUNEAU René : *La terre africaine et ses religions, tradition et changement*, Ed. Harmattan, 1986, 335p.

TINGBE AZALOU Albert : *Le nom individuel chez les Adja-fon du Bénin*, Thèse de Doctorat, Université de Paris V, René Descartes, 1987,470p.

VERGER (P.F) : *Notes sur le culte des orisha et vodun*, Edition A.M.Metaielie, Paris, 1982.

VERGER (P.F) : *Dieux D'Afrique*, Edition Revue noire, Paris, 1995.

www.queveuxtu.com

www.kisanganiboyoma.com

www.languedevip.over.blog.net

www.universalis.fr/encyclopedie/malformations-congenitales

Annexes

ANNEXE 1: Outils de recherche

Grille d'observation

I- Types d'anomalie

- 1-Particularité de l'anomalie
- 2-Partie du corps portant la particularité

II- Intégration au sein de la famille

- 1-Dispositions mises autour de l'enfant difforme ou anormal
- 2-Caché dans la maison ou circulant comme les autres individus
- 3-Métier ou activité exercé

III- Situation familiale

- 1- Signe révélant une aisance ou une pauvreté
 - 2-Existence au sein de la maison des autels de divinité
- Importance de la population
 - Principales activités auxquelles s'adonne la population
 - Infrastructures existantes : écoles centres de santé, marché, voies d'accès, habitat,...
- Différents cours d'eau et leur usage
 - Divinités publiques et leurs temples
 - Différents rites et leur ordre d'accomplissement
 - Eléments rituels
 - Acteurs de la pratique (statut, actes posés et comportements)

Guide d'entretien (pour les Bokɔnɔn et les adeptes de culte consacré)

I-Les différentes formes de malformations congénitales

- 1-Les formes divinisées
- 2-Les formes courantes
- 3-Les formes exceptionnelles
- 4-Les noms donnés aux formes

II -Les origines des malformations congénitales

- 1-Les mythes ou légendes
- 2-Autres

III -Les interprétations données

- 1-Culturelles (religieuses)
- 2-Sociales
- 3-Signification donnée à chaque figure

IV-Les exigences quand survient une anomalie

- 1-Les rites et cérémonies les sacrifices les interdits alimentaires,...
- 2-Les soins à donner ou à éviter

V- Déroulement des rites et cérémonies

- 1-Les officiants
- 2-Les ingrédients
- 3-Rôle et fonction des panégyriques claniques

VI -Les mythes ou légendes expliquant les pratiques sociales et culturelles

VII -Intégration de l'enfant anormal

- 1-Considération donnée
- 2-Les soins donnés
- 3-Les activités à exercer (profession)

VIII - Fonction des rites et sacrifices

- 1-Fonction sociale
- 2- Fonction culturelle
- 3- Fonction psychologique
- 4- Fonction éducative
- 4- Fonction économique
- 5-Autres

IX –Autres commentaires et suggestions

- X-Identité de l'enquêté
- 1-Nom
- 2-Prénoms
- 3-Statut social
- 4-Age
- 5-Appartenance religieuse

Guide d'entretien (pour les parents ayant eu des enfants anormaux et les acteurs du milieu connaissant le phénomène)

I -Description de l'anomalie

- 1- Les différentes formes de malformations congénitales
- 2- Les cas exceptionnels

II- Les causes et les origines

- 1-Liées aux puissances numineuses
- 2-Aux comportements
- 3-Autres

III -Les interprétations

- 1-Culturelles (religieuses)
- 2-Sociales

IV-Les exigences

- 1-Les rites
- 2-Les cérémonies
- 3-Les soins à donner ou à éviter

V -Déroulement des rites ou des cérémonies

- 1-Les officiants
- 2-Les ingrédients

VI -Les mythes ou légendes expliquant les pratiques

VII -Intégration de l'enfant anormal

- 1-Considération donnée
- 2-Les soins donnés
- 3-Les activités exercées

VIII- Fonction des rites

- 1-Raison du culte rendu
- 2-Raison des pratiques opérées

IX – Anthroponymie sociale des différentes typologies d'anomalies de naissance

X –Autres commentaires et suggestions

XI- Identité de l'enquêté

- 1-Nom
- 2-Prénoms
- 3-Statut social
- 4-Age

Guide d'entretien (pour les médecins)

I- Les différentes formes de malformations congénitales

- 1-Les anomalies liées à chaque partie du corps
- 2-Les anomalies liées au nombre d'enfants survenant à la naissance
- 3-Les autres cas de malformation

II- Les causes

- 1-Causes génétiques
- 2-Causes alimentaires
- 3-Autres causes

III- Intégration de l'enfant

- 1-Réaction des parents à la naissance
- 2-Prise en charge psychologique des parents
- 3-Prise en charge des enfants anormaux par les institutions spécialisées

IV- Autres commentaires et suggestions

V-Identité de l'enquêté (facultatif)

- 1-Nom
- 2-Prénoms
- 3-Statut social
- 4-Age

Annexe 2 : Calendrier de recherche

Période d'exécution	Recherche documentaire	Pré-enquête	Elaboration des outils d'enquête de terrain	Enquête proprement dite	Dépouillement des données	Rédaction
Mai 2010					
Juin					
Juillet						
Août						
Septembre						
Octobre						
Novembre						
Décembre						
Janvier 2011		↓	↓			
Février			↓	↓		
Mars				↓		
Avril					↓	
Mai	↓					↓

Légende : —————→

Tâche continue sur la période

.....

Tâche discontinue sur la période

Annexe 3: Liste des enquêtés par catégorie

I- Parents ayant eu des enfants anormaux

- 1- ZANNOU Jean
- 2- DANTONDI Cocou
- 3- GBANMETON Norbert
- 4- DOSSA Akpovi
- 5- AMAGBENON Romain
- 6- AGONDO Brice
- 7- AKOTCHENOUE Thibaut
- 8- GBEDAN Jean Marie
- 9- DεWin (mère de jumeaux trois de suite)
- 10- NONVIDE Dègla

II- Acteurs du milieu connaissant le phénomène

- 1- ASSONGBA Romialde
- 2- BAÏMEY-Dagan Tatiana
- 3- LOKOSSOU Florentin
- 4- SESSI Alphonse
- 5- SESSI A.Alfred
- 6- ATCHADE Athanase
- 7- KOUNOU Cyprien
- 8- ADINSI Pierrot
- 9- DJITRINOU Lambert
- 10- ADINSI Victor

III- Acteurs nés avec des malformations congénitales

- 1- HOUENINVO Bernadette
- 2- NONVIDE Robert
- 3- HOUNDONUGBO Martine
- 4- HOUNDONUGBO Gbodja Martin

- 5- HOUNDONOUGBO Bernadette
- 6- ADINSI Alphonse
- 7- HOUEHOU Raymond
- 8- MANGBONDJI Florentin
- 9- MANGBONDJI Alain
- 10- DJITRINOU Innocent
- 11- GBEDAN Yves
- 12- GBEDAN Yvon
- 13- GAMEDJO Fidèle
- 14- TCHETO Gouégouémin
- 15- SOTONDJI Barthélémy

IV- Les adeptes de culte consacré

❖ Cultes endogènes

- 1- AOLO Clément
- 2- ABATAN Florent
- 3- MADOHONAN Adjonan
- 4- BAMEHOSSOU Ludovic
- 5- KANTCHEDE Marius
- 6- BALOÏTCHA Prosper
- 7- AMOUZOU Apollinaire
- 8- GAMEDJO Fidèle

❖ Chrétiens

- 1- AMEGBLE Mathieu
- 2- GBEDJI Léontine
- 3- ASSONGBA Léon
- 4- SOSSOU Géraud
- 5- NONVIDE Richard

6- KOVY Gilbert

7- MAOGBE Lucienne

V- Les bokɔnɔn et les tradi-praticiens

1- AOLO Clément

2- ABATAN Florent

3- MADOHONAN Adjonan

4- GNANCADJA Nestor

5- DJEVI Victorin

VI- Les médecins

1- Docteur ODULAMI Valérie, gynécologue

2- Docteur HOUNKONNOU Etienne, médecin généraliste

3- Docteur ADJIBODE Mathias, gynécologue

4- Docteur ADEYANDJOU Isidore, médecin généraliste

5- SAHAGBE Innocent C., psychologue clinicien

VII- Personnes ressources

1- Honorat AGUESSY (Directeur de l'IDEE)

2- Albert TINGBE AZALOU (Maître de conférences des universités du CAMES)

3- HADONOU Micheline (Chercheur au CBRST)

4- AOLO Clément (Chef de culte, tradi-praticien et guérisseur traditionnel)

5- AYEMONA HOUNGAN Claire (Présidente de l'ONG Regard d'Amour)

ANNEXE 4 : TABLES DES TABLEAUX

Tableau 1 : Structure spatiale de l'échantillonnage.....	32
Tableau 2 : Répartition des enquêtés.....	34
Tableau 3 : Premiers villages fondés par les descendants de sɔxa.....	51
Tableau 4 : Noms de naissance correspondant aux jours de la semaine en langue maxi...	109
Tableau 5 : Anthroponymie sociale maxi des puinés de jumeaux.....	131
Tableau 6: Anthroponymie sociale maxi liée à l'appartenance religieuse des parents au vodun nago.....	132
Tableau 7 : Anthroponymie sociale maxi liée à l'appartenance religieuse des parents au vodun sapkata.....	132
Tableau 8: Anthroponymie sociale maxi liée à l'appartenance religieuse des parents au vodun dan.....	132
Tableau 9 : Anthroponymie sociale maxi liée à l'appartenance religieuse des parents au vodun nensuwxe.....	133
Tableau 10 : Anthroponymie sociale maxi liée à l'appartenance religieuse des parents au vodun xevioso.....	133

ANNEXE 5 : TABLES DES ENCADRES

Encadré 1 : Panégyrique clanique du <i>akɔ</i> des <i>devovi gbehisemenu</i>	59
Encadré 2 : Mythe de la genèse de l'humanité	90
Encadré 3 : Traduction du mythe de la genèse de l'humanité en français	91
Encadré 4 : Origine du culte rendu aux enfants tɔxɔsu.....	100
Encadré 5 : Récit populaire retraçant les risques auxquels sont exposés ceux qui violent les interdits des jumeaux	103
Encadré 6 : Autre variante du récit chez les Evhé du Togo.....	104
Encadré 7 : Le mlan mlan des hoxo ou litanie des jumeaux.....	105
Encadré 8 : Récit découlant de la litanie des jumeaux.....	105
Encadré 9 : Quelques phrasées d'une prière d'invocation lors du rite du 'sukankpo'.....	120
Encadré 10 : Récit populaire d'une négligence d'un jijitɔ imprudent lors de la fabrication d'une statuette anthropoïde	120

ANNEXE 6 : TABLES DES SCHEMAS

Schéma 1 : Pedigree d'une généalogie imagée sur trois générations.....	61
Schéma 2 : Première forme de structure sociale maxi.....	62
Schéma 3 : Deuxième forme de structure sociale maxi	62

ANNEXE 7 : TABLES DES ILLUSTRATIONS

Photo 1 : Un enfant <i>lisa</i> ou albinos accompagné du chercheur enquêteur (à droite).....	94
Photo 2 : Enfants jumeaux ou hoxo portant des habits similaires.....	95
Photo 3 : Doigt de pied malformé d'une jeune fille taxé d'être tɔxɔsu.....	117
Photo 4 : Vue partielle d'un handicapé moteur taxé d'être tɔxɔsu	118
Photo 5 : Vue d'une prêtresse habileté à participer aux cérémonies des jumeaux à ouèdèmè	122
Photo 6 : Dèwin, mère de jumeaux trois fois de suite, tenant des statuettes andropoïdes.....	124
Photo 7 : Figurine de jumeau (garçon) ayant rejoint la brousse.....	127
Photo 8 : dèwin, la mère de jumeaux, entrain de parer les figurines avant les prises de vue.....	125
Photo 9 : Figurine représentant des jumeaux (une fille et un garçon).....	125.
Photo 10 : Figurine de jumeaux représentant des triplets, une fille et deux garçons de part et d'autre	126.
Photo 11 : Enfant à deux têtes avec un tronc et les quatre membres.....	136.
Photo 12 : Deux enfants avec les dos soudés.....	136.
Photo 13 : enfant atteint d'hydrocéphalie (grosse tête).....	138

ANNEXE 8 : TABLES DES MATIERES

	Pages
Sommaire.....	2
Dédicace	3
Epigraphe	4
Remerciements.....	5
Liste des abréviations.....	6
Sémantique des concepts maxi utilisés.....	7
Résumé	9
Abstract.....	10
Introduction	11
<u>Chapitre I</u> : Cadre théorique.....	14
I-Problématique.....	14
1-Des malformations congénitales en question.....	14
2-Problème.....	16
3- Hypothèses	16
4-Objectifs de la recherche	17
4-1- Objectif général	17
4-2-Objectifs spécifiques.....	17
5-Cadre conceptuel.....	17
6-Justification du choix du sujet	22
II-Etat de la question.....	23
<u>Chapitre II</u> : Cadre méthodologique.....	28
I- Approche méthodologique.....	28
1-Justification du choix des Maxi.....	28
2-Nature et durée de l'étude.....	29
2-1-Type et nature de l'étude.....	29
2-2- Durée de l'étude.....	30

3-Echantillonnage.....	30
3-1-Justification du choix des villages.....	30
3-2-Justification du choix des enquêtés.....	30
4-Recherche empirique.....	33
4-1- La pré-enquête.....	35
4-2- Enquête proprement dite	36
5- Techniques de traitement des donnés de terrain	37
6-Aspects éthiques	38
II- Difficultés rencontrées et limites du travail.....	38
<u>Chapitre III</u> : Cadres physique, historique et social des anomalies de naissance.....	40
I-Cadre physique	40
1-Glazoué.....	41
2-Savalou.....	43
II-Cadre historique	45
1-Les dernières origines.....	45
2-Brève historique des villages ciblés pour l'enquête	48
3-Origine et signification des noms maxi et Gbaguidi	51
3-1- Le nom maxi	51
3-2- Le nom Gbaguidi	52
III- Cadre social.....	53
1- L'organisation sociale.....	53
2-L'organisation politique.....	60
IV- L'univers religieux maxi de Savalou.....	61
1-Le panthéon maxi.....	61
2-Généralités sur le fá.....	65
3-Caractéristiques des signes géomantiques.....	66
Conclusion partielle	83

<u>Chapitre IV</u> : Des naissances humaines ou divines ?	84
I- Le mystère des naissances.....	84
1-L'enfant dans la pensée maxi.....	84
2-Le mythe de la création.....	85
II-Les naissances mystiques.....	88
1-Les <i>tɔxɔsu</i>	89
2-Les <i>lisa</i>	89
3-Les <i>hoxo</i>	90
4-Les <i>hoxo</i> particuliers.....	92
5-Les enfants issus des vodun.....	93
Conclusion Partielle.....	94
<u>Chapitre V</u> : Mythes et légendes comme fondement de la sacralité des enfants exceptionnels	95
I- Le mythe des <i>tɔxɔsu</i>	95
II- L'insolite chez les jumeaux.....	98
Conclusion partielle.....	102
<u>Chapitre VI</u> : Naissance et rites d'intégration	103
I-Généralités sur les rites d'intégration.....	103
1-Les rites d'intégration cosmique.....	103
2-L'intégration dans le temps.....	104
3-L'intégration dans l'espace.....	107
3-1- Le rite d'enterrement du placenta.....	107
3-2- le <i>sunkunkɔn</i> ou rite de présentation de l'enfant à la lune.....	108
II- Les rites d'intégration sociale ou <i>videtɔn</i>	109
III- L'intégration des naissances exceptionnelles.....	111
1-Les <i>tɔxɔsu</i>	111
2-Les <i>hoxo</i> ou jumeaux.....	114

2-1- La naissance des jumeaux.....	114
2-2- Le <i>hoxosudide</i>	115
2-3- Le rite de <i>ahwandida</i>	119
2-4- Reprise des activités du hoxonon (mère des jumeaux).....	119
2-5- La seconde naissance.....	120
3- Autres rites.....	123
4- L'univers des interdits.....	124
5- Les noms et leurs significations.....	125
Conclusion partielle.....	128
<u>Chapitre VII</u> : Les malformations congénitales selon la biologie.....	129
I-Généralités sur la reproduction humaine.....	129
II- Les anomalies de causes anatomiques et physiologiques.....	129
III- Les risques médicamenteux.....	132
IV-Les causes pathologiques.....	133
Conclusion partielle.....	134
<u>Chapitre VIII</u> : Analyse critique des données.....	136
Conclusion	150
Références bibliographiques.....	153
ANNEXES	