



UNIVERSITE D'ABOMEY – CALAVI (UAC)



FACULTE DES LETTRES, ARTS ET SCIENCES HUMAINES (FLASH)

ECOLE DOCTORALE PLURIDISCIPLINAIRE : ESPACE, CULTURE ET DEVELOPPEMENT (EDP)

MEMOIRE DE DIPLOME D'ETUDE APPROFONDIE (DEA)

Filière : SOCIOLOGIE-ANTHROPOLOGIE

Option : Sociologie du Développement



REALISE et SOUTENU PAR :

DOSSOUMOU Abel

SOUS LA DIRECTION DE :

Albert NOUHOUAYI

Professeur Emérite des Universités

UAC/CAMES

Jury

- **Président** : Prof. Albert NOUHOUAYI
- **Rapporteur** : Prof. Médard BADA
- **Examineur** : M.A. Hyppolite AMOUZOUVI

Mention : Très-bien

Année académique: 2011-2012

DEDICACE

La cérémonie de Gelede étant un moment de communion entre les vivants et les morts ; je dédie cette œuvre à:

- Mon Feu Oncle AOGA Kadi Thomas.
- Ma Mère AOGA Kadi Marcelline Adoufè
- Mon épouse Françoise HOUNDAFODE et mes enfants Bolaji André Michel et Oluwafèmi Joseph.

REMERCIEMENTS

Si éduquer c'est donner ce qui manque, au moment où je m'achemine vers la fin des travaux de ce mémoire, je ne saurais oublier les nombreuses personnes et personnalités dont les concours m'ont été indispensables. Cet ouvrage cache leurs mains invisibles. C'est pourquoi je voudrais remercier plus particulièrement :

- Professeur Emérite Albert NOUHOUAYI, mon Directeur de mémoire, pour ses nombreux conseils, orientations, sacrifices et efforts déployés.

- Dodji AMOUZOUVI pour ses conseils réguliers, ses apports scientifiques, son humilité et l'altruisme dont il fait preuve en direction des plus jeunes en quête de savoir.

- Professeur Simon AKPONA, ex-Recteur de l'Université de Parakou, pour sa contribution et son orientation.

- Professeur Olabiyi J. YAI, Ambassadeur du Bénin à l'UNESCO pour ses orientations scientifiques et endogènes.

- Monsieur Le Doyen de la FLASH, le Professeur Christophe Sègbè HOUSSOU, pour ses conseils et soutiens moraux.

- Monsieur Théophile Arémou CHABI, pour son appui spirituel toujours renouvelé.

- Monsieur Lassissi ADJIBI, pour son assistance matérielle et son amitié ;

- Monsieur BADJAGOUN Otè Athanase pour son affection et son apport scientifique dans la réalisation de ce mémoire.

- Docteur AFFO Fabien pour son apport, son éclairage et ses critiques scientifiques.

- Tous les enseignants de la FLASH/UAC et de la FLASH/UP sans oublier les enseignants de tous ordres qui ont participé à ma formation depuis le primaire jusqu'à ce jour.

- Messieurs : Djiman BALOGOUN chorégraphe du groupe Gèlèdè, Pierre AKPONA, Président de l'ONG International Gèlèdè et tous ceux qui, de près ou de loin, ont contribué à la réalisation de ce travail.

- Mes frères et sœurs, oncles, tantes et cousins, nièces et neveux : Révérende Sœur Hortense, Félicienne, Michel, Joseph DOSSOUMOU ; Eugène et Claude KADI ; Antoine AOGA; Maryline et Carine CHABI pour vos soutiens et affections fraternels.

- Tous ceux qui témoignent d'une estime à mon égard, pour leur exprimer une affection réciproque.

- Messieurs les membres du jury pour leurs apports et critiques afin de rendre plus scientifique ce mémoire.

Je vous dis infiniment merci.

SOMMAIRE

RESUME.....	7
SUMMARY.....	7
INTRODUCTION GENERALE.....	9
PREMIERE PARTIE : CADRE THEORIQUE ET CONCEPTUEL DE L'ETUDE DES CIMIERS DE GELEDE.....	12
CHAPITRE I: CADRE THEORIQUE DE L'ETUDE DES CIMIERS DE GeLeDe	14
1.1.1- Pertinence du choix du sujet.....	15
1.1.2- Délimitation thématique.....	17
1.1.3- Problématique.....	17
1.1.4.- Clarification conceptuelle	22
1.1.5 - Etat de la question.	26
CHAPITRE II : CADRE PHYSIQUE DE L'ETUDE DES CIMIERS DE GeLeDe	31
1.2.1- Milieu physique de l'étude.....	32
1-2-2 Milieu humain de l'étude.....	35
CHAPITRE III : APPROCHE METHODOLOGIQUE DE L'ETUDE DES CIMIERS DE GeLeDe	47
1.3.1-Recherche documentaire.....	48
1.3.2 Démarche méthodologique de l'étude des cimiers de GeLeDe.....	49
1.3.3- Les difficultés rencontrées	53
DEUXIEME PARTIE : PRESENTATION DES CIMIERS DE ET SES USAGES CHEZ LES SHABE	55
CHAPITRE IV: HISTOIRE DU GeLeDe ET LES MASQUES GeLeDe CHEZ LES SHABE.....	57
2.4.1-la naissance de GeLeDe.	58
2.4.2- Introduction de GeLeDe dans l'aire culturelle shabe	60
2.4.3-La sculpture du cimier de GeLeDe	61
CHAPITRE V : TYPOLOGIE DES CIMIERS CHEZ LES SHABE	68
2.5.1 Les cimiers funéraires.....	69
2.5.2 Les cimiers propitiatoires	70
2.5.3 Les cimiers dénonciateurs	71
2.5.4 Les cimiers du jour chez les Shabe	72
2.5.5 Les nouvelles inventions dans la réalisation des cimiers à TOUI	73
2.5.6 Sens et portée des signes et symboles sur le cimier de GeLeDe	75
2.5.7 Les représentations sur le cimier	80
CHAPITRE VI : ORGANISATION DU GROUPE GELEDE ET LA CONSECRATION DU CIMIER CHEZ LES SHABE	92

2.6. 1- Le bureau du groupe de geledε.....	93
2.6.2 Rôles et fonctions des membres du bureau.....	94
2.6.3 L'imposition de nom et la consécration des cimiers.....	99
2.6.4 Perspectives du Geledε.....	110
CONCLUSION GENERALE.....	112
REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES	116

RESUME

Au terme de cette recherche, il ressort que le cimier de Gẹ̀lẹ̀dẹ a subi de profondes transformations depuis son invention passant du tissage à base de feuilles de rônier, de la chair de bambou pour en arriver à la sculpture en bois des essences spécifiques. La sculpture des cimiers s'appuie sur l'histoire et l'idéal humain de la communauté commanditaire. Le cimier, objet d'art devient alors un objet social où la communauté s'instruit à travers les représentations collectives, évocatrices et expressives. Les cimiers de Gẹ̀lẹ̀dẹ sont alors le cliché de la communauté ou le lieu par excellence d'expression philosophique, institutionnelle, éducative et organisationnelle de la société "Eka-Aro Eji Ire". Après consécration, le cimier passe de l'objet social pour devenir un objet religieux afin de conjurer les mauvais sorts ou implorer la clémence des divinités et des "Awọn Iya" (les sorcières). Le choix du cimier pour une manifestation est tributaire de la circonstance qui nécessite son utilisation. Au total, le cimier de Gẹ̀lẹ̀dẹ, c'est la vie culturelle, économique, sociale, politique et religieuse de la communauté "Eka-Aro Eji Ire" qui se trouve matérialisée. Ce composant de ce patrimoine vivant, dit immatériel, donne à chacun de ceux qui en sont les dépositaires un sentiment d'identité et de continuité en réalisant chez les membres neuf valeurs fondamentales à savoir : le respect des aînés, la loyauté vis-à-vis des parents et des traditions locales, l'honnêteté et la justice dans la vie publique et la vie privée, la dévotion au devoir, la disponibilité permanente à apporter assistance à ceux qui en ont besoin, aux plus faibles et aux infirmes, la sympathie, la sociabilité, le courage et l'amour du travail et toutes les valeurs désirables

Mots clés : Valeurs, communication, cimier, Gẹ̀lẹ̀dẹ et "Eka-Aro Eji Ire".

SUMMARY

As a result of this research, it appears that the Gẹ̀lẹ̀dẹ helmet streamer has undergone profound transformations since its invention passing through the weaving of palmyra leaves, bamboo flesh before coming up with the curving of specific tree species. Curving the helmet streamer leverages on sponsor communities' history and human ideal. The helmet streamer which is an arts object becomes, in so doing, a social object whereby the community learns through the collective revealing and expressive representations. Therefore, the Gẹ̀lẹ̀dẹ helmet streamers are the hackneyed expression of the community or

the place per excellence of philosophic, institutional, educational and organizational expression within the “**Eka-Aro Eji Ire**”society. After consecration and dedication, the helmet streamer moves from its status of social object to become a religious one on purpose of warding off any ill fortunes or imploring the mercy of the deities and the “**Iya**” (mothers), the witches. For a specific event, the choice of the helmet streamer is tributary of the circumstance which calls for its use. By and large, the Gelede helmet streamer is the materialization of the cultural, economic, social, political and religious life of the “**Eka-Aro Eji Ire**”community. This component of the so-called immaterial living heritage gives every one of its guardians-depositories a feeling of identity and continuity by achieving among the members nine basic values, namely: The respect of the seniors; loyalty towards parents and the local traditions; honesty and justice in the public and private life; devotion to duty; permanent availability and readiness to assist those in needs, the most vulnerable and the physically-disabled persons; sympathy; sociability; courage; and the love of work and all desirable values.

Key words: Values, communication, helmet, Gelede and “Eka-Aro Eji Ire”society.

INTRODUCTION GENERALE

Le patrimoine culturel ne se limite pas à ses seules manifestations tangibles, comme les monuments et les objets qui ont été préservés à travers le temps. Il embrasse aussi les expressions vivantes, les traditions que d'innombrables groupes et communautés du monde entier ont reçues de leurs ancêtres et transmettent à leurs descendants, souvent oralement. Face à cette observation, l'Organisation des Nations Unies pour l'Education, la Science et la Culture (UNESCO) a inscrit le *Gèlèdè* et ce, depuis le 18 Mai 2001 dans le lot de ses patrimoines immatériels¹. Depuis lors, plusieurs cérémonies officielles nationales et internationales (lancement de projets, ouverture de colloques ou de tables rondes, pause de premières pierres etc.) sont auréolées par la présence effective des masques de *Gèlèdè*. Ce genre oral est l'un des patrimoines de la tradition rencontrée au Nigeria, au Bénin et au Togo. A son sujet, AKPONA, P., Président de l'ONG Internationale *Gèlèdè* affirme que: «le *Gèlèdè* est l'expression culturelle et cultuelle de l'aire culturelle Yoruba - Nago en reconnaissance du rôle fondamental de **"Iya-Nla"** (la mère primordiale) dans le processus du développement endogène des peuples Yoruba- Nago²»³.

Par contre à Diho, un village de cette aire culturelle, le *Gèlèdè* est une danse interdite. Cette prohibition de *Gèlèdè* viendrait, selon un mythe rapporté

¹ www.unesco.org

² La monade sociologique que Pierre AKPONA appelle les peuples yoruba-nago est désormais désignée par les Communautés EKA'ARO-EJI'IRE depuis le Festival International des Arts et Culture sous l'égide de l'UNESCO : Savè du 30 mars au 1^{er} avril 2012.

³ AKPONA P. : Guèlèdè : pouvoir des mères P1

que le premier porteur du masque de *Gelède* s'est vu accoler à sa tête le cimier. Toutes les tentatives pour le sauver auraient été vaines. Alors agonisant et plongé dans un coma, une tombe fut érigée pour l'enterrer avec le masque. Mais au moment où on l'introduirait dans la tombe, une abeille aurait contourné le cimier par trois fois de suite et une herbe appelée ***Omola Oke*** (une sorte de graminée) lui aurait ôté le cimier de la tête. Ainsi, ce porteur aurait-il recouvré la vie et contraint à l'exile.

Le cimier, objet incriminé dans cette histoire est cependant la pièce maîtresse sans laquelle le *Gelède* n'a pas sa raison d'être. C'est pourquoi il mérite un décryptage particulier à travers une étude scientifique pour savoir ce que c'est réellement, pourquoi et comment il est conçu et les fonctions que le cimier joue au sein des Communautés "***Eka-Aro Eji Ire***" C'est-à-dire « *Bonjour, vous portez-vous bien ?* » en général et des *Shabé* en particulier. Aujourd'hui patrimoine immatériel de l'UNESCO, le *Gelède* mérite d'être cerné dans tous les différents processus qui conduisent à sa réalisation pour la sauvegarde de cet héritage culturel. En définitive, quelles sont les valeurs que communique le *Gelède* à travers le cimier ? Toute une philosophie, toute une organisation sociale et quelques appréciations des faits que vivent les communautés porteuses du caractère sont à savoir et à faire savoir à travers des signes, des couleurs et des représentations qui véhiculent des messages. Ces messages sont-ils perceptibles au monde extérieur et au groupe de *Gelède* d'une part et de l'autre, maîtrisés dans toutes leurs dimensions par les membres du groupe héritier de ce patrimoine culturel ? Comment la génération montante, hybride de plusieurs civilisations peut-elle bénéficier de ces connaissances et pratiques des masques *Gelède* sans trahir les rites et les initiations jalousement sauvegardés par la tradition ? Pour tenter d'apporter des réponses à ces

interrogations, cette étude sur les usages sociaux du cimier de Gèlèdè en l'occurrence s'articule autour de six chapitres en deux parties. La première partie consacrée au cadre théorique et conceptuel de l'étude, évoque le cadre théorique de l'étude des cimiers dans son premier chapitre alors que le deuxième présente le milieu physique et la monade sociologique de l'étude. Le troisième et dernier chapitre de cette première partie retrace les différentes approches méthodologiques empruntées. La deuxième partie présente et analyse les résultats fondamentaux de l'étude en trois chapitres. Ces trois chapitres rendent compte des résultats de la recherche par rapport aux trois hypothèses spécifiques de l'étude, suivis de quelques analyses à travers leurs interprétations socio anthropologiques de la communication et quelques discussions qui en découlent.

PREMIERE PARTIE :

CADRE THEORIQUE ET CONCEPTUEL DE

L'ETUDE DES CIMIERS DE *GELÈDE*

Cette première partie de l'étude présente les fondements de la recherche à travers ses bases théoriques et son cadre pratique. Elle s'articule autour de trois chapitres dont le premier aborde le cadre théorique, le second fait part de son aspect physique et le troisième enfin retrace la démarche méthodologique de cette recherche.

CHAPITRE I:
CADRE THEORIQUE DE L'ETUDE DES
CIMIERS DE *GELÉDE*

Ce premier chapitre de l'étude a essayé de présenter les bases théoriques de la recherche en quatre sections. Il s'agit des raisons objectives et subjectives du choix du sujet et de la monade sociologique en vue d'établir la pertinence de l'étude dans la première section ; la seconde a délimité son champ thématique ; la troisième section quant à elle a présenté la problématique de la recherche et la quatrième a clarifié enfin les différents concepts organisateurs de l'étude et conduit à l'état de la question.

1.1.1- Pertinence du choix du sujet

1.1.1.1- Justification du choix du thème

1.1.1.1.1- Raisons subjectives

Depuis l'enfance, les spectacles des **Egungun** et de **Gèlèdè** ont toujours été présentés comme étant des danses dangereuses au cours desquelles "les balles perdues des envoûtements " de tout genre n'épargnent guère les spectateurs. Pour mes parents, catholiques pratiquants, nous laisser assister à ces manifestations serait un péché. N'est-ce pas parce que les lèvres sont là que les dents sont blanches ? C'est dire que tout ce qui est interdit est toujours tentant. C'est donc cette raison qui a suscité le choix de ce thème pour approcher scientifiquement le **Gèlèdè**, l'une de ces danses interdites afin d'apprécier cette position de nos parents.

1.1.1.1.2- Raisons objectives

De nos jours, certaines valeurs culturelles héritées et détenues par les vieux sont en voie de disparition comme les danses de **Koudou, Kpankpa, Djibili, Konkoma**, les jeux au clair de lune, les contes, les allégories, les devinettes etc. et certaines valeurs éducatives comme : l'esprit de discipline, l'attachement au groupe, l'esprit d'abnégation, la patience, le respect du bien d'autrui. Or ne dit-on pas souvent qu' « un peuple qui perd sa culture est un peuple perdu » ?

C'est donc pour sauvegarder ce patrimoine culturel que nous nous sommes proposé de réaliser cette étude sur le masque de Gèlèdè. Aussi recherchons-nous à élucider les informations cachées et stockées sur le cimier de Gèlèdè et l'organisation du groupe de Gèlèdè. De même, le Gèlèdè de l'aire culturelle Shabè n'a pas été étudié comme celui de Kétou (berceau du Gèlèdè) et du Sud BENIN.

1.1.1.2- Justification du choix de la monade sociologique

1.1.1.2.1- Raisons subjectives

Le village IDI-ORO francisé DIHO relève de l'aire culturelle Shabè dont il est presque aujourd'hui un quartier du chef lieu : SAVE. La proscription du Gèlèdè à DIHO insinue-t-elle que ce village n'appartient pas à cette aire culturelle ? Or le Gèlèdè est une valeur identitaire des "*Eka-Aro Eji Ire*" dont les Shabè sont des membres à part entière. DIHO, le village où cette manifestation est interdite est-il un membre entièrement à part de cette aire culturelle ? Voilà ce qui justifie notre choix d'ouvrir cette investigation scientifique sur cette monade sociologique : aire culturelle Shabè à laquelle nous appartenons.

1.1.1.2.2- Raisons objectives

Lors d'une cérémonie de Gèlèdè, un crieur public préparant l'assemblée à observer le silence déclare: « le **Babalashè** me charge de vous inviter vous envoûteurs, sorciers malintentionnés, rivaux vengeurs ou tout autre malfaiteur à venir se mesurer à ses forces car il vous défie tous. En effet, le recouplement des informations reçues çà et là fait état de ce que le cimier de ce jour et son porteur seront éprouvés par les adversaires venus des villages limitrophes. Batards êtes-vous si vous n'exécutez votre plan qui causera votre fin terrestre. Nous sommes aguerris et on vous attend de pieds fermes ». A la grande

surprise de tous, le **Efɛ** commençant son rituel s'embrouillait et reprenait les OFO (incantations) et OGEDE (paroles lourdes à effets instantanés) sans pouvoir se retrouver. Dans le même temps, certains jeunes s'en moquaient et intervenaient à chaque erreur de la vedette du jour. Avec le temps qui passe et les menaces de plus en plus pressantes pesant sur l'énorme réservoir des pratiques culturelles, systèmes de connaissances et rituels du Gɛlɛɛ, la sauvegarde de ce patrimoine devient de plus en plus critique au développement des populations. Face à cet acte de certains héritiers de ce patrimoine, on se demande si la danse de Gɛlɛɛ n'a-t-elle pas perdu son pouvoir, ses valeurs authentiques et que devient le caractère de "**Ọmọ Olu Iwa bi**" jadis reconnu comme l'idéal humain chez les "**Eka-Aro Eji Ire**"?

1.1.2- Délimitation thématique

Le masque de Gɛlɛɛ est l'ensemble constitué par le cimier, les accoutrements, les incantations, les évocations, les invocations, les panégyriques, les chants, les tambours et les rythmes. A vouloir étudier toutes ces composantes, je risquerais de rester dans les généralités. C'est pour alors approfondir la recherche dans ce domaine en expansion que je me suis limité au cimier.

1.1.3- Problématique

Un peuple ne se définit pas seulement par un territoire, ni par son organisation politique acéphale ou centralisée. Il faut à un peuple, un patrimoine culturel, des souvenirs historiques authentiques, sauvegardés dans des matériaux indestructibles pour mériter le cachet d'un peuple digne. Les peuples d'Afrique par leurs griots, palais royaux, musées, chansons et

rythmes, contes et légendes, proverbes et devinettes, dessins et peintures, sculptures et pratiques religieuses expriment la mémoire tangible de l'Afrique.

Mais avec l'invasion du christianisme, de l'islam et surtout du colonialisme en Afrique, presque toutes les pratiques religieuses ont été assimilées à des manifestations primitives, voire démoniaques.

Or, le peuple noir considère l'homme comme une émanation de l'univers dont il fait partie intégrante. « Pour lui, vivre c'est dépendre de l'ensemble de cet univers, c'est puisé à cet univers, c'est puisé à cet ensemble. Dès lors, l'homme a, à sa disposition, les forces les plus nobles, les plus solides contenues dans cet univers... L'homme noir est, dans des conditions données, en communication avec des âmes, les esprits, les morts qui ne sont pas morts mais dont on peut à tout moment avoir des informations, des directives, des moyens pour bien mener sa vie »⁴. Il ressort de cette déclaration de l'anthropologue du BO, APOVO, (2005) lors du 20^{ème} congrès de philosophie que les peuples d'Afrique sont fortement religieux. C'est pourquoi l'Homme noir en l'occurrence a foi qu'en dehors de lui, il existe des entités qui le dépassent et qu'il essaie de représenter suivant des normes et des règles qu'il s'est préalablement fixé ou qu'il a héritées de ses aïeux.

Avec le christianisme, de l'Islam et surtout la colonisation, presque toutes les pratiques religieuses africaines sont enrayées et remplacées par celles occidentales et orientales. Les peuples africains, bon gré ou mal gré, sont dépossédés de leur patrimoine ancestral. Conséquence, les jeunes générations africaines alphabétisées deviennent de jour en jour déracinées et même étrangères à leurs propres cultures.

⁴ AKPOVO J-M : [http : //www.bu.edu/wcp/papess/Anth/Anth.Apov.htm](http://www.bu.edu/wcp/papess/Anth/Anth.Apov.htm)

Cependant, certaines de ces pratiques ancestrales sont restées et sont d'une vitalité qu'elles semblent encore résister de nos jours aux atteintes du temps et aux courants contraires apportés par les cultures étrangères. Ainsi au Bénin, le **Zangbéto** (gardien de nuit à Porto-Novo), le **Oro**, le Gèlèdè pour ne citer que ceux là ont su se maintenir. De plus, comme le souligne cet adage ivoirien « l'eau qui tombe goutte à goutte finit par percer le plus dur rocher »⁵, Gèlèdè, l'un de ces rescapés a séduit l'UNESCO qui l'a inscrit dans le lot de ses patrimoines immatériels. C'est cette observation qui est le mobile de cette étude dont le sujet s'intitule: « Les usages sociaux du cimier de Gèlèdè dans l'aire culturel Shabè ».

1.1.3.1- Constats

Toute aire culturelle a des valeurs et pratiques ancestrales sur lesquelles elle se fonde pour socialiser et intégrer ses membres. Si chez les **Batombu** c'est l'honneur et chez les Natimba la bravoure mais chez les **Eka'aro-Eji'ire** c'est la réalisation de « **Ọmọ oluwabi** » ou « **Ọmọ olu lwa bi** » c'est-à-dire « enfant ayant le bon caractère ». Parmi elles, il en existe une qui structure les normes sociales et cette valeur déterminante est toujours symbolique et parfois symbolisée. Dans le cas des Shabè, une des composantes des communautés "**Eka-Aro Eji Ire**" le cimier de Gèlèdè serait considéré comme l'une de cette valeur structurante.

1.1.3.2- Questionnement

En quoi le cimier de Gèlèdè contribue et explique-t-il la socialisation mais surtout l'intégration et l'inculturation chez les Shabè membres des

communautés “Eka-Aro Eji Ire”? Pour mener à bien ce travail, quelques réponses provisoires pouvant constituer des pistes de recherche ont été identifiées.

1.1.3.3-Hypothèses

1.1.3.3.1- Hypothèse générale

Le Gẹ̀lẹ̀de communique des valeurs à travers les informations incrustées dans son cimier pour la réalisation de l’idéal humain appelé « **Ọmọ Olu Iwa bi** » chez les “Eka-Aro Eji Ire” en général et chez les Shabẹ en particulier.

1.1.3.3.2- Hypothèses spécifiques

Et plus spécifiquement,

1.1.3.3.2.1- Hypothèse spécifique 1 :

L’introduction du Gẹ̀lẹ̀de et la sculpture de son cimier à base des essences spécifiques cachent certaines réalités sociales des “Eka-Aro Eji Ire” en général et celui de l’aire culturelle Shabẹ en particulier;

1.1.3.3.2.2- Hypothèse spécifique 2 :

Une grande variété de cimiers de Gẹ̀lẹ̀de rencontrés dans l’aire culturelle Shabẹ couvrent l’essentiel des champs éducatifs concourant à la réalisation de l’idéal humain «**Ọmọ olu Iwa bi** » des communautés “Eka-Aro Eji Ire”.

1.1.3.3.2.3- Hypothèse spécifique 3 :

Le Gẹ̀lẹ̀de à Savẹ et dans une moindre mesure à Kilibo, tend à perdre son pouvoir coercitif du fait de la multiplicité des groupes en présence.

1.1.3.4- Objectifs de l'étude

Les objectifs que vise cette étude sont de deux types : un général et trois spécifiques

1.1.3.4.1- Objectif général

Contribuer à une meilleure connaissance et une bonne lisibilité du Gẹ̀lẹ̀dẹ̀ à travers les informations incrustées dans le cimier pour la sauvegarde de ce patrimoine culturel chez les **“Eka-Aro Eji Ire”** en général et chez les Shabẹ̀ en particulier. Tel est l'objectif général de ce travail qui est décliné en trois objectifs spécifiques.

1.1.3.4.2- Objectifs spécifiques

1.1.3.4.2.1- Objectif spécifique 1 :

Ce premier objectif spécifique est décliné en deux sous objectifs spécifiques :

- Retracer l'historique de l'introduction de Gẹ̀lẹ̀dẹ̀ dans l'aire culturelle Shabẹ̀ puis
- énumérer les étapes de réalisation du cimier de Gẹ̀lẹ̀dẹ̀ par rapport à l'idéal humain « **Ọmọ olu Iwa bi** » des communautés **“Eka-Aro Eji Ire”**.

1.1.3.4.2.2- Objectif spécifique 2 :

Déterminer les valeurs communes des **“Eka-Aro Eji Ire”** incrustées dans le cimier de Gẹ̀lẹ̀dẹ̀ à partir de sa typologie ;

1.1.3.4.2.3- Objectif spécifique 3 :

Inventorier les fonctions sociales du cimier de Gẹ̀lẹ̀dẹ̀ en voie de disparition qui handicapent chez les Shabẹ̀ la réalisation de l'idéal humain « **Ọmọ olu Iwa bi** ».

1.1.4.- Clarification conceptuelle

Dans le but de rendre plus claire, plus accessible et plus compréhensible le thème de cette recherche nous nous sommes proposés d'élucider certains concepts qui le fondent notamment : le masque, le symbole, le rite, la valeur, le sacré, l'emblème et la communication.

* **Le masque** : le terme masque est porteur d'une multitude de significations. Etymologiquement le mot masque vient du mot latin « mas care » qui signifie se noircir le visage au sens propre, et se rendre méconnaissable au sens figuré. Au sens premier, le mot masque désigne « un faux visage de carton peint, un objet d'étoffe etc. dont on se couvre tout ou une partie de la figure afin de se déguiser ou de dissimuler son identité »⁶

L'une des meilleures définitions du masque Africain est celle de W. FAGG cité dans l'encyclopédie universel : « Tous les objets auxquels le nom de masque doit être attribué peuvent se définir en deux mots : Ils masquent. Cela signifie qu'ils cachent ou suppriment l'identité »⁷. Ils masquent au sens propre et au sens figuré celui qui les porte afin de l'aider à personnifier une force errante, un esprit ou un dieu, en la charmant par sa propre image pour mieux la capter et la manoeuvrer. Il faut souligner que le masque Gɛlɛɛ ou le Gɛlɛɛ dans le cadre de ce travail est l'ensemble constitué par **Ashɛ** (l'enclos où on habille les porteurs du cimier), le cimier (la partie sculptée en bois que portent les vedettes lors des cérémonies de Gɛlɛɛ), les accoutrements, les incantations, les invocations, les panégyriques, les chants, les tambours et les rythmes. Le cimier quant à lui, est un type de masque qui se porte, comme son nom l'indique, sur le front ou au sommet de la tête. Il coiffe le porteur par

⁶ Dictionnaire Larousse édition 2001

⁷ Encyclopoedia UNIVERSALIS 14 P 664

l'intermédiaire d'une calotte de support rapportée (faite en vannerie) ou sculptée avec lui.



La photo du cimier ci-dessus est du Club de Gelede de l'UNESCO.

* **Le symbole** : Etymologiquement, le mot symbole vient du Grec « sunballe » qui signifie lié ensemble. Un « sunballe »⁸ était à l'origine un signe de reconnaissance, un objet coupé en deux moitiés dont le rapprochement permettait au porteur de chaque partie de se reconnaître comme frères et de s'accueillir comme tels sans s'être jamais vu auparavant.

Selon le dictionnaire de sociologie le symbole est « un rapport de signification, le plus souvent conventionnel, entre un signifié (l'objet ou l'idée à représenter) et un signifiant (la forme prise par le représentant) »⁹. A notre entendement le symbole serait une conception individuelle ou collective pouvant permettre à ceux qui s'y reconnaissent d'interpréter les objets ou les faits historiques et les renvoyant à une anamnèse. L'importance des symboles amène les sociétés qui s'en servent à assurer leur continuité, la transmission de leurs savoirs et leur circulation par des techniques bien définies. Les sources

⁸ BENOIST L. : Signes, symboles et mythes P 126

⁹ FERREOL, JILLES et al, Dictionnaire de sociologie 2è édition

et les supports du symbole sont : l'homme et son corps, la nature et ses éléments et les produits fabriqués par l'homme. Quelque chose serait alors considéré comme symbole à partir du moment où, dans une culture donnée, on lui confère une signification acceptée par tous ceux qui partagent cette culture. Au total, le symbole est ce qui donne à penser, à imaginer, et à interpréter

* **Le rite** : Ce sont des comportements codifiés et imposés par le groupe social, se présentant selon un schéma fixé chaque fois que se produisent les circonstances auxquelles ils sont rattachés. Le rite apparaît alors comme un acte religieux symbolique et institutionnalisé dont l'efficacité est d'ordre extra empirique. Pour accomplir cet acte, on utilise parfois les objets symbolisant des êtres, dépassant parfois l'entendement du point de vue capacité humaine. Ainsi le rite vise-t-il à faire vivre par une collectivité des mythes religieux et /ou sociaux ou encore à lui permettre de se représenter des croyances magiques. Selon DURKHEIM, cité par BOTCHI, (2000) dans son cours d'anthropologie religieuse, les rites « servent à distinguer le sacré du profane ou bien à faire pénétrer le sacré dans la vie collective ». Pour lui, le sacré est une émanation de la pression sociale. Pour notre part, le rite est un acte retenu par un groupe ou une communauté nécessitant à la fois la répétition, la mémorisation et l'initiation. Et **le rituel** est donc l'ensemble des rites, c'est aussi le livre contenant les cérémonies d'un culte. Aujourd'hui le rituel est envisagé comme un fait de communication.

La communication : Communiquer, c'est transmettre un message ou une information. C'est partager quelque chose avec autrui. C'est un mouvement de va et vient entre un émetteur et un destinataire.

La communication n'est pas que verbale. Elle est aussi gestuelle, visuelle etc. C'est un jeu de l'image du corps en tant qu'espace de la communication. On

l'effectue aussi avec les objets (arbres, affiches, couleurs, symboles, écriture, sculpture et par tous nos sens). « La communication est donc consubstantielle à la vie »¹⁰ s'imposant partout, en tout temps et en tout lieu.

Valeurs et normes: Les normes sont des règles qui régissent l'action des individus à l'intérieur des sociétés. Elles font partie du patrimoine commun de la communauté. Ces règles servent à socialiser les membres d'un même ensemble. Elles sont concrètes.

Par contre, les valeurs sont des idéaux collectifs susceptibles d'orienter les actions individuelles. La liberté, le travail, légalité, l'amour de son prochain, etc. sont quelques unes des valeurs caractéristiques des sociétés occidentales. La valeur est porteuse d'une vision de l'individu ou de la communauté et donne sens aux pratiques des individus à qui elles s'imposent. Les valeurs sont alors abstraites. La valeur est ce pour quoi on sacrifie d'autres valeurs. Elles sont relatives dans l'espace mais aussi dans le temps et ne s'effacent pas rapidement ni subitement au sein de la communauté comparativement aux normes. Les valeurs et les normes ont pour fonction de guider l'action sociale.

Socialisation et l'intégration : C'est le processus par lequel on inculque à un individu les normes, valeurs, pratiques et usages sociaux, us afin de l'amener à être membre à part entière de la communauté. Elle est le préalable à l'intégration car s'imposant à tout homme au sein de la société. Par contre **l'intégration** est l'adhésion aux normes et pratiques instituées par le groupe que tout candidat accepte de partager avec ses pairs. Au moment où la socialisation est une obligation pour l'homme, l'intégration a un caractère volontariste. Elle est le résultat des normes et des valeurs de la communauté

¹⁰ ASSABA C. Cours d'anthropologie de la communication édition 2000.

c'est-à-dire rendre l'individu membre à part entière sa communauté et non membre entièrement à part d'elle.

1.1.5 - Etat de la question.

Plusieurs auteurs ont abordé de différentes manières le domaine des masques.

PASSOT, (1993) dans son ouvrage *le Bénin*, exposant le fruit de sa recherche exploratoire, a déclaré au sujet des masques Gelede qu'ils sont carnavalesques à Savè, Kétou, Pobè, Ouidah et Sakété. Pour lui le masque Gelede est doté d'une existence et joue le rôle de régulateur social.

Pour ABIMBOLA, (1975) dans l'une de ses communications *in Yoruba Oral Tradition*, abondant dans le même sens, affirmera à propos de Gelede que : « **Oju to wo Gelede ti dopin iran** »¹¹ (les yeux qui ont vu le Gelede auront vu le plus merveilleux des spectacles). Il prend le Gelede comme toute danse récréative ou de divertissement.

Mais Ulli BEIER, donnera dans *GUELEDE MASKS in ODU* une explication sociologique du rituel Gelede. Selon cet auteur, le Gelede serait le tribut à payer aux femmes en compensation de la perte de leur pouvoir politique en s'appuyant sur un mythe où **Olodumare** (la suprême divinité) aurait accordé aux mères la souveraineté politique sur les **Orisha** (divinité) et les hommes. Elles auraient perdu cette souveraineté politique par leur manque de retenue et de patience.

LAUDE, (1996) va au delà de ce volet in *Les Arts de l'Afrique Noire* et dira que le masque Gelede est le plus souvent la matière prétexte où s'exprime tout un ensemble de signes et symboles coutumiers. Pour lui « un masque apparaît comme une combinaison de signes qui réservent une réalité à l'aide d'un

¹¹ ABIMBOLA, in Yoruba oral tradition, p205

vocabulaire stable dont les éléments ne sont pas limités du réel, mais détiennent un sens particulier, intellectuel ». Ainsi les attributs faciaux (style des yeux, cicatrices faciales, bouche close, morphologie du nez) sont significatifs et sont également les éléments d'un code légué par la tradition et transmis par initiation

DELANGE, (1967) dans *Arts et Peuples de l'Afrique Noire* voit à travers l'organisation des groupes des masques, l'apanage d'un groupe masculin qui, souvent, use d'un parler rituel distinct du langage courant. Bien que parfois certaines femmes occupent une position privilégiée.

Le camerounais BELINGA, (1972) dans son recueil de poésies dédié aux masques sous le titre « *Masques Nègres* » met en exergue la vertigineuse aventure spirituelle dont regorgent les masques nègres. Pour lui, dans les traits du masque anthropomorphe s'opère la synthèse des forces contraires et complémentaires : l'horizontale de notre existence et la verticale de notre destinée.

Le masque est un savoir et une révélation qui enferme, recèle et cache le visage. Pour ce dernier, « les masques vivent et font vivre car en sondant les sculptures marquées de sceau, on rend compte de la vie et qui connaît les signes rend témoignage de la vie qu'il connaît et qu'il fait connaître à ses semblables ».

Comme BELINGA, GRIAULE, (1938) dans *Masques Dogon*, présente les statuettes et masques Dogon des falaises de BANDIAGANA (régions montagneuses du Sud Ouest de la brousse du Niger). Il rend compte de la sculpture Dogon comme étant une rituelle car il relate que « les statuettes conservées dans les sanctuaires familiaux représentent les ancêtres ou des êtres mythiques. Certaines d'entre elles, les plus anciennes probablement ont été trouvées enfouies dans les grottes, couvertes d'un dépôt rougeâtre épais,

sang d'animaux sacrifiés ». Il apparaît à travers cette déclaration de Marcel GRIAULE que les masques et les statuettes sculptés reçoivent des cultes et des sacrifices, symboles de sacralité. Dans cet ouvrage, la sortie des masques est un grand ballet dramatique qui rappelle aux Dogon la conception précise et complète du monde que leur transmettent les générations précédentes. Les masques Dogon servent dans leur généralité lors des funérailles. Enfin Marcel GRIAULE considère le masque comme un témoignage de civilisation extrêmement vieux et la tentative grandiose de l'homme africain de s'élever au dessus de la condition humaine pour élargir son individualité et se placer au delà du monde mortel.

C'est ce caractère socioreligieux que FRY dans *Les Sculpteurs de l'Afrique Noire* évoque en montrant la totale liberté plastique du sculpteur africain qui, selon lui, paraît évolué dans un univers à trois dimensions : il semble que le passage d'une surface plane à la ronde-bosse ne leur pose aucun problème. Le sculpteur noir part toujours d'un tronc ou d'une branche d'arbre qu'il dégrossit et affine à l'aide d'une hache puis d'une herminette et d'un couteau. Il précise que le sculpteur n'abat l'arbre qu'après une courte invocation et parfois suivie du sacrifice d'une poule.

ODOUBI, (1991) dans son mémoire de maîtrise sur le sujet intitulé « Fonctions sociales du masque chez les Yoruba du bas – Bénin : Cas de KETOU_», a donné une interprétation d'un cimier ayant les caractéristiques suivantes :

- Deux (02) oiseaux ;
- deux (02) serpents ;
- deux (02) tortues ;

Pour elle, le serpent est un symbole de la patience ; la tortue symbolise l'avare, l'invulnérabilité et l'autarcie et l'oiseau symbolise la sorcellerie.

Dynamique, cette interprétation varie lorsqu'on passe d'une localité à une autre ou d'un village à un autre.

RIVALAIN et IROKO (2000) dans *Yoruba : masques et Rituels Africains*, donneront une interprétation du cimier de la couverture de leur ouvrage que voici : Le « masque au visage de femme surmonté d'un oiseau se saisissant d'un serpent symbolise tout particulièrement les mères ou sorcières, qui, la nuit, se transforment en oiseaux ».

L'Ethnologue MONTSERRAT, (1993) dans *Société et Religion au Bénin*, un ouvrage qui présente les Shabɛ dans leur organisation sociale, culturelle et religieuse, énumère les quatre masques de la danse de Gɛlɛɛ observée chez les Shabɛ. Ils sont :

- Le masque **Tetede** (celui qui arrive de bonne heure) et qui annonce que la cérémonie va commencer. Son rôle est de mettre le public en ambiance et d'apporter la gaieté. Il exécute trois chansons du répertoire pour amuser et distraire ;

- le deuxième masque est **Abo Gɛlɛɛ**. Comme **Tetede** il continue de distraire le public en entonnant trois autres chansons du répertoire ;

- le troisième masque est **Akɔ Gɛlɛɛ**. Son rôle est de s'adresser à l'homme et à la femme en général en récitant les **Eeki** ou **Oriki** (les panégyriques des familles) ;

- et enfin **Olɛɛ** le masque principal qui récite les **Ọfọ**, **Ogede** et **EPE** (les incantations, les paroles lourdes et les malédictions). Etymologiquement, **ofo** marque une insistance sur le fait de dire. Il suppose une conviction que nous rapprochons de l'expression anglaise "I do say". Son caractère essentiel c'est qu'il est évocateur en insistant sur les effets reconnus à des éléments de la nature.

Il est chargé d'exécuter le reste du répertoire et de maintenir en haleine le public jusqu'au petit matin.

Au total, le genre oral Gelede a fait depuis son invention l'objet de plusieurs recherches au sein des écrivains nationaux et internationaux. Pour ces chercheurs et écrivains, le Gelede rend hommage aux principes de féminité et à la régulation de l'organisation sociale. Le Gelede se présente à la fois comme un spectacle en l'honneur des **Awon iya oshoronga** (les mères les sorcières) et comme une tradition orale mêlant les éléments de la littérature orale à la danse, il sert donc à :

- Implorer la clémence des divinités et l'indulgence des sorcières.
- Venger un affront.
- Corriger ou discipliner la communauté.

Tous ces points énumérés militent pour le bien être et la cohésion sociale des peuples Yoruba – Nago.

Mais le cimier objet fondamental qui donne sens et portée à la danse de Gelede est sculpté suivant certaines règles et au cours de son évolution a subi de profondes transformations qui méritent d'être élucidées. De même, la dissertation faite sur les différents cimiers rencontrés chez les Shabe est peu connue. Et les questions telles que : comment les dénomme-t-on, les classe-t-on ou les consacre-t-on, n'ont jamais fait l'objet des recherches ci-dessus énumérées. Voilà le complément que cette étude envisage apporter.

CHAPITRE II : CADRE PHYSIQUE DE L'ETUDE DES CIMIERS DE

GELEDE

Ce deuxième chapitre a essayé de présenter les milieux physique et humain de la recherche en deux sections. Il s'agit du milieu physique dans sa première section et de celui humain dans sa seconde.

1.2.1- Milieu physique de l'étude

1.2.1.1 Le relief du pays *Shabe*

Le modelé du pays *Shabe* est caractérisé par une surface d'aplanissement vallonnée, culminant à 200m. Par endroit elle est dominée par des collines isolées, d'altitudes variant entre 200 et 300m. Localement appelées monts, ces collines s'étendent de Savè jusqu'au delà de la limite Nord. Elles ont toujours constitué des points d'attraction pour le peuplement humain, constituant ainsi des zones de refuge en temps de guerre et de danger. Le plus important de ces monts est « les mamelles de Savè ou "*Oke- Shabe*" comportant quatre dômes principaux :



1- Afidifa

2- Inan- Shabe

3- Akaafo

4- Olupopo

Photo n°1 : Les mamelles de Savè

Cliché : DOSSOUMOU, 2011

Afidifa signifiant « qu'on y consulte le Fâ », *Inan- Shabe* c'est-à-dire la mère des *Shabe*, *Akaafo* qui suppose « envolons-nous » et *Olupopo*

« gouverneur de l'espace » dont le plus élevé est **Inan-Shabɛ** , haut d'environ 431m. »¹²

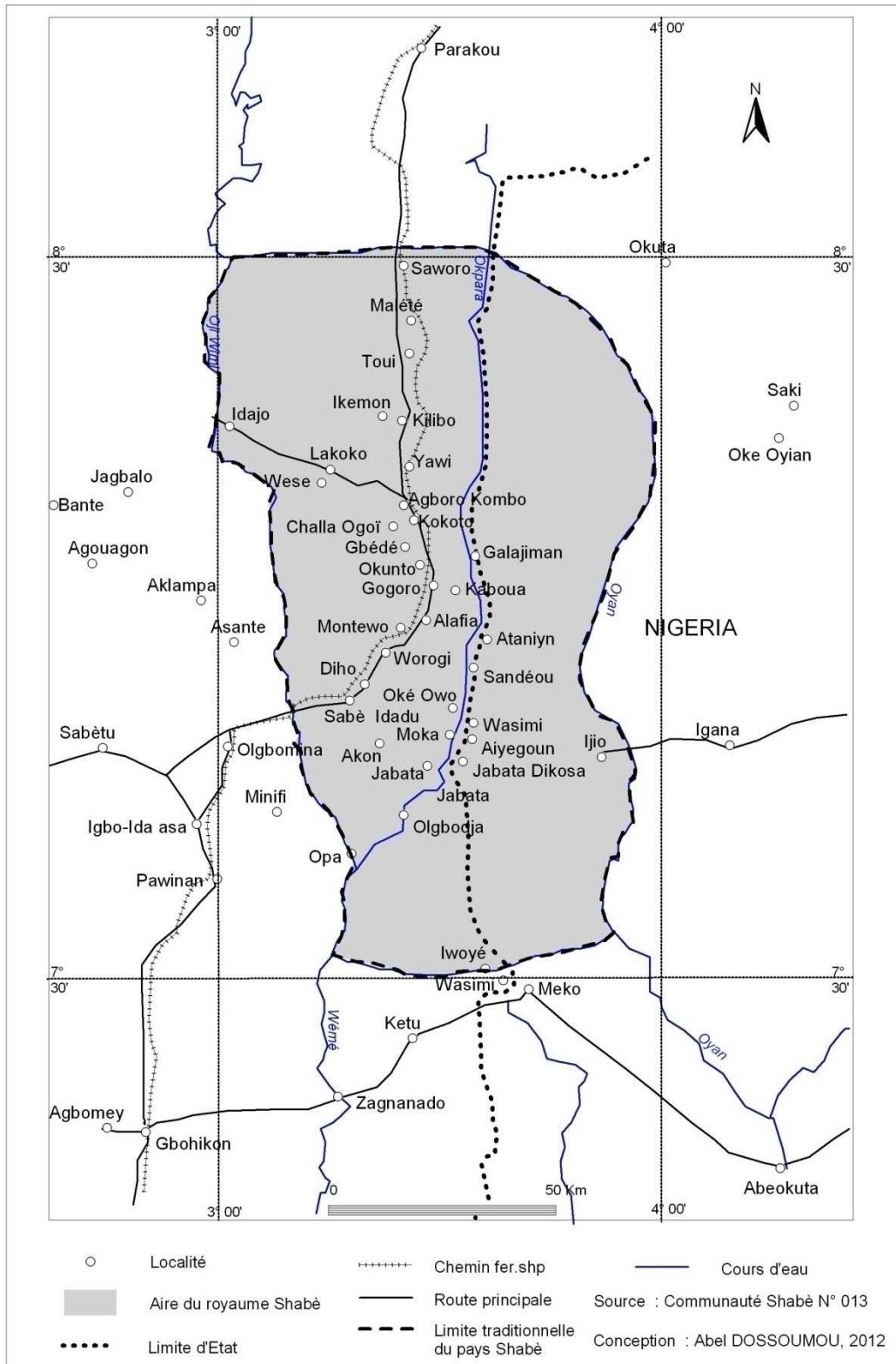
Le pays Shabɛ dans sa majeure partie, est concentré dans les communes de Savè et de Ouèssè. Mais l'aire d'occupation de ce peuple et l'étendue de l'ancien royaume est beaucoup plus vaste. L'ancien royaume s'étendait sur près de 7.000 km² dont 2.000 km² dans l'actuel République Fédérale du Nigeria.

Ce domaine, comme le présente la carte de la page qui suit, est délimité par deux (2) cours d'eau à savoir :

- La rivière Oyan à l'Est
- et le fleuve Ouémé à l'Ouest

Entre ces deux éléments géographiques, coule le fleuve Okpara qui sert actuellement de frontière avec la République Fédérale du Nigeria. Jadis les limites étaient les villages d'Iwoyé situé à 5 km au Nord- Est de Idirin (Kétou) et de Guinirou à 10 km de Tchaourou. On déduit alors qu'une partie de l'actuelle commune de Tchaourou relevait du royaume Shabɛ.

¹² Communautés shabɛ, N°13 ; p 7



Carte n°1 : Présentation du royaume Shabé

. Mais à partir de 1894, la conquête et l'administration coloniales auraient affecté les limites de cet ancien territoire. Ainsi il est divisé dans le sens longitudinal par la ligne de Okpara arbitrairement choisi pour marquer la limite entre les dominations Britanniques à l'Est, et les régions correspondantes à l'implantation Française à l'Ouest de ce cours d'eau. En conséquence le territoire qui se situait entre Oyan et Okpara devenait Britannique et relève depuis lors du territoire du royaume d'Oyo. Cette aire constitue le berceau du Gèlèdè et ses premières localités sœurs. (cf. carte p32).

1-2-2 Milieu humain de l'étude

En dehors de Savè *Idadu* la capitale du pays *Shabè*, d'autres agglomérations se trouvent établies aux pieds des collines telles que : Kaboua, Agboro-Kombon, Kokoro, Yaoui, Ikèmon, Ayédèro, et Kpakpanè.

L'aire *Shabè* a enregistré plusieurs vagues migratoires constitutives de son peuplement. Il s'agit de :

- *OJODUN* : vagues venues d'Ile-Ife et d'Oyo entre 1600 et 1700.
- *JAGU* : celles venues d'Egba en passant par Kétu à destination de Igbo-*Idaasha*.

AMUSHU : vagues parties de Kano et Ile-Ife en passant par Nikki, Parakou, Tchaourou, Kilibo et Kaboua.

- *BABAGIDAYI* : le sauveur du peuple shabè.
- Vagues des relations personnelles de Oba *OTEWA* (1818-1858) de Kétu et du Nigéria.
- Vagues de *BONI AKEREKERE* du Nigeria en 1878.
- Vagues parties de Kilibo en 1925-1926 pour l'intronisation d'*OBA ADEGBOYE* à Savè (Kilibo-Ogbo).

- Vagues de la période des invasions répétées de criquets, de sauterelles et de la famine.

- Vagues des marchands de Cacao.
- Vagues de manœuvres agricoles de la S.NA.FOR.
- Vagues d'ouvriers des «3 S».
- Vagues des migrants agricoles.

L'aire idaasha quant à elle a enregistré les vagues suivantes :

- Les IFE-ITA (IFITA) au sud-ouest et les MAMAHUN (dits sortis des flancs de la colline YANTI au nord du quartier **Isalu** à **Igbo-Idaasha** à partir du XII^e siècle selon les Professeurs Michel BOKO et Kolawole ADAM.

- Les OYO ou IJEHUN après les premiers, pas très loin non plus de la fondation du royaume de **Ketu** par le roi EDE en 1100 selon Edouard DUNGLAS.

- Les EGBA prédécesseurs des AMUSHU en terre Shabε après les OJODUN.
- Des vagues de relations personnelles de certains rois contestés pour leurs origines.

- Des vagues de marchands de produits tropicaux.
- Des vagues de la période des invasions répétées de criquets, de sauterelles et de la famine.

- Des vagues de manœuvres agricoles de la S.NA.FOR.
- Des vagues d'ouvriers industriels.
- Des vagues de migrants agricoles.

Leurs itinéraires peuvent être regroupés en deux types à savoir les immigrations et les déplacements internes. Ainsi, assiste-t-on à une multitude de segments et de groupes sociaux, ethniques et culturels à perceptions différentes de la disponibilité des ressources naturelles, à représentations collectives, à créations sociales et culturelles, et à mentalités différentes.

1.2.2.1 Les immigrations

Les premières, anciennes de plus de sept siècles, venues d'Ile-Ife et d'Oyo au Nigéria sont connues sous les noms de SOLO et de OJODUN.

- Les secondes viennent d'Egba au Nigéria en passant par Kétou sous la conduite de JAGU OLOFIN chef de la dynastie royale idaasha et sont désignées par OMO- OLOKE et OMO-OLODO fondateurs du village BAKO non loin de l'OKPARA. Ayant trouvé une colonie non négligeable des OJODUN sur place, ils ont choisi d'habiter les hauteurs pour être vainement combattus par les OJODUN.

- Les troisièmes vagues seraient parties de KANO-ILE –IFE en fuyant les Ahwusa et les Baatombu et se seraient successivement fixées à Nikki, Parakou, Tchaourou, Kilibo, et Kaboua avant Savè. Parties de Nikki, elles ont connu le règne de AKPAKI à Parakou, OLIGBIGI à Tchaourou et de OLATA OJU OWO LO KOFOWOROLA BIBI IRE à Kilibo. Le père de l'arbre magique BABAGIDAYI BABA OLUSHIN AKUJI intronisa son frère OLATA premier roi de Kilibo puis repartit avec les AMUSHU. Il les autorisa à continuer vers Savè alors qu'il créait le royaume de Kaboua en repoussant les SOLO pour son fils aîné OLODUMARE de mère Boko plus tard.

- A ATENRO, il campa la troupe, fit un tour à SHAYA GBAUNGBA et revint l'autoriser à le devancer à Savè. Chasseur très fort, il captura, humanisa et socialisa YAGBA : un homme aquatique bizarre qui habitait le cours d'eau OKPARA au niveau de Kaboua.

- Il fit un grand tour de chasse le long de OKPARA jusqu'à JABATA, rencontra la jeune JIMI qui lui fit OLA-OBE.

Une fois à Savè, les AMUSHU trouvèrent en place, les OJODUN et les OMO-OKE ou OMO-OLODO qu'ils dépassaient en effectif. Rien ne fait trace de conflit ayant existé entre les habitants de OKE-JAGUN et eux mais il y a eu

plusieurs affrontements violents contre les OJODUN qu'ils ont exterminés pour être loués OMO OLA OJO (DUN) "(awa akpa Ojodun gbile lowo won : nous, les tueurs des OJODUN et expropriateurs de leurs terres)". Leur hégémonie a connu des OLA (chefs) qui portaient des bandeaux blancs et non des OBA (Rois) à couronnes. Il y en aurait eu cinq environ selon les sources.

La cruauté des uns et le silence coupable des autres auraient attiré sur le peuple, une punition faite de l'arrêt total des pluies, de l'enlèvement répété de plusieurs personnes par IDI (aigles) et EJON'LA (reptiles anthropophages). Les prescriptions d'un oracle auraient été l'enterrement vifs des faux jumeaux royaux princiers YEBA BEJI (femelle) devenue toujours vert devant l'actuel palais royal au quartier AFIN et SHAFÀ (mâle) absent ce jour et remplacé par un bélier plus tard selon certains. Pour d'autres, SHAFÀ aurait été aussi sacrifié à son retour au quartier KINGOU et son tombeau serait la petite butte circulaire recouverte de grosses pierres. Malgré tout cela, on n'observa qu'une simple accalmie. Le peuple dû faire recours à BABAGIDAYI à qui les AMUSHU disent avoir laissé le pouvoir. Chose bien curieuse selon d'autres qui parlent de tiraillements répétés pendant environ dix ans ou plus.

Le puissant BABAGIDAYI fit appel à son fils aîné OLODUMARE de mère BOKO à la quarantaine d'années d'âge environ, lui expliqua qu'à défaut d'une famille maternelle proche de Savè, le trône de Kabua lui est réservé aux fins de l'envoyer en mission installer son jeune frère consanguin OLA-OUBE sur le trône shabè.

OLA-OUBE au trône reçut la visite de deux AMUSHU: JAUNGBO le grand frère résigné et son jeune frère rebelle ADO qui refusa de se prosterner devant le Souverain. La femme d'ADO chante le non retour de son mari du palais : « **Ore un she un ku e. E jo un bere oko mi ADO !** » : « permettez-moi de

demander d'après ADO mon mari dont la courtoisie attira malheur à son auteur et ses proches! »

Une révolte des AMUSHU vite contenue les éparpilla vers BANTE, IGBERE, OKUTA, KEKELE WONNUHUN et ABE-OKUTA. Cette fin de l'hégémonie des AMUSHU hérita de la logique OLA (chefs) sous OOBÉ (1781-1792) succédé par ses deux enfants ou frères consanguins : OLA-AYIMONE (IFAA) et OBA-AKIKINJU dont les fils se succèdent au trône jusqu'à nos jours. Fils du premier selon certains mais vraisemblablement tous deux ses frères pour l'écart insignifiant entre leurs âges, OLA-AYIMONE (1792-1800) érigea le palais rupestre typique aux pays Yoruba (AFIN). Et c'est alors que le troisième de l'arbre généalogique qualifié de magique par la tradition prit le titre de OBA ou Roi sous le nom de AKIKINJU, AKIKENJU ou AKIKANJU ENI OTA IBON fils de OLA-OOBÉ (1800-1818).

Le second élément typique aux pays Yoruba OGBA (= rempart, clôture ou murs de fortification), d'une hauteur de quatre mètres environ tout au tour de Savè depuis les collines à l'est jusqu'à la rivière AYIN (actuelle Ecole Primaire Publique de KPAKO) vers les collines derrière l'actuelle bureau de Savè a été l'œuvre de OBA OTEWA, le quatrième monarque bien accueilli par le peuple SHABE.

Le choix du quatrième monarque a invariablement deux fois porté sur un cadet CHABI au détriment de l'aîné WOROU. Seul le second aîné IFAA accepta avec joie son sort et bénit le destin de son jeune frère beau et noir d'ébène qui, convaincu par le roi ADEBIALA de Kétu où il s'était exilé et son meilleur ami AMUSHU du nom de AJERAN AJITIN prit le pouvoir sous le nom de OBA-OTÉWA : "Seigneur, tu es Beau". Celui-ci signa un pacte de non agression avec le Roi Glèlè du Danhome, renforça le rempart et créa son palais à FIDITI-OKE. Mignon et conscient de sa beauté, il eut beaucoup de concubines qui faisaient

du commerce de sel entre Kétu , Nigeria et Savè. Il a été assassiné en 1858 par ses frères et son meilleur ami AMUSHU le célèbre AJERAN AJITIN aidé des mercenaires Baatombu BIYO et GIYA.

Les vingt années de son interrègne très troublé a connu une princesse régnante ou un intermède. BIO ou BIAOU, son premier petit frère étant mort sans enfant, le second du nom de BONI AKERE-KERE (le scorpion) TUTUGULUTU AGBAANTU SHI OLOKOO SA (les guêpes s'envolent et le propriétaire du champ s'en fuit) ramassa les enfants de CHABI OBA-OTÉWA dont MOGAJI le futur père de DAUDU-SHAFÀ et les siens puis s'exila au Nigéria où il créa AGO BONI devenu AGO SHABE près du cours d'eau OWO qui donna son nom au village, puis ISALEE BONI à Ilorin et à IGBOHO d'où il reviendra venger la mémoire de son grand frère assassiné au trône. Il se mit à la poursuite d'AJERAN AJITIN devenu entre temps éclaireur des troupes guerrières de Glèlè pour asservir Savè. AJERAN AJITIN qui prit la fuite vers le nord-ouest au-delà de l'Ouémé avec une poignée de rescapés de sa troupe d'AMUSHU décimée et éparpillée à AGBASA, KODA, BANTE et autres. Ils restèrent dans un village OKPOTO signifiant boueux par mesure de sécurité. Les pieds du fuyard n'ont plus foulé le sol shabè de son vivant et ses cérémonies attendent d'être organisées un jour. De retour à Savè, BONI supplié à prendre le pouvoir, préféra y installer un AKIKINJU fondateur de la ville qu'il intronisa sous le titre de OBA ALAMU ATONLUTE en 1878. Il régna dix années. Depuis l'assassinat de OBA-OTÉWA, les sept autres lignées de la grande dynastie IFAA évinçaient toujours les ADELEKE (lignée complice de AJERAN AJITIN) du pouvoir pour ce régicide non rituel lorsque vient leur tour de monter au trône shabè.

Le sixième souverain est OBA AKANMU JIWA ce qui veut dire éléphant en Hausa (1888-1925). Il est AKIKINJU frère de OBA ALAMU ATONLUTE. Il continua dans le sens du pacte signé par son frère aîné avec Glèlè du DANXOME et

substitua des béliers en lieu et place du sacrifice des humains à lui offerts par Glèlè. Il a été déporté à Porto-Novo sous prétexte qu'il avait refusé de contribuer à la première Guerre Mondiale pour la France (1914-1918). En réalité il aurait envoyé une délégation assister son frère Roi d'Oyo éploré. Cet acte a été mal compris, mal interprété et taxé de ralliement implicite au Nigeria malgré le pacte. Ainsi s'expliquerait sa déportation et DAUDU, les IFAA et les AKIKINJU auraient âprement lutté pour sa libération et pour la prise d'un nouveau décret abrogeant la suppression du royaume SHAABE tandis que les AMUSHU ne firent rien pour y aider. Une preuve de sa bonne foi que un de ses fils chers enrôlé est mort pour la France. Il en a vainement crié le nom jusqu'à son dernier souffle.

Le septième roi est OBA ADEGBOYE, un IFAA (1926-1933). Son règne fut très tourmenté avec plusieurs invasions répétées de criquets et de sauterelles, la famine et une longue épidémie de variole. Envoûté dès qu'intronisé, il fut malade toutes les sept années de son règne. Sous lui fut créé en 1933, le quartier de Kilibo-Ogbo par l'arrivée de vagues de migrants venus de Kilibo.

Le huitième, un autre IFAA, OBA ADEYEMI (1945) rencontre l'assentiment des AKIKINJU qui sont allés conspirer avec les AMUSHU et l'Administrateur Colonial et ont détruit toutes les résidences du palais. Il dû se réfugier à GALAJIMO sur ordre et instructions de l'Administrateur Colonial.

Ainsi, le neuvième roi est un AKIKINJU du nom de OBA ADEMOYEGUN (1946-1963) intronisé après un an de dispute avec DAUDU SHAFI en punition de l'indiscipline des siens. L'occasion a paru intéressante aux yeux de quelques instruits de la région et des trafiquants de karité en relations d'affaires avec le "Blanc " que représentait Daniel ADEYANJU pour faire de ce dernier, le "troisième larron" de ce pouvoir shabe discuté. Averti du danger de ce stratagème, DAUDU SHAFI a surpris les fans du petit-fils de OLA JAGBO

anciennement pressenti au trône mais écarté du pouvoir par le peuple shabe pour sa cruauté objective expliquée par son origine subjective au moyen de DAIBI : il laissa OBA ADEMOYEGUN prendre le pouvoir. Ainsi, Daniel ADEYANJU et les siens durent trouver ailleurs pour créer et installer leur trône. Il régna aux côtés des Gouverneurs Michel AUTRES, Jacques André MERCIER, sous qui la forêt de l'Ouémé-Boukou (Bukuu ou Buku) a été classée par TORRE avec Georges CHAUVRET, Roland BARACHETTE, Christian BORNADI, DELAYE, Jacques ALUSSON, Marcel COUBALI, Robert ADJALA et Djinadou MOUKODANI.

Le dixième, un IFAA du nom de OBA-ADEGBERI-OLOU (1964-1968), continua aux côtés des Gouverneurs Jean AHIVODJI, Arouna IDRISOU et David OUENDO.

Le onzième roi SHABE est un AKIKINJU du nom de OBA ADELUYI (1970-1975) mort accidentellement par erreur d'identification du contenant d'une poudre thérapeutique. La gourde "*lette*" à lui servie par sa femme n'était pas la bonne mais une autre contenant du poison. Sous lui, Savè a prospéré car le Nigeria faisait passer le cacao par Savè et son emblème est l'argent, la monnaie de ces échanges. Au cours de son règne, ont été créés les premiers villages de manœuvres agricoles de la SNAFOR en pays SHAABE (DANI et AYEJOKO). Malgré la sanction du régicide non rituel de OBA OTEWA depuis 1958, cent dix huit ans plus tard, en 1976, à la faveur de la mort de DAUDU SHAFI et de plusieurs des plus influents des IFAA, un KPAAKO OTAA (Chasseur du Roi) appelé Jules AYEDUN du quartier KILIBO-OGBO bien fortuné et parce que maternellement de la lignée complice de ADJERAN AJITIN, pesa de tout son poids pour favoriser l'intronisation d'un de ses oncles : OBA-ADELEKE comme douzième roi SHAABE.

Celui-ci n'a pas osé aller à FIDITI avant sa mort en 2005. Son panégyrique porte "Fils de GBAGUIDI GBAGO ". Plusieurs conflits ont été enregistrés sous

son règne entre les habitants de MONTEWO, ATESE et Fon résidents à ZANKUMADON en 1997 et à BESE, WOOGI en mai 1999. Il est dit de lui qu'il a longtemps préparé les AMUSHU à lui succéder en préférant l'exercice du pouvoir aux présents rituels qu'on leur offrait et qu'ils acceptaient à chaque interroi avant l'intronisation d'un AKIKINJU ou d'un IFAA.

Timidement revenus en ville avec l'arrivée du "Blanc", les AMUSHU se réinstallèrent progressivement de manière pacifique dans le quartier SHEU ce qui veut dire "fais-ça !".

Le treizième roi shabε OBA ADE TUTU intronisé en 2005 est AKIKINJU. Les fortes tensions entre AKIKINJU et IFAA sont amusantes pour les AMUSHU qui vont d'un camp à l'autre suivant leurs intérêts. Il attendrait le dimanche de Pentecôte en Mai 2009 pour se rendre à FIDITI.

On assiste, par ailleurs, à la naissance d'une généalogie monarchique AMUSHU à côté de l'arbre généalogique "magique" du célèbre BABAGIDAYI qui en est à son treizième souverain compté avec rigueur dans la pureté lignagère.

Cette "nouvelle corde" est-elle un continuum de l'hégémonie AMUSHU faite de cinq OLA environ avant BABAGIDAYI en 1781 ou l'origine d'une autre généalogie d'OBA à partir d'OYEEDEKPO (2007) ? Ce royaume bi céphalique n'augure-t-il pas un conflit à géométrie variable pour son avenir ?

1.2.2.2 les migrations internes.

Entre la fin du règne de OBA ADELUYI (1964-1970) et nos jours, il y a eu introductions massives de plusieurs vagues de migrants agricoles qui ont essentiellement constitué des terroirs exclusifs d'actifs agricoles en quête de terres fertiles surtout à partir du déclin de la Société Nationale pour le développement Forestier (S.NA.FOR) en 1982.

Elles sont venues des autres communes du département des Collines comme GOME (Glazoué), MOJI-GANGAN (Dassa-Zoumè) puis du sud et du nord de ce département comme JIJA, FONKPAME, N'GBE-AKON dans N'GBEGA, ADANHO et autres du Zou et enfin de l'Atakora.

Dans le rapport provisoire du schéma directeur d'aménagement de la commune de Savè, le cabinet GILSENE Consultant liste une soixantaine d'ethnies dont des AJA, des WASHI, des MINA, des SAHUE, des HUEDA ou PEDA ,des XWHLA ou PLA ,des AIZO,des FON,des GUN, des KOTAFON ou SHI, des MAXI, des WEME, des TOFIN,des TORI, des SETO, des AGUNA, des BATOMBU, des BOCO, des BOO, des DENDI , des JERMA, des DOMPAGO ou des LOKPA, des KABURE ou KABYE, des KOTOKOLI, ou des TERM, des YOA , des SORUBA ou BIYOBE, des TANEKA ou TITEMBA ,des WINJI-WINJI ou FOODO, des YOM ou PILA-PILA , des ANI, des FULBE, des GANDO, des BERBA, des BESORABE ou DITAMARI, des BETYOBE, des GAGAMBA, des GERMAN, des HOSORI, des NATIMBA, des Otamari, des WAABA, ou WAAMA, des YENDE, des YORUBA, des NAGO, des SHAABE, des IDAASHA, des HOLI-JI, des IFE, ou ISHA, des ANAGO de Ketu, des MANIGRI, des PARTAGO, des MOKOLE, des ZERMA, des HAUSA, des KOTIMBA et des DEFI relevés du RGPH3 de 2002.

Dani est un village peuplé d'allochtones venus d'horizons divers. On y retrouve principalement les FON qui sont les plus nombreux en considérant tous les hameaux et les IDAASHA premiers occupants du centre. Les DITAMARI, les YOM et les FULBE sont les autres groupes sociolinguistiques rencontrés dans le village. A Ayédjoko également, les groupes sociolinguistiques majoritaires sont les Fon et le IDAASHA. On y retrouve cependant des HOLI, des AJA, des FULBE et des DITAMARI.

Les langues parlées dans ces villages sont le FON, le IDAASHA et le SHABE. Ces langues sont usuellement parlées par beaucoup et comprises par presque

tous. Cette situation favorise une bonne communication entre les communautés et une interpénétration sociale et culturelle. Enfin, la diversité sociolinguistique influence le mode de gestion des terres en ce sens que les différents groupes y mènent différemment des activités. Cette situation est parfois source de conflits.

A l'origine de l'arbre généalogique "magique" par exemple, YAYI OLOUKOYI qui fut intronisé sous le nom de OLA-OUBE en 1781 acheta une esclave du nom de BOSU de BOKO MANIGIRI en gestation de MONSIA OLAJAGBO. Etant né et ayant grandi au palais royal, il fut tenté par le pouvoir et prépara une attaque à partir de OYO-ORO au Nigeria sous OLU-EHUN au cours de la quelle le chef tata Kaboua WORU ADILA eut été assassiné, vingt quatre mille habitants eurent été vendus, bien de gestantes éventrées et beaucoup d'arbres de néré, de karité et de palmier à huile détruits. De ces faits, on lui donna le nom de EGUWEWE EGU OLAJAGBO c'est-à-dire le méchant OLAJAGBO. Il a été assassiné à son tour par le jeune frère de WOROU ADILA du nom de ASHADE. Ceci ne semble t- il pas pouvoir être compris et expliqué par les différences de perceptions et des "habitus" de Pierre BOURDIEU entendus comme l'ensemble des goûts et des aptitudes acquis par un individu au cours du processus de sa socialisation ?

L'activité principale du pays Shabe est l'agriculture. On y rencontre aussi quelques rares commerçants.

Sur le plan religieux, le pays Shabe prolifère en certaines divinités non moins importantes dotées d'**ashε** (puissance ou force) autour desquelles les populations trouvent protection et satisfaction. Parmi ces divinités on a celles des autochtones qui sont : **Opaa, Dikōsha, Japa et Oke, Agbale, Iyanmō, Yepu, Oke Ifolo, Ojule et Buku.**

Celles implantées par le groupe de Baba Guidai sont les suivantes : **Akedi, Ashikapoyin, Amṛde, Anpewe ou Oko Yiko, Nyinbe** et **ṛgbē**. Les Yoruba de Shabe ont implanté les leurs : elles sont **Ooduwa, Ogun, Shengo, Shenpenē, ṛshṛṛsi, oosha Oko** et **Igbonēn**. Et enfin celles constitués par **ṛshalaku, Olu Ugbē** (albinos), **Ibeji** (jumeaux), **Abiku** (mort né), **Ifa** (divination), **Eshu, Eegun** (ancêtres) et **Gelēde** sont communes à toutes les communautés résidentes .

Toutes ces divinités reçoivent du roi et des **Bale** des sacrifices et sont sous leur contrôle. De même, elles reçoivent des libations aussi bien des prêtres que des adeptes. Toutes ces vagues de migrations et de divinités participent de la vitalité du **Gelēde** par leurs contributions et relations complexes qu'elles augurent au sein du groupe de **Gelēde** et son organisation. Comme tout n'est qu'une question de méthodes, de conséquences dans la démarche et de clairvoyance dans le déroulement de l'enquête, nous exposerons la méthodologie adoptée dans le cadre de cette étude

**CHAPITRE III : APPROCHE
METHODOLOGIQUE DE L'ETUDE DES CIMIERS DE
GELEDE**

Ce chapitre a essayé de présenter la démarche méthodologique empruntée dans le cadre du présent travail en quatre sections. Il s'agit de la recherche documentaire dans la première section.

La seconde récapitule l'approche utilisée.

La troisième section a tenté de faire l'état des techniques utilisées.

La quatrième a présenté les difficultés rencontrées et les approches de solutions pour les surmonter.

1.3.1-Recherche documentaire.

La recherche documentaire, phase d'informations diverses ayant rapport avec le sujet ou pouvant aider à mieux préciser, à mieux élucider la recherche, a couvert presque toute la période ayant conduit à la réalisation de ce travail. En effet, elle m'a conduit tour à tour :

- *Au centre de documentation de la Faculté des Lettres, Arts et Sciences Humaines (FLASH) où j'ai consulté des mémoires de maîtrise et des livres qui ont eu à traiter de l'art plastique, des masques de Gèlèdè, des sociétés Gèlèdè et des fonctions qu'assument les masques de Gèlèdè en Afrique en général et au Bénin en particulier.*

- *A la Bibliothèque Centrale de l'Université d'Abomey-Calavi : j'ai eu droit aux documents fondamentaux pouvant m'aider à mieux cerner tous les paramètres rentrant en ligne de compte dans la réalisation et l'organisation des masques en général. Les encyclopédies et dictionnaires en sciences sociales ont permis de mieux expliquer certains concepts clés du sujet.*

- *A la Bibliothèque de l'Ecole Nationale d'Administration et de Magistrature (ENAM) j'ai pu lire le mémoire de fin de formation du cycle 1 intitulé : « Pour la mise en place d'un cadre de vie et de diffusion de masques traditionnels au Bénin » réalisé par DOVONON H. de la 17^{ème} promotion en*

Décembre 2001 ; qui a permis de mieux cerner les sociétés de masques au Bénin.

- *Au Centre Culturel Français (CCF)*, les documents spécifiques ayant traité de la communauté de l'aire culturelle Shabe, des masques en Afrique noire et des masques de Gelede au Bénin ont pu élargir mes connaissances sur le milieu d'étude.

1.3.2 Approche méthodologique de l'étude des cimiers de Gelede

La méthodologie étant l'ensemble constitué de méthodes et de techniques. Cette étude sur les cimiers s'est appuyée sur les méthodes quantitative, qualitative avec la prédilection de celle endogène.

L'intérêt principal de la quantitative dans cette recherche, outre qu'elle permet d'appréhender une réalité mal connue, est qu'elle est un moyen de filtrer la réalité en construisant un plan d'observation en fonction des questions que l'on pose aux enquêtés ;

L'enquête qualitative sollicitée est caractérisée par des entretiens peu nombreux auprès des individus choisis pour leur particularité. Elle vise à révéler, à réaliser les opinions et sentiments des enquêtés, leurs arguments et avis afin de chercher, d'une part, les causes qui sous tendent les différentes représentations sur le cimier, et d'autre part, de s'intéresser aux significations que les enquêtés attribuent aux représentations imprimées sur cet objet qui donne sens et portée à la danse de Gelede; et

La méthode endogène se trouve être la référence dans le cadre de cette étude à cause de son approche socioculturelle. A son sujet DEWEY, (1983) évoque que son principe est que la façon de comprendre un objet complexe est de suivre le processus de sa création- de le suivre à travers les étapes successives de son développement. Car l'état social présent est inséparable de

son passé. Elle part de l'idée que l'endogénéité permet de contenir les excentricités culturelles dues à la globalisation. Aussi, une lecture exogène des réalités propres à une culture a souvent subi des biais et des altérations quant aux sens qu'on leur donne et aux fonctions qu'on leur attribue.

Selon QUIVY et VAN CAMPENHOUDT, (1995) « une recherche sociale n'est pas une succession de méthodes et de techniques stéréotypées qu'il suffirait d'appliquer telles quelles et dans un ordre immuable. Le choix, l'élaboration et l'ordonnance des procédures de travail varient avec chaque recherche particulière »¹³. Ainsi pour ce présent travail les trois méthodes ont été sollicitées mais la méthode endogène est prédominante pour les raisons évoquées ci-dessus. Sur cette base les techniques qui ont servi à la conduite de la recherche sont l'observation et les entretiens.

1.3.2.1- Les techniques utilisées

1.3.2.1.1- L'observation

En décidant d'aller au contact de la réalité sociale telle qu'elle est et non telle qu'elle paraît, j'ai voulu toucher du doigt le cimier de Gελεδε, voir tout le processus qui conduit à sa réalisation, comprendre les pratiques et les usages qu'en font les communautés Shabe avec un sens d'objectivité et d'appréciation subséquente. L'observation dont il est question dans le cadre de cette étude est à la fois directe et participative. Elle a été directe pour pallier aux incertitudes éventuelles afin d'établir le lien logique qui existe entre les discours des acteurs du Gελεδε et l'objet matériel qu'est le cimier. Elle est participative en faisant une immersion dans le milieu d'étude ce qui a rendu possible la collecte des données de terrain.

¹³ QUIVY R. et VAN CAMPENHOUDT L. Manuel de recherche en sciences sociales p6

1.3.2.1.2- L'entretien

Selon BLANCHET et GOTHAN, (1992) « l'entretien, comme la technique est né de la nécessité d'établir un rapport suffisamment égalitaire entre l'enquêteur et l'enquêté et pour que l'enquêté ne se sente pas comme dans un interrogatoire, contraint de donner des informations ». ¹⁴ Le cimier de Gelede, objet de cette étude revêt un caractère secret où le tête à tête avec les enquêtés s'avère indispensable pour la mener à bien. L'avantage de cet entretien semi-directif est de rendre la communication plus franche avec les enquêtés, de se familiariser avec les personnes ressources détentrices de ce patrimoine culturel et de partager les connaissances, les coutumes et les croyances qui entourent le masque de Gelede en général, et son cimier en particulier. C'est pourquoi en dehors des outils intellectuels j'ai pris soin d'avoir un appareil photographique et un appareil enregistreur pour collecter les informations auprès des enquêtés.

1.3.2.1.3- La pré enquête.

Cette période est celle du test des outils d'investigation élaborés. Elle a duré du 21 Novembre au 03 Décembre 2010. Cette pré-enquête a permis de réajuster les outils de collecte, d'inclure d'autres volets nouveaux et de constituer de manière exhaustive les membres de l'échantillon devant servir à la collecte des données sur le terrain.

1.3.2.1.4- L'enquête proprement dite

L'enquête proprement dite s'est déroulée en deux phases. La première phase couvre la période du 11 Janvier au 05 Mars 2011. Cette phase a été infructueuse du point de vue son et images car les photos des cimiers dans

¹⁴ BLANCHET A. et GOTHAN A. : L'enquête et ses méthodes : l'entretien p9

presque tous les villages sont vides mais par contre les vues prises n'ayant pas de rapport avec le sujet sont nettes. Aussi, certaines vérités ont-elles été voilées par les enquêtés.

La deuxième phase part du 19 Mai 2011 au 08 Juin 2011. Cette fois ci, la moisson a été bonne ce qui a permis d'avoir des données qui ont servi à la rédaction du présent mémoire. Sur certaines clauses, un contrat de partenariat et de confiance mutuelle s'est établi avec les enquêtés qui sont désormais prêts à fournir de vraies informations et pour des chercheurs qui le désirent.

1.3.2.1.5- L'échantillonnage

L'échantillon retenu pour cette investigation est basé sur les fonctions qu'exerce chacun des acteurs qui animent le groupe Gẹ̀lẹ̀de ou ayant joué un rôle dans l'organisation sociale du peuple Shabẹ̀ ou encore ayant un âge avancé, signe d'expérience et de sagesse dans les communautés africaines. Ainsi, cet échantillon est obtenu de manière raisonnée et se compose des acteurs ci-après :

- . Deux sculpteurs (les deux qui existent dans toute l'aire culturelle) ;
- . Deux **Babalawo** (le prêtre du **Fa**) ;
- . Sept **Babalashẹ** (les dirigeants des grands pôles des groupes de Gẹ̀lẹ̀de) ;
- . Sept **Iyalashẹ** (une par grand pôle de Gẹ̀lẹ̀de) ;
- . Sept **Iya Efe** (les marraines des porteurs de cimiers) à raison d'une par grand pôle de Gẹ̀lẹ̀de;
- . Sept **Eelou-ewe** (pourvoyeuses de médicaments) à raison d'une par grand pôle de Gẹ̀lẹ̀de
- . Vingt **Efe** et **Tetede** (les porteurs de cimiers) ;
- . Vingt personnes ressources ;

. Soixante personnes extérieures âgées d'au moins vingt ans issues des soixante ethnies rencontrées.

Au total Cent trente deux (132) personnes sont enquêtées et réparties dans les villages que sont : Savè Idadu, Kaboua, Challa – Ogoï, Kilibo, Toui, Malété, Diho et Tchaourou. Pourquoi ces villages?

. Savè Idadu est la capitale de l'aire culturelle Shabe et abrite la maison internationale de Gelede ;

. Kaboua pour le poids politique dont il s'est investi dans l'organisation sociale des peuples Shabe ;

. Challa – Ogoï se justifie par le fait qu'il vient d'adhérer et d'adopter le Gelede donc une histoire récente ;

. Kilibo pour avoir été le premier village à accueillir le Gelede dans l'aire culturelle Shabe ;

. Toui car abritant le seul sculpteur chez qui nous avons trouvé des cimiers;

. Malété parce que dans presque tous les groupes rencontrés les **Iyalashe** et ou **Iya Efe** sont trop réservées sur les questions relatives à la manifestation des forces mystiques des "**Awon Iya wa Oshoronga**" (les sorcières). Mais **Iyalashe** de Malété a été la seule à nous citer quelques manifestations des « mères » (les sorcières) et leur rôle dans le groupe Gelede ;

. Diho est choisi pour son hostilité et la prohibition de Gelede sur son territoire ; et

. Enfin Tchaourou représente dans sa majorité une ville bi-ethnique (Shabe et Bariba). Il était avant le découpage administratif colonial presque la frontière entre les Shabe et les Bariba.

1.3.3- Les difficultés rencontrées

Comme toutes les recherches en sciences sociales, celle concernant le monde

des masques Gelede a été parsemée d'obstacles sur toute la ligne

1- La première difficulté est la réticence des garants de ce patrimoine qui ne m'ont pas facilité la tâche sur le terrain. Pour eux, me livrer des informations sur les divinités ou sur les sorcières est une profanation et c'est aussi risquer leur vie. A titre illustratif, la collecte des données de terrain s'est déroulée en deux phases.

- La première phase était infructueuse du point de vue "sons et images". Certaines réalités étaient aussi voilées ou sciemment omises par les enquêtés.

- A la deuxième phase, malgré toutes les précautions prises, toutes les déclarations faites concernant les sorcières sont floues et imperceptibles.

2- Avant de rentrer en possession des informations une caution est exigée par le groupe, et ce, depuis que le Gelede est déclaré patrimoine immatériel de l'UNESCO. Une recherche concernant le Gelede est devenue dispendieuse.

3- La troisième difficulté est liée à l'inexistence, ou à la vente ou encore à la destruction des anciens cimiers sacrés pouvant témoigner de visu les informations les concernant reçues sur le terrain.

4- L'interdiction formelle de faire apparaître dans le document certaines informations du rituel de Gelede.

Les efforts fournis pour surmonter quelques unes des ces difficultés sont les suivants :

- Jouer sur les relations familiales.

- Accompagner certains détenteurs du savoir de Gelede dans leurs champs.

- Payer la caution exigée.

**DEUXIEME PARTIE : PRESENTATION DES CIMIERS DE ET SES
USAGES CHEZ LES SHABE**

Cette deuxième partie en trois chapitres, présente les résultats de l'étude susceptibles d'aider à apprécier, par rapport aux usages sociaux du cimier de Gelede en vue d'une synthèse et de quelques perspectives pour la réalisation de l'idéal humain chez les héritiers du Gelede.

CHAPITRE IV:
HISTOIRE DU GẸLEDE ET LES MASQUES GẸLEDE CHEZ LES
SHABE

Ce chapitre présente les premiers résultats fondamentaux de la recherche en trois sections. Il s'agit de la naissance de Gẹ̀lẹ̀dẹ̀ dans la première section.

La seconde récapitule les données sur l'introduction de Gẹ̀lẹ̀dẹ̀ dans l'aire culturelle Shabẹ̀.

La troisième section tente, enfin, de faire ressortir des profondeurs de la sculpture du cimier de Gẹ̀lẹ̀dẹ̀, les usages socio communicationnels concourant à la réalisation de l'idéal humain « **Ọmọ olu Iwa bi** » des communautés **Eka'aro-eji'ire**.

L'histoire de Gẹ̀lẹ̀dẹ̀ remonte au XV^e siècle selon les informations obtenues auprès de nos enquêtés. Où et comment est né le Gẹ̀lẹ̀dẹ̀ est la question que bon nombre de nos concitoyens et autres nationalités se posent.

Le Gẹ̀lẹ̀dẹ̀ provient de Kétou ce que confirme le documentaire réalisé par l'ORTB (Office de Radio Diffusion et Télévision du Bénin) en octobre 1998 où le professeur Félix IROKO déclarait : « Le Gẹ̀lẹ̀dẹ̀ a pour origine Kétou et plus précisément de Offia à Kétou et le premier porteur de masque est Edun d'Ilobi d'origine nigériane »¹⁵.

2.4.1-la naissance de Gẹ̀lẹ̀dẹ̀.

Le Gẹ̀lẹ̀dẹ̀ est une création d'un groupe de chasseurs de Kétou. En effet, les chasseurs en quête de gibiers ont découvert les **Iro** (variétés de singes roux) en train de s'amuser, les branchages en main et dansant en rond autour de quelques uns qui tapaient de leur paume de main les racines d'un arbre appelé Araba (en Shabẹ̀) déraciné par une tornade.

¹⁵ Documentaire sur le gẹ̀lẹ̀dẹ̀- ORTB, Octobre 1998

Quelles ambiances ! S'exclamaient les chasseurs. Emportés par la musique et la danse de ces singes, les chasseurs n'ont pas pu user de leurs armes pour les tuer. De retour à la maison ces chasseurs ont fait l'anamnèse de ce fait qu'ils vont travailler et dénommer par la suite Gelede. Pour ainsi dire le Gelede est une danse empruntée aux singes. Et pendant la même période déclarait D. BALOGOUN, Directeur Régional- Nord du Bureau Béninois des Droits d'Auteurs (BUBEDRA) que « la société était en crise. Une crise sociale au cours de laquelle les femmes réclamaient leur place authentique au sein de la communauté. A en croire cette légende, dira-t-il, la société était matriarcale et par diplomatie les hommes ont joué un sale tour aux femmes à travers la ruse pour les convaincre à accepter le régime patriarcal. Les femmes détrônées usent alors du pouvoir mystique "Aje" (sorcellerie) pour rendre la vie difficile et invivable aux hommes ». Cette allégation se confirme par la déclaration de l'UNESCO selon laquelle : « les femmes auraient recouru à leur pouvoir mystique pour affronter les hommes et les obliger à revenir au régime matriarcale. Ainsi menacés, les hommes ont décidé de rendre hommage aux femmes à travers le Gelede pour apaiser leur courroux »¹⁶

Le but de Gelede serait le tribut à payer au pouvoir mystique des femmes dont il faut se protéger, qu'il faut apaiser, voire dépasser pour le transformer en puissance bénéfique pour la société. D'après la majorité, nos enquêtés (115 sur 132 soit 85,60% ont déclaré ce qui suit : « nous dansons Gelede pour apaiser « **Awon Iya** » (nos mères en d'autres termes les sorcières) pour leur plaire et bénéficier de leur protection. Adhérer au groupe de Gelede c'est recourir à la protection, c'est à dire éviter la mort physique, la mort morale, la chute dans les affaires ou encore assurer l'épanouissement de la collectivité

¹⁶ <http://www.unesco.org/culture/heritage/intangible/traesures/htmlfr/method.shtml>

(fécondité, la pluie etc. ...) Pour les porteurs de masque, « la danse de Gẹ̀lẹ̀dẹ̀ est dédiée aux mères **“Awọ̀n Iya”** car elles ont la possibilité de tuer et il n’y a pas de protection contre leur pouvoir ». Kétou est alors le berceau de la danse de Gẹ̀lẹ̀dẹ̀. Ce n’est que plus tard que d’autres villages s’en sont servi pour apaiser les mères et bénéficier de leur protection.

Cette position est confortée par Claude ASSABA dans *Vivre et savoir en Afrique*. En effet déclare-t-il : « Les danses masquées gelede sont indiscutablement un culte rendu aux nyctosophes. C’est aussi un culte rendu à la femme par la société entière ». En célébrant la femme par les masques Gẹ̀lẹ̀dẹ̀ les **Ekaro- Ejire**, par ce culte font référence sur le plan politique à la logique des inversions sociales dans la stratégie de l’unité et de l’équilibre de la société. Sur ce plan surtout, nous découvrons ce corps constitué comme un pouvoir de contre pouvoir.

2.4.2- Introduction de Gẹ̀lẹ̀dẹ̀ dans l’aire culturelle shabẹ̀

Les communautés Shabẹ̀ et Kétou partagent depuis la nuit des temps la même culture car venues d’une origine commune : Ilé-Ifẹ̀, donc héritières de Odudua (ancêtre commun des Yoruba). Kétou et Shabẹ̀ sont donc deux peuples frères qui se communiquent politiquement, socialement, économiquement et culturellement. Alors cette invention de Kétou, qui est le Gẹ̀lẹ̀dẹ̀ a été vite introduite dans l’aire culturelle Shabẹ̀.

En effet, le Gẹ̀lẹ̀dẹ̀ a été introduit la première fois à Kilibo par OGBONIKAN Assigbo, un ressortissant de Kétou. Il s’est fait aider de OKPEOGOU, CHAFFA, ODJOUOLA et de AGBEDIGUI qui étaient à l’époque les incontournables de la vie politique de Kilibo. OKPEOGOU était menuisier, AGBEDIGUI chanteur compositeur, CHAFFA et ODJOUOLA, des dignitaires. C’est de Kilibo donc que le Gẹ̀lẹ̀dẹ̀ serait arrivé dans les autres villages de l’aire

culturelle Shabɛ. Mais tous les cimiers de Gɛlɛdɛ de l'époque provenaient de Kétou.

2.4.3-La sculpture du cimier de Gɛlɛdɛ

Depuis son invention, le masque Gɛlɛdɛ a subi plusieurs transformations. Parti de cagoule protégeant le visage tissé à base de feuilles de rônier et transité par le cimier à base de la chair de bambou, on est arrivé au cimier en bois réalisé à base de plusieurs essences et ce depuis plus d'un siècle. A ce sujet, RIVALLAIN et IROKO, (2000) déclarent que : « les masques recueillis entre la fin du XIX^e siècle et 1954 sculptés à Sakété ou dans la région de Pobè et Kétou sont en Ricinodendron beudlotii, Alstonia boonei ou Funtumia africana. Pour les masques acquis après 1962 et dont nous connaissons mal l'histoire (ils ont peut être été réalisés pour des foires exposition) trois autres essences ont été utilisées : Angylocalix sp, Bombas buonopozense et Azfelia Africana (pour la foire exposition 1954) aujourd'hui, du fait de la raréfaction de certaines espèces dans leur région, les sculpteurs ont recours à d'autres arbres au bois tendre. Les sculpteurs de Kétou comme ceux de Sakété préfèrent travailler **Erimodan** (Ricinodendron beudlotii), qu'ils remplacent par une sterculiacée, le Triplochiton scleroxylon, s'il n'en trouve pas »¹⁷.

Et comme la majorité des anciens cimiers rencontrés dans les villages de l'aire culturelle Shabɛ proviennent de Kétou, ils sont alors à base desdites essences. Néanmoins les deux sculpteurs de l'aire culturelle Shabɛ : OKPEOGOU Lassissi de Kilibo et AKPETEEWE Misliou de Toui déclarent que le bois des arbres qu'ils utilisaient dans le passé sont : **“Afoïfoï et Erimèdo”** qui sont très rares aujourd'hui. C'est pourquoi de nos jours ils utilisent « **Aagu** » (le

¹⁷ RIVALLAIN J. et IROKO F. : Yoruba : masques et rituels africains, p56

fromager) et tout bois d'arbre tendre et léger comme les essences servant de bois de coffrage lors des constructions des bâtiments.

2.4.3.1- Les dispositions pour l'abattage des essences

Selon le sculpteur de Toui, les arbres ont des pouvoirs et parfois sont habités par certains génies ou esprits. A ce sujet les bûcherons en savent beaucoup et pourront détailler les différentes mesures qu'ils prennent, les sacrifices et cérémonies qu'ils vouent aux arbres avant de les abattre.

Pour ce qui concerne les essences destinées à la réalisation des cimiers, elles sont abattues les nuits sans lune et pour trois raisons fondamentales:

- 1- La nuit la puissance et l'esprit de l'arbre y résident et tout morceau dérivant de cette essence est supposé abriter ces deux entités.
- 2- La nuit sans lune est nécessaire pour empêcher la montée des vers qui peuvent détruire le bois. Donc c'est pour préserver le cimier d'une destruction rapide.
- 3- si l'arbre est dangereux il va falloir le couper avec l'appui des mères (les sorcières) du groupe de Gelede qui n'opèrent que les nuits.

Des investigations à ce sujet font état de ce que, les **Ajε** *composent avec l'obscurité et opèrent la nuit. Couper donc le morceau qui servira à la réalisation du cimier ou même l'arbre une nuit ne fait que confirmer cette assertion de Claude ASSABA « Leur temps est celui de ma déchéance. Ils s'opposent au temps normal fait de clarté, de lumière, de vie.....les Ajε font de la nuit le temps des activités, du travail qui tient en éveil. Pour leurs randonnées, leurs terrains de prédilection sont ceux inspirant la peur, l'effroi, les endroits les moins ou plutôt les non fréquentés ».*

Comment tailler, modeler, former pour en arriver au cimier ?

2.4.3.2- Le rituel de la sculpture du cimier

Pour les deux sculpteurs, la sculpture du cimier est très délicate. Le sculpteur se doit d'observer certaines règles, en l'occurrence certains rites de purification « mise à part ces considérations métaphysiques, déclare DOVONON,(2001) la fabrication du masque traditionnel est un rituel effectif qui exige d'énormes sacrifices de la part du créateur. Généralement, c'est à l'écart du village, dans la forêt sacrée que le sculpteur désigné mène à bout son travail. Tout le temps que dure son ouvrage, il se soumet à des interdits rigoureux, à des rites de purification souvent austères. Œuvrant seul dans la forêt ou dans le couvent, il ne doit être ni vu, ni connu de personne, et surtout pas s'approcher d'une femme avant l'aboutissement de sa tâche. Ainsi recueilli dans le mystère de la pureté des dieux et des génies, il inflige à la matière l'effigie de l'immatériel, créant alors la face du surnaturel et de l'invisible. Très souvent même, le sculpteur, avant d'abattre l'arbre dans lequel s'ébauchera le corps du masque, adresse des prières à l'esprit incarné dans l'arbre, lui fait des libations, lui parle, le supplie »¹⁸. On peut donc dire que l'artiste détient alors la clé de ce qui se cache derrière cet objet d'art. Il explore le monde de l'imaginaire, celui de l'irréel pour matérialiser ses idées : c'est ce que nous pouvons appeler la projection de l'esprit du sculpteur. Les sculpteurs des communautés « **Eka'arḡ-Eji'ire** » considèrent la sculpture du cimier de Gelede comme le summum de l'art qui se classe parmi les arts matures obéissant à des canons de beauté bien définis.

Mais aujourd'hui, les interdits et les préceptes ci – dessus évoqués ne sont pas tous observés car, le sculpteur de Toui le fait à visage découvert dans son atelier comme le montre la photo ci – dessous.

¹⁸ Op cit



Photo n°2 : Le sculpteur du cimier Gelede à TOUI

Cliché : DOSSOUMOU, 2011

2.4.3.2.1- Les techniques de réalisation du cimier

Après que les morceaux de bois aient été découpés, le sculpteur, par son esprit créateur imagine des figures qu'il intériorise et matérialise sur le cimier. Pour la plupart du temps d'autres indications proviennent des commanditaires. Dans l'un ou l'autre des cas, l'artiste détient quelque liberté et de ce fait, ajoute d'autres éléments peut être du monde des vivants (animaux de la forêt ou des eaux) pouvant susciter interrogation et interprétation auprès des observateurs. En dehors donc de la forme de la tête qui reste et demeure identique, les cimiers ont des particularités et varient d'une époque à une autre et d'une région à une autre comme l'indique la photo ci- dessous.



Photo n°3 : les Cimiers Tetede ancien et nouveau

Cliché : DOSSOUMOU, 2011

Le sculpteur réalise le cimier en tenant compte de l'histoire de la communauté qui l'utilisera ou des faits marquants ou encore du caractère intrinsèque que l'homme attribue à chaque élément qui y est matérialisé. A combien se vend alors un cimier ?

2.4.3.2.2- Le coût et la conservation des cimiers

2.4.3.2.2.1- Le coût des cimiers

Le prix de vente d'un cimier varie suivant sa superstructure. Il coûte entre 10000 et 25000fCFA, et le temps consacré à sa réalisation varie entre quatre jours et une semaine comme le prouve le tableau ci-dessous.

Tableau I : Récapitulatif des prix en fonction du temps

Type de cimier	Prix unitaire (FCFA)	Temps de réalisation
TETEDE	10.000-15.000	4 jours
ABOGUI	15.000-18.000	5 jours
EFE	12.000-20.000	7 jours
AKOGUI	20.000-25.000	6 à 7 jours

2.4.3.2.2.2- Le moyen de conservation des cimiers

Les cimiers sont gardés par les **Babalashε**. Ils sont rangés dans des chambres ou au plafond. Ils sont emballés dans des cartons comme le montre la photo n°4 de la page suivante. Ils sont exposés dans ces conditions aux attaques de toutes sortes comme des insectes, la chaleur et les intempéries. Ainsi beaucoup de cimiers ont été détruits par des termites ou d'autres

insectes. Il serait alors utile de les conserver en les rangeant dans des caisses vitrées comme dans les musées.



Photo n°4 : Emballage des cimiers

Cliché: DOSSOUMOU, 2011

2.4.3.2.3- Avenir de la sculpture du cimier

La sculpture du cimier est un travail délicat, minutieux et contraignant. Les deux sculpteurs rencontrés n'ont pas d'apprentis. Mais pourquoi ? « Pour eux, les jeunes sont très ambitieux et à la fois « paresseux » ; c'est pourquoi aujourd'hui certains métiers tels que la divination, la forge etc. manquent cruellement d'apprenants ». Cette impression n'est pas celle des jeunes. Pour eux, les métiers sus-mentionnés sont dépassés, peu rentables et très contraignants par rapport aux rituels qui les entourent. C'est pourquoi les jeunes s'adonnent aux métiers modernes et bien rémunérés.

A travers le tableau de prix et du temps mis pour réaliser un cimier, il apparaît que ce métier ne peut pas nourrir son homme. Notons que les deux sculpteurs s'adonnent plus aux travaux champêtres qu'à la sculpture du bois.

Quels sont les différents cimiers que l'on rencontre de nos jours dans l'aire culturelle Shabe ?

CHAPITRE V :
TYPLOGIE DES CIMIERS CHEZ LES SHABE

Ce chapitre énumère la typologie des cimiers en sept sections. Il s'agit des cimiers funéraires dans la première section. La seconde abordera les cimiers propitiatoires.

La troisième section évoque les cimiers dénonciateurs.

La quatrième présente les cimiers du jour.

La cinquième section restitue les nouvelles inventions du cimier à TOUI.

La sixième évoque le sens et la portée des signes et des couleurs sur le cimier.

La septième section enfin, fait part des représentations instructives et éducatives à travers l'histoire des cicatrices sur les cimiers shabɛ avec une illustration de quelques symboliques propres à certaines sociétés secrètes.

2.5.1 Les cimiers funéraires

A la mort d'un membre du groupe de Gɛlɛdɛ le masque de Gɛlɛdɛ est installé dans la maison mortuaire. Dans le cas d'un porteur de masque défunt, on fait porter le cimier à un **Efɛ** qui imite la voix du défunt ou bien on installe le masque sur un siège mais cette fois ci porté par un épouvantail et là on dira : **"Ayɔ ɔwɔ rɛ kuro l'ɛgbɛ"** c'est-à-dire « nous dispensons ton esprit du groupe », une dispense forcée de l'esprit du défunt du groupe. Lorsqu'il s'agit de la mort d'un **Babalashɛ** ou d'une **Iyalashɛ**, la cérémonie dure respectivement neuf et sept jours. A cet effet, toutes les soirées pendant les sept ou neuf jours, le groupe de Gɛlɛdɛ organise «**Agbagba** en guise de reconnaissance à l'âme du défunt. Car pour l'Afrique Noire en général et la communauté Shabɛ en particulier les défunts sont parmi les vivants et les assistent. Donc « les morts ne sont jamais sous la terre ; ils sont dans le feu qui s'éteint ; ils sont dans le rocher qui geint ; ils sont dans les herbes qui pleurent ; ils sont dans la forêt ; ils sont dans la demeure. Les morts ne sont pas

morts »¹⁹ disait BIRAGO Diop. En écrivant *Les Morts ne sont pas morts*, le sénégalais BIRAGO Diop a traduit de façon assez claire un aphorisme très répandu dans les pays d'Afrique Noire que l'âme du défunt est toujours présente parmi nous et ne nous quitte pas d'un pas. Lorsque le groupe de Gelede exécute les funérailles de l'un des leurs, il vénère la mémoire dudit défunt. Si le défunt est un **Efe**, le cimier qu'il a l'habitude de porter devient le patrimoine de sa famille.

2.5.2 Les cimiers propitiatoires

Ils servent à conjurer les mauvais sorts, les pandémies ou les calamités. Il s'agit des cimiers **Oodon** et **Shenpenε**.

Le cimier Oodon était porté une fois l'an ou suite à une révélation de BABALAWO; ou encore lorsqu'un mauvais sort plane sur la communauté. Le porteur de ce cimier n'est jamais informé qu'il porterait **Oodon** car il devrait en mourir après la cérémonie conjuratoire. Le choix de ce cimier et du porteur sont discrétionnaires. Ce secret reste entre **Iyalashe**, **Babalashe** et le **Babalawo** qui a identifié le cimier **Oodon** comme l'ultime remède aux mauvais sorts qui planent sur la communauté. La dernière victime de ce cimier remonte à 1974 dans l'un des villages (K.) de Shabe et le porteur était O. L. Les identités du porteur et du village m'ont été interdites car jusqu'aujourd'hui, les parents de la victime ignorent encore la vraie cause de la mort de leur fils.

Le cimier Shenpenε : ce cimier sert à conjurer la pandémie de la variole. Il porte une hache à double tranchant; symbole de la divinité **Shengo**.

Ces deux cimiers (**Oodon** et **Shenpenε** n'existent plus car ils ont été détruits ou cédés à des étrangers pour s'en débarrasser (propos du sculpteur

¹⁹ BIRAGO D. cité par Alain FOCARD, média d'Afrique, Africa N°1, le 22 mai 2004

Lassissi de Kilibo). Car le sacrifice humain est proscrit aussi bien par l'Etat que des religions révélées dont la plupart des acteurs du groupe pratiquent.

2.5.3 Les cimiers dénonciateurs

Ces cimiers comme indiqués servent à dénoncer les tares de certaines personnalités ou autorités traditionnelles et celles de l'administration territoriale. A titre illustratif, le cimier sur lequel est taillé un prêtre dénonce l'évangélisation qui traite les religions traditionnelles de démoniaques au moment où le cimier surmonté d'un homme noir et d'un autre blanc dénonce la trahison de certains noirs aux services des colons.

REMARQUES

Les cimiers dénonciateurs et propitiatoires sont introuvables car ils ont été détruits ou vendus aux collectionneurs de masque sinon les photos figureraient en dessous de cette description. Par contre, lors de la visite effectuée dans le musée ethnographique Alexandre Sènou ADANDE à Porto-Novo, j'ai pu observer presque tous les cimiers évocateurs des Yoruba-Nago et des masques des autres localités du Bénin. En ce qui concerne les cimiers de Gelede, on a pu identifier :

- **Le cimier portant un prêtre** a servi à dénoncer les pressions qu'exerçaient les prêtres catholiques sur les adeptes des religions traditionnelles lors de l'évangélisation.
- **Le cimier portant un ange** est un cimier caricatural qui a servi à ridiculiser les témoins de Jéhovah qui ont annoncé la fin du monde en 1946.
- **Le cimier à pangolin** a servi à fustiger l'hypocrisie des femmes.
- **Le cimier à tortue entouré de serpent** révèle et affirme l'invulnérabilité du groupe Gelede au sein de la communauté.

- ***Le cimier surmonté d'une jeune fille cachant son sexe*** a servi à éduquer les jeunes filles d'alors à garder la virginité jusqu'au mariage.
- ***Le cimier portant deux tambours Gangan*** était réalisé pour honorer et faire l'éloge des griots.
- ***Le cimier surmonté d'un homme portant une double hache et une jarre trouée*** fait l'éloge et rend compte de la bravoure de la divinité **Shengo**.
- ***Le cimier sur lequel une africaine porte des enfants blancs*** a servi à dénoncer les femmes noires qui se mariaient aux blancs pendant la période coloniale.
- **Les cimiers à chapeau gōbi ou bicorne**: ont fait l'éloge des notables ou des sages au sein de la communauté.
- **Les cimiers à voile sacré** : sont dédiés à **Obatala** ou **Orisha nla** et sont adorés par le groupe Gèlèdè. Ces cimiers dans le vieux temps reçoivent des sacrifices et libations.
- **Les cimiers Efe, Tetede et Arugba** : sont portés lors des cérémonies nocturnes (funérailles et autres cérémonies grandioses).

2.5.4 Les cimiers du jour chez les Shabe

Ces cimiers qui servent à amuser la communauté lors des manifestations telles que la fête de l'indépendance, l'accueil des grandes personnalités (politique ou religieuse), les mariages, les baptêmes, les colloques, etc.

Ces cimiers sont aussi utilisés pour des séances d'entraînement aux candidats à l'initiation. Ils sont riches en couleurs et en éléments significatifs comme : cobras - oiseaux symboliques de certains mythes - le couteau - statut - buffle-lion etc. mais leur visage est comparable à celui de l'homme.

A leur sujet, RIVALLAIN et IROKO (2000) interprétant certains caractères généraux du cimier, ont prouvé que « tous les masques ont les yeux globuleux

et percés au centre, délimités par des paupières ourlées surmontées d'arcades sourcilières bien dessinées. Le nez, légèrement busque présente les ailes arrondies. La bouche aux lèvres charnues est généralement fermée. Joues et front sont souvent incisés de scarifications propres à chaque groupe ; il s'agit de trois scarifications verticales »²⁰.

En dehors de ces scarifications évoquées par le professeur Félix IROKO, d'autres scarifications existent sur les joues de quelques cimiers rencontrés à partir de Toui jusqu'à Tchaourou. Ces cicatrices raciales sont celles des Bariba et Shabe-Bariba. (cf. photos ci – dessous)



Photos n°V : les Cimiers à cicatrices Shabe – Bariba

Cliché : DOSSOUMOU, 2011

2.5.5 Les nouvelles inventions dans la réalisation des cimiers à TOUI

Le sculpteur de Toui a inventé les cimiers d'une autre variété. Il s'agit des cimiers à deux faces et des cimiers à quatre faces.

²⁰ RIVAL

Que veut-il exprimer à travers cette invention ?

2.5.5.1 Les cimiers à deux et quatre faces

Ce sont des cimiers qui portent des cicatrices raciales parfois purement Yoruba ou Yoruba / Bariba. Sur ces cimiers le motif animalier et d'autres éléments de la nature restent constants et relèvent la compétence du sculpteur lui-même ou de la communauté commanditaire.

Pourquoi deux et quatre faces aux cimiers si le cimier est à l'image de l'Homme ?

Quels sont les mobiles qui sous-tendent la réalisation de ce modèle ?

A ces interrogations, l'inventeur évoque les deux raisons suivantes :

Première raison : Réaliser le cimier à deux et quatre faces, c'est permettre aux spectateurs qui lui font dos et face d'avoir une face en leur direction. A travers cette face leur attention serait attirée. S'il a quatre faces, des quatre points cardinaux du lieu du spectacle les spectateurs auront à tout instant une face les fixant. Alors tout le public serait motivé et attentionné.

Deuxième raison : Celle qui me paraît objective est celle qu'il a exposé comme suit : « ici nous avons matérialisé les familles mixtes rencontrées dans l'aire culturelle Shabε ».

En effet tout être humain à obligatoirement deux familles (un géniteur de la famille maternelle et un géniteur de la famille paternelle). En remontant à ces deux géniteurs, on découvrira deux autres familles. Donc les cimiers à deux ou quatre faces donnent la configuration de la généalogie de la première filiation d'un couple. Sur les joues de ces cimiers on retrouve des cicatrices faciales des « Eka'arḡ-Eji'ire » / Bariba).



Photo n°6 : cimiers à deux faces

Cliché : DOSSOUMOU, 2010

Ces éléments évoqués et imprimés sur le cimier rendent-ils compte de sa beauté ou véhiculent-ils des messages ?

2.5.6 Sens et portée des signes et symboles sur le cimier de Gẹ̀lẹ́dẹ̀

Toutes les représentations (cicatrices, couleurs, éléments de la nature etc.) ne sont ni vulgaires ni par effet de hasard. Elles rendent compte de l'esthétique du cimier d'une part et des significations d'ordre culturel et cultuel de l'aire culturelle Shabe d'autre part.

Quels sont parmi ces éléments ceux qui relèvent du domaine du signe et / ou du symbole ?

2.5.6.1 Sens et portée des couleurs

Toute couleur, en elle-même, n'a aucune signification, aucun pouvoir. Elle est honorée ou abhorrée à cause de ce qu'elle symbolise au sein de la communauté qui l'utilise. Pour ainsi dire, la couleur véhicule un message entre un émetteur et un ou des récepteurs. Elle peut recevoir différentes

interprétations de la part du récepteur. Il revient à chaque culture de mouler ses membres de sorte que tous les réseaux de communication soient unifiés dans la reconnaissance des couleurs. La couleur peut constituer un élément de distinction de titre honorifique ; aussi, dans le monde sacré, permet-elle de distinguer certaines divinités lors des cérémonies religieuses, puis également entre le prêtre et ses fidèles. La couleur est un élément déterminant dans la communication au sein de la société et pour cette raison, les comportements individuels peuvent influencer sur les rapports sociaux. Par exemple dans l’Eglise Catholique, les habits des cardinaux et des évêques sont teintés de rouge sang et de blanc. Ces deux couleurs signifient que les évêques sont toujours prêts à verser leur sang pour la cause du Christ.

-**Le rouge** observé sur le cimier de Gèlèdè rend attrayant le masque mais elle est la couleur représentative des divinités **Ogun, Shengo et Nene-Ogboya**. Cette couleur témoigne du courage et de la bravoure de ces divinités. **Shengo** comme le souligne MONTERRAT P. M., « **Shengo** est le maître de la foudre et de l’éclair ; on l’appelle **Jakuta**, « le lanceur de pierre » car, dit – on, il projette les haches néolithiques avec la foudre »²¹ le rouge symbolise le feu de **Shengo**. **Ogun** selon le même auteur est le forgeron du ciel, la divinité du fer et de la forge. Pour les personnes ressources **Ogun**, Dieu du fer, invite les hommes au travail seul chemin pour être autonome et indépendant. A son sujet, Claude ASSABA donne une explication plus riche : « En effet, les mythes rapportent le rôle joué par le dieu **Ogun** (Dieu du fer).**Ogun** occupe une place stratégique dans l’ordre divin, en ce sens que selon les mythes, c’est grâce à lui que les chemins ont été frayés et les horizons ouverts pour permettre l’éclosion des actions et des transformations après la conversion, sur décision de **Olodumare**,

²¹ MONTERRAT P. M., Société et religion au Bénin P 200

de l'état larvaire de l'univers et un état organisé. **Ogun** est à l'origine des techniques. Il a ouvert, d'une part le chemin qui a permis aux divinités de descendre sur terre et d'autre part, mis à la disposition des hommes les moyens nécessaires à la transformation des éléments de la nature pour leur bien-être ».

Ces deux divinités sont conviées à assister le Gèlèdè chez les **Eka'aro-Eji'ire**. La couleur rouge au Bénin comme ailleurs est la couleur du sang, celle des sapeurs pompiers et des parachutistes dont la bravoure n'est plus à démontrer. Le symbole de la couleur rouge est ambivalent. Elle représente le sang, le feu, le soleil donc la chaleur. Mais aussi elle est la réintégration d'un être marginal, la fécondité et le pouvoir. Elle est fabriquée dans l'ancien temps à l'aide des feuilles jeunes de teck, des gerbes de mil et le jus des noix de colas. Mais de nos jours, les peintures industrielles sont utilisées pour la peinture des cimiers.

-**Le blanc** est la couleur de la pureté et de la sainteté. C'est une couleur de passage de la mort à la renaissance, en un mot la métamorphose d'un être. Elle est également la couleur des dieux et le lien avec les ancêtres. Elle symbolise la lumière, la pureté et la droiture. En science physique, le blanc est la combinaison de toutes les autres couleurs. Chez les Yoruba comme chez les Shabè, le blanc est la couleur qu'affectionnent les **Babalawo**, les **omọ Oluwèri** et les **Ajè Fufu** (sorcières bienfaisantes). Or toutes ces autorités religieuses sont sollicitées pour la danse de Gèlèdè. Retenons tout de même comme le précise le feu président international de Gèlèdè Monsieur OKE Louis « si le visage du cimier est peint en blanc, en dehors de sa représentativité pour certaines divinités, il rend visible le cimier car la danse à lieu les nuits ». La couleur blanche est obtenue avant la découverte des peintures à partir du

kaolin, de la craie pilée, des coquilles d'escargot et d'excrément de lézard ou du serpent sacré **Oshumare**.

-**Le vert** c'est la couleur de la verdure et du paysage, il symbolise l'agriculture. Elle nous renvoie à l'origine même de la danse Geledé. Elle est obtenue avant la découverte de la peinture par la chlorophylle des plantes vertes rampantes.

-**Le noir** c'est une couleur négative, elle représente la mort, l'anéantissement, la sorcellerie et l'antisocial. Elle symbolise le deuil dans les communautés béninoises. C'est la couleur de certaines divinités telles que : **Nene Seje, Nene Adele, Nene Akataku et Nene Asaba**. Au sein de ces groupes religieux toutes les infractions sont sanctionnées. Le pardon est donc rare. Or l'homme parfois peut dans certaines circonstances enfreindre aux règles sans le vouloir. N'est-il pas là une preuve d'un couteau à double tranchant pour les membres eux-mêmes ? Cette s'obtenait à base du charbon de bois ou du noir de la fumée.

-**Le jaune** c'est le symbole de la paix, de la sérénité, de la fortune, de l'espérance et de la fertilité. Elle est obtenue à base de la racine d'un arbre appelé "**Orin pipa**" (variété d'une racine utilisée comme cure dent dans les villages). Sur le cimier elle rend son éclat plus vif.

-**Le bleu** c'est la couleur du firmament et de l'eau. C'est le symbole de la fraîcheur, de la pureté, du rêve et du repos terrestre. Elle est faite à base de l'indigo (cf tableau récapitulatif du symbolisme des couleurs à la page suivante).

Tableau II : Tableau récapitulatif des couleurs et leur symbolisme

Couleurs	Substances	Symboles	Divinités
Le blanc	Coquillage d'escargot Caolin Excrément de margouillat Excrément du serpent	Pureté, sainteté droiture, l'innocence, protection	Ọshun Ọrunmila Aje Fufu
Le Rouge	Bourgeon de teck, régime de mil	Courage, danger, bravoure	Ogun, Shengo Aje Kpukpa
Le Noir	Charbon de bois, fumée	Le mal, la vengeance, le deuil	Aje Dudu Nene Sèjè Nene Adele Nene Akataku Nene Asaba
Le Jaune	Ohii pupa	Paix, sérénité fortune, espérance, la fertilité, la jalousie	
Le Vert	Chlorophylle des plantes vertes rampantes	Nourriture, l'espérance, l'abondance, la fécondité	
Le Bleu	Fraîcheur, le rêve repos terrestre, la vie		

En dehors des couleurs : blanche, rouge et noire qui sont spécifiques et représentatives des divinités, les autres couleurs ne sont que pour rendre attrayant le cimier. Ces couleurs contribuent donc à l'esthétique du cimier.

Tous ces signifiés concourent à faire acquérir la connaissance des comportements vis-à-vis des divinités à la communauté Shabe.

En résumé les couleurs observées sur le cimier de Geledede, en dehors du caractère attrayant auquel elles satisfont, informent sur les couleurs symboliques de certaines divinités que l'on rencontre dans l'aire culturelle

Shabɛ. Les couleurs symbolisent donc la joie, le courage, la tristesse, l'espérance et surtout la beauté. Si les couleurs sont l'apanage de la beauté et des divinités qu'en sont-ils des éléments imprimés sur le cimier ?

2.5.7 Les représentations sur le cimier

Sur le cimier de Gɛlɛdɛ, se trouvent imprimés des éléments suivants : les couteaux, les statuettes, les animaux (oiseaux, cheval, buffle, lion, chat, serpent, le caméléon etc.) l'homme, les cicatrices, les tresses et quelques éléments tirés dans le règne des végétaux.

2.5.7.1 Historique des cicatrices chez les "Eka-Aro Eji Ire"

Il existe plusieurs dérivés du Yoruba (**Shabɛ, Kétou, Ijèsha, Ekiti et Egba**). Chacun de ses dérivés a ses cicatrices spécifiques selon les normes qui régissent les diverses communautés (les clans, les lignages voir les familles). Ces cicatrices permettaient autrefois, d'identifier les membres d'un même clan, d'une même ethnie ou d'une même lignée. Pour quelques uns, l'histoire des cicatrices raciales remonte aux temps des conquêtes où les guerres étaient le moyen le plus utilisé pour instaurer l'hégémonie des royaumes. Ces signes faciaux permettaient donc de reconnaître aux champs de bataille les alliés et d'identifier les adversaires. Pour d'autres les cicatrices sont des signes distinctifs utilisés par les propriétaires d'esclaves. « Dans le royaume d'Oyo certaines cicatrices sont des marques de distinction honorifique comme les trois traits horizontaux sur chaque joue de **Bashorun** (premier ministre du royaume d'OYO) et quatre traits horizontaux pour les familles nobles de ce même royaume »²².

²² ABRAHAM R. C.: Dictionary of modern yoruba, P300

2.5.7.1.1 Les cicatrices sur les cimiers de l'aire culturelle Shabè

De Savè à Tchaourou en passant par Challa-Ogoï, les masques portent les cicatrices diverses et variées comme suit :

- “**Ila** ou **oju** “ (c’est-à-dire cicatrice)“ **Abaja oro** ou **Pele**“ rend compte de trois traits verticaux sur chaque joue.
- **Abaja** ou **Pele ubu** » exprime ou évoque les trois ou quatre traits horizontaux sur chaque joue.
- **Oju Fee** ou **oju Abiku** évoque un trait vertical sur chaque joue.
- Oju Bariba : un trait oblique sur chaque joue ou un trait oblique sur une joue et **Pele** sur la seconde joue ou encore un genre de **Pele** fin et enfin la combinaison des différentes formes ci-dessus citées. Ce sont des signes distinctifs des Erile de (certaines familles, certains clans ou certaines lignées). Il s’agit des **Erile** (clan) tels que :

-**Ila Pele** pour : **Ittiki, ɔmɔ Iba, ɔmɔ Ootagun, Idjalumon, Iguinnin, Amushu, ɔmɔ Oluyabi** et les dynasties royales **Ifaa** et **Akikinju**. Il existe, par contre, d’autres membres de la communauté qui l’ont adopté pour le rayonnement de la beauté faciale des membres de leur famille sans appartenir à ces clans.

- **Ila Abaja ou** : c’est la marque des clans d’origine nigériane. Ce sont les **Erile** tels que : les **ɔmɔ ɔye, ɔmɔ Egun, ɔmɔ Anɔn, ɔmɔ Egba, ɔmɔ Ilaji ɔgɔ, ɔmɔ Akɔ** etc.

- **Oju ou Ila Fee** : ce sont des traits faciaux par lesquels on identifie les **ɔmɔ ɔga** et les **Abiku** (morts nés). Les **ɔmɔ ɔga** viennent du Nigéria et plus précisément de l’Etat de Ondo et sont installés à Challa Ogoï et Bɔti dans la commune de Ouèssè.

- **Oju Bariba** : ce sont des traits faciaux obliques ou des “Pele” fins sur chaque joue ou la combinaison des deux cicatrices.

Le tableau ci dessous donne le résumé des cicatrices et des familles ou des lignées qui les utilisent.

Tableau III : Récapitulatif des cicatrices et les lignées qui les pratiquent

Signe Facial	Pele	ABAJA	FEE	BARIBA
Clan ou lignée	ɔmɔ oolu itiki ɔmɔ ijalumɔ ɔmɔ ootagun ɔmɔ iguinin ɔmɔ onile ɔmɔ oniyabi ɔmɔ iba ɔmɔ biyɔ ɔmɔ ifaa ɔmɔ akikinju	<ul style="list-style-type: none"> • ɔmɔ eegun • ɔmɔ Akɔ • ɔmɔ ɔye • ɔmɔ Anɔn • ɔmɔ shinin yi 	<ul style="list-style-type: none"> • ɔmɔ ɔga • Abiku 	<ul style="list-style-type: none"> • Bariba • Peulh

REMARQUE

De nos jours il est rare de rencontrer les géniteurs faire des cicatrices à leurs progénitures. L’identification des familles n’est plus flagrante comme par le passé. Seuls les litanies de famille et les panégyriques permettent de distinguer l’origine des Shabɛ mais combien sont les jeunes qui s’intéressent à ces pratiques ancestrales ?

Conclusion partielle

Il ressort de tout ce qui précède que les cicatrices sur les cimiers de Gɛlɛɛ rendent compte des différents clans et des origines des communautés majoritaires de l’aire culturelle Shabɛ. Les cimiers de Gɛlɛɛ sont alors à l’image des communautés qui les ont adoptés et qui en font usage.

Si les interprétations des cicatrices mettent en exergue les clans et les origines du peuplement de l'aire culturelle Shabε, que symbolisent les éléments qui y sont imprimés ? Ou alors quelle philosophie ou quelles informations se cachent derrière cette configuration du cimier ?

2.5.7.2 Les représentations particulières

Les éléments qui figurent sur les cimiers n'ont pas les mêmes significations ni les mêmes valeurs. D'aucuns sont réguliers et symboliques mais d'autres sont instructifs voire éducatifs.

2.5.7.2.1 Les représentations générales

Sur le cimier, certains éléments sont réguliers pour le sens et la portée de leur représentativité. Il s'agit de la bouche toujours fermée, du nez épaté; des yeux grandement ouverts, des oreilles en forme de virgule, du serpent, du couteau, du chat, de la statue d'un homme et de l'oiseau.

2.5.7.2.2 La symbolique des Awɔn Iya « les mères les sorcières »

- La bouche close : c'est le symbole de la retenue, de la maîtrise de la vélocité de la langue. Ce signe démontre la retenue des "Awɔn iyami oshorong, olokiki oru, apani ma yɔda, asépo s'ewe" (nos mères « les sorcières », difficiles à maîtriser, gouvernantes de la nuit, qui tuent sans sortir l'épée, qui achètent l'huile sur la feuille). Les Aje (les sorcières) respectent ce pacte en tout temps et en tout lieu. A titre d'exemple le Babalashε de Tchaourou déclare à leur sujet : « les mères se gardent de réagir aux provocations et aux injures dans le public, elles ont la maîtrise de soi, c'est leur manière de prouver leur "sagesse". Cela ne veut pas dire que l'affront ne sera pas lavé, mais pas instantanément. Vous insultez la sorcière, elle reste coite. Mais cet outrage ou

cet affront sera lavé au moment où l'offenseur s'y attend le moins. La réaction des "**Awon Iya**" est une bombe à retardement. La bouche close du cimier traduit ce caractère propre aux sorcières. C'est pourquoi la maxime des sorcières est : « J'entends tout, je vois tout mais je me maîtrise ». Pour **Iyalashe** de Malété répondant à l'interprétation de ce signe, elle déclare : « Mon fils as tu jamais vu une sorcière répondre aux provocations ou aux injures ? Même détectée et reconnue coupable, elle ne dénonce jamais les membres de son groupe. Si par mégarde elle le fait, ces jours sont comptés sur la terre des vivants ».

- L'oiseau, le serpent, le chat : L'un de ces éléments sur le cimier est caractéristique des mères. Les « **Awon Iya** » se transforment ou se métamorphosent en ces êtres pour réaliser leurs opérations nocturnes et diurnes. L'élément le plus utilisé est l'oiseau car c'est leur moyen d'expédition. Ces éléments sont alors les emblèmes des mères.

- Le couteau est l'emblème de **Shengo, Ogun** et l'outil qu'utilisent les **Awon Iya** dans leurs diverses opérations mais aussi sert dans divers usages sociaux.

- La statuette symbolise le second des jumeaux que les mères envoient pour les opérations chez leurs éventuelles victimes.

2.5.7.2.3 Les représentations instructives ou éducatives

Le système éducatif yoruba – nago ou des **Eka'aro-Eji'ire** n'est pas un système punitif ni formel comme c'est le cas de l'école occidentale. Tous les lieux sont presque utilisés pour enseigner : le champ, le long des chemins, la cour, le marigot, la cuisine et surtout sous l'arbre à palabre. Les règles et normes qui régissent les communautés sont tirées des contes, des légendes, des proverbes, des devinettes, des chants et sont transmises par les initiations.

Sur le cimier de Gèlèdè, le motif animalier résulte de la transposition de ces genres de la littérature orale africaine où le sculpteur en fait usage pour réaliser la super structure du cimier. A travers les différents enseignements qui découlent de l'interprétation de la super structure du cimier, le sculpteur essaie de caricaturer les faits sociaux. Cette figure de style constitue le moyen utilisé pour instruire la population et de prévenir les éventuelles tentations au sein de la société.

2.5.7.3 Interprétation de quelques cimiers étudiés

Les interprétations faites ici sont celles des groupes de Tchaourou et de Toui.

-Le cimier N° 1 dont la photo est ci-dessous, interprété par les autorités du groupe de Gèlèdè de Tchaourou et de la manière suivante : « tous les éléments se trouvant sur ce cimier en général représentent tout ce que l'Homme pense, imagine ou projette de réaliser en bien comme en mal. Cet ensemble d'éléments que le sculpteur matérialise sur le cimier instruisent, évoquent et éduquent.

Les éléments imprimés sur ce cimier sont : Un éléphant, un caméléon, un pigeon, une statuette, un serpent vert, un serpent jaune tacheté de noir, un couteau à chaque côté et le tout sur un plateau que porte la tête d'un homme. Quelles informations ces signes et symboles ci-dessus véhiculent-ils ?



Photo n°VII : Le cimier EFe deTchaourou_

Cliché: DOSSOUMOU, 2011.

- Les deux serpents symbolisent en général le danger. Le serpent vert aux yeux rouges est appelé *ɔsha*, le serpent le plus dangereux dans l'aire culturelle *Shabe*. Il incarne ici la puissance et l'invulnérabilité du groupe de *Gelɛde*. Le serpent jaune tacheté de noir est le python qui est inoffensif dans la journée et très dangereux dans la nuit. Et comme la danse a lieu les nuits les deux serpents servent à se venger contre les éventuels ennemis qui perturberaient les cérémonies.
- L'oiseau : ici c'est le pigeon, c'est le symbole de la paix, du bonheur et surtout l'incarnation de la fidélité. Pour d'autres c'est l'oiseau des mères donc le messager
- Le caméléon : il symbolise la patience, la sagesse et l'adaptation ; le caméléon prend toujours la couleur de son environnement. Il invite donc les hommes à s'identifier à lui en s'adaptant à toutes les situations qu'ils sont appelés à vivre.

- L'éléphant est le plus gros mammifère terrestre. Sa présence sur le cimier est le souhait de grandeur, de prospérité et d'honneur que le groupe formule à tous ses porteurs.
- La statuette : est l'un des jumeaux dont le second est absent. En cas de malheur, le groupe peut l'invoquer pour faire tomber la pluie par exemple ou pour régulariser une situation ou encore écarter un éventuel danger.
- Les deux épées : situées de part et d'autre du cimier sont les armes que les mères utilisent pour poignarder les ennemis qui perturberaient l'ordre du groupe de Gèlèdè.
- La barbe : c'est le signe distinctif de **Efè** (le grand masque de la nuit) du **Akògui**.(cimier mâle).
- Les couleurs : elles expriment la joie, la tristesse mais surtout elles servent à rendre le cimier plus beau, plus attirant et plus séduisant. Le visage peint en blanc permet de l'identifier car la danse se déroule la nuit.
- Le plateau circulaire sur lequel sont disposés les éléments ci-dessus interprétés est une représentation du monde des vivants.

La vedette qui portera sur sa tête ce cimier porte sur lui la vie. Ses agissements et déplacements sur la place publique sont l'expression des êtres visibles et invisibles qui sont incarnés et qui agissent sur le porteur de ce cimier.

Le cimier N° 2 : ce cimier date de 1957 avec des indications ci-après : une tête rasée d'une femme ayant unealebasse fermée et soulevée en l'air : c'est un Tetede. L'arc –en - ciel est le symbole de la divinité **Oshumare**. **Ugba Adémõn** laalebasse servant de réceptacle des objets d'offrande est le symbole des sacrifices que reçoivent des différentes divinités d'alors. Cettealebasse est laalebasse des mères dans laquelle leur pouvoir est enfermé. La tête rasée est le

signe des nouvelles adeptes des divinités dans la période précédant le christianisme et l'islam.



Photo n° VIII : le cimier Tetede dans la période de 1957 – 1968 à Toui

Cliché : DOSSOUMOU, 2010

-Le cimier N° 3 : La photo du cimier ci-dessous est également un Tetede, à l'image d'une jeune fille moderne, fraîche s'apprêtant pour son second rôle d'épouse de... avec une coiffure tissée de mèche en chignon. Ce cimier porte des cicatrices Fee. C'est l'identité d'une future femme Fee de Challa-Ogoï. Le cimier tient alors compte des nouveautés afin d'être toujours à l'image des communautés où il vit.



Photo n°IX: le cimier Tétédédé de Challa-Ogoï

Cliché : DOSSOUMOU, 2010

-**Le cimier N° 4** ce cimier à deux faces est surmonté d'un cavalier. L'une des faces porte les cicatrices faciales de Shabɛ et l'autre face celles des Bariba. Ce cimier symbolise la fraternité qui existe entre les deux communautés ce qu'elles traduisent par la pratique du Goninshi (une sorte de taquinerie mutuelle et héréditaire entre leurs descendants en s'attribuant mutuellement le nom d'esclave). Et le cheval est le moyen de locomotion dans les anciens royaumes de Nikki et de Savè (voir photo X ci -dessous).



Photo n° X : le cimier AKɔGUI de Toui

Cliché : Abel DOSSOUMOU, 2010

Tableau IV: Récapitulatif des signes et symboles sur le cimier de Gèlèdè et leurs rôles dans l'aire culturelle Shabè

Éléments	Signe / Symbole	Rôle
Oiseau	Awọ̀n iya Oshorongá	Messenger
Couteau / épée	Awọ̀n iya Oshorongá, Ogun, Shẹngó	Guerrier / défenseur
Serpent	Awọ̀n iya Oshorongá	Messenger
Chat	Awọ̀n iya Oshorongá	Messenger
Statuette	Jumeaux	Messenger
Caméléon	Patience, persévérance, changement adaptation	Educateur
La tortue	Longévité, prudence	Educateur
Le lièvre	La vigilance, la mesquinerie, la ruse	Educateur
Éléments	Signe / Symbole	Rôle
Lion, Buffle Panthère	Force, courage, honneur, royauté	Educateur
Cheval	Cavalier, honneur	Locomotion royale
Eléphant Rhinocéros	La grandeur, l'inamovibilité	Educateur
Chapeau gọ̀bì Couronne	Royauté	
Lune / Etoile	Lumière	Souhait
Coiffure nattée	Femme	Modernité
Tête rasée	Adepté	Religion traditionnelle
Barbe	Efẹ de nuit, Adulte / Vieux : sagesse	Educateur
Cicatrices faciales	Familles, Clans, Ethnies	Instructifs, informatifs et historiques

Toutes les valeurs relevées sur le cimier participent au système éducatif et à la pédagogie du peuple Shabε qui ne vise qu'à éduquer les hommes et à faire d'eux des « ɔmɔ olu iwa bi » (enfant ayant de bon caractère c'est-à-dire exemplaire) en leur inculquant iwa kpele (le bon comportement).

En dehors de l'interprétation des signes évocateurs sur le cimier Qui, comment et quand le consacre-t-on ?

CHAPITRE VI :
ORGANISATION DU GROUPE GELEDE ET LA CONSECRATION DU
CIMIER CHEZ LES SHABE

Ce chapitre a présenté les groupes de Gɛlɛɛ en trois sections. Il s'agit des trois formes de groupe et de leur bureau dans la première section.

La seconde fait le récapitulatif des rôles et fonctions des membres du groupe de Gɛlɛɛ.

La troisième section enfin a relaté le rite d'imposition de nom et de la consécration des cimiers.

La société Gɛlɛɛ est une association structurée, organisée et hiérarchisée. Dans l'aire culturelle Shabɛ, de Savè à Tchaourou en passant par Kaboua, Kokoro, Kilibo, Toui et une parenthèse à Challa – Ogoï, les structures dirigeantes diffèrent d'un village à un autre mais l'ossature de la configuration de l'équipe demeure la même. Chacun des membres du bureau qui dirige le groupe de Gɛlɛɛ a un rôle spécifique à jouer.

2.6. 1- Le bureau du groupe de gɛlɛɛ

Le bureau du groupe de Gɛlɛɛ se présente sous trois formes :

2.6.1.1 Première forme

Elle est celle rencontrée à Savè et précisément le groupe de Gɛlɛɛ de Kingou.

Elle se présente comme suit :

- Un Babalashɛ (le dirigeant du groupe)
- Une Iyalashɛ (la patronne de ashɛ)
- Des Iya Efɛ (marraines des vedettes)
- Des EFɛ et deux anciens.
-

2.6.1.2 Deuxième forme

Cette forme est la plus fréquente, là où IYALODE n'existe pas. Il s'agit de :

- Un Babalashɛ.

- Une Iyalashe.
- Une Elu éwé.
- Des Iya Efe.
- Des Efe et de deux ou trois sages (2 à 3)

2.6.1.3 La troisième forme

Cette forme de bureau est unique et rencontrée à Savè dans le groupe de Isale-Otin. Ce groupe de Geledé est celui de l'Église Catholique créé par le 1^{er} prêtre béninois MOULERO Thomas. Ici le prêtre est au dessus de tous les autres membres. Le Bureau a la configuration de la 2^{ème} forme sauf l'absence de Elu éwé et à la place des sages siègent deux membres du comité paroissial.

2.6.2 Rôles et fonctions des membres du bureau

L'organisation de la société Geledé chez les Shabe est normalisée et suit des règles strictes et des obligations vis à vis de chacun des membres qui la composent.

2.6.2.1 Rôle et fonction de Babalashé

Il est l'autorité sous qui tout s'organise. Il est généralement le plus ancien, le plus âgé et qui maîtrise certaines réalités mystiques et médicamenteuses. C'est lui le magasinier du patrimoine du groupe à savoir les cimiers et ses accessoires, les tambours, quelques ingrédients communs du groupe ou Iyalode comme c'est le cas de Kingou à Savè.

2.6.2.2 Iyalashe et ses attributs

C'est l'autorité la plus redoutée et redoutable du groupe de Geledé. Elle est l'alpha et l'oméga de la société Geledé. Elle doit être ménopausée et avoir

la maîtrise des sociétés secrètes. A son sujet, RIVALAIN et IROKO, (2000) déclarent : « Iyalashε, la femme âgée qui dirige l'assemblée est assistée par un homme appelé Babalashε. Elle dispose d'importants pouvoirs : elle peut intervenir dans d'autres sociétés, même secrètes, et influencer sur les décisions des autorités traditionnelles en dénonçant les travers des hommes ». ²³ Elle est choisie pour son pouvoir surnaturel avéré et son implication dans d'autres sociétés secrètes soit en amont ou en aval. C'est elle la gardienne de l'enclos Ashe (petite hutte où sont habillés et sortent les masques Geledε). Iyalashε assure la sécurité du groupe et veille sur les porteurs de cimiers lors des cérémonies de Geledε.

2.6.2.3 Rôle et fonction de Eélou éwé

Elu éwé comme Iyalashε est aussi ménopausée. C'est elle qui détient la bourse dans laquelle sont stockés les médicaments que le groupe utilise. Elle se doit de connaître la vertu des plantes.

2.6.2.4 Rôle et fonction de Iya Efe

Iya Efe est la marraine de Efe. Comment est elle choisie ? En effet, Iya Efe est sollicitée par Efe lui même. A ce sujet, le vieux Efe Oukou Ijo à Kilibo déclare ce qui suit : « le Efe doit observer parmi les femmes du groupe celle qui l'estime le plus et sur qui il peut compter et avoir l'assurance d'une sécurité. Cette femme doit alors maîtriser certaines forces de la nature et avoir l'autorité indéniable. Le jeune Efe se portera vers la mère qu'il désire et sollicitera sa couverture au cours d'un tête à tête. Cette dernière n'accepte pas de si tôt.

²³ RIVALAIN J. et IROKO F. op cit. P16

D'habitude, elle lui dit qu'elle n'est rien, qu'elle ne sait rien et comment peut elle assurer un rôle aussi délicat de Iya Efe ?

Il appartient à Efe d'insister auprès d'elle et cette insistance peut amener le jeune Efe à faire trois à quatre tours chez la désirée marraine avant qu'elle n'accorde de manière voilée son acceptation. Après cet accord commencent les épreuves auxquelles elle le soumet. Le pacte n'est scellé qu'après avoir traversé les différentes épreuves avec succès. Cette alliance est semblable à un pacte de sang et dès lors, le Efe bénéficie de sa marraine, la protection et elle le défend même au prix de sa vie.

Une fois Iya Efe choisie, Efe ne pourra choisir une autre marraine qu'à la mort de cette dernière. On ne peut la démettre de cette fonction même en cas de crise ».

Abondant dans le même sens, un autre Efe de Kaboua affirme : « nous avons le devoir de respecter nos marraines. Si elles agissent mal nous attachons nos langues sinon nos vies sont mises à prix. Efe n'a jamais raison devant sa marraine. Ce contrat est toujours respecté car elles sont plus que nos mères génétiques. On les vénère car le jour de nos productions sur scène, ce sont elles qui nous préparent à manger et rien que ce qui provient d'elles ».

2.6.2.5 Rôle et fonction de Efe

C'est le porteur du grand masque. C'est la vedette de la danse de nuit. Il doit avoir la force physique nécessaire, la maîtrise des rythmes traditionnels, la connaissance de l'histoire, les litanies de familles, les panégyriques des clans et des divinités par ordre de préséance. Il se doit d'approfondir sa connaissance des ɔfɔ et Ogede (incantations). On devient alors Efe après avoir franchi des étapes initiatiques ci-après : Agbagba, devancier pour Tetede, Tetede, Egui ɔsin, devancier des Efe et enfin Efe.

Par contre d'autres, pour s'être impliqués dès leur jeune âge ou héritiers de la danse de Gẹ̀lẹ̀dẹ̀, passent de Tetede à Efe sans transition. Efe est le plus exposé. C'est ce que le premier prêtre Dahoméen MOULERO T. met en exergue en déclarant : « Efe est le fétiche censeur des mœurs qui dénonce l'impudicité des grands personnages. Efe est le personnage Anonyme qui raille les mauvais actes ou qui adresse les louanges à ceux qui les méritent sans être pourtant victime des dards venimeux, des critiques »²⁴. C'est de sa bouche que les tares et louanges des personnes physiques ou morales sont mises sur la place publique. C'est pourquoi ils changent d'identité sur scène pour prendre des pseudonymes et se doivent de respecter des interdits liés à Efe car « si l'interdit venait à être rompu, de graves conséquences s'ensuivraient pour le danseur qui ne pourraient plus se déshabiller et l'homme mourait, étouffé sous le masque »²⁵.

Remarque

Une fois les étapes initiatiques conduisant à Efe achevées, le Efe ne doit plus démissionner de cette fonction qui lui est dévolue. Un Efe d'Ikemon ayant prononcé sa démission en a fait les frais et il continue de garder les séquelles jusqu'aujourd'hui. En effet, la dite victime (B. A.) nous déclare que son talent et sa prestation continuent de séduire le public et les mères en l'occurrence. Et le seul remède après l'échec de tous les traitements a été, après consultation du FA, de reprendre avec le groupe et de danser dans sept différents villages en avouant qu'il est membre et qu'il assumera sa fonction jusqu'à la fin de sa vie. Mais malgré cela de manière cyclique les douleurs reviennent. C'est pourquoi

²⁴ MOULERO T. cité par ABIMBOLA W. Guèlèdè in yoruba oral tradition, p205

²⁵ MONTSERRAT P. M. op cit p256

Efe ne peut et ne doit pas démissionner du groupe ; démissionner dans ce cas est synonyme d'une haute trahison et encourt de graves maladies ou même la mort.

2.6.2.6 Les anciens et leur rôle

Ce sont des personnes âgées ayant accumulé des expériences qui tiennent compte de leur sagesse, de leur notoriété et des pouvoirs magiques acquis durant leur existence. Ils sont les garants de l'ordre et des remparts au groupe de Gelede. Ils restent tapis dans l'ombre pour agir à distance.

2.6.2.7- Iyalode

Iyalode n'est pas une personne physique comme les autres membres du groupe de Gelede. C'est unealebasse à couvercle protégée de tissu blanc dans laquelle se trouvent tous les nécessaires dont le groupe a besoin. Elle regorge beaucoup de gri gri que le groupe utilise pour rendre la fête belle, agréable et fructueuse. Dans le vieux temps elle est portée par une "Wundia" c'est-à-dire une jeune fille vierge et de blanc vêtue. Cette jeune fille est appelée **Aougba** (porteuse dealebasse). A l'ouverture du spectacle, cettealebasse sacrée est ouverte et les **Awon Iya** (les mères, les sorcières) sont interpellées à venir parrainer la danse. Parfois, en réponse à cette invitation, un détachement d'éclair traverse le public et vient se poser dans **Iyalode** ou bien un oiseau avec un cri strident longe le public. Sans ce signe, le **Efe** ne débute pas son rituel. Une fois cette étape franchie, **Aougba** précède **Efe** au cours de la danse. Ainsi, tous les mauvais sorts jetés en direction de **Efe** ou à un autre membre du groupe ou encore au public qui est venu assister à la fête sont réceptionnés dans cettealebasse sacrée. C'est en quelque sorte le radar du groupe Gelede. De nos jours les jeunes filles vierges sont rares. C'est pourquoi une nouvelle

option est adoptée pour porter **Iyalode**. Ces conditions sont : **Aougba** ne doit pas être en couche au risque de devenir stérile ni avoir de rapports sexuels quarante huit heures avant le jour du spectacle si non elle risque d’anéantir le pouvoir de **Iyalode**.

C’est pourquoi elle reste sous la surveillance d’**Iyalashe** durant cette période de privation.

Aujourd’hui, seul le groupe de Kingou à Savè dispose de **Iyalode**. Dans les autres villages, les différents groupes se refusent de s’en approprier car elle est difficile à entretenir et les membres craignent d’être étiquetés du nom de sorcier. Ce que confirme le feu OKE Louis, Président international de Gèlèdè en ces termes « en cas de difficulté à **Efe** le remède immédiat s’y trouve. “**Ugba**” (laalebasse) n’est pas facile à avoir. Et quand on dit de quelqu’un qu’il possède “**Ugba**”, automatiquement il est reconnu comme sorcier ». Mais **Iyalode** ne sort que pendant les grandes cérémonies où la réussite totale s’impose au groupe ou que selon les révélations de l’oracle des personnes malintentionnées projettent de perturber le spectacle.

Il apparaît que **Iyalode** est le pouvoir mystique et la « pharmacie » de groupe de Gèlèdè.

2.6.3 L’imposition de nom et la consécration des cimiers

Le cimier de Gèlèdè est le produit du génie créateur du sculpteur. Il ne trouve son utilité et sa force agissante qu’au sein du groupe Gèlèdè et de la communauté. Mais tous les cimiers ne sont pas identiques. Ils sont sexués et personnalisés. D’aucuns d’entre eux servent seulement aux réjouissances ; par contre d’autres sont sacrés et des sacrifices leur sont voués.

2.6.3.1 Le sexe des cimiers

Dans l'iconographie du Gèlèdè, les masques sont présentés suivant leur sexe.

Le sexe féminin est celui de **Tetede** et **Abogui** et le sexe masculin pour **Akògui** et **Efè**.

2.6.3.1.1 Tetede et Abogui

Le **Tetede** (celui qui arrive de bonne heure), par définition est taillé à l'image d'une belle fille dans l'éclat de sa jeunesse et dans la plénitude de sa potentialité féminine. Il est porté par un homme qui imite la jeune fille dans sa démarche, dans sa morphologie que dans ses actions innées (geste des mains, l'allure dans la démarche etc.) C'est ce masque qui se met au service de la femme en s'identifiant à elle.

- **Abogui** : Elle est taillée également à l'image de la femme dans l'une de ses activités domestiques ou commerciales. Sur son cimier, on pouvait voir un panier rempli de colas, ou un étalage, ou encore représenté une femme entrain de préparer. C'est un masque qui suit le **Tetede** dans l'ancienne liturgie de la danse de Gèlèdè. **Abogui** sert aujourd'hui pour des réjouissances de jour (fête de l'indépendance, demande de la main d'une fille, libération, réception ou accueils divers, etc.)

2.6.3.1.2 Akògui et Efè

Tous ces deux cimiers sont de sexe masculin mais **Akògui** ou **atinwo** (tellement beau qu'on ne se laisserait pas de regarder) sert aujourd'hui aux réjouissances comme **Abogui**. C'est un masque riche en couleurs et en éléments instructifs tels les animaux dont les caractères sont évoqués dans les contes et légendes. Ils servent à éduquer la communauté à travers les leçons ou les recommandations qui découlent des contes ou des légendes dont le cimier fait allusion. Dans le vieux temps, chez les Shabè, **Abogui** précédait **Olefè**

ou **Efe**. Par contre **Efe** est le grand masque de la nuit. Il est sacré et vénéré. C'est le masque le plus riche en couleurs. Presque tous les éléments qui figurent sur son cimier représentent des signes et symboles qui illustrent l'organisation sociale et religieuse du peuple Shabe et de ceux qui le cohabitent. C'est le masque le plus protégé pour le rôle qu'il joue au sein de la population. **Efe** se différencie de **Akogui** par sa barbe un des signes caractéristiques d'un homme dont la maturité est indiscutable.

2.6.3.2 L'imposition de nom aux cimiers

En Afrique, plus qu'ailleurs, la croyance à la puissance magique du verbe est très grande. Le nom, à cet égard, dans la civilisation africaine basée sur l'oralité, joue un rôle important. Il est considéré comme une véritable locution incantatoire, douée de pouvoir et capable d'influencer le futur de son porteur. Dans sa thèse de doctorat intitulée : *Xo et gbe, langage et culture chez les Fon- Dahomey*, GUEDOU, (1976) écrit : « chaque individu (...) porte par le biais de son nom un morceau de l'histoire de son ethnie »²⁶. Le nom est alors une réalité ethnographique où l'on peut déduire les préoccupations passées, actuelles et futures du groupe dans lequel est né son porteur. Il est aussi un lien d'expression où se reflète la vision de la communauté. Pour ainsi dire, le nom constitue la partie privilégiée de la personnalité sociale. Il contient la révélation de l'être dans l'intimité même de sa nature. Le nom n'est pas choisi arbitrairement car on découvre, on décèle et on détecte l'être incarné à travers le nom. LEVI-STRAUSS C. a montré dans *La Pensée Sauvage* cité par ERNY, (dans *Les Premiers Pas Dans La Vie de l'Enfant d'Afrique Noire* « qu'en donnant

²⁶ GUEDOU A. G. G. XO et GBE, LANGAGE ET CULTURE CHEZ LES FON-DAHOMÉY P 665

un nom on dit quelque chose soit de l'être que l'on nomme, soit de celui qui nomme»²⁷.

Dans cet ouvrage, Pierre ERNY identifie douze types de noms. Dans le cas des cimiers, j'ai pu identifier deux types qui cadrent:

1 - Noms exprimant une idée philosophique générale ou une vérité d'ordre religieux ;

2 – Noms exprimant les sentiments intimes de ceux qui les confèrent surtout face aux circonstances sociales ou exprimant les sentiments de tout un groupe devenus de véritables messages que l'on adresse aux gens de la communauté.

2.6.3.2.1 Le Tetede

Etant à l'image d'une **Wundia** (jeune fille vierge), le nom qui lui est donné est celui de la belle fille du quartier de ville ou du village ou bien son **Oriki**. Ainsi le **Tetede** porte les noms tels que : **Adefunke, Awero, Ayoka, Abeke**, etc.

2.6.3.2.2 Abogui

On leur donne des noms en tenant compte de leur superstructure et accompagné de nom propre de femme tel que : Célia **Alagbon Obi** (Célia qui a le panier de kōla)

²⁷ LEVI-STRAUSS C. cité par ERNY P. dans les premiers pas dans la Vie de l'Enfant d'Afrique Noire p 144



Photo n° 11: le cimier Abogui de Kingou à Savè

Cliché : DOSSOUMOU, 2010

2.6.3.2.3 Akogui

Ici, ce sont des noms animaliers qu'on leur attribue. Les noms comme : Digbɔn (bubale), ɛfɔn (buffle), Awodi (épervier), Oguidin (tortue), etc.



Photo n°12 : le cimier Akogui de Kingou à Savè

Cliché: DOSSOUMOU, 2010

2.6.3.2.4 Efe

La dénomination des **Efe** tient compte de la projection que le groupe de Gelede assigne à celui qui porte le cimier. Ce sont des noms parfois proverbiaux ou renfermant des souhaits pour le groupe, d'une part, et de la communauté tout entière, d'autre part.

Ils sont dénommés comme **Adetutu** (la couronne est fraîche), **Ayetutu** (la vie est fraîche) **Adeoba** (la couronne du roi), **Ayelabọla** (c'est dans le monde qu'on rencontre l'honneur), Atoïwo (retient l'attention), **Ijo ki su keke** (le vélo n'est jamais fatigué de rouler), **Uku Ijo** (le terrible et meilleur danseur) etc.



Photo n°13 : le cimier Efe de Kingou à Savè

Cliché : DOSSOUMOU, 2011

Remarque

Les cimiers de **Efe** changent de noms dès que le porteur du cimier a une autre dénomination. Chaque **Efe** a son nom sur scène. S'il est choisi pour porter le masque **Adetutu** par exemple alors que son nom sur scène est **Ayelabọla** automatiquement le nom **Adetutu** n'apparaît pas au cours du spectacle.

2.6.3.3 Le rituel et la consécration des cimiers

Une fois le cimier réceptionné, **Babalashe** convoque les membres du bureau dirigeant pour sa consécration. Pour consacrer le cimier certains éléments fondamentaux sont indispensables. Il s'agit de :

- **L'eau dans unealebasse** : C'est la source de vie. Elle est l'élément premier que les aïeux et les anciens de la tradition utilisent pour démarrer toute cérémonie pour implorer les divinités à leur accorder la paix, la douceur, la prospérité et la fraîcheur. Elle précède les prières, les doléances etc. ;

- **Obi** (les noix de colas) : parmi tous les arbres fruitiers créés par **Olodumare** (le Dieu suprême), le kolatier est leader. Les tranches de colas jetées permettent de connaître l'avis (favorable ou défavorable) des divinités ou des ancêtres à travers les différents schémas obtenus. Elle sert à consulter comme le chapelet de consultation du prêtre du Fa;

- **Kola** ou **Orogbo** (ahowé en Fon) c'est le symbole de la longévité. Elle rend le verbe puissant et agissant. Quiconque, ayant l'habitude de manger **Orogbo** verra ses vœux, ses prières et souhaits se concrétiser ;

- **Atare** (piment de Guinée) : Ces grains en nombre bien définit accompagnent les **ofof** (les incantations) ils préparent le verbe à être en harmonie ou en complicité avec la nature ou le cosmos ;

- **les boissons alcoolisées** (sodabi, Gin, etc.) : C'est l'élément autour duquel la convivialité, la solidarité mécanique et les différentes prières se font voir au sein du groupe. Dans le vieux temps, **Oguro** (vin de palme) et **Shapalo** (vin de mil ou de maïs) étaient les boissons que les aïeux utilisaient lors des libations, des sacrifices ou cérémonies traditionnelles.

Une fois ces éléments réunis, le nouveau cimier passe de main en main par ordre décroissant (de **Babalashe** jusqu'aux **Efe**). **Babalashe** alors prend la parole et rappelle à l'assistance les conditions qui ont prévalu à l'acquisition du

nouveau cimier. Il demande à tout un chacun de proposer des noms en tenant compte de tout ce qui vient d'être dit. En premier lieu c'est à **Iyalashε** que l'honneur est accordé. Suite à sa proposition d'autres propositions peuvent suivre. Parmi toutes les propositions, le groupe retient le nom qui colle le mieux ou qui a rencontré l'approbation de la majorité. Par contre, le Fa peut révéler d'avance certains noms suite à une consultation. Dans ce cas, le nom s'imposera au groupe. Après l'étape du choix du nom, vient le moment crucial de consécration.

2.6.3.3.1 Le déroulement de la consécration du cimier

Tous les membres, réunis autour de **Iyalashε** et de **Babalashε** sont à genoux flexion ou carrément à genoux et le cimier au centre. Les pieds nus, **Babalashε** prend laalebasse d'eau puis verse par trois fois de suite par terre près du cimier en évoquant Dieu, les divinités, **Iya-nla** (la mère primordiale) les rois défunts et les ancêtres. Tous ces acteurs cités sont sollicités à parrainer le nouveau cimier afin que sous son règne, prospérité, honneur, paix, fécondité règnent au sein du groupe et de la communauté tout entière. De même **Iyalashε** procède de la même manière. C'est à elle maintenant que revient la lourde responsabilité de fendre les noix des deux colas se trouvant déjà dans laalebasse d'eau. Elle ramasse les quatre tranches et implore toutes les divinités et les forces mystiques incrustées dans le cimier et leur demande si les vœux ci-dessus mentionnés sont acceptés. En jetant les quatre tranches de colas, une figure apparaît. Les différentes figures sont semblables à celles de **Odu Ifa** mais ici, elles sont réduites à cinq. L'une des figures apparues sera interprétée par les sages et en premier lieu celle qui a jeté les quatre tranches de colas. Les figures ci après peuvent apparaître:

- Les quatre faces fermées : Ce qui veut dire « **Odoju ota dé** » ce qui signifie nous avons vaincu nos ennemis ;
- trois faces fermées et une face ouverte qui signifie **Okaran**, c'est à dire quelque chose se cache ;
- deux faces fermées et deux faces ouvertes : **Oyin** ce qui veut dire les vœux sont exhaussés et accordés ;
- une face fermée et trois ouvertes : **Eta uwa** (ayez le bon comportement)
- et enfin les quatre faces ouvertes signifie **Alafia** c'est à dire la santé.

Chaque figure fait appel à une interprétation et parfois le **Babalawo** est sollicité pour une consultation.

Après cette étape, **Iyalashè** prend successivement la boisson puis **Atare** (les grains de piment de Guinée), asperge le cimier de la boisson par trois fois de suite avec les mêmes invocations et les mêmes souhaits que précédemment. C'est alors que débute la communion de tous les membres du groupe. La communion est composée de:

- 1- Petit morceau de colas à tranche ;
- 2- petit morceau de colas sans tranche ;
- 3- et un nombre fixe de grain de "**Atare**" que chacun mâche afin de préparer le verbe à agir. A cet effet, Jean-Marie APOVO illustre cette conception en : « Le verbe, l'incantation est la couverture de l'élément matériel qui peut agir..... c'est de créer un conditionnement favorable, de rendre l'environnement favorable, d'ouvrir un champ d'action cosmique approprié pour produire l'effet désiré ».

Alors **Iyalashè** invoque les divinités, les mânes des ancêtres, les rois défunts, les mères (à travers le **Eeki** ou **oriki** de la gouvernante des sorcières), le roi au trône, les autorités du Gèlèdè à travers les chansons rituelles. On peut donc constater que le domaine des « traditions et expressions orales » englobe des

formes parlées extrêmement variées, comme les proverbes, énigmes, contes, légendes, mythes, chants et poèmes épiques, incantations, prières, psalmodies, chants ou représentations théâtrales. Les traditions et expressions orales sont utilisées pour transmettre des connaissances, des valeurs culturelles et sociales et une mémoire collective. Elles jouent donc un rôle essentiel pour garder vivantes les cultures. Un de ces chants enregistrés que voici le confirme.

2.6.3.3.2 Chant rituel

Iyalashε : Kowagba, Kowagb'ohun Ienumi

Chœur : Gbohun Gbohun Kowagbaaa

Iyalashε : Kowagba X (nom d'une divinité) Kowagb'ohun Ienumi

Chœur : Gbohun Gbohun Kowagba-a-a

2.6.3.3.2.1 Traduction de la chanson

Iyalashε : Qu'il enregistre, Qu'il enregistre les paroles de ma bouche

Chœur : Que l'enregistreur enregistre l'écho de nos voix

Iyalashε : Qu'il accepte, que X accepte les vœux de notre bouche

Chœur : Qu'il accepte, que X accepte les vœux de notre bouche.

2.6.3.3.2.2 Signification du chant rituel

A travers cette chanson, le groupe implore l'univers à inscrire le nouveau cimier non pas comme un objet, mais comme un être total incarné. Le groupe crée par l'invitation des composantes de l'univers un champ semblable à celui du magnétisme où les forces incrustées agissent. C'est dire que certains types d'expression orale sont communs et peuvent être utilisés par des communautés entières, alors que d'autres sont limités à des groupes sociaux

particuliers faisant allusion aux confréries et autres sociétés spécialisés comme celui du Gèlèdè.

C'est cette étape qui confère la sacralité au masque à travers les paroles lourdes qu'on profère sur le cimier car comme le souligne la maxime bambara « la parole est tout, elle coupe, écorche. Elle modèle, module. Elle perturbe, rend fou. Elle guérie ou tue net. Elle amplifie, abaisse selon sa charge. Elle excite ou calme les âmes »

Dès cet instant le cimier devient sacré et peut être rangé dans le lot des cimiers sacrés se trouvant chez **Babalashè** et recevoir dès lors des sacrifices comme les autres.

Résumé : En somme, l'homme, par le verbe, transforme l'objet d'art en objet sacré. Il n'existe donc pas de symbole même religieux en dehors de l'homme car d'un discours particulier qui seul confère une signification à quelque chose ou à quelqu'un, la valeur hiéroglyphique des êtres et des choses n'existent que par la parole de l'homme et la nature en elle-même est muette. La nature n'a que la voix que l'homme lui accorde.

La puissance du verbe selon la philosophie Yoruba est semblable à un venin.

2.6.3.3.3 Les sacrifices aux cimiers

Les cimiers de Gèlèdè reçoivent comme sacrifices : les colas, la boisson forte et le ragoût (la nourriture préférée des **Awon Iya** « les sorcières »). Il peut s'agir d'un sacrifice imposé par le **Babalawo** lors d'une consultation à un membre du Gèlèdè ou d'une autorité telle le roi ou un adepte d'une divinité. En dehors de ces éléments sus cités, si les membres demandent d'autres sacrifices, cela n'est guère le désir des cimiers mais la volonté des hommes. Les

sacrifices sont faits soit pour implorer la clémence des mères afin d'obtenir un bien ou bénéficier de leur protection avant le spectacle .Hormis ces sacrifices, on égorge toujours un bouc à Kingou et son sang est étalé à l'entrée de la maison où le **Efe** doit apposer ses deux pieds avant de se déshabiller. Ce sang sacrificiel purifie le porteur du masque et le protège contre d'éventuelles velléités emmagasinées durant le spectacle. Par contre, dans les autres groupes de Gelede les **Efe** se déshabillent sans sacrifier un quelconque animal. Car pour eux, majoritairement croyants, donner à manger aux cimiers, c'est indirectement se soumettre à la volonté des sorcières ce que l'islam et le christianisme refusent aux fidèles pratiquants. Néanmoins, pour des cas de force majeure ils font recours à ces sacrifices. Bien que fragile, le patrimoine culturel immatériel Gelede est un facteur important du maintien de la diversité culturelle face à la mondialisation croissante. Avoir une idée du patrimoine culturel immatériel Gelede de différentes communautés est utile au dialogue interculturel et encourage le respect d'autres modes de vie.

L'importance du Gelede ne réside pas dans la manifestation culturelle elle-même mais dans la richesse des connaissances et du savoir-faire qu'il transmet d'une génération à une autre. Cette transmission du savoir a une valeur sociale et économique pertinente pour les groupes minoritaires comme pour les groupes sociaux majoritaires à l'intérieur d'un État, et est tout aussi importante pour les pays en voie de développement comme le BENIN.

2.6.4 Perspectives du Gelede

Aujourd'hui patrimoine immatériel de l'UNESCO, le Gelede devra générer des avantages et faire rayonner le Bénin dans le concert des nations. C'est pourquoi nous formulons des recommandations ci-après en direction du gouvernement et de ses démembrements :

- 1- Reboiser certaines essences servant à la sculpture des cimiers afin de sauvegarder l'authenticité des masques Gẹ̀lẹ̀dẹ̀.
- 2- Imprimer les images des cimiers sur des timbres – postes, des cartes postales, sur les tissus et créer des sites web.
- 3- Subventionner et organiser des séries de formation aux sculpteurs et aux acteurs du groupe Gẹ̀lẹ̀dẹ̀ pour uniformiser la superstructure des cimiers et la danse de Gẹ̀lẹ̀dẹ̀.
- 4- Organiser des tournées nationales et internationales pour vulgariser le Gẹ̀lẹ̀dẹ̀ à travers le monde.
- 5- Immortaliser le 1^{er} **Ashẹ** en érigeant une statue de masque Gẹ̀lẹ̀dẹ̀ à Ofia à Kétou.
- 6- Introduire dans les différents ordres de l'enseignement les activités culturelles nationales.
- 7- Réaliser les images des masques de Gẹ̀lẹ̀dẹ̀ dans certaines salles de réunions ou conférences nationales ou internationales de notre pays.

CONCLUSION GENERALE

La Société de Gẹ̀lẹ̀dẹ̀ est l'une des plus célèbres organisations artistiques et religieuses en pays **Shabẹ̀**. C'est un groupe d'acteurs talentueux dévoués au culte des **Awọ̀n Iya Oshorongą** (les sorcières) désignées de façon affectueuse sous le vocable « **Iyami** » (mes mères). **Ajẹ** représente chez les Yoruba un aspect effrayant de pouvoir secret des femmes. Car étant en collaboration étroite avec « **Awọ̀n Ajogun : Iku** (la mort), **Arun** (la maladie), **ẹshẹ** (la misère), **ẹwon** (la prison), **Ofo** (la perte), **Ọran** (le crime), **Epe** (la malédiction) et **ẹgba** (le malheur) »²⁸ qui, constituent les forces malveillantes ou bienveillantes et qui méritent d'être craintes et conciliées afin d'éviter qu'elles ne perturbent le complexe équilibre de l'univers.

Il n'est alors pas surprenant que le Gẹ̀lẹ̀dẹ̀ soit dévolu au culte et à la propitiation des mères afin de réaliser l'harmonie, la paix et la quiétude dans une société qui se doit d'abriter les êtres à la fois naturels et surnaturels. Donc les cérémonies du Gẹ̀lẹ̀dẹ̀ sont de très importantes occasions de manifestation de la tradition orale dans toutes ses composantes. C'est pourquoi un proverbe Yoruba dit « **Oju to wo Gẹ̀lẹ̀dẹ̀ ti dopin iran** » (les yeux qui ont vu le Gẹ̀lẹ̀dẹ̀ auront vu le plus merveilleux des spectacles).

Le masque Gẹ̀lẹ̀dẹ̀ est aussi un instrument qui permet aux porteurs de répudier leur personnalité pour devenir des êtres servant de pont entre d'une part, les ancêtres et les hommes et d'autre part, entre le monde des vivants et celui des divinités.

²⁸ ABIMBOLA W. Seminar on yoruba oral tradition : poetry in music ,dance and Drama in yoruba oral tradition, p76

Au cours de son histoire, le cimier de Gelede, a subi de véritables transformations aussi bien chez les “Eka-Aro Eji Ire” que chez les Shabe. Il est passé du cimier à base de feuille de rônier, au cimier à chair de bambou et enfin au cimier en bois.

Le Gelede est plus aujourd’hui un patrimoine commun où toutes les communautés résidentes communient, échangent, s’acceptent et se réconcilient.

Chez les Shabe aujourd’hui nous distinguons deux types de cimiers suivant leurs sexes :

-Le **Tetede** et **Abogui** de sexe féminin

-Le **Efe** et **Akogui**, de sexe masculin.

Les cimiers sont alors à l’image de la race humaine. Au cours de sa réalisation, le sculpteur se soumet à des rites stricts et, les couleurs, en dehors de l’éclat et de la beauté qu’elles incarnent, rendent témoignage des divinités qui gouvernent ou parrainent les communautés.

On a pu remarquer lors de cette étude que les cimiers sont avant tout des objets d’art, des objets sociaux et par le rite d’imposition de nom et de sacralisation, ils deviennent des objets religieux ou selon ELLIADE M. « les récipients de l’énergie divine »²⁹. Ils peuvent donc recevoir dès lors des sacrifices du groupe et ceux des autorités politiques de la cité.

Mais de nos jours le caractère sacré tend à disparaître car sur l’ensemble des enquêtés, seulement dix pratiquent les religions traditionnelles et le moins âgé parmi eux a plus de soixante ans. Les membres sont alors majoritairement des croyants des religions révélées et importées. Dépourvu de son volet sacré,

²⁹ ELLIADE M. : Histoire des croyances et des idées religieuses p 69

le Gẹ̀lẹ̀dẹ̀ ne risque t-il pas de devenir une danse carnavalesque ? Or la danse de Gẹ̀lẹ̀dẹ̀ est un moment de communion et d'échanges :

- La communion avec **Iya Nla** et les « Nyctosophes »³⁰.
- La communion avec les esprits des arbres et des divinités.
- La communication entre les vivants et les morts.
- Le temps d'éducation populaire.

La notion de “ **Ọmọ Olu Iwa bi** ” à travers les messages et usages sociaux ci-dessus contribuent à plus d'un titre à atteindre cet idéal humain cher à la communauté Shabẹ membre des communautés “**Eka-Aro Eji Ire**”.

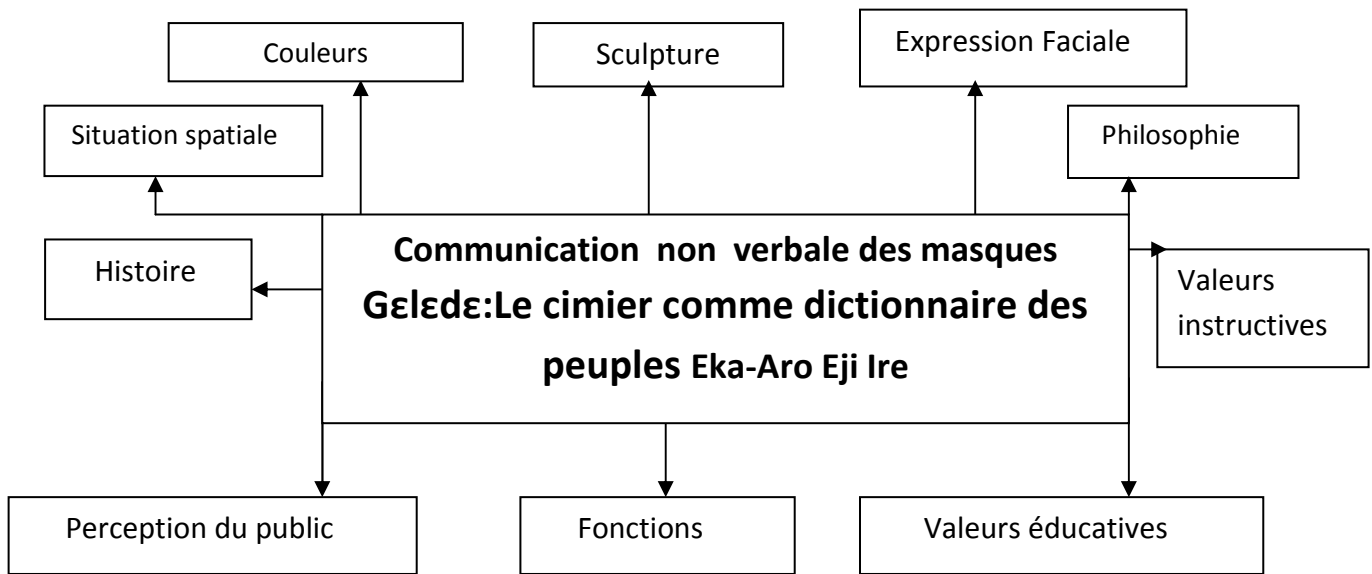
On peut donc affirmer que le cimier objet fondamental qui donne sens et portée à la cérémonie de Gẹ̀lẹ̀dẹ̀ est un personnage de l'histoire, un panthéon des divinités et un compagnon de la roue de la vie des communautés qui l'ont adopté.

Perçu sous ces facettes évoquées, c'est-à-dire à travers ses fonctions, ses significations, ses symboliques, ses valeurs, ses supports et ses couleurs, le cimier apparaît comme une version matérielle éloquente de l'âme Yoruba, et comme la traduction tangible de l'esprit des peuples qui les abritent. C'est pourquoi chaque type de cimier est un document essentiel irremplaçable, diversement utile à la promotion culturelle, à la recherche en histoire, en anthropologie, en ethnologie, en sociologie, en science de l'éducation bref à l'évolution du genre humain.

Si le cimier est semblable à un livre de référence, le Gẹ̀lẹ̀dẹ̀ se révèle comme l'encyclopédie où les “**Eka-Aro Eji Ire**” se devraient se ressourcer et se référer afin de réaliser chez tous ses membres cet idéal de “**Ọmọ Olu Iwa bi**”. C'est ce que je concentre dans le schéma récapitulatif ci-dessus :

³⁰ ASSABA C. L'entretien face au secret : raison de l'entretien et contre raison du secret.

Titre: Les non dits des cimiers de Gẹ̀lẹ̀de



REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- 1- ABIMBOLA W., "Guelede" *in Yoruba oral tradition*, University Press, IBADAN, 1975, (24-26 ET 76-77) pp.
- 2- ABRAHAM R.C, *Dictionary of Modern Yoruba*, ISBN, Great Britain, Seventh Impression, 1981.
- 3- AKESSON B., *Le masque des eaux vives : Danses et chorégraphies traditionnelle d'Afrique noire*, L'Harmattan, Paris, 1994, (77 –97) pp.
- 4- APOVO C. J-M, *Anthropologie du "BO" (Théorie et pratique du gri-gri)*, CNPMS, Porto-Novo, 2005, 276p.
- 5- AREAN C. et al, *Art Nègre et civilisation de africaines*, Dakar-Abidjan, 1975, 159 p. *l'universel*, Les nouvelles éditions
- 6- ASIWAJU A.I, EFE poetry as a source for western Yoruba history in *Yoruba Oral tradition*, University press, IBADAN, 1975, (200-205) pp.
- 7-ASSABA C., *L'entretien face au secret : Raison de l'entretien et contre- raison du secret*, laboratoire d'ethnologie de Paris 5, Sorbonne, Paris, 1995, 18p.
- 8- ASSABA C., *VIVRE ET SAVOIR EN AFRIQUE*, L'Harmattan, Paris, 2000, 213p.
- 9- BADJAGOUN O.A., « Enjeux sociaux et perspectives environnementales des aires à intérêt écologique du Département des Collines en République du BENIN », mémoire de DEA, EDP/FLASH, 2007, 70p.
- 10--BEAUD S. et WEBER F., *Guide de l'enquête de terrain*, éditions La Découverte, Paris XIIIe, 2003, 360 p.
- 11-BELINGA E., *Masques Nègres*, éd CLE, Yaoundé, 1972, 66 p.
- 12- BENOIST L., *Signes, Symboles et Mythes*, 6è édition, PUF, Paris, 1991, 126p.
- 13- BLANCHET A. et GOTMAN A., *L'enquête et ses méthodes : l'entretien*, NATHAN, Paris, 1992, (8-25) pp.
- 14- "Communautés Shabè ", N° 013, Juillet- Août- Septembre, 1997.

- 15-DELANGE J., *Arts et Peuples de l'Afrique Noire*, Gallimard, Paris, 1967, (65-99) pp.
- 16-DEWEY J., *Démocratie et éducation*, Nouveaux Horizons, 1983, 426p.
- 17- DOVONON H., « Pour une mise en place d'un cadre de vie et de diffusion de masques traditionnels au Bénin », ENA, 2001,110p.
- 18- ELLIADE M., *Histoire des croyances et des idées religieuses*, Payot, Paris, (46-70) pp.
- 19-ELLIADÉ M., *Le sacré le profane*, Gallimard, 2^e Edition, Paris, 1985, 185p.
- 20- ERNY P., *Les premiers pas dans la vie de l'enfant d'Afrique Noire*, L'Harmattan, Paris, (141-154) pp.
- 21- FERREOL J. et al., *Dictionnaire de sociologie*, 2^e édition, Armand Clin, Paris, 1995.
- 22-FUGIER P. (2009), “ La mise en œuvre d'un protocole de recherche exploratoire en Sociologie. Question de départ et quelques ficelles du métier”, *Revue pluridisciplinaire en science de l'homme et de la société* n°8, (207-216) pp.
- 23- GRIAULE M., *Masques Dogons*, Gallimard, Paris, 1938,795 p.
- 24-GUEDOU A.G.G., « XO et GBE, langage et culture chez les Fon-Dahomey », thèse de Doctorat de 3^e cycle, 1975 –1976, 665p.
- 25- “Groupe Guelede Bénin, Guelede pouvoir des « mères »”, Oct 2001,17p.
- 26-“LA NATION” N° 3295 du Lundi 11 Août 2003.
- 27- LAROUSSE, *Dictionnaire de la langue française*, VUEF, Paris, 2011
- 28-LAUDE J., *Les arts de L'Afrique noire*, librairie générale Française, 1996, (85-108) pp.
- 29- “Le béninois”, n°0128 ,7 juin 2001, 10p.
- 30- LEINS M. et DELANGE J., *Afrique Noire*, Paris, 1967, (129-145) pp.

- 31- LE THANH KHOI, *Culture, créativité et développement*, Harmattan, Paris, 1992, 223p.
- 32-LE THANH KHOI, *Education et civilisations – Sociétés d’hier*, Nathan, Paris, 1995, 704p.
- 33-LEVI-STRAUSS C., *La pensée sauvage*, Plon, Paris, 1985, 349p.
- 34-MAKARIUS L.L., *Le sacré et la violation des interdits*, PAYOT, Paris, 1974, 376p.
- 35-MAUPOIL B., *La géomancie à l’ancienne Côte des Esclaves*, Institut d’Ethnologie, Paris XLII, 1981, 686p.
- 36-MOUFTAOU N.Ch., *Le nom chez Yoruba de Porto-Novo*, FASJEP, 1985, 50p.
- 37- MOULERO Th., *Histoire et Légende des Chabe (Savè)*, Etudes Dahoméennes, (51-92)pp.
- 38-MUDIMBE V. Y., “La sorcellerie, comme langage et comme théorie”, *Cahier des religions africaines*, vol 8, n° 16, 1974, (269-278)pp.
- 39- ODOUBI O. J., « Fonctions sociales du masque chez les Yoruba du bas Bénin : cas de Kétou », *FLASH*, 1991, 125 p.
- 40- ODUNJO J.F., *EKO IJILE YORUBA ALAWIYE, APA KEJI*, Caxton Press (West Africa) Limited, Ibadan, 1969, 190 p.
- 41--PALAU-MARTI M., *Les Sabè Opara*, Berger-Levrault, Paris, 1979, 3 vol, 1015p.
- 42-PALAU-MARTI M., *Société et Religion au Bénin*, Berger-Levrault, Paris, 1993, 346p.
- 43-PALAU-MARTI M., “Le nom et la personne chez les Sabe (Dahomey) “ La notion de la personne en Afrique Noire, CNRS, Paris, 1973, (321-326) pp.
- 44-PASSOT B., *Le Bénin*, L’Harmattan, Paris, 1993, 336p.
- 45-QUIVY R., et CAMPENHOUDT V., *Manuel de recherche en sciences sociales*, 2è édition Dunod, Paris, 1995, 292 p.
- 46- RIVALLAIN J. et IROKO F., *Yoruba : Masques et rituels africains*, Hazan, Paris, 2000, 156 p.

Sites Internet visités.

<http://www.museedumasque.be>., 12-03-2010

<http://www.bu.edu/wcp/papess/Anth/AnthApov.htm>., 20-03-2010

<http://www.geocities.com/gelede2000>.,12-12-2011

<http://www.unesco.org/culture/heritage/intangible/traesures/htmlfr/method.shtml>, 21-11-2011

<http://www.afrique.collect.tree.fr>., 24-03-2012

ANNEXES



GUIDE D'ENTRETIEN AUX SCULPTEURS

Dans le cadre d'une recherche que j'effectue sur le Gelede pour un examen à l'Université d'ABOMEY CALAVI, vous êtes choisis pour nous aider à mieux le connaître et à le faire connaître davantage. Cet entretien durera approximativement 1h 30mn à 2h. Je vous informe que je serai heureux de votre disponibilité et des informations que vous me fournirez. La confidentialité serait de mise. Serez-vous disponible à contribuer à cette doléance? Si oui accepteriez-vous que je fasse usage de mon appareil enregistreur pour enregistrer notre entretien ? Merci d'avance.

1- IDENTIFICATION

- ◆ Nom et Prénoms :
- ◆ Professions :
- ◆ Age :
- ◆ Religion :
- ◆ Rôle dans le groupe de Gelede:

2- HISTORIQUE DE GELEDE

Où ? Quand et Comment est né le Gelede?

3- LES CARACTERISTIQUES DU CIMIER

- ◆ **Les différentes natures des cimiers**
- Noms des essences qui servent à réaliser les cimiers.
- Abattage des essences (quand et comment ?)
- Les différences cimiers (réalisation- classification- différenciation)

4 - INTERPRETATIONS DES SIGNES ET SYMBOLES

- Couleurs- Cicatrices - Animaux – Végétaux- autres éléments représentés sur le cimier.
- Symboles des Awon Iya.
- Symboles des divinités.
- Les enseignements à tirer de ces représentations.
- 5- **DENOMINATION ET SACRALISATION**
- Le bureau de Gelede
- Fonctions des membres
- Dénomination des cimiers
- Sacralisation des cimiers et les sacrifices aux cimiers
- Conservation des cimiers
- 6- **AVENIR DE GELEDE**
- Formation- Restructuration de la danse-Vulgarisation
- Nous voici à la fin de cet entretien mais je voudrais vous demander de m'autoriser à prendre quelques photos de vos cimiers.
 - **Je vous remercie très sincèrement.**

II

GUIDE D'ENTRETIEN AUX PORTEURS DU CIMIER

Après avoir rencontré quelques membres du groupe de Gɛlɛdɛ de votre village, vous êtes choisis parmi les porteurs du cimier à nous éclairer sur certains volets clés devant nous aider à mieux décrypter le Gɛlɛdɛ. C'est pour cela que je voudrais que ce t entretien se tienne un peu en retrait afin que la confidentialité soit préservée.

Vos secrets resteront secrets .Seriez-vous disponible à me donner satisfaction ?

Si oui accepteriez-vous que je fasse usage de mon appareil enregistreur pour enregistrer cet entretien ? Je vous remercie sincèrement.

1 – IDENTIFICATION

- ◆ Nom et Prénoms :
- ◆ Professions :
- ◆ Age :
- ◆ Religion :
- ◆ Rôle dans le groupe de Gɛlɛdɛ:

2- IDENTIFICATION DES CIMIERS

- Tétédé : Objet d'art ? Objet social ? Objet religieux ?
- Efè : Objet d'art ? Objet social ? Objet religieux ?
- Abogi : Objet d'art ? Objet social ? Objet religieux ?
- Akogi : Objet d'art ? Objet social ? Objet religieux ?

2- LE PORT DU CIMIER

Comment devient-on porteur ?

Quels sont les impacts du cimier sur son porteur ? (risques d'envoûtement –concurrence-protection.

3- SENS ET PORTEE DES SYMBOLES ET DES SIGNES SUR LE CIMIER

Les symboles des mères --- Symboles des divinités---Les cicatrices---Les couleurs

4- RELATIONS ENTRE PORTEURS LES AUTORITES DE GELEDE ET LA POPULATION

Amitié—Méfiance—Concurrence ?

Le porteur et sa marraine—Pourquoi une marraine ? Comment est –elle choisie ? Peut-on ne pas avoir de marraine ?

Le porteur et les autres membres du bureau (Babalashè- Iyalashè- Eélouéwé)

La population et le porteur

5- AVENIR DE GELEDE

Formation- Restructuration de la danse-Vulgarisation

Nous voici à la fin de cet entretien mais je voudrais vous demander de m'autoriser à prendre quelques photos de vos cimiers.

Je vous remercie très sincèrement.

III

GUIDE D'ENTRETIEN EN DIRECTION DES AUTORITES DE GELEDE ET AUTRES ENQUETES

Dans le cadre d'une étude que j'effectue sur le Gelede pour un examen à l'Université D'Abomey –Calavi, votre groupe (ou vous êtes) est sélectionné(s) pour nous aider à mieux décrypter toutes les informations incrustées dans le cimier .Cet entretien va durer approximativement 1H 30mn à 2H. Je vous prierais beaucoup de m'excuser par moment pour des questions parfois tendancieuses ou trop curieuses. Seriez-vous disponible à contribuer à cette doléance et à me fournir des réponses claires et riches ? Si oui accepteriez-vous que je fasse usage de mon appareil enregistreur pour enregistrer notre entretien ? Je vous remercie.

1--IDENTIFICATION

- ◆ Nom et Prénoms :
- ◆ Professions :
- ◆ Age : Religion :
- ◆ Rôle dans le groupe de Gelede:

2- HISTORIQUE DE GELEDE

Où ? Quand et Comment est né le Gelede?

3- IDENTIFICATION DES CIMIERS

Tétédé : Objet d'art ? Objet social ? Objet religieux ?

Efè : Objet d'art ? Objet social ? Objet religieux ?

Abogi : Objet d'art ? Objet social ? Objet religieux ?

Akogi : Objet d'art ? Objet social ? Objet religieux

Réalisation – Classification - Différenciation

4- INTERPRETATION DU CIMIER

Signification des couleurs - Lien avec les divinités - Importance au sein de la communauté.

Quelques représentations (couteaux – serpents - lion – tortue - cheval – oiseau – cicatrices etc--)

- Relation entre ces représentations et les divinités.
- Liens avec les Awon Iya.
- Enseignements tirés des figurines existantes sur les cimiers.
- Conservation des cimiers.

5- LE BUREAU DE GELEDE.

Fonctions des membres (Babalashè, Iyalashè, Efè, Iya Efè, Eélouéwé et autres membres)

6- DENOMINATION ET SACRALISATION DU CIMIER

Dénomination (Tétédé- Abogi-Akogi et de Efè)

Choix du nom et son impact sur le porteur et le groupe de Gelede

Sacrifices aux cimiers.

7- AVENIR DE GELEDE

Formation des acteurs Restructuration et uniformisation de la danse de Gelede

Vulgarisation de Gelede

Nous voici à la fin de cet entretien mais je voudrais vous demander de m'autoriser à prendre quelques photos de vos cimiers.

Je vous remercie très sincèrement

TABLE DES MATIERES

DEDICACE	2
REMERCIEMENTS	3
SOMMAIRE.....	6
SUMMARY	7
INTRODUCTION GENERALE.....	9
PREMIERE PARTIE : CADRE THEORIQUE ET CONCEPTUEL DE L'ETUDE DES CIMIERS DE GεLεDε.....	12
CHAPITRE I: CADRE THEORIQUE DE L'ETUDE DES CIMIERS DE GεLεDε	14
1.1.1- Pertinence du choix du sujet.....	15
1.1.1.1- Justification du choix du thème	15
1.1.1.1.1- Raisons subjectives	15
1.1.1.1.2- Raisons objectives	15
1.1.1.2- Justification du choix de la monade sociologique	16
1.1.1.2.1- Raisons subjectives	16
1.1.1.2.2- Raisons objectives	16
1.1.2- Délimitation thématique.....	17
1.1.3- Problématique.....	17
1.1.3.1- Constats	19
1.1.3.2- Questionnement	19
1.1.3.3-Hypothèses	20
1.1.3.3.1- Hypothèse générale	20
1.1.3.3.2- Hypothèses spécifiques	20
1.1.3.3.2.1- Hypothèse spécifique 1 :	20
1.1.3.3.2.2- Hypothèse spécifique 2 :	20
1.1.3.3.2.3- Hypothèse spécifique 3 :	20
1.1.3.4- Objectifs de l'étude	21
1.1.3.4.1- Objectif général	21
1.1.3.4.2- Objectifs spécifiques	21
1.1.3.4.2.1- Objectif spécifique 1 :	21
1.1.3.4.2.2- Objectif spécifique 2 :	21
1.1.3.4.2.3- Objectif spécifique 3 :	21
1.1.4.- Clarification conceptuelle	22
1.1.5 - Etat de la question.	26

CHAPITRE II : CADRE PHYSIQUE DE L'ETUDE DES CIMIERS DE GeLeDe	31
1.2.1- Milieu physique de l'étude.....	32
1.2.1.1 Le relief du pays Shabe	32
1.2.2 Le milieu humain de l'étude	35
1.2.2.1 Les immigrations	37
1.2.2.2 les migrations internes	43
CHAPITRE III : APPROCHE METHODOLOGIQUE DE L'ETUDE DES CIMIERS DE GELEDE	47
1.3.1-Recherche documentaire.....	48
1.3.2.1- Les techniques utilisées	50
1.3.2.1.1- L'observation	50
1.3.2.1.2- L'entretien	51
1.3.2.1.3- La pré enquête	51
1.3.2.1.4- L'enquête proprement dite	51
1.3.2.1.5- L'échantillonnage	52
1.3.3- Les difficultés rencontrées	53
DEUXIEME PARTIE : PRESENTATION DES CIMIERS DE ET SES USAGES CHEZ LES SHABE	55
CHAPITRE IV: HISTOIRE DU GeLeDe ET LES MASQUES GeLeDe CHEZ LES SHABE.....	57
2.4.1-la naissance de Geledε	58
2.4.2- Introduction de Geledε dans l'aire culturelle shabe	60
2.4.3-La sculpture du cimier de Geledε	61
2.4.3.1- Les dispositions pour l'abattage des essences	62
2.4.3.2- Le rituel de la sculpture du cimier	63
2.4.3.2.1- Les techniques de réalisation du cimier	64
2.4.3.2.2- Le coût et la conservation des cimiers	65
2.4.3.2.2.1- Le coût des cimiers	65
2.4.3.2.2.2- Le moyen de conservation des cimiers	65
2.4.3.2.3- Avenir de la sculpture du cimier	66
CHAPITRE V : TYPOLOGIE DES CIMIERS CHEZ LES SHABE.....	68
2.5.1 Les cimiers funéraires.....	69
2.5.2 Les cimiers propitiatoires	70
2.5.3 Les cimiers dénonciateurs	71
2.5.4 Les cimiers du jour chez les Shabe	72
2.5.5 Les nouvelles inventions dans la réalisation des cimiers à TOUI	73

2.5.5.1 Les cimiers à deux et quatre faces	74
2.5.6 Sens et portée des signes et symboles sur le cimier de Gelede	75
2.5.6.1 Sens et portée des couleurs	75
2.5.7 Les représentations sur le cimier	80
2.5.7.1 Historique des cicatrices chez les “Eka-Aro Eji Ire”	80
2.5.7.1.1 Les cicatrices sur les cimiers de l’aire culturelle Shabe	81
2.5.7.2 Les représentations particulières	83
2.5.7.2.1 Les représentations générales	83
2.5.7.2.2 La symbolique des Awon Iya « les mères les sorcières »	83
2.5.7.2.3 Les représentations instructives ou éducatives	84
2.5.7.3 Interprétation de quelques cimiers étudiés	85
CHAPITRE VI : ORGANISATION DU GROUPE GELEDE ET LA CONSECRATION DU CIMIER CHEZ LES SHABE	92
2.6. 1- Le bureau du groupe de gelede.....	93
2.6.1.1 Première forme	93
2.6.1.2 Deuxième forme	93
2.6.1.3 La troisième forme	94
2.6.2 Rôles et fonctions des membres du bureau.....	94
2.6.2.1 Rôle et fonction de Babalashè	94
2.6.2.2 Iyalashè et ses attributs	94
2.6.2.3 Rôle et fonction de Eélou éwé	95
2.6.2.4 Rôle et fonction de Iya Efe	95
2.6.2.5 Rôle et fonction de Efe	96
2.6.2.6 Les anciens et leur rôle	98
2.6.2.7- Iyalode	98
2.6.3 L’imposition de nom et la consécration des cimiers.....	99
2.6.3.1 Le sexe des cimiers	100
2.6.3.1.1 Tetede et Abogui	100
2.6.3.1.2 Akogui et Efe	100
2.6.3.2 L’imposition de nom aux cimiers	101
2.6.3.2.1 Le Tetede	102
2.6.3.2.2 Abogui	102
2.6.3.2.3 Akogui	103
2.6.3.2.4 Efe	104
	129

2.6.3.3 Le rituel et la consécration des cimiers	105
2.6.3.3.1 Le déroulement de la consécration du cimier	106
2.6.3.3.2 Chant rituel	108
2.6.3.3.2.1 Traduction de la chanson	108
2.6.3.3.2.2 Signification du chant rituel	108
2.6.3.3.3 Les sacrifices aux cimiers.....	109
2.6.4 Perspectives du Gèlèdè.....	110
CONCLUSION GENERALE.....	112
REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES	116
ANNEXES.....	120
Table des matières.....	127