UNIVERSITÉ D'ABOMEY-CALAVI

ÉCOLE DOCTORALE PLURIDISCIPLINAIRE
« Espaces, Cultures et Développement »
Ad majorem scentiae gloriam

LABORATOIRE DE RECHERCHE RÉTROSPECTIVE-AFRIQUE

THÈSE DE DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ D'ABOMEY-CALAVI

Formation : Histoire et Archéologie
Option : Histoire sociale
Spécialité : Histoire des sociétés précoloniales du golfe du Bénin

N° d'enregistrement …….....

LES ÀNÀTƆ́ DANS LE DÀNXÒMÈ, DES ORIGINES À 1900

Présentée par :

AVOLONTO T. Justin

Sous la direction de :

Sylvain C. ANIGNIKIN
Professeur Titulaire d'Histoire

Soutenue publiquement le 28 mai 2019 devant le jury composé de :

Président : Placide F. G. A. CLEDJO, Professeur Titulaire de Géographie à l'UAC (Bénin),

Rapporteur : Sylvain C. ANIGNIKIN, Professeur Titulaire d'Histoire à l'UAC (Bénin),

Examinateurs :

1. **Djibril MAMA DEBOUROU**, Maître de Conférences d'Histoire à l'UAC (Bénin),
2. **Koffi Nutefé TSIGBE**, Maître de Conférences d'Histoire à l'Université de Lomé (Togo),
3. **Komla ETOU**, Maître de Conférences d'Histoire à l'Université de Lomé (Togo).

Mention : Très Honorable, avec les Félicitations du jury.

SOMMAIRE

SOMMAIRE i
REMERCIEMENTS iv
PREMIÈRE PARTIE : 34

LES GROUPES SOCIOCULTURELS PRÉ-ÀLĀDĀXÓNÙ DU PLATEAU D'ÀGBÓMɛ̀, DES ORIGINES À 1600 34

CHAPITRE 1 : L'identification, les conditions de mise en place et les origines des divers groupes socioculturels pré-Àlādāxónù du plateau d'Àgbómɛ́ (IXe-XVIIe SIÈCLE) 36

CHAPITRE 2 : L'organisation socio-politique et les activités économiques (X^{e}- XVIIe SIÈCLE) 94

CHAPITRE 3 : L'arrivée des Àlādāxónù et la naissance de l'ordre social des Ànātɔ́ (XVIIe SIÈCLE) 126

DEUXIÈME PARTIE : 160

LA PLACE DES ÀNĀTƆ́ DANS LE DĀNXŌMɛ̀ (1600-1900) 160

CHAPITRE 4 : Rôles politique, religieux et culturel des Ànātɔ́ dans le Dānxōmɛ́ (XVIIe-XIXe SIÈCLE) 162

CHAPITRE 5 : L'apport des roturiers à l'économie du royaume (XVIIe-XIXe SIÈCLE) 211

CHAPITRE 6 : Les Ànātɔ́ dans l'appareil militaire et sécuritaire du Dānxōmɛ́ (XVIIe-XIXe SIÈCLE) 245

TROISIEME PARTIE : 275

ÉVOLUTION DU STATUT DES ÀNĀTƆ́ ET INTERPÉNÉTRATION DES CULTURES (VERS 1645–1900) 275

CHAPITRE 7 : Le passage de la roture a la noblesse (XVIIe-XIXe SIÈCLE) 277

CHAPITRE 8 : L'impact de la culture des Àlādāxónù sur les Ànātɔ́ (XVIIe-XIXe SIÈCLE)..... 316

CHAPITRE 9 : L'influence culturelle des « autochtones » et les appreciations des uns par les autres (XVIIe- XXe SIÈCLE)..... 356

CONCLUSION GÉNÉRALE……. 389

SOURCES ORALES ET ÉLÉMENTS DE BIBLIOGRAPHIE..... 404

TABLE DES CARTES DANS LE TEXTE..... 435

A N N E X E S..... 440

TABLE DES MATIÈRES 470

- À toi, Nakpêvi GANSE, véritable exemple de don de soi pour ton unique fille Josephine et ses enfants,

- À toi, Assiba Josephine AGBIDINOUKOUN qui m'as donné la vie et qui as sacrifié la tienne pour tes enfants,

je dédie ce travail en guise de reconnaissance infinie !

REMERCIEMENTS

J'adresse, avant et après tout, mes sincères remerciements au Professeur Sylvain C. Anignikin pour avoir accepté de diriger ce travail, et pour l'avoir fait avec tout son cœur et avec une patience mémorable. Merci, mon Professeur, pour tout ! Et veuillez accepter mon modeste témoignage de respectueuse reconnaissance.

Mes remerciements vont également aux Professeurs Jérôme C. Alladaye et au Docteur (M. C.) Djibril Mama-Débourou, membres de mon comité de thèse, à qui je dois beaucoup pour la réalisation de la présente thèse. Permettez-moi, chers Professeurs, de vous rendre, à l'occasion, un témoignage de profonde admiration.

Je ne saurais oublier le Professeur Félix A. Iroko à qui je dis un grand merci pour sa touche personnelle enrichissante et pour ses encouragements.

J'ai une dette de reconnaissance envers les Professeurs Michel Videgla, Sébastien Dossa Sotindjo et envers les Docteurs (M. A.) Cakpo Vodouhe (mes respectueuses pensées à titre posthume) et Anselme Guezo, qui m'ont encouragé à prendre mon inscription en thèse. Je voudrais ajouter un merci spécial au Professeur Sotindjo pour sa participation personnelle à l'enrichissement de ce travail depuis la rédaction de mon mémoire de DEA. Ma gratitude va également au Professeur Gabriel Boko pour son indispensable soutien.

J'adresse mes remerciements les plus chaleureux aux professeurs S. Christophe Houssou et Vincent Ayena qui m'ont galvanisé par leurs encouragements plusieurs fois renouvelés.

Je dois également une dette de reconnaissance à plusieurs autres personnes à qui je dis un grand merci. Il s'agit de :

- Docteur (M. A.) Alexis Adande et Docteur (M. C.) Didier N'dah, qui ont accepté de mettre à ma disposition les essais de datation de la mission archéologique béninoise qui a réalisé des fouilles à Agongointo, au nord de Bohicon,
- Docteur (M. C.) Rogatien Tossou, Directeur scientifique du LabRA (Laboratoire Rétrospective-Afrique), qui s'est imposé comme un chef d'orchestre ayant grandement contribué à l'aboutissement de mon projet de thèse. Merci mon Professeur, pour votre célérité dans la résolution des problèmes intervenus au dernier moment.
- tous mes camarades du LabRA, qui se sont levés comme un seul homme pour que ce travail aboutisse : Docteurs Edmond Adjovi, Angèle Houngninou, Ebenezer Sedegan, Docteur (M. A.) Basile Medenou et le « personnel permanent » de ce laboratoire, Doctorant Placide Kochare et Monsieur Raoul Houindo. Qu'ils trouvent ici, l'expression émue de ma profonde gratitude.
- Madame Marthe B. Anignikin, Inspecteur de l'Enseignement Secondaire, qui, par sa participation discrète mais efficace, a grandement contribué à l'amélioration de cette étude et à son achèvement dans un délai relativement convenable.
- Docteur Joël Patrick Adjivessode, qui, sans réserve, a consacré de nombreuses heures de travail à l'enrichissement du travail.
- Docteur Arthur Vido, pour l'abondante documentation dont j'ai bénéficié de sa part.

Je ne saurais oublier le Professeur Albert Azalou-Tingbé, pour ses encouragements et, surtout, pour tout ce dont j'ai bénéficié de l'enrichissante rencontre que j'ai eue avec lui, suite à la parution de son livre intitulé *Le nom individuel chez les Aja-Fɔn*.

Ma profonde gratitude à toi, Paulina Kpohouégbe Adoukonou, ma providentielle épouse, et à ton inséparable sœur Nathalie. Merci, chères jumelles, pour votre conduite exemplaire à mes côtés pendant les « éternelles » années de préparation à la thèse.

Mes chaleureux remerciements à vous, Myriame, Anick, Francine, Arnaud-Edouard et Jean-Didier, pour vos encouragements et votre soutien. Mon désir ardent est que cette thèse soit pour vous un exemple d'ambition légitime et d'opiniâtreté.

À tous ceux qui m'ont soutenu et encouragé : Dāā Hounkanlinkpe Mèdo, Paulin de son nom chrétien, pour son soutien total et sa constante écoute aux difficultés inhérentes à mon étude. À Michel A. Wantchecon, Nouassè Tossou, Jonas Abiala, Pascal Zantou, Pascal Ahossi, Martine et Sébastien Agbota, Albert Lokossou…pour leurs bonnes intentions. À eux tous, je dis un grand merci.

J'exprime ma gratitude infinie aux informateurs : Daa Mètoyimè Nondichao, sa Majesté Alade-Ife, ancien roi de Kétù, sa Majesté Tonawakpon Kpoyizoun, roi de Tádó, Gabin Djimasse, Justin Legbanon, Constant Hekpazo…, pour leur précieuse contribution sans laquelle la réalisation de cette thèse, n'aurait pas été possible.

Je manifeste une grande reconnaissance à Monsieur et Madame SESSINOU Cocou François et Dorcas, ainsi qu'à tout le personnel administratif du Centre International de Formations Modernes (CIFM), pour la grande compréhension dont chacun, y compris Jacques Assogba, ancien Censeur de cet établissement, a fait preuve vis-à-vis de mes nombreuses absences.

J'adresse enfin mes remerciements, à titre posthume, hélas, à toi, Fulbert Amoussouga Gero pour tes encouragements, ta constante disponibilité et ton soutien ; toi qui voulais tant voir l'aboutissement de cette thèse et qui en as été privé par un sort capricieux, reçois, où que tu te trouves, ma gratitude infinie !

INTRODUCTION GÉNÉRALE

L'histoire du Dānxōmɛ́ continue, aujourd'hui encore, de faire la part belle aux Àgāsúví[1] venus de Tádó[2] au début du XVIIe siècle. Une telle situation, à y voir de près, n'est pas une mauvaise chose. Car, la recherche n'est jamais définitivement achevée. Et l'histoire n'aura pas assez de s'intéresser à ces Àlādāxónù[3] qui, par les grandes mutations sociales, politiques, religieuses, militaires et culturelles provoquées sous leur houlette entre le XVIIe et le XXe siècle[4], ont profondément marqué la géopolitique de cette partie du golfe du Bénin[5].

Mais, bégaiement de l'histoire, on a tendance à occulter le rôle réel joué dans la naissance, la consolidation et le rayonnement du royaume par les groupements humains que ces Àlādāxónù sont venus trouver sur place[6] et avec lesquels ils ont régné sur le Dānxōmɛ́, pendant trois siècles. On ignore alors des pans entiers du passé de ces populations même si, parmi elles, les premiers venus avaient déjà vécu pendant environ neuf siècles[7] à cet endroit avant l'arrivée des envahisseurs. Nous avons donc choisi comme thème de cette thèse « Les Ànātɔ́ dans le Dānxōmɛ́, des origines à 1900 »[8] afin d'aller à la quête des fondements de ces communautés.

---

[1] Selon la tradition orale, une fille du roi de Tádó dont nous n'avons pu avoir le nom, rencontra dans la forêt un esprit mâle qui avait pris la forme d'un léopard. Celui-ci s'empara de la princesse qui accoucha, neuf mois après, d'un fils velu et roux, aux ongles longs, Àgāsú. Ses descendants sont les Àgāsúví ou fils de Àgāsú considéré comme tɔxwíyɔ (ou l'ancêtre le plus lointain) des Àlādāxónù qui deviendront dès le début du XVIIème siècle, les fondateurs du royaume de Dānxōmɛ́. Ceux-ci, par cette descendance mythique, se considèrent comme supérieurs aux autres hommes. (Entretien avec Daa Aligbonon en son domicile à Hwawé-Wasaho, le 11 mai 2017).

[2] Tádó était un ancien royaume àjá dont le territoire s'étendait jusqu'à la limite occidentale du plateau d'Àgbómɛ́. C'était un gros bourg dans l'aire géographique àjá.

[3] Les Àgāsúví sont encore appelés Àlādāxónù en rappel à l'importante escale qu'ils ont connue à Àlādà, une localité àyízɔ̀ d'où ils sont partis pour leur installation sur le plateau d'Àgbómɛ́ (Àlādāxónù = gens d'Àlādà ou personnes venues d'Àlādà).

[4] Le royaume créé par les Àgāsúví a duré de 1600 avec Gānyēhɛ́sʊ́ à 1900 avec Àgōlī-Àgbó.

[5] Le golfe du Bénin est la partie de l'océan Atlantique qui borde la Côte d'Ivoire, le Ghana, le Togo, le Bénin et le Nigéria. Si de façon plus générale le concept « golfe du Bénin » englobe l'ensemble des territoires couverts par tous ces pays, il en désigne plus précisément le littoral.

[6] Ces groupements humains ne seraient pas, non plus, les premiers habitants du plateau. Plusieurs indices sur lesquels nous reviendrons, permettent de le penser. Ils ne seront donc appelés Àyínɔ̀, c'est-à-dire « autochtones » ou « premiers habitants » du plateau que par rapport aux Àlādāxónù. Le jour où des fouilles archéologiques vont s'opérer de façon intense sur ce plateau, beaucoup de mystères s'exprimeront. (Gayibor, 1985, p.p. 184-185).

[7] La plupart des sources écrites que nous avons consultées situent l'arrivée des « premiers occupants » du plateau d'Àgbómɛ́ entre le Xe et le XIXe siècle. Voir en particulier, (Gayibor, 1985, p. 192) et (Michozounnou, 1992, p. 69).

[8] Comme nous le montrerons dans la présente étude, ce sont les populations pré-Àlādāxónù du plateau d'Àgbómɛ́ qui vont devenir les premiers Ànātɔ́ du royaume de Dānxōmɛ́.

Pour aborder la présente étude, de nombreuses clarifications conceptuelles s'imposent afin d'en permettre une lecture aisée. Elles concernent les mots : plateau d'Àgbómɛ̀, Dānxōmɛ́, Gēdēví, Fɔ̀n, Ànātɔ́.

Le *plateau d'Àgbómɛ̀* est un site géographique naturel[9] couvrant les actuelles communes d'Abomey, d'Agbangnizoun, de Bohicon, de Djidja, de Zà-Kpótá et de Zogbodomè. Il est limité au nord par la pénéplaine cristalline à la latitude de Dàn; au sud par la dépression de la Lama, juste aux frontières sud de Zōgbōdōmɛ́; à l'ouest par le fleuve Kúfō qui le sépare du plateau d'Àplāxwé; à l'est par le Zú, un affluent du Wémɛ́ (Ouémé), qui le sépare du plateau de Zānjānándó. Son altitude moyenne est de 150 mètres. L'événement le plus marquant du plateau étant la naissance du royaume de Dānxōmɛ́, les premiers auteurs qui se sont intéressés à la géographie des lieux lui ont donné le nom de *plateau d'Abomey* en référence à Àgbómɛ́, la capitale de ce royaume.

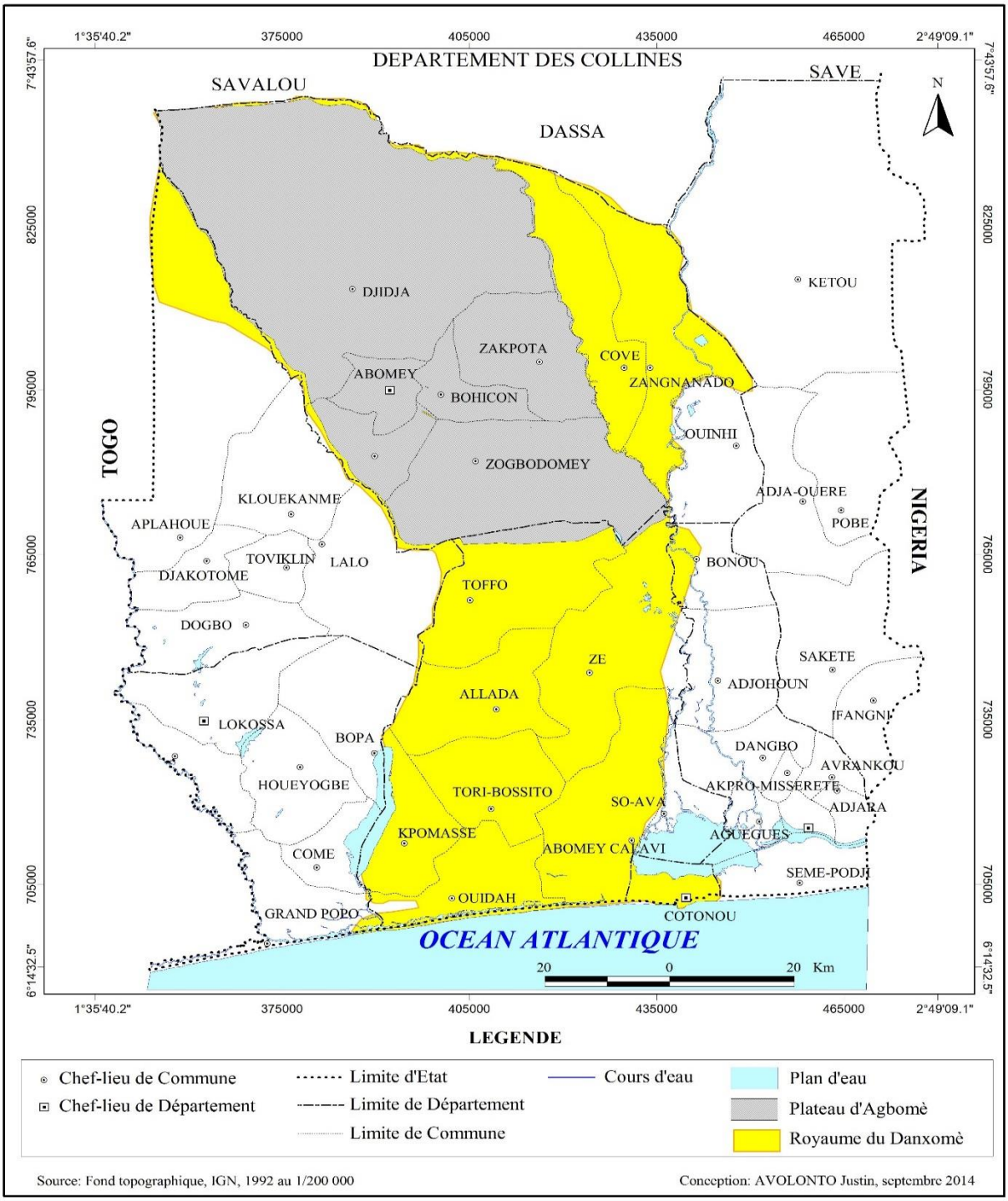
Quant au *Dānxōmɛ́*[10], il est plus facilement saisissable que le plateau d'Àgbómɛ́ et il couvre tout le territoire de ce royaume à son apogée, des pays māxí et Dāsà au nord, à la mer au sud, puis des pays àjá à l'ouest au pays yōrūbā à l'est.[11]

[9] Voir la carte n° 1.

[10]La tradition orale raconte que peu de temps après l'arrivée des Àlādāxónù sur le plateau d'Àgbómɛ́, le futur Àkábá a tué un chef « autochtone » nommé Dàn et a implanté la fondation de sa case dans le ventre de celui-ci, d'où le nom de Dānxōmɛ́ qui, littéralement traduit, donne : « dans le ventre de Dàn » (Consulter, entre autres, l'interview accordée par Mètoyimè Nondichao en son domicile à Agbomè, le 13 juillet, 2017).

[11] Voir la carte n°1.

Carte n° 1 : Le plateau d'Àgbómɛ́ dans le Dānxōmɛ́



Les *Gēdēví,* eux, sont considérés comme les premiers habitants du plateau d'Àgbómɛ́. Leur aïeul Īgēdē, divinisé depuis Ìfɛ̀, se serait incarné dans un bétyle que ses descendants, des Yōrūbā, auraient transporté sur le plateau, et qu'ils vénéraient. Ils étaient alors appelés Gēdēví

ou « fils de Gēdē » par les autres groupes socioculturels du plateau. Du reste, ces Yōrūbā, par leur descendance issue de Gēdē, sont les seuls qui devaient porter le nom "Gēdēví" sur le plateau et, plus tard, au Dānxōmɛ́, même si certains auteurs et informateurs l'attribuent, par abus, à des personnes appartenant à d'autres groupes socioculturels. Ce qui crée parfois une confusion quant à l'emploi de ce terme.

Le vocable *Fɔ̀n,* dans un premier temps, désignait surtout les habitants des régions de Hwàwé, de Kànàn et d'Àgbómɛ́[12], en référence aux nombreux *fɔ̀ntín*[13] qui dominaient toute la région. Les habitants de ces lieux étaient alors appelés *Fɔ̀n* par leurs voisins.[14]Ce terme qui existait déjà sur le plateau avant l'arrivée des Àlādāxónù, s'étendit par la suite à tout natif du Dānxōmɛ́, quel que soit son statut social, excepté les esclaves et les prisonniers de guerre.

Reste le nom Ànātɔ́. Il regroupe, excepté les esclaves et les prisonniers de guerre, tous ceux et toutes celles qui ne sont pas nobles, parce que n'étant pas nés d'un prince et qui, par conséquent, doivent se mettre toute leur vie au servive des Àxɔ́ví. La présente étude leur est consacrée. Quels en sont alors la problématique, les hypothèses de recherche et les objectifs ?

Ce travail se propose d'élargir au-delà du XVIIe siècle, l'étude du passé du Dānxōmɛ́. Voilà pourquoi il s'intéresse aux populations pré-Àlādāxónù du plateau d'Àgbómɛ́ dont les premiers habitants ont foulé le sol entre le Xe et le XIe siècle environ. ·L'intérêt recherché est d'éclairer des pans de l'histoire desdites populations depuis leurs origines immédiates respectives jusqu'à l'extinction de la royauté au Dānxōmɛ́ en 1900.

[12]Les *fɔ̀ntín* ne couvraient pas tout le plateau d'Àgbómɛ́ avec la même concentration.

[13] Le *fɔ̀ntín* est un arbre dont les fruits noirs, *fɔ̀n*, comestibles, étaient très recherchés par les populations pré-Àlādāxónù de Hwāwé et de ses environs immédiats. Son nom scientifique est : *vitex doniana*. Sa signification étymologique pourrait donner : *fɔ̀n*=fruit (du *fɔ̀ntín*), et *tín* (ou à*tín*)=arbre. Ainsi, *fɔ̀ntín*=arbre du fruit *fɔ̀n*.

[14]Ces voisins sont d'abord et avant tout les groupes socioculturels qui, sur le plateau, ne vivaient pas dans une zone à grande concentration de *fɔ̀ntín.* Il s'agit, par exemple, des Wéménù de Dōkɔ̀n, des Àjá de la région d'Àlōmànkànmɛ́ tels que les Àdōhá, Àwū et Dó, etc… Par contre, ceux qui vivaient au milieu des *fɔ̀ntín* étaient, par exemple, les Gēdēví, les Hwēdá, les Àdényī, etc…

On ne peut fixer une date précise au commencement de cette étude qui évoque l'origine des Ànātɔ et s'arrête à 1900. Cette année, l'administration coloniale mit fin à la souveraineté du Dānxōmɛ́[15] et disloqua le royaume en cantons, quartiers et villages. La page de la domination danxoméenne venait d'être tournée.

Ce cadre chronologique détermine les contours de la problématique. Celle-ci consiste à mettre en lumière, par une démarche progressive, des pans de l'histoire de ces populations, entre le Xe siècle environ et le XIXe siècle. Il s'agit d'un éclairage rendu indispensable par le fait qu'aucne étude n'a encore retracé pendant la période indiquée, l'histoire de ceux qui sont connus aujourd'hui comme les autochtones du plateau d'Àgbómɛ́ et qui, au dire de la quasi-totalité des informateurs et auteurs lus, sont devenus les Ànātɔ ou roturiers du Dānxōmɛ́. Du coup, l'on se retrouve en présence d'un paradoxe qui oblige à poser la question centrale de notre travail : quels étaient, sur le plateau d'Àgbómɛ́, les groupes socioculturels « autochtones » qui constituèrent plus tard, avec l'arrivée des Àlādāxónù, l'ordre social des Ànātɔ ?

Pour mieux cerner la réponse à cette question principale, trois autres questions secondaires, aussitôt, s'imposent. La première concerne l'identité, les origines respectives desdits habitants et la période de leur arrivée sur le plateau d'Àgbómɛ́. Qui étaient ces groupes socioculturels, d'où venaient-ils et quand se sont-ils établis sur le plateau ? La deuxième a trait à la place réservée à ces « premiers habitants » du plateau d'Àgbómɛ́, dans le royaume créé par les nouveaux venus. Que sont-ils alors devenus dans le Dānxōmɛ́ après avoir été subjugués et réduits en Ànātɔ ou roturiers ? Quant à la troisième question subsidiaire, elle s'intéresse surtout à la stratégie d'intégration de la nation fɔn : comment s'est réalisée la cohabitation entre les « autochtones » et les nouveaux venus ?

[15] Par Arrêté n° 102 du 12 février 1900, le Gouverneur du Dahomey et Dépendances mit fin à la souveraineté du Dānxōmɛ́.

Les outils d'investigation à notre disposition reposent sur les sources orales et écrites consultées, et nous ont permis de formuler comme hypothèse principale qu'avant l'arrivée des Àlādāxónù, le plateau d'Àgbómɛ́ était déjà habité par des groupes socioculturels venus d'autres contrées, le plus souvent à la recherche de conditions naturelles plus bienveillantes à l'activité d'origine.

Du reste, selon deux informateurs cités par Raymond Oké, les trois premiers hommes qui ont foulé le sol du plateau d'Àgbómɛ́ seraient « originaires d'Àjá et auraient pour noms Adoha, Awu et Do ».[16] Ils se seraient installés à l'ouest du plateau longtemps avant l'arrivée des Yōrūbā à cet endroit. Cette information demande à être consolidée par des fouilles archéologiques appropriées. Romuald Michozounnou quant à lui, soutient l'origine orientale des premiers habitants du plateau : *«* [Les Yōrūbā] sont considérés comme les premiers occupants connus du plateau d'Abomey *»*.[17]

À la lumière de ces deux points de vue et tenant compte des investigations menées sur le terrain, d'une part, puis se fondant sur les études archéologiques en cours[18], d'autre part, nous formulons la première hypothèse secondaire ci-après : les « autochtones » connus du plateau d'Àgbómɛ́, étaient les peuples avoisinants qui vinrent d'horizons divers, principalement de l'est et de l'ouest du plateau où ils s'installèrent entre le Xe et le XVIe siècle environ[19] .

La deuxième hypothèse subsidiaire nous permet de dire que l'intégration des premiers habitants du plateau d'Àgbómɛ́ à la nouvelle vie communautaire danxoméenne, est devenue une réalité vivante : le rayonnement du royaume est dû en grande partie à leur action. Ils étaient les piliers du Danxomè dans presque tous les domaines et à tous les niveaux.

[16] Oke (R.), « Les siècles obscurs du royaume àjá du Dānxōmɛ́ », *Peuples du Golfe du Bénin (Aja-Ewé)*, Paris, Editions Karthala, 1984, p. 63.

[17] Michozounnou (R.), op. cit., 1992, p. 52.

[18] Lire Klavs Randsborg et Inga Merkyte (*Bénin archaeology, the ancient kingdoms*, Oxford, Wiley-Blackwell 2009, pp. 273-275.

[19] Klavs Randsborg et Inga Merkyte, Ibidem, p. 273.

La dernière hypothèse de recherche que l'on peut avancer, affirme que « premiers habitants » et envahisseurs collaborèrent pour la création de la nation fɔ̀n où cohabitaient harmonieusement leurs cultures respectives et où les roturiers, bien qu'assujettis, avaient la possibilité de s'anoblir par un changement de leur statut.

La réalisation du présent travail poursuit en réalité un but principal pluridimensionnel. Il s'agit d'un objectif composite, qui intègre à la fois un objectif principal et trois objectifs secondaires. L'objectif principal se résume à démontrer que le plateau d'Àgbómɛ́ connaissait déjà la présence de nombreux groupes socioculturels, longtemps avant l'arrivée des Àgāsúví. Au nombre des objectifs secondaires, l'on doit se préoccuper, d'abord, de faire connaître avec précision, l'identité de chaque groupe ainsi que son origine immédiate, et la période de son installation sur le plateau. Ensuite, il s'agit de décrire le rôle réel joué par ces groupes sociaux, une fois le Danxomè créé, avant de se fixer, enfin, le but de faire découvrir l'impact de la cohabitation entre « premiers habitants » et nouveaux venus.

La procédure de collecte et d'analyse des données que nous avons adoptée, comporte cinq étapes principales[20] :

- la consultation des fonds d'archives,
- l'exploitation des sources écrites,
- la quête des témoignages oraux,
- l'exploitation des données archéologiques et linguistiques
- le choix clairement défini d'une méthodologie de recherche.

Aux Archives nationales, nous avons pu consulter un nombre important de dossiers dans la série E consacrée aux faits marquant la période pré-coloniale et coloniale au Dānxōmɛ́.

[20] La consultation des sources matérielles, des chansons, des panégyriques, des contes historiques et autres, constitue une autre étape non moins importante de nos recherches.

Concernant la tradition orale, nous avons eu recours à plusieurs formes d'entretien : entretien avec ou sans guide écrit, magnétoscope et/ou appareil photo en main, entretien tête à tête, « interview en profondeur »[21], entretien de groupe.

Par ailleurs, l'intérêt de l'archéologie pour l'histoire n'est plus à démontrer. L'on ne peut plus concevoir en effet un travail solide en histoire, notamment sur les origines des populations précoloniales d'Afrique, sans se référer à l'archéologie, car « elle est la science auxiliaire la plus nécessaire et la plus utile pour l'historien des traditions orales ».[22]

Obarè B. Bagodo abonde dans le même sens avec davantage de précision :

> L'archéologie se présente…comme la science qui permet de découvrir, d'étudier et de connaître les civilisations du passé et leurs milieux adaptatifs, par l'interprétation de leurs vestiges technoculturels tangibles appelés des artefacts et des fossiles-témoins naturels qui leur sont associés et qui sont dénommés des ecofacts ou géofacts[23]

Malheureusement, la recherche archéologique n'est pas encore très développée au Bénin, compte tenu du manque de moyens de toutes sortes. Cependant, à l'heure actuelle, la première certitude que l'on peut tirer des travaux et ouvrages consultés dans ce domaine, est que le plateau d'Àgbómɛ́ grouillait déjà de monde depuis au moins le XIIIe siècle[24] de notre ère, c'est-à-dire, longtemps avant l'arrivée des Àlādāxónù.

[21] Frey-Nakonz (R.), *Du prestige au profit, deux études sur l'intégration des femmes dans l'économie du marché dans le sud du Bénin*, Thèse de Doctorat, université de Pfäffikon (Suisse), 1984, 523 p., p. 13.

[22] Vansina (J.), *De la tradition orale, essai de méthode historique*, Belgique Tervuren, Musée Royal de l'Afrique Centrale, Annales n°36, 1961, 179 p., p.146.

[23] Bagodo (O.B.), « Archéologie, modernité scientifique et enjeux de développement viable en Afrique de l'Ouest contemporaine », *Compilation des textes des conférences de tronc commun*, Ecole Doctorale Pluridisciplinaire, « Espace, Culture et Développement », D.E.A., filière Histoire-Archéologie, 2011, p. 6.

[24] Randsborg et Merkyte (K. et I.), *Bénin archaeology, the ancient kingdoms*, Vol. 80-1, Oxford, Wiley-Blackwell, 2009, 282 p., p.275.

Néanmoins, l'apport de la recherche archéologique à notre travail reste limité, même en recourant aux fouilles réalisées sur les abris souterrains d'Àgɔ̀ngwēntó et sur l'àgbódò[25] à Àgbómɛ́ par Klavs Randsborg et Inga Merkyte[26].

De même que l'archéologie, la linguistique est une science indispensable à l'historien. Elle est définie comme « l'étude scientifique du langage humain »[27]. De tous les domaines qui la composent, deux particulièrement ont été utilisés dans le cadre de la présente étude. Il s'agit de la « linguistique historique » qui explore l'évolution des langues au cours du temps, et de la « typologie » qui compare les langues entre elles et les classifie. L'objectif poursuivi est, entre autres, de répondre aux interrogations ci-après : Quelle est la langue que parlaient les habitants du plateau d'Àgbómɛ́ avant l'arrivée des Àlādāxónù ? D'où vient le fɔ̀ngbē la "langue des Fɔ̀n" ? Quand est-il né sur le plateau d'Àgbómɛ́ ? Laquelle de ces deux langues, l'àjá ou le yōrūbā, est le plus proche du fɔ̀ngbē ? Pourquoi ?

Cette exploitation de la linguistique nous a permis de formuler des hypothèses et de recourir, de manière limitée, il est vrai, à la glotochronologie[28], en vue de déterminer et de comprendre les périodes pendant lesquelles certains faits et événements se sont produits sur le plateau d'Àgbómɛ́ avant l'arrivée des Àgāsúví.

La première certitude qui se dégage des données linguistiques collectées est que l'àjá et le fɔ̀ngbē sont des variantes dialectales d'une seule et même langue, comme le confirme Capo C. Hounkpati :

> C'est ainsi que les parlers gbe, au nombre de vingt-six (à savoir alada, aja, ajla, agonlin, aguna, ayizo, ci, defi, fon, gain, gbesi, gun, ko, maxi movolo, phela, phla,

[25] Àgbódò est le grand trou que les Àlādāxónù ont fait creuser autour de leur capitale Àgbómɛ́ pour la rendre imprenable. Selon Dāā Hwēhōtɔ̀gbē Gānsɛ́, la réalisation de cette gigantesque œuvre a duré près de deux années au prix de lourds sacrifices de la part des Ànātɔ́ .

[26] Randsborg et Merkyte (K. et I.), op. cit. p. 274.

[27] Voir petit dictionnaire Larousse.

[28] La glotochronologie est une technique de datation à partir des mots de plusieurs langues qu'on compare. Selon le Professeur Hounkpati B. C. Capo, elle est aussi efficace que le carbone 14.

> raxe, se, seto, tala, tofin, toli, tsaphe, waci, wéme, xevie…) sont techniquement à considérer comme dialectes d'une même langue…[29]

Cette affirmation favorise la progression de la réflexion parce qu'elle donne une idée des raisons qui permirent à la langue fɔ̀n de s'imposer si facilement à tous les habitants du Dānxōmɛ́.[30]

Qu'en est-il de la méthodologie de traitement et d'analyse des données recueillies ? Nous avons opté pour la méthode dialectique qui consiste, dans un premier temps, en une observation critique des études et théories existantes concernant le sujet. Puis, de la confrontation des points de vue, il parut facile de tirer des conclusions susceptibles de donner un aperçu général et complet du thème ; autrement dit, une synthèse claire et objective qui implique une étude argumentée. Une telle démarche paraît primordiale parce qu'elle suscite la manifestation de la vérité historique, ce que confirme Mathieu Guidère de façon remarquable lorsqu'il écrit :

> De la sorte, la méthode dialectique apparaît comme un art de construire une connaissance vraie et de présenter une étude fiable et non partisane, éloignée des opinions tranchées ou des prises de positions radicales. Cela signifie que le chercheur ne doit pas décider à l'avance des conclusions de son étude mais que les résultats de celle-ci doivent naître de la confrontation objective des diverses opinions et théories disponibles sur le sujet.[31]

L'exploitation méticuleuse de tous ces matériaux exigea un temps relativement long dans le processus général qui incluait l'étape si essentielle de la critique des informations en relation avec le thème. Cet exposé a consisté en une présentation analytique et contradictoire des références majeures de la bibliographie. Arriva ensuite le temps de la lecture des ouvrages et autres documents qui la composent, et à « l'établissement de fiches de synthèse contenant les

[29] Capo (C. B. H.), « Typologie et classification des langues béninoises : un point », *Langues et politiques de langues au Bénin*, sous la coordination de Toussaint Y. Tchitchi, Les Editions Ablodè/U. A. C., Cotonou, 2009, 194 p.

[30] La parenté des langues àjá et fɔ̀n témoigne sans doute d'une communauté d'origine des Àgāsúví et de tous ceux qu'ils sont venus trouver sur le plateau.

[31] Guidere (M.), *Méthodologie de la recherche*, ellipses, Paris, p. 64.

idées principales, les thèses, les arguments et les exemples donnés en illustration de ces thèses ».[32]

Mais la plupart des sources écrites ne s'intéressent guère aux origines des Ànātɔ́, ce qui n'est pas favorable à la compréhension des relations qui ont existé entre pré-Àlādāxónù et Àgāsúví. Une enquête de terrain s'avérait donc indispensable.

S'agissant des informations orales recueillies, les souvenirs se perdent presque littéralement quand il fallait remonter à une époque pré-Àlādāxónù du plateau. Or, les souvenirs deviennent plus vivaces, même s'ils vacillent ou se contredisent parfois lorsqu'une question sur la période danxoméenne est posée. Et, même dans ce cas, la plupart des informateurs ne retrouvent véritablement la mémoire qu'au fur et à mesure que l'on s'éloigne des premiers règnes du Dānxōmɛ́ vers les derniers.

En conséquence, une confrontation de ces sources avec les ouvrages, thèses, mémoires et autres articles exploités, devient enrichissante. Mais l'état des lieux qui en découle est loin d'être exhaustif, ne prenant en compte que les documents écrits les plus importants pour le sujet.

Des auteurs, dans des productions diverses firent des choix précis, mais particuliers dans la présentation des Ànātɔ́ au service du royaume du Dānxōmɛ́.

Maurice Ahanhanzo Glèlè[33] montre les Ànātɔ́ dans le gouvernement central du royaume, les catégorise par corps de métier et les situe dans la hiérarchie sociale.

D'autres auteurs se sont plutôt employés à faire découvrir la société danxoméenne. Ainsi peut être perçue la monographie de Jérôme C. Alladayè[34] dans laquelle l'auteur fait un regroupement des quarante et une lois de Hwēgbájà qui montre que dix-neuf desdites lois, soit 46,34%, arrangent particulièrement la situation des Ànātɔ́ dans plusieurs domaines : possession

[32] Guidere (M.), *Idem*, p. 65.

[33] Ahanhanzo Glele (J.), *Le Dānxōmɛ́ du pouvoir aja à la nation fon*, Nubia, Paris, 1974, 282 p.

[34] Alladaye (C.J.), *Fresques Danxoméennes*, Les Éditions du Flamboyant, Cotonou, 2008, 120 p.

de la terre, obsèques des défunts, mariage, société, commerce… De ces dix-neuf lois, six instaurent une bonne conduite et une société paisible dans le royaume.

Ainsi en est-il également du remarquable roman historique de Paul Hazoumé[35] qui présente les Ànātɔ́ dans leur vie quotidienne sous le règne de Gēzò. On y voit Àxɔ́ví et Ànātɔ́ dans la réalité de leurs statuts respectifs.

Se donnant une autre préoccupation, Marc Monsia[36] s'intéresse plutôt à l'origine lointaine des Fɔ̀n, et montre l'existence de similitudes linguistiques et coutumières entre l'ancienne Égypte et les peuples du Golfe de Guinée dont ceux Àjá-Fɔ̀n. Pour l'auteur, les Fɔ̀n et les groupes socioculturels Àjá-Éwé et Nāgō-Yōrūbā ont une origine commune qui se situe dans l'Égypte ancienne. Il fonde son argumentation sur la ressemblance verbale entre de nombreux mots fɔ̀n, anciens égyptiens et grecs, d'une part, et sur l'identité des noms de dieux égyptiens, grecs et fɔ̀n, d'autre part. Mais il ne donne aucun détail sur l'itinéraire suivi par ces peuples depuis l'ancienne Égypte jusqu'à leur emplacement actuel.

De même, Romuald Michozounnou[37] aborde avec bonheur l'étude d'une frange des Ànātɔ́ - même s'il ne les nomme pas ainsi - depuis leurs origines immédiates respectives jusqu'à leur installation sur le plateau d'Àgbómɛ́. On les retrouve dans l'appareil d'État. Cependant, cette étude comporte des points de vue discutables ainsi que des erreurs d'appréciation par endroits, sur des questions essentielles, telle que la présentation des Wēmɛ́nù comme issus du groupe social àyízɔ̀, par exemple. Ce qui, indiscutablement, n'enlève rien à la qualité de cette thèse qui reste un document fondamental pour tout chercheur s'intéressant à l'histoire du Dānxōmɛ́.

[35] Hazoume (P.), *Doguicimi*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1978, 510 p.

[36] Monsia (M.), *De l'origine égyptienne des peuples des quatre orients Aja, Chabè, Kétou et Houn : Langues, Dieux et Coutumes*, Les Éditions du Flamboyant, Cotonou, 2009, 221 p.

[37] Michozounnou (R.), *Le peuplement du plateau d'Abomey des origines à 1889*, Thèse de Doctorat de 3ème cycle, Université de Paris I, 1992, 453 p.

Robert Cornevin[38] s'intéresse lui aussi à l'histoire du peuplement du Dahomey. L'auteur affirme que « les éléments Fon-adja qui ont dû se former localement après l'impact culturel et politique d'éléments yorouba venus de l'est »[39], font partie des présumés autochtones du Dahomey. Puis il suggère une autre étymologie au mot Dānxōmɛ́ qui signifierait : « dans la maison de Dan ». Mais il n'est pas locuteur de la langue fɔ̀n et cela entache ses analyses quand il aborde l'examen approfondi de ce groupe socioculturel.

Le Hérissé[40], quant à lui, a pu identifier les Ànātɔ́. Il a également réussi à montrer que « tout individu, au Dahomey, qui n'était ni prince ni esclave, était Ànāto »[41] et a donc, compris que la dénomination "ànātɔ́" peut assez bien se traduire par le mot français "roturier". Cependant, l'auteur est resté muet sur la vie pré-Àlādāxónù des Ànātɔ́, pas plus qu'il n'a rien dit sur les Ànātɔ́ yɔ̀yɔ́ du Dānxōmɛ́.

Abordant une autre perspective de l'histoire du Dānxōmɛ́, Luc Garcia[42] présente - sans les nommer- les Ànātɔ́ dans leur rôle de soldat face à l'armée coloniale française. Leur attachement à la cause du royaume, leur courage et leur dévouement total au souverain - même déjà en difficulté - sont décrits par l'auteur.

Deux autres sujets, plus particuliers, s'intéressent aux nouveaux roturiers ou Ànātɔ́ yɔ̀yɔ́. Le premier est consacré aux femmes ànātɔ́ du sud du Bénin et est traité par Régula Frey-Nakonz[43]. L'auteur nous informe du rôle actif des femmes ànātɔ́ dans la société et dans l'économie des territoires conquis par Àgájà dans les régions de Tɔ̀lì et de Sāvì. On y découvre que ces femmes changent progressivement d'activité en abandonnant peu à peu les travaux

[38] Cornevin (R.), *Le Dahomey*, Presses Universitaires de France, Paris, 1970, 128 p.

[39] Cornevin (R.), *Idem*, p. 14.

[40] Le Herisse (A.), *L'ancien royaume du Dahomey, Mœurs, Religion, Histoire*, Emile Larose, Rue Victor-Cousin, 1911, 384 p.

[41] Le Herisse (A.), *Idem*, p. 45.

[42] Garcia (L.), *Le royaume du Dahomé face à la pénétration coloniale* (1875-1894),

[43] Frey-Nakonz (R.), *Du prestige au profit, deux études sur l'intégration des femmes dans l'économie du marché dans le sud du Bénin*, Thèse de Doctorat, Université de Pfäffikon (Suisse) 1984, 523 p.

champêtres pour le petit commerce. Mais, de l'entretien que nous avons eu avec l'auteur lors de son passage à Cotonou en 2016[44], il ressort qu'elle ignore totalement les Ànātɔ́ et les autres catégories sociales du Dānxōmɛ́.

Le second auteur qui s'est intéressé aux Ànātɔ́ yɔ̀yɔ́ est Koladé Evenamia[45] qui montre que les Xwlā et les Àyīzɔ̀ sont les habitants connus du district rural d'Abomey-Calavi avant la « colonisation aboméenne »[46] et qu'ils s'étaient donné le nom de Àyìnɔ̀n ou propriétaires de terre. Un véritable exemple d'Ànātɔ́ yɔ̀yɔ́ ou nouveaux Ànātɔ́ sous la colonisation d'un royaume auquel ils appartiennent. L'auteur ignore que les Xwlà et les Àyízɔ̀ sont devenus des Ànātɔ́ à partir de la conquête de leurs territoires respectifs par le Dānxōmɛ́.

Dans *Peuples du Golfe du Bénin (Aja-Ewé)*[47], études réunies et présentées par François de Medeiros, divers auteurs ont étudié de main de Maître, les structures sociales, les coutumes, les religions, de même que les itinéraires empruntés par certains peuples pour se retrouver sur leur lieu d'occupation actuel. Cet ouvrage qui n'a fait aucune allusion aux Ànātɔ́ de façon particulière, a été pourtant très utile pour notre étude, car, c'est parmi les peuples qui y sont étudiés qu'apparaissent les premiers Ànātɔ́ du Dānxōmɛ́.

Par ailleurs, Charles de Lespinay[48]apporte une visibilité certaine même si elle est loin d'être totale, sur l'épineuse question de la chronologie à établir dans la mise en place des populations du sud et du centre du Bénin. Cet article met en garde tous ceux qui, de façon précipitée, établissent une chronologie concernant l'arrivée des groupes socioculturels dans les régions du sud du Bénin. Sa contribution fut grande pour l'enrichissement de notre travail.

[44] Entretien des 17 et 19 avril 2015 à Cotonou.

[45] Evenamia (K.), *Les Fon dans le District Rural d'Abomey -Calavi : migrations et colonisation*, mémoire de Maîtrise d'Histoire, UNB, 1977, 185 p.

[46] Evenamia (K.), *Idem*, p. 96.

[47] de Medeiros (F.), (Dir.), *Peuples du Golfe du Bénin (-AjaEwé)*, Paris, Karthala, 1984.

[48] de Lespinay (C.), « Le sud du Bénin : Kétu et la question des « origines », *in Cahiers du CRA* n° 8, Spécial Togo-Bénin, sous la direction de Claude–Hélène Perrot, Paris, AFERA Éditions, 1994, 284 p.

Cependant, dans sa tentative de datation des faits, l'auteur ne s'intéresse guère aux origines des Ànātɔ́.

Consacrant une étude remarquable aux populations fɔ̀n du Dānxōmɛ́, Claude Savary[49] s'intéressa irrésistiblement à un pan non négligeable de l'histoire des Ànātɔ́. Parce qu'il présente ces roturiers aussi bien dans leurs relations avec les Àlādāxónù que dans leurs diverses activités dans le royaume dès sa création au début du XVIIe siècle, ce travail fut utile à la progression du présent travail.

De leur côté, Klavs Randsborg et Inga Merkyte[50] lèvent un coin de voile sur les découvertes archéologiques enregistrées à Agɔ̀ngwēntó (dans Bohicon) et à Àgbómɛ́, et qui ont mis à jour un véritable trésor de chronologie « en fournissant un lien entre les céramiques locales et les importations européennes permettant ainsi de dater les précédentes ».[51] Cet ouvrage fut fort utile dans la datation de certains faits historiques. Par exemple, les fouilles effectuées par ces deux auteurs sous les vestiges du rempart d'Abomey ont permis de découvrir les traces de deux phases du peuplement qui datent du XIIIe siècle, ce qui renforce la thèse d'une présence humaine sur le plateau d'Àgbómɛ́ longtemps avant l'arrivée des Àgāsúví en ces lieux. Mais, les découvertes faites à l'issue des fouilles réalisées par ces archéologues, ne permettent pas de dater l'arrivée des populations pré-Àlādāxónù du plateau d'Àgbómɛ́.

En retraçant l'histoire des Baatombu du nord-Bénin dans sa thèse de Doctorat d'État, Djibril Mama Débourou[52] fait une étude similaire à la nôtre quand il distingue les Baatombu roturiers de la classe dirigeante des Wasangari. La similitude est d'autant plus prononcée quand il explique que tous ces groupes sociaux, vivant dans une harmonie due au respect scrupuleux

[49] Savary (C.), *La pensée symbolique des Fon du Dahomey*, Thèse de Doctorat ès Lettres, Université de Neuchatel, Faculté des Lettres, Editions Médecine et Hygiène, 1976.

[50] Randsborg et Merkyte (K. et I), *Bénin archaeology, the ancient kingdoms*, Vol. 80-1, Oxford, Wiley-Blackwell, 2009, 282 p.

[51] Randsborg et Merkyte (K et I), op cit. p. 274.

[52] Mama-Débourou, (Dj.), *La société Baatonnu du nord-bénin : son passé, son dynamisme, ses conflits et ses innovations, des origines à nos jours, essai sur l'histoire d'une société de l'Afrique Occidentale*, Thèse de Doctorat d'État Es lettres et Sciences humaines, UAC, FLASH, 2009, 908 p.

de la place et du rôle de chacun, se mêlèrent dans un humanisme qui porte une éthique, une logique et une métaphysique fondées sur le culte et l'honneur.

Dans son récent ouvrage, Roberto Pazzi[53], quant à lui, reprend en les améliorant par de nouvelles données, les résultats de ses recherches antérieures consacrées surtout aux migrations des populations concernées par la présente étude.

Abordant l'étude de l'origine et de la signification des noms propres dans la société danxoméenne, Albert Azalou-Tingbé[54], présente un aspect important de l'interpénétration des cultures, à savoir, la culture développée sur le plateau avant l'arrivée des Àlādāxónù, et celle apportée de Tádó par ces derniers. Le nom propre est présenté par l'auteur, non seulement comme une indication de l'identité culturelle d'un individu, mais aussi et surtout comme une identification de l'histoire de celui-ci.

Dans sa thèse de Doctorat, Alexis Adandé[55] montre les relations commerciales du royaume d'Àlādà avec le Dānxōmɛ́, et mentionne les produits qui alimentaient ce commerce. Il s'agissait des dérivés du palmier à huile, mais aussi des tessons dont se procuraient les potières des marchés d'Àlādà « auprès de gens venus de la région d'Abomey »[56]. Les Ànātɔ́, probablement ceux des bords du fleuve Kúfó produisaient donc des tessons en quantité exportable.

[53] Pazzi (R.), *Les peuples d'Ajatado (Accra et Lagos)*, Paris, L'Harmattan, 2012, Vol. I, 245 p. et Vol. II, 245 p.

[54] Azalou-Tingbé (A.), *Le nom individuel chez les Aja-Fon une sociologie de l'anthroponymie)*, Cotonou, CHRISTON Éditions et les Éditions Ablodè, 2015, 344 p.

[55] Adandé (A. B. A.), *Togoudo-Awutè, capitale de l'ancien royaume d'Allada, étude d'une cité précoloniale d'après les sources orales, écrites et les données de l'archéologie*, Thèse de Doctorat de 3ème cycle, Paris I Panthéon Sorbonne, 1984, 412 p. + photos + planches.

[56] Adandé (A. B. A.), Idem, p. 373.

Joseph Adandé[57], quant à lui, présente l'œuvre des Ànātɔ́ dans l'art. Les nombreuses réalisations présentées par l'auteur, tant au niveau des tentures qu'à celui des bas-reliefs, indiquent le talent et la dextérité de ces roturiers dans le domaine artistique.

De son côté Basile Adjou-Moumouni[58] identifie les diverses règles qui constituaient le code de vie dans le Dānxōmɛ́, et auxquelles Àxɔ́ví et Ànātɔ́ devaient se soumettre. Les leçons à tirer desdites règles, sont dictées par Ifá[59]. L'une d'elle est expliquée comme suit par Basile Adjou-Moumouni : « Ifá, à travers une série d'observations, nous rappelle que la jeunesse, dans son élan vers la vie, n'a pas la patience, la sagesse d'écouter les conseils qui lui sont prodigués. Seules, ses préoccupations la guident et la conduisent. Il est vrai que le tam-tam dont le rythme attire n'est pas ordinaire ; la curiosité aidant, les jeunes gens aimeraient le voir de leurs yeux, l'entendre de leurs oreilles, participer à la gaîté qui se crée. Hélas ! Ils vont y laisser leur vie »[60]. En quelque sorte, « expérience passe science », est-on tenté de dire, est la leçon que Ifá apprend aux jeunes pré- Àlādāxónù et post- Àlādāxónù du plateau d'Àgbómɛ̀.

D'un autre point de vue, Jérôme Alladayè présente quelques-uns des groupes sociaux pré- Àlādāxónù du plateau d'Àgbómɛ̀ avant d'effleurer la question de leur installation sur le même plateau. Puis, à travers les paroles emphatiques du kpānlíngān, l'auteur livre les faits glorieux du règne de chaque roi du Dānxōmɛ́. Lesdits faits montrent les Ànātɔ́, non seulement dans leurs différents rôles de serviteurs des Àxɔ́ví, mais aussi, parfois, leur importance dans le royaume.

[57] Adandé (J.), *Les grandes tentures et les bas-reliefs du musée d'Abomey*, Mémoire de Maîtrise d'Histoire, FLASH, UNB, 1978, 105 p.

[58] Adjou-Moumouni (B.), *Le code de vie du primitif, sagesses africaines selon Ifá, Kindonou, Tome 4*, Éditions Ruisseaux d'Afrique, 2008, 348 p.

[59] Pratique divinatoire. Le vocable est aussi le nom donné à une divinité ou un personnage imaginaire.

[60] Adjou-Moumouni (B.), Idem, p.p. 48-49.

J. Amegboh dit Barthélémy Elaud[61] décrit quant à lui, les circonstances dans lesquelles le recrutement des soldats (les amazones surtout) et des kpɔ̀jītɔ́ ou épouses de roi, a lieu. Il donne l'exemple de deux jeunes filles ànātɔ́, recrutées sous le roi Glélɛ́ dans un village lointain d'Àgbómɛ́ qu'il ne nomme pas : « Elles étaient sœurs. Elles venaient l'une et l'autre d'un village lointain, au sud des grands marais. Un jour, Kpakpa, l'intendant, qui visitait depuis deux saisons toutes les maisons où lui étaient signalées les jeunes filles pubères, était arrivé chez leur père. Séduit par l'allure des deux sœurs, il avait recruté l'une et l'autre pour le compte du palais. Etchiomi, la plus jeune, avait la beauté d'une reine …Naga, plus âgée d'un an, ferait une magnifique guerrière … »[62]. Si Ēcíyɔ́mì est devenue une épouse de Gbɛ́hànzìn, le nom de Nàgà est effectivement passé à la postérité comme celui d'une des plus grandes amazones que l'histoire du Dānxōmɛ́ ait connues. On peut donc dire que Kpákpá, l'intendant du palais, a opéré un choix judicieux en ce qui concerne le recrutement de ces deux sœurs.

Sylvain Coovi et Marthe Anignikin[63] mentionnent entre autres les lieux d'installation de quelques familles ànātɔ́ à Àgbómɛ́. Leur recherche montre, à y voir de près, que les souverains du Dānxōmɛ́, aimaient rapprocher du palais, les Ànātɔ́ qui excellaient dans un domaine donné. C'est le cas de Hùntɔ̀njí et des Yɛ́mānjɛ́, qui, d'abord installés dans les environs de Kānàn et de Hwàwé, ont été ramenés à côté du palais royal, sans doute afin de mieux contrôler la production dans ces deux secteurs.

Amélie Dégbèlo[64] retrace l'histoire des amazones du Dānxōmɛ́ depuis les origines jusqu'à la fin de la monarchie en 1900. Son étude présente la naissance du corps de ces roturières dans l'armée royale, sous Hwēgbájà. On y découvre le mode de leur recrutement dans

[61] Amegboh (J.) dit Barthélémy Elaud, *Behanzin, Roi d'Abomey*, Abidjan-Dakar-Lomé, Les Nouvelles Éditions Africaines 83, 1983, 111 p.

[62] Amegboh (J.) dit Barthélémy Elaud, Idem, p. p. 65-66.

[63] Anignikin (S. C. et M.), *Etude sur l'évolution historique, sociale et spatiale de la ville d'Abomey*, Cotonou, Urbanor, 1986, 43 p.

[64] Dégbèlo (A.), *Les Amazones du Dānxōmɛ́ 1645-1900*, Mémoire de Maîtrise d'Histoire, FLASH, UNB, 1979.

l'armée, leurs attributions en son sein, leurs déboires et leurs joies. Cependant, certains travaux font remonter la naissance de ce corps au règne du roi Àgájà.

Joseph Adrien Djivo[65] nous fait revivre les conditions dans lesquelles vivaient les esclaves ou kānnūmɔ̀. Selon l'auteur, « l'esclave est une personne qui n'est pas de condition libre, qui est sous la puissance absolue d'un maître »[66]. Cela montre que l'ordre des Ànātɔ́ est au-dessus de celui des esclaves. Par ailleurs, Joseph Adrien Djivo livre, entre autres, la bravoure (une bravoure à vous couper le souffle) des soldats, particulièrement les amazones, de l'armée danxoméenne. (Voir Volume 1, p.p. 363 et 364). Cela montre le dévouement total des Ànātɔ́ soldats à la cause du Dānxōmɛ́.

Nicoué Lodjou Gayibor[67] montre les peuples et les migrations observés dans « l'aire culturelle aja-tado », comprise dans le golfe du Bénin. La plupart de ces peuples sont les mêmes que nous avons identifiés au cours de notre recherche. A quelque exception près, leur mode de vie, tel que présenté par l'auteur, est aussi identique à celui décrit par nous-même dans le présent travail. Ils sont des aborigènes par rapport aux Àlādāxónù, et vivent de chasse, de cueillette et d'agriculture. La religion occupe une place très importante dans leur vie, et, pour Nicoué Lodjou Gayibor, ils vivaient en vase clos.

Paul Hazoumé[68] nous fait découvrir une pratique ancrée dans les mœurs des Fon, et qui est passée de la société pré- Àlādāxónù à celle du Dānxōmɛ́. Il s'agit du pacte de sang. Par ce pacte, les deux contractants s'engagent à en respecter éternellement les clauses, quelles que soient les circonstances futures qui pourraient menacer le respect de l'engagement pris. Le pacte de sang, lorsqu'il est contracté entre un Àxɔ́ví et un Ànātɔ́ (plusieurs exemples du genre existent

[65] Djivo (J. A.), *Gbehanzin et Agoli-Agbo, le refus de la colonisation dans l'ancien royaume de Danxomè 1875-1900 (La fin de la monarchie)*, Thèse d'Etat, Université de Paris I, C.R.A., 1980, 3 volumes, 1230 p.

[66] Djivo (J. A.), Idem, Volume 1, p. 76.

[67] Gayibor (N. L.), L'aire culturelle aja-tado des origines à la fin du XVIIIe siècle, Thèse d'Etat, Université de Paris I, C.R.A., 1985, 3 volumes, 1305 p.

[68] Hazoumé (P.), *Le pacte de sang au Dahomey*, Paris, Institut d'Ethnologie, 1956, 172 p.

au Dānxōmɛ́), constitue l'une des rares occasions où prince et roturier sont alignés sur le même pied d'égalité ! En effet, tous deux ont la même obligation de respect des clauses du pacte. En cas de non-respect du pacte, le défaillant, qu'il soit Àxɔ́ví ou Ànātɔ́, encourt la même sanction naturelle.

Des nombreuses traditions orales collectées à travers tout le Dahomey[69] par Emmanuel Karl[70] en 1974, deux ont été particulièrement exploitées dans ce travail. Il s'agit, d'abord, de l'étude réalisée sur une branche des Hwēdā conduite par un certain Gbāgīdì. Ladite étude montre qu'aux premières heures de leur installation sur le plateau d'Àgbómɛ́, les Àlādāxónù ont entretenu des relations tumultueuses avec les « premiers habitants » du plateau. Ce qui a obligé certains « autochtones » - dont Gbāgīdì - à s'enfuir vers les zones montagneuses afin d'échapper aux exactions des nouveaux venus. Ensuite, l'itinéraire que trace Emmanuel Karl de la migration hwēdā correspond à peu près aux informations que nos investigations écrites et orales nous ont permis d'obtenir sur le terrain.

Théophile Obenga[71] écrit quant à lui, que le fer qu'utilisaient ces populations [pré-Àlādāxónù du plateau d'Àgbómɛ́], n'était pas celui dérivé du métal que nous connaissons aujourd'hui. « [Il s'agissait] du nickel-fer ou météorites sidérites qu'il faut distinguer des météorites aérolites, qui ne contiennent pratiquement que de la pierre ».[72]

R. Porteres[73], de son côté, fit remarquer aussi que l'exploitation du fer ne se limitait pas à la zone de la savane et que le fer latéritique était pareillement extrait et utilisé dans la zone forestière. Puis il donne l'exemple des Guéré du Liberia et de la Côte-d'Ivoire qui fabriquaient

[69] Par un changement de nom intervenu le 30 novembre 1975, la République du Dahomey est devenue République populaire du Bénin, puis République du Bénin le

[70] Karl (E.), *Traditions orales au Dahomey*, *Bénin*, Niamey, Niger, Centre de documentation pour la tradition orale, C.S.L., 1974, 420 p.

[71] Obenga (Th.), *L'Afrique dans l'Antiquité*, Paris, Présence Africaine, 1973, 464 p.

[72] Obenga (Th.), *L'Afrique dans l'Antiquité*, Idem, pp. 33-34.

[73] Porteres (R.), « L'exploitation du fer dans l'Afrique précoloniale », *Bulletin du Comité d'Etudes historiques et scientifiques de l'A.O.F.*, Janvier-Mars, 1938, p.p. 7-13.

une fonte qu'ils pouvaient revendre brute aux *Dàn*.[74] Il s'agit probablement des *Dàn* de *Dànzùnmɛ̀* ?[75] Les affirmations de ces auteurs, font naître une autre : les populations pré-Àlādāxónù du plateau d'Àgbómɛ́, fabriquaient donc des objets en fer sur place.

Raymond Oké[76] apporte une information inédite : l'antériorité de la présence des Àjá sur celle des Yōrūbā, sur le plateau d'Àgbómɛ́. Il écrit à ce sujet : « trois hommes originaires du lointain royaume aja de Xue seraient venus en ces lieux [Huntomɛ][77] ; ils avaient pour noms : Adoha, Awu et Do…. Des années et des années s'écoulèrent, et un groupement de populations venant du nord, se serait hasardé à Huntomɛ... C'étaient des Yoruba ». Ces informations méritent qu'on s'y attarde pour creuser davantage afin d'en apprécier la véracité.

La carte de Roberto Pazzi[78], montre que les migrations de tous les peuples identifiés, se sont déroulées sur le même espace territorial, et, parfois, sur le même espace temporel. En effet, ces itinéraires se suivent, se croisent et se superposent, créant ainsi un véritable enchevêtrement.

Parlant de Hwàwé comme « une métropole fon entre le XVIIIe et le XIXe siècle », Marcellin Soglo[79] développe la thèse de la résilience de l'appellation « Fɔ̀n » qui, bien que née sur le plateau d'Àgbómɛ́ avant l'arrivée des Àlādāxónù, s'est étendue à tous dans le royaume de Dānxōmɛ́. Il y avait à Hwàwé, en effet, des Àjá, des Wémɛ́nù, des Àyízɔ̀, mais aussi et surtout des Yōrūbá. Pourtant, l'auteur a préféré utiliser le vocable « Fɔ̀n » pour désigner Hwàwé, la « métropole » dont ils ont tous contribué à bâtir la renommée.

---

[74] Bulletin du Comité d'Etudes Historiques et Scientifiques de l'A.O.F., janvier-mars 1938, p.p. 463-466.

[75] Selon le Parti Communiste du Dahomey, (*Les sociétés précoloniales au Dahomey*, 1980, p. 51), Dānzùnmɛ̀ est le nom d'une confédération tribale créée sur le plateau d'Àgbómɛ̀ par les Fɔ̀n avant l'arrivée des Àlādāxónù. Le chef de ladite confédération, se prénommait Dàn.

[76] Oké (R.), « Les siècles obscurs du royaume Aja du Dānxōmɛ̀ », *Peuples du golfe du Bénin, (Aja-Ewé)*, Paris, Karthala, C.R.A., 1984, p.p. 47-66.

[77] Huntomɛ est, selon Raymond Oké, la région qui sera baptisée plus tard Dānxōmɛ̀. (Voir *Peuples du Golfe du Bénin (Aja-Ewé)*, Paris, Karthala, 1984, p. 63).

[78] Pazzi (R.), « Aperçu sur l'implantation actuelle et les migrations anciennes des peuples de l'aire culturelle Aja-Tádó », *Peuples du Golfe du Bénin (Aja-Ewé)*, op. cit., p. 12.

[79] Soglo (M.), *Hwàwé, une métropole fon (XVIIIe-XIXe s)*, mémoire de Maîtrise d'Histoire, UNB, FLASH, 1988, 134 p.

La revue de littérature nous a aidé à imprimer une orientation générale à notre travail. Cependant, les obstacles à la recherche ne sont pas négligeables dans cette quête de la vérité historique.

L'une des difficultés liées à ce champ d'étude est la rareté d'une documentation spécifique sur les Ànātɔ́. C'est pour cette raison que nous écrivions déjà dans notre mémoire de Maîtrise :

> Aucun des auteurs lus, même les plus proches de notre thème, n'a abordé la question Ànātɔ́ de façon spécifique. Certains parmi eux parlent des Ànātɔ́ et décrivent leurs comportements sans les nommer. D'autres donnent même l'impression qu'ils ignorent que ceux dont ils parlent sont les roturiers du royaume.[80]

Un autre handicap de l'étude est la quasi-absence de repères chronologiques au-delà d'une certaine époque.

Il serait inutile, par ailleurs, de revenir sur les problèmes que connaissent les Archives nationales du Bénin. De nombreux travaux ont largement présenté leurs lacunes qui se résument en quelques mots : ruine,[81] absence d'entretien, dégradation, numérisation perpétuelle. Les documents qui intéressent notre thème appartiennent à une série toujours en numérisation, donc, non accessible dans une large mesure. Les informations disponibles sont en deçà de nos espérances. Il faut dire aussi que la nonchalance qui affecte la tenue des Archives est loin d'être le seul obstacle des chercheurs.

Parmi les nombreuses difficultés de la recherche, l'origine du chercheur en quête d'informations orales, figure en bonne place : les détenteurs de sources orales manifestent toujours de la réticence à livrer les informations, surtout celles jugées secrètes, à des chercheurs dits étrangers. À Àgbómɛ́ par exemple, où la situation semble être beaucoup plus accentuée

[80] Avolonto (T. J.), *Histoire des Ànāto du Dānxōmɛ́ : des origines à 1900*, Mémoire de DEA d'Histoire, Université d'Abomey-Calavi, FLASH, 2011, pp. 17-18.

[81] Aujourd'hui, un imposant bâtiment flambant neuf permet de loger, à Porto-Novo, les Archives nationales du Bénin. Cependant, les locaux qui les ont précédemment abritées étant tombés en ruine, la pluie et la moisissure y ont détruit de nombreux documents. C'est dire que, même mieux logées aujourd'hui, les Archives nationales continuent de porter la marque de la ruine de leurs anciens locaux.

qu'ailleurs, seuls les natifs de cette cité historique peuvent avoir droit à des informations frappées du sceau de confidentialité, ce que confirme Maurice Ahanhanzo Glèlè quand il écrit :

> Ici, la situation familiale du chercheur et sa personnalité, son degré d'intimité avec la famille royale, son aptitude à retourner aux sources et sa participation à la vie des Aboméens, princes ou non, sont des éléments à nos yeux déterminants pour une approche directe de l'histoire et des institutions. De ce point de vue, nos origines [aboméennes] nous ont beaucoup aidé dans nos enquêtes…[82]

Cela veut dire que plusieurs handicaps rendent difficile l'accession aux témoignages oraux pourtant indispensables à la rédaction de l'histoire du Dānxōmɛ́. En effet, les sources orales conservent toujours toute leur importance dans la connaissance du passé de ce royaume. Elles sont d'autant plus importantes que la documentation écrite sur le Dānxōmɛ́ ne peut se substituer à elles, car :

> L'écrit, si utile soit-il, fige et dessèche. Il décante, dissèque, schématise et pétrifie : la lettre tue. La tradition habille de chair et de couleurs, elle irrigue de sang le squelette du passé. Elle présente sous les trois dimensions ce qui est trop souvent écrasé sur la surface bidimensionnelle de la feuille de papier.[83]

Or, à plusieurs endroits à Àgbómɛ́ et sur tout le reste du territoire de l'ancien royaume de Dānxōmɛ́, se pose le problème de la collecte de témoignages oraux crédibles. En effet, les méthodes habituellement utilisées pour accéder aux informations orales, ne produisent plus toujours l'effet attendu, face à la plupart des détenteurs de sources orales. Précisons : l'interview individuelle encore appelée « tête à tête », achoppe presque toujours sur une question concernant une information jugée secrète et interdite aux chercheurs. Il peut même arriver que les témoignages recueillis au cours d'un "tête à tête" soient partisans et contraires à la vérité.[84] Le souci de crédibilité plaide, par conséquent, largement en faveur de l'interview de groupe ou entretien de groupe. Pourtant, à Àgbómɛ́, et presque un peu partout dans le royaume, de

[82]Ahanhanzo Glele (M.), *LE DANXOME du pouvoir aja à la nation fon*, Paris, Nubia, 1974, p.21.

[83]Ki-Zerbo (J.), *Préface à La tradition orale : problématique et méthodologie des sources de l'histoire africaine*, Niamey, CRDTO, p. 44.

[84] Par exemple, à la question de savoir si Ggɛ́hānzìn s'est entendu avec ÀgōlÍ-Àgbó pour que celui-ci le remplace comme roi en son absence du Dānxōmɛ́, le chercheur aura sans doute deux réponses différentes et contradictoires selon qu'il s'adresse à l'une ou l'autre lignée royale.

sérieuses difficultés sont également liées à l'interview de groupe. Tenez : d'abord, une mauvaise distribution de la parole crée un handicap sérieux au bon déroulement de l'entretien et nuit à l'atteinte de l'objectif fixé. En effet, dans un entretien de groupe au Dānxōmɛ́, tout débat contradictoire devient impossible dès lors qu'un chef quelconque ou le plus âgé du groupe prend la parole, le premier.

L'éthique danxoméenne exige le respect absolu de la préséance et de la hiérarchie sociale : préséance et respect absolu au chef et au droit d'aînesse. Une autorité, quelle qu'elle soit et un aîné ne sauraient être publiquement désavoués. Seul, le contraire est permis.[85] Tout entretien de groupe qui ne tiendra pas compte de cette réalité est voué à l'échec car en donnant la parole au chef et aux plus âgés en premier lieu, ils ne seront jamais démentis par les plus jeunes en public.[86]

Ensuite, une volonté commune de sauvegarder les « secrets du Dānxōmɛ́ » constitue la deuxième difficulté de cette forme d'entretien. Qui oserait montrer publiquement à un enquêteur, le contenu de la « calebasse fermée de Hwēgbájà »? [87] De la sorte, le chercheur, surtout lorsqu'il est étranger au milieu, n'a aucune chance d'obtenir des informations jugées secrètes dans un entretien de groupe. L'entretien individuel et l'entretien de groupe ne suffisent donc pas à élucider les non-dits de l'histoire de ce royaume. À toutes ces difficultés s'ajoutent celles non moins sérieuses de la surenchère, du malaise et de la méfiance, engendrés par la nécessaire sollicitation des informateurs.

[85] Dans la société àjá-fɔ̀n, l'on a le droit de désavouer publiquement une personne moins âgée que soi. C'est le contraire qui est assimilé à un crime de lèse-majesté. De même, lorsqu'un chef, quel qu'il soit, parle en public, un citoyen ordinaire n'a pas le droit de le contrarier.

[86] Cette situation n'est pas spécifique au Dānxōmɛ́, mais commune aux sociétés stratifiées que sont les royaumes dans l'ensemble.

[87] La calebasse fermée de Hwēgbājà ou, dans la langue fɔ̀n, Hwēgbājà ká súdó, est le symbole d'une calebasse toujours fermée parce que renfermant les non-dits du royaume. En clair, ce n'est pas tout que l'on dit au chercheur ; ce n'est pas tout qu'on lui montre.

Apparut ensuite le phénomène de l'intéressement, une pratique qui consiste à offrir des libéralités, surtout en numéraire, à la personne interrogée[88]. Or, avec l'introduction de l'argent dans la collecte d'informations orales, une nouvelle catégorie est née : celle des informateurs professionnels. La pratique de l'intéressement, même pour les chercheurs qui en font usage, est dangereuse. Parce que, pour avoir réponse à tout afin de se tirer à bon compte, ces "professionnels de la tradition"[89] falsifient par endroits l'histoire de leur milieu.

Mais comment s'y prendre pour franchir ces obstacles ? Afin de pallier l'absence d'ouvrages spécifiques sur l'origine des Ànātɔ́, il a suffit de s'en tenir aux résultats disponibles de la recherche archéologique, aux informations tirées des sources orales, et à l'exploitation de données linguistiques utiles.

Concernant la question de la datation, nous avons été confronté à la fois à l'impérieuse nécessité de situer certains faits dans le temps et à l'absence d'une chronologie formelle correspondant à la période étudiée (c'est-à-dire du IXe au XVIIe siècle). Or, la chronologie est si essentielle à l'Histoire qu'elle est, selon le mot de Joseph Ki-Zerbo, « l'épine dorsale de la matière historique »[90]. Les recoupements entre les informations tirées des ouvrages et articles lus, d'une part, puis les informations orales, d'autre part, permettent de déterminer quelques repères. Ces dates et périodes concernent surtout la création des royaumes de l'aire « Àjá-Èwé-

[88] L'intéressement dont il s'agit doit se distinguer des pratiques traditionnelles qui ont cours dans chaque société. Dans la société àjá-fɔ̀n, la tradition recommande qu'à la fin de toute séance, le bénéficiaire principal des échanges remercie aussi bien les ancêtres que les personnes présentes, en offrant de l'eau, de la boisson et de l'argent à titre essentiellement symbolique, le tout, estimé en Francs CFA, pouvant faire de nos jours, une somme de cinq mille (5.000) au plus. Cette offre servira à faire, séance tenante, une cérémonie dite « zìnkpō flī flī » ou « renversement de siège » par laquelle on prie les ancêtres et les personnes présentes de « libérer les sièges » et de partir, l'entretien étant terminé. A la fin de cette cérémonie coutumière, le chercheur peut, s'il le désire, ajouter un cadeau personnel en nature et/ou en espèces selon ses possibilités ; mais, ce dernier geste que font déjà la plupart des enquêteurs, n'a aucun caractère obligatoire. Cela dépend de la satisfaction personnelle que le chercheur éprouve par rapport au succès de l'entretien, mais aussi par rapport à la disponibilité, au dévouement et au sacrifice consentis par l'informateur.

[89] Il est vrai que ces informateurs professionnels ne courent pas les rues à Àgbómɛ́ ou ailleurs. Cependant, nous préférons appuyer sur la sonnette d'alarme en vue de mettre sur ses gardes, tout chercheur, notamment celui qui n'est pas natif du milieu où il mène ses investigations.

[90] Ki-Zerbo (J.), (dir.), Histoire Générale de l'Afrique, tome I, Méthodologie et préhistoire africaine, UNESCO, 1980, p. 37.

Fɔ̀n-Yōrūbā » et, par conséquent, l'arrivée sur le plateau de chacun des groupes socioculturels concernés. En effet, la date de la création des royaumes peut permettre de déterminer, ne serait-ce que de façon approximative, celle de la dispersion de leurs habitants vers d'autres cieux.

Même si la datation de la création des royaumes d'ìfɛ́, d'Òyɔ́, de Kétù et de Tádó préoccupe certains auteurs au plus haut point, rares sont ceux qui, parmi eux, ont donné une date précise de cet événement. Ainsi, se fondant sur des résultats obtenus au 14C, Charles de Lespinay écrit, avec beaucoup de nuance : « A partir des datations au 14C et des interprétations des traditions orales, on pourrait construire la chronologie relative théorique suivante : Ìfɛ̀ (VIIIe-Xe siècle), Oyo et Kétù (XIe siècle), Tádó (XIe siècle)… »[91]

Pour sa part, Joseph Ki-Zerbo, dans ses « tableaux chronologiques et synoptiques », considère que les Yorouba, venus de la Haute-Egypte, se sont installés à Ìfɛ̀ en 1035 [soit au XIe siècle et que] leur expansion n'a commencé qu'au XIIe siècle ».[92] Quant à P. Amoury Talbot cité par Raymond Oké, « Oduduwa, dirigeant capable doublé d'une forte personnalité, serait arrivé à Ilé-Ìfɛ̀ en l'an 800 après Jésus-Christ. Il conquit alors un peuple nommé les « Igbo » qu'il avait rencontré à son arrivée et bâtit une dynastie Yōrūbā ».[93]

Les historiens du Département d'Histoire de l'Université du Bénin[94], eux, situent presque à la même période que Charles de Lespinay, l'arrivée d'Ōdúdùwá[95] à Ilé-ìfɛ́. Ils écrivent :

> Les résultats des recherches archéologiques, à travers les datations des divers vestiges exhumés, … ainsi que l'étude des listes dynastiques, permettent de situer ces événements [l'arrivée d'Oduduwa à Ilé-Ìfɛ̀ et sa prise des rênes du pouvoir] au VIIIe ou au IXe siècle. La dispersion des petits-fils d'Oduduwa …aurait eu lieu au

[91] de Lespinay (C.), « Le sud du Bénin : Kétu et la question des origines », *in cahiers du CRA* n°8, Spécial Togo-Bénin, sous la direction de Claude-Hélène Perrot, Paris, AFERA éditions, 1994, p. 125.

[92] Ki-Zerbo (J.), *Histoire de l'Afrique Noire d'Hier à Demain,* Paris, Hatier, 1978, 731p. p. 686.

[93] Oke (R.), « Les siècles obscurs du royaume aja du Danxome » *in Peuples du golfe du Bénin (Aja-Ewé),* Paris, Editions Karthala, 1984, p. 61.

[94] Gayibor (N.L.), (dir.), Histoire des Togolais, des origines à 1884, Vol. I, Lomé, Presses de l'UB, 1997, 443p.

[95] Ancêtre mythique des Yōrūbā. Son arrivée à Ilé-ìfɛ́ est souvent considérée comme le point de départ de la fondation de ce royaume même s'il est aujourd'hui attesté, selon les historiens togolais, qu'il y existait un système de gouvernement monarchique bien structuré avant son accession au pouvoir.

> cours du IXème siècle, et la fondation d'Oyo et Kétou au plus tard au XIème siècle, en raison des avatars des diverses migrations dans ce milieu forestier.[96]

I. A. Akindjogbin, quant à lui, privilégie la longue durée à propos de la fondation d'Ilé-ìfɛ́, et donne plusieurs estimations sur une période très étendue dans le temps : de 2000 avant Jésus-Christ à 600 ou 1000 après Jésus-Christ. Il écrit :

> A moins qu'une preuve ultérieure vienne éclairer cette question, la date de la fondation d'Ìfɛ̀ et de la plupart des grands royaumes ne peut être connue avec certitude. Les estimations sur la date probable de la fondation d'Ìfɛ̀ vont de 2000 ans avant Jésus-Christ à 600 ou 1000 ans après Jésus-Christ.[97]

De même, K. Randsborg et I. Merkyte cités par Didier N'dah, situent la création de Tádó entre le Xe et le XIe siècle de notre ère[98]. Ensuite, les historiens togolais mentionnent à propos de la fondation de Tádó : « Les nombreux vestiges archéologiques-notamment les fragments de tuyères et de scories-indiquent l'existence à Tádó d'une activité métallurgique à une époque que les datations par thermoluminescence situent entre le XIe et le XIIe siècle ».[99]

Roberto Pazzi, lui, situe la fondation d'Ọ̀yo au XIe siècle et celle de Tádó au XIIe siècle.

Il écrit à cet effet :

> Le xotutu [tradition orale ?] de la dynastie Dzanu concernant Ayo a été constitué vers le XIIème siècle et c'est donc assurément cette source orale de notre aire qui fournit la preuve de l'existence de Ayo, cité caravanière, dès le XIème siècle, quand il atteste que là ont vécu et sont morts les anciens du lignage Dzanu, ceux qui avaient conduit la migration depuis Kwara.[100]

Puis, plus loin, il ajoute, s'agissant de la fondation de Tádó :

> Etant donné qu'une convergence d'indices nous porte à dater du XIIème siècle environ la naissance du royaume d'Ajatado, en attribuant raisonnablement un laps de temps

[96] Gayibor (N.L.), (dir.), Idem, p. 155.

[97] Akindjogbin (I. A.), *Le Dahomey dans les relations internationales au XVIIIème siècle*, traduction par le Professeur Anselme Guézo, de la thèse d'Akindjogbin Dahomey and its neighbours (1708-1818), p. 9 de la version française.

[98] D. N'dah, M. G. Tossou, A. Akoegninou et A. B. A. Adande « Action anthropique et mise en place du Dahomey-Gap : implications de nouvelles datations », *in IMO-IRIKISI*, VOL 8, n° 1 et 2, juillet-décembre 2016, p. 33.

[99] Gayibor (N.L.), (dir.), op. cit., p. 157.

[100] Pazzi (R*.), Les peuples d'Ajatado (Accra et Lagos), des origines à la rencontre avec l'Occident et le Christianisme au XVème siècle (sources orales)*, Vol. II, Paris, L'Harmattan, 2012, 245 p., p. 68.

de deux ou trois siècles à la pérégrination de son lignage fondateur depuis la région de Djenné (au Mali), il semble…[101]

Le tableau suivant résume l'ensemble des dates et périodes avancées par ces auteurs :

Tableau n° I : Dates probables de la fondation des royaumes d'Ìfɛ́, d'Ὸyɔ́, de Kétù et de Tádó[102]

Royaumes / Auteurs	ìfɛ́	Ὸyɔ́	Kétù	Tádó
Charles de Lespinay	VIIIe -Xe s.	XIe s.	XIe s.	XIe s.
Joseph Ki-Zerbo	XIe s.	—	—	—
P. Amoury Talbot	IXe s.	—	—	—
Historiens togolais	VIIIe - IXe s.	XIe s.	XIe s.	XIe - XIIe s.
I. A. Akindjogbin	600-1000 après J-C	_	_	_
K. Rands borg et I. Merkyte	—	—	—	X^{e} - XIe s.
Roberto Pazzi		XIe s.		XIIe s.

Réalisation : Avolonto, janvier 2017

Que retenir de ces importantes informations ? D'abord, il est aisé de constater qu'en ce qui concerne la fondation des royaumes d'Ὸyɔ́, de Tádó et de Kétù, les auteurs semblent mieux s'accorder que dans le cas de la création d'Ilé-ìfɛ́. En effet, les auteurs qui se sont intéressés à la question, ont tous situé avec précision la fondation d'Ὸyɔ́ et de Kétù au XIe siècle de notre ère. Leur accord devient moins prononcé sur le cas de Tádó dont ils situent la création entre le Xe.et le XIIe siècle. S'agissant par contre de la création du royaume d'ìfɛ́, les auteurs avancent cinq dates ou périodes différentes. Même K. Randsborg et I. Merkyte se sont abstenus d'avancer une date pour la fondation de ce royaume. Ce qui montre toute la complexité de la question. Prenant en compte les résultats de ces chercheurs ainsi que ceux de nos propres

[101] *Idem*, Vol. I, P ; 9.

[102] Le tableau est conçu par l'auteur à partir des informations tirées des ouvrages consultés.

investigations[103], on retiendra que le royaume d'ìfɛ́ a été fondé entre le VIIIe et le XIe siècle, celui d'Ọ̀yọ́ et de Kétù au XIe siècle et celui de Tádó entre le XIe et le XIIe siècle.

Par ailleurs, face à la volonté manifeste des Àlādāxónù de cacher aux chercheurs des pans importants de l'histoire de leur royaume[104], la « diversification des sources de l'histoire » paraît convenir pour contourner cet obstacle. Pour le cas précis du Dānxōmɛ́, deux grandes catégories de sources serviront comme des piliers dans la conduite de l'investigation scientifique.

La première est celle des *sources matérielles* : les objets, les bas-reliefs, les constructions ou reliques, les œuvres artistiques, les tombes, les tombeaux… susceptibles de renseigner sur le passé du Dānxōmɛ́ ou d'une personne. Un temps non négligeable fut consacré à la découverte et à l'exploitation desdites sources dans le but de collecter d'importantes données historiques sur le Dānxōmɛ́, sans passer au préalable par des entretiens oraux, souvent empreints d'aléas.

La deuxième catégorie de sources, celle des *panégyriques*, révèle tout son intérêt. Ce sont des paroles, des éloges rappelant origines, filiation, hauts faits d'arme et autres mérites des rois et des chefs supérieurs, de même que le rôle joué par le bas peuple dans maint domaines. Les panégyriques ne sont donc pas fondamentalement différents du kpānlīngán dont « la fonction première ... consiste à louer le souverain à travers la déclamation de ses noms et des hauts faits de son règne » [105]. Les rapports entre panégyriques et kpānlīngán sont donc très étroits. La différence notoire que l'on peut observer entre ces deux sources est liée à l'étendue de leur champ. Par conséquent, si en dehors des rois et autres personnes distinguées, le domaine

[103] Au cours de l'entretien qu'il nous a accordé au palais royal de Kétù le 23 février 2015, le roi Aladé-Ifè soutient fermement qu'ōdúdùwá et les siens se sont quittés à Ilé-ìfɛ́ en l'an 1000 de notre ère.

[104] A y voir de près, la réserve des Àlādāxónù à livrer les informations secrètes de leur histoire ne doit pas être considérée comme une fantaisie ou un simple refus égoïste de leur part. Plusieurs raisons – que nous développerons dans la présente étude – les incitent à la grande prudence, et tiennent essentiellement à trois principes qui leur sont chers : la déification du souverain, la sauvegarde de la cohésion des fils du Dānxōmɛ́ et le souci de faire de leur royaume le plus puissant et le plus craint de l'époque.

[105] Alladaye (C. J.), 2010, p. 31.

des panégyriques peut également s'étendre à quelque chose d'autre[106], il n'en est pas de même pour le kpānlīngán obligé de se consacrer exclusivement aux louanges des hommes et non des choses.

Cependant, une importante question demeure : les informations issues de ces sources sont-elles crédibles ? Jérôme C. Alladayè, parlant des textes du kpānlīngán, y répond :

> De tels textes peuvent-ils avoir un intérêt pour l'historien ? Nous le pensons. Bien que très orientés et partisans, confinant à une sorte de culture de la « pensée unique », ils apportent des informations sur des faits et c'est cela que recherche d'abord l'historien. Pour en tirer des éléments constitutifs de son effort de reconstitution du passé, il lui revient de soumettre ces textes à la critique scientifique, à la confrontation avec d'autres documents écrits, oraux ou matériels.[107]

Il en est de même pour toutes les sources. Aucune information issue de l'une de ces catégories de sources, ne peut, à elle seule, donner entière satisfaction si elle n'a été confrontée aux autres sources et aux documents écrits. La « diversification des sources de l'histoire » que nous proposons permet de constater qu'en dehors des témoignages oraux, le chercheur dispose d'un impressionnant arsenal d'instruments qui sont des pistes utiles dans sa quête d'information historique. Ces outils peuvent l'aider à réaliser une importante moisson dans le vaste domaine de la tradition orale, sans qu'il ne soit irrémédiablement dépendant de l'emprise des détenteurs de sources orales.

D'ailleurs, la monopolisation des traditions par la couche dirigeante de la royauté pose un problème méthodologique et déontologique pour l'historien du Dānxōmɛ́. Son caractère figé et répétitif nous conduit à une diversification obligatoire des corpus et des informations. Dans le cas précis du Dānxōmɛ́, il faut s'intéresser à toutes les couches sociales, dirigeantes comme

[106] Si le panégyrique est une parole ou un écrit à la louange de quelqu'un ou de quelque chose, le domaine dans lequel s'exerce son action, peut s'étendre aussi bien à des hommes qu'à des choses. Aussi peut-on faire un panégyrique pour célébrer la beauté de la nature, par exemple.

[107] Alladaye (C.J.), *Le kpanlingan dans le Danxomè : historien de l'oralité*, Cotonou, CAAREC Editions, 2O1O, p. 63.

populaires, dont notamment les Ànātɔ́. Cette précaution déborda sur les *tɔ́xwíyɔ́*,[108] les à*kɔ̀*,[109] les contes historiques, les obsèques, les cérémonies rituelles, les manifestations culturelles, etc. qui, riches d'histoire, méritent une attention particulière de la part du chercheur. Du reste, ces sources ont l'avantage d'être produites par chacune des deux catégories sociales du royaume.

D'autres sources auxquelles nous avons bu, toujours dans le souci d'avoir une opinion plurielle sur l'histoire du Dānxōmɛ́, furent celles du regard que ses voisins (Àjá, Nāgō, Yōrūbā, Gún, Māxí, ìdāācà, etc…) projetèrent sur lui. Presqu'entièrement issues des couches populaires, les données recueillies dans ce cadre ont également fourni d'importantes informations historiques parfois contradictoires avec celles produites par les couches dirigeantes.

L'exposé des résultats de cette étude, suit un plan tripartite. D'abord, dans une première partie consacrée à l'identification des pré-Àlādāxónù et à leurs origines respectives, un premier chapitre identifie ceux-ci et développe leurs provenances. On les suit au départ de leurs origines respectives jusqu'à leur installation sur le plateau d'Àgbómɛ́ entre le Xe et le XVIe siècle.[110] L'identité culturelle de ces populations ainsi que les diverses activités auxquelles elles s'adonnaient occupent une place de choix dans le deuxième chapitre de cette première partie. Quant au troisième chapitre, il est consacré aux premiers contacts de ces migrants avec les Àlādāxónù au début du XVIIe siècle et au processus qui a conduit à la naissance de l'ordre des Ànātɔ́.

Ensuite, la deuxième partie comprend également trois chapitres consacrés à l'œuvre des Ànātɔ́ dans le Dānxōmɛ́ (XVIIe-XXe siècles), respectivement dans le domaine politique

[108] Le *tɔ́xwíyɔ́* est l'ancêtre mythique d'un groupe socioculturel. Il est le protecteur de tout le groupe qui le considère comme l'ancêtre le plus lointain. Il est représenté sous la forme d'un animal, d'une plante, d'un objet…etc. Toute l'histoire du groupe part de lui.

[109] Ethnie ou groupe socioculturel.

[110] Si les premiers groupes socioculturels pré-Àlādāxónù ont foulé le sol du plateau d'Àgbómɛ́ probablement au XIe siècle, les tout derniers ne sont arrivés sur le même plateau qu'au XVIe siècle, ou au début du siècle suivant, peu avant la venue des Àgāsúví. (Gayibor, 1985, p. 192) et (Michozounnou, 1992, p. 69).

pour le premier chapitre, dans celui culturel et religieux pour le second, puis dans l'économie ainsi que dans le domaine militaire et de la sécurité pour le troisième chapitre.

Enfin, la troisième partie du travail, subdivisée également en trois chapitres, traite de l'évolution du statut des Ànātɔ et de l'interpénétration des deux cultures en présence. Si le premier chapitre aborde les divers critères de l'anoblissement, le deuxième et le troisième présentent respectivement l'apport culturel Àgāsúví dont les Ànātɔ sont bénéficiaires et l'impact culturel de ceux-ci sur la société danxoméenne.

PREMIÈRE PARTIE :

LES GROUPES SOCIOCULTURELS PRÉ-ÀLĀDĀXÓNÙ DU PLATEAU D'ÀGBÓMɛ̀, DES ORIGINES À 1600

Des indices concordants sur lesquels nous reviendrons ultérieurement, permettent d'affirmer que le plateau d'Àgbómɛ́ n'était pas inhabité à l'arrivée des Àlādāxónù au XVIIe siècle. Cependant, on ignore presque tout de la vie que menaient ses « premiers habitants ». Leur identité, leurs orignes lointaines et immédiates, leur religion, leur culture, sont inconnues à ce jour. Or, ce sont ces groupes sociaux qui sont devenus Ànātɔ́, et constituèrent l'écrasante majorité de la société danxoméenne. Du coup, même si leur histoire reste à faire, elle devient intéressante et nécessaire pour le chercheur. Il y a donc lieu de mener des investigations en vue de connaître, tant soit peu, l'histoire des « premiers habitants » du plateau d'Àgbómɛ́ depuis leurs origines probables jusqu'au début du XVIIe siècle.

Pour y arriver, il importe, d'abord, de découvrir leur identité et leurs origines respectives avant de s'intéresser, ensuite, aux conditions de la mise en place de chaque groupe. Il s'agit, enfin, de connaître le processus qui a fait passer ces groupes socioculturels du statut d'« autochtones » à celui de roturiers.

CHAPITRE 1 : L'identification, les conditions de mise en place et les origines des divers groupes socioculturels pré-Àlādāxɔ́nù du plateau d'Àgbɔ́mɛ́ (IXe-XVIIe siècle)[111]

Longtemps avant l'installation des Àgāsúví à Hwàwé, plusieurs groupes socioculturels habitaient déjà le plateau d'Àgbómɛ̀. Ces populations, qui auraient déjà passé environ neuf siècles sur les lieux avant l'arrivée des envahisseurs, viendraient de tous les horizons. Afin de mieux les faire connaître, nous tâcherons, dans un premier temps, de les identifier, de retracer l'itinéraire suivi par chaque groupe depuis son origine jusqu'au plateau d'Àgbómɛ̀ et de montrer son lieu d'installation sur le plateau. Ensuite, nous tenterons de faire ressortir les rapports qui ont existé entre l'ensemble de ces groupes sociaux et les Àlādāxónù, nouveaux venus sur le plateau d'Àgbómɛ̀ au début du XVIIe siècle. Puis, nous essaierons de mettre en exergue le processus qui a conduit à la création de l'ordre des Ànātɔ́ ou roturiers, avant de montrer, enfin, les traits de survivance de la culture dominée.

1-1- L'identification des divers groupes socioculturels (IXe-XVIIe siècle)

Les premiers habitants du plateau d'Agbomè, viennent à la fois de l'est et de l'ouest dudit plateau.

1-1-1- L'installation du groupe venu de l'est (IXe-XIe siècle)

Devant la complexité des informations disponibles, nous ne pouvons prétendre connaître tous les groupes socioculturels ni toutes les sources concernant ce vaste sujet. Mais on peut déjà affirmer que les Yōrūbā font partie intégrante de cette population hétérogène.

[111] Les périodes que nous donnons de l'arrivée des groupes sociaux identifiés, bien qu'approximatives, sont utiles. En effet, si elles n'ont pas la prétention d'ouvrir le débat, elles y participent.

- **Les Yōrūbā**

Ils sont considérés par la plupart des sources orales et écrites[112] comme les premiers occupants du plateau. Leur origine se situe au Nigéria, précisément à Ìfɛ̀, véritable « ville-royaume » qui serait créée entre le VIIIe et le XIe siècle[113]. Si, prenant en compte les « tableaux chronologiques et synoptiques » de Joseph Ki-Zerbo, on considère que les Yōrūbā se sont installés à Ìfɛ̀ en 1035,[114] on pourrait situer au XIe siècle au plus tôt l'arrivée de ceux-ci sur le plateau d'Àgbómɛ̀.

D'après les mêmes sources, ces premiers Yōrūbā du plateau sont les Gēdēví, fils d'un certain Gēdē qui les aurait lui-même - selon certains auteurs - conduits sur les lieux vers le XIe siècle. Ainsi, lesdites sources font des Gēdēví le premier groupe socioculturel qui s'était installé sur le plateau d'Àgbómɛ̀ [115]. L'on a même coutume d'identifier - à tort - toutes les populations pré-Àlādāxónù comme faisant partie de ce rameau. Or, à Àgbómɛ̀, une énigme plane toujours sur Gēdē dont on sait très peu de chose. Aujourd'hui, sur le plateau, la maison où vécut Gēdē en personne, ou ce qui en représente les ruines, est introuvable. Aucune source, orale ou écrite, ne mentionne les rapports de ce chef avec les Àlādāxónù. Son nom ne figure sur aucune des listes des chefs pré-Àgāsúví du plateau, dressées par Anatole Coyssi,[116] Raymond Oke[117] ou Romuald Michozounnou.[118] Même la mémoire collective chez les populations pré-Àlādāxónù a tout oublié de ce chef qui, pourtant, serait le patriarche de tous.

---

[112] Marcellin Soglo, par exemple, affirme que « tous les habitants originaires de Houawé reconnaissent pour la plupart que les Nāgó-Gedevi sont les groupes préexistants au moment de l'arrivée des Alladaxonu », (*Hwawé, une métropole fon : XVIIIème – XIXème siècle*, mémoire de Maîtrise, U. N. B., F.L.A.S.H., 1987 – 1988, p. 19).

[113] Selon Sylvain Anignikin, les sources yōrūbā remontent jusqu'au Vème, voire même au IIIème siècle.

[114] Ki-Zerbo (J.), *Histoire de l'Afrique Noire d'Hier à Demain*, op. cit. p. 686.

[115] Selon Mètoyimè Bacharou Nondichao et d'autres informateurs, les premiers habitants du plateau d'Àgbómɛ̀ seraient les Sɛ̀kɛ̀tɛ̀ rejoints plus tard par les Àcānwūntí. Les Gēdēví ne seraient arrivés qu'en troisième position (Entretien du 13 juillet 2014). Il y a donc une contradiction entre ce témoignage et l'idée développée par les sources citées ci-dessus.

[116] Coyssi (A.), *Tanguiéta : un poste de brousse au Dahomey*, Lille, Imprimerie de la Rue du Chevalier français, 1943, p. 35.

[117] Oke (R.), « Les siècles obscurs du royaume aja du Dānxōmɛ́ » *in Peuples du Golfe du Bénin (Aja-Ewé)*, Paris, Editions Karthala, 1984, p. 64.

[118] Michozounnou (R.), op. cit., p. 67.

Cependant, les Gēdēnɔ̀n sont facilement identifiables sur le plateau, de même que le bosquet Gēdēzùnmɛ̀ (voir la photo n° 1).

Photo n° 1 : Le bosquet sacré Gēdēzùnmɛ́



Prise de vue : Avolonto, août 2014.

Le bosquet sacré Gēdēzùnmɛ̀ est situé au quartier Gbànxīkɔ̀n à Gbɔ́xíkɔ̀n. Dans ce bosquet se trouve le sanctuaire de Gēdē, l'ancêtre des Gēdēví. La maison des Gēdēnɔ̀n est presque juxtaposée audit bosquet. Le quartier Gbànxīkɔ̀n, situé dans la grande agglomération de Hwàwé, était-il le premier endroit habité par les Gēdēví sur le plateau d'Àgbómɛ́ ?

Reste tout aussi facilement identifiable la maison de chacun des autres chefs pré-Àlādāxónù du plateau. Une telle situation nous impose un questionnement important : Gēdē a-t-il réellement foulé le sol du plateau d'Àgbómɛ̀ en tant que chef d'une vague migratoire ? N'y

est-il pas arrivé en tant que divinité ? N'a-t-il pas été déjà divinisé après sa mort en pays yōrūbā et transporté à Hwàwé, comme Àgāsú, l'ancêtre mythique des Àlādāxónù ? (Voir la photo n°2).

Photo n° 2 *: R*eprésentation de Gēdē, l'ancêtre des Gēdēví



Prise de vue : Avolonto, août 2014.

Avec un bas-relief sur le mur de la façade principale de la forêt Gēdēzùnmɛ̀, les Gēdēví eux-mêmes ont représenté leur ancêtre Gēdē par une pierre qualifiée de « Noukpi Kpin Masso Alô Dokpo », c'est-à-dire « un poids lourd ne saurait être soulevé avec une seule main ».

Voilà probablement la conclusion à laquelle Le Herissé a abouti lorsqu'il parle de « Ghede qui habite une pierre »[119]. De son côté, Claude Savary fait la même affirmation quand il écrit : « Au nord de cette région [Hwāwé et ses environs] s'étendait le pays de Wo, occupé par les Gēdēví (du nom de leur divinité protectrice, Gede, représentée par une grosse pierre levée) ».[120]

Cette conclusion paraît sérieuse à l'étape actuelle de nos recherches. Toujours est-il que l'on doit considérer avec réserve toute idéologie pro-Gēdē qui voudrait présenter celui-ci comme un ancêtre qui a dirigé en personne la première vague migratoire yōrūbā sur Hwàwé. Si l'installation des Yōrūbā s'est effectuée à l'est du plateau, l'autre groupe humain dont les sources orales et écrites signalent[121] formellement la présence à l'ouest, vient du pays àjá.

1-1-2 – L'arrivée du « premier » groupe socioculturel venu de l'ouest (XIIe-XIIIe siècle)[122]

Les Àjá

Les Àjá sont tous ceux qui, partis de Tádó, se sont installés sur le plateau d'Àgbómɛ̀ sans avoir connu un changement du nom de leur groupe social à une escale donnée. Par conséquent, ils y sont arrivés en tant qu'Àjá, contrairement aux Wémɛ̀nù par exemple qui, Àjá au départ de Tádó, se sont retrouvés sur le plateau avec une autre appellation : Wémɛ̀nù. Ainsi, un groupement humain pré-Àlādāxónù dont les sources écrites ne parlent presque pas,[123] s'est

[119] Le Herisse (A.), *L'ancien royaume du Dahomey : Mœurs, Religions, Histoire*, Paris, Emile Larose, 1911, 384 p., p. 104.

[120] Savary (C.), *La pensée symbolique des Fo du Dahomey*, Thèse de Doctorat ès Lettres, Université de Neuchatel, Faculté des Lettres, Editions Médecine et Hygiène, 1976, p. 18.

[121] Ce n'est qu'en 1962, du moins à notre connaissance, que (dans *Histoire du Dahomey*, Paris, Berger-Levrault, 1962, p.100) Robert Cornevin lève un coin de voile sur le peuplement de l'ouest du plateau d'Àgbómɛ̀. Plus tard en 1976, Claude Savary, dans sa thèse de Doctorat ès Lettres, Université de Neuchatel (Genève), 1976, p. 22 fait de même. Par la suite, Raymond Oke, dans son article intitulé "Les siècles obscurs du royaume aja du Dānxōmɛ́" paru dans *Peuples du Golfe du Bénin (Aja-Ewé)* aux Editions Karthala à Paris en 1984, p. 63, leur emboîtera le pas.

[122] La période d'arrivée des premiers Àjá sur le plateau d'Àgbómɛ́, reste un objet de controverses. Toutefois, nous proposons le Xe siècle comme la période retenue pour l'instant par nos investigations.

[123] L'arrivée des Àlādāxónù par l'est du plateau a fait de Hwàwé et de ses environs immédiats, le pôle d'attraction dudit plateau à telle enseigne que la situation du peuplement de l'ouest aux premières heures de l'occupation humaine, n'est pas suffisamment explorée.

constitué de la rive gauche du Kúfó jusqu'au centre du plateau d'Àgbómɛ̀. L'une des branches de ce groupement s'est installée vers le centre-ouest[124] du plateau et fait partie des plus anciens groupes socioculturels existant sur les lieux avant l'arrivée des Àgāsúví. Il s'agit du groupe social conduit par les frères Àdòhā, Dō et Àwú, venus d'Àjá-Tádó à une époque très ancienne que l'on pourrait situer au XIe siècle.[125] La présence de ce groupe a été signalée dans une localité d'Àgbómɛ̀, appelée Àlōmānkānmɛ̀. Parlant du même groupe social, Raymond Oke a d'abord montré que la région qui sera baptisée plus tard Dānxōmɛ́[126] avait pour nom Hùntōmɛ̀, avant d'écrire :

> Plus tard, … trois hommes originaires du lointain royaume aja de Xue seraient venus en ces lieux ; ils avaient pour noms : Adoha, Awu et Do. Leurs descendants habitent encore aujourd'hui la localité Alomankanmè, à environ cinq kilomètres au nord-est du quartier Singbodji.[127]

Abordant ensuite l'arrivée des Yōrūbā à Hùntōmɛ̀, il relève :

> Des années et des années s'écoulèrent, et un groupement de populations venant du nord, des monts Dumè-Sèlèci, tout près de la ville actuelle de Savalou, se serait hasardé à Huntomè et aurait campé dans une certaine localité appelée Egonmi, près du quartier Gbèkon-Hunli (Abomey). C'étaient des Yōrūbā. [128]

Puis, Raymond Oké poursuit en indiquant qu'à la même époque, un certain Amankpe, venu du pays des Baja (dans le Togo actuel) se serait établi à Savakon, une autre localité de Hùntōmɛ́. Que retenir de ces informations pour le moins intéressantes?

D'abord, le nombre des migrants est infime par rapport à celui observé au centre-est du plateau. Ensuite, c'est par l'arrivée de plusieurs groupes humains bien connus que Hwàwé

---

[124] Il sagit de la localité appelée aujourd'hui Àlōmānkānmɛ́.

[125] Plusieurs auteurs situent la création de Tɑ́dó au XIe siècle. (cf. de Lespinay, 1994, p. 125). Il n'est donc pas exclu que cette cité ait connu une dispersion de populations à cette époque ou au siècle suivant au plus tard. Le cas échéant, la probabilité pour qu'une partie des migrants se retrouve sur le plateau voisin d'Àgbómɛ̀, est très forte. De même, dans *Actes du premier colloque Ayizo* tenu le 27 Mai 2006 à Allada, p. 9, Augustin Karl Agossou-Voyêmê rapporte un témoignage recueilli en 1971 auprès du chef coutumier d'Àlādā, Dāā Jenulon Akplogan et selon lequel « *des Aja de Xwiji* » se seraient installés à Àlādā « *vers le XIIIe - XIVe siècle de notre ère*». Si la dispersion des Àjɑ́ de Xwījí a pu avoir lieu vers le XIIIe siècle, on peut donc penser que des Àjɑ́ de Tɑ́dó aient déjà foulé le sol du plateau d'Àgbómɛ̀ avant ce siècle, Xwījí étant (avec Xwé) l'un des deux royaumes créés plus tard par les Àjɑ́ devenus très nombreux à Tɑ́dó.

[126] Il s'agit d'Àgbómɛ̀ et de ses environs immédiats.

[127] Oke (R.), « Les siècles obscures du royaume aja du Dānxōmɛ́», op. cit. p. 63.

[128] Oke (R.), Ibidem.

et ses environs ont été peuplés avant l'installation des Àlādāxónù. Alors qu'à l'ouest, enfin, on n'assiste pas toujours à une arrivée aussi massive de populations des pays àjá vers le plateau, ce qui paraît curieux en raison de la proximité de Tádó avec Àgbómɛ̀ (40 km environ à vol d'oiseau). Or, Tádó ayant connu plus d'une dispersion de populations durant toute cette période, la probabilité pour qu'une partie importante desdites populations se retrouve sur le plateau d'Àgbómɛ̀ par l'ouest, devient alors très forte. Dans le cas contraire, d'où et à quelle époque seraient venus alors les nombreux Àjá qui peuplent, seuls, le vaste quartier Àgblòmɛ̀ situé au sud-ouest du palais Síngbójí, sur la route du pays àjá ?[129] À quelle période se sont-ils installés à Àgblōmɛ̀ ?

Selon Mètoyimè Bacharou Nondichao, seuls, des éléments venus de l'ouest, les Àjá en particulier, peuplaient Àgblōmɛ̀ longtemps avant l'arrivée des Àgāsúví à Hwàwé. Leur vie religieuse est entièrement organisée autour des rites àjá et leurs coutumes sont celles des populations de Tádó. Un tel constat renforce l'hypothèse selon laquelle les Yōrūbā, avant l'arrivée des Àlādāxónù, étaient absents au fur et à mesure que l'on va de Hwàwé vers l'ouest du plateau d'Àgbómɛ̀.

La deuxième remarque, très importante, consacre, à l'ouest du plateau, l'antériorité des Àjá sur les Yōrūbā. Cependant, Raymond Oké ne situe pas dans le temps l'arrivée des hommes dont il parle. Il se contente juste d'écrire, relatant les propos de ses informateurs :

> Depuis une époque très reculée perdue dans la nuit des temps, bien avant l'arrivée du prince Visu Aho dans les parages de la région qui sera baptisée plus tard Dānxōmɛ́, cette dernière avait pour nom Huntomè.[130]

Mais, lorsqu'on sait que Tádó a été créée entre le XIe et le XIIe siècle[131] presqu'au même moment qu'Ɔ̀yɔ́, on peut déjà retenir que les trois hommes dont il est question (Àdòhā

[129] Seuls habitants d'Àgblōmɛ̀, ces populations venues de l'ouest du plateau, majoritairement àjɑ́, affirment être les premiers occupants des lieux.

[130] Oke (R.), op. cit., p. 63.

[131] de Lespinay (Ch.), op. cit., p. 125.

Àwù et Dó), qui s'étaient certainement déplacés avec femmes, enfants et partisans, auraient peut-être rejoint le plateau d'Àgbómɛ̀ au plus tôt au XIe siècle. Par ailleurs, Emmanuel Karl rapporte qu'avant le départ des Àgāsúví de Tádó, Trois fils d'un même père se sont dispersés ; l'un est venu à Hula, l'autre est allé à Àgbómɛ́, le troisième est parti à Porto-Novo. Celui qui est venu à Hula se nomme Méto Ahoussan. Il était le plus âgé des trois frères.[132]

La question, alors, se pose de savoir qui de ces trois frères est allé à Àgbómɛ́, et, à quelle époque ? Ici, également, aucune période n'est avancée par Emmanuel Karl. Mais on sait seulement que le départ de Tádó des hommes dont il parle, a eu lieu avant celui des Àgāsúví. On sait aussi que des groupements humains venus de l'ouest émigraient déjà vers le plateau d'Àgbómɛ̀. Mais, que retient la tradition orale à Àlōmānkānmɛ̀, une localité d'Àgbómɛ̀ où s'étaient installés les trois hommes dont parle Raymond Oke ?

Atinmawassonou Aïzinnon, octogénaire encore lucide, est cultivateur à Àlōmānkānmɛ̀ d'où il est natif. Il raconte à ce propos :

> *Tɔgbó mītɔnlɛ́ ɔ, Àjá Tádó wɛ́ yē gōsīn bó wá jɛ̀ fí.*
> *Yémɛ̀ nɔnví ātɔn kāwɛ̀, bɔ yé nyī tɔdōkpoɔ nɔndōkpóɔ.*
> *Àdò [Àdòhā] wè gnī mɛ́hó nú yé, bɔ Dó ɔ bɔdéhū có bɔ Àwù ɔ wāgbɔntó. Nyīmɛ̀ dé é dò hódɔnúwéwɛ̀ é ɔ, Àdò ɔ sīn kānjī wɛ̀ ùn dē.*
> *Hwēnū ē yéká gósīn Tádó bówájɛ̀fīdó é ɔ, ùn kā sī hú tùn ùn bóná dɔ núwē ā. Ékólíndín.*

TRADUCTION :

> Nos ancêtres sont venus d'Àjá-Tádó pour s'établir ici.
> Ils étaient trois frères nés du même père et de la même mère.
> Àdò était l'aîné suivi de Dó et d'Àwù.
> Moi qui vous parle suis de la lignée d'Àdò.
> Mais j'ignore complètement le moment de leur départ de Tádó
> et celui de leur installation ici. Il y a très longtemps, très longtemps.

On peut retenir de ces informations que l'origine àjá-Tádó des immigrants Àdò, Dó et Àwù est affirmée. Et, au cas où cela se confirmerait, l'on pourrait désormais noter que des Àjá,

[132] Karl (E.), Traditions orales au Dahomey-Bénin, Niamey-Niger, Centre Régional de Documentation pour la tradition Orale, 1974, 420 pages, p. 210.

qui n'avaient encore eu aucun contact avec les Yōrūbā à l'est du plateau, y étaient déjà présents à l'ouest, longtemps avant l'arrivée des Àlādāxónù.

Par ailleurs, plusieurs informateurs ont entendu parler de la guerre qu'Àkábá a livrée contre les chefs de Sīnwé, de Gbólí et de Sāhɛ́ dont ils ne se rappellent pas les noms. Si ces groupes socioculturels àjá étaient déjà en conflit avec les Àgāsúví pendant les premiers règnes du Dānxōmɛ̀, on peut retenir l'hypothèse selon laquelle ils étaient, sur le plateau d'Àgbómɛ́, contemporains des groupes sociaux du centre-est, tels que les Gēdēví et les Zà, par exemple. Pourquoi alors leurs noms ne figurent-ils pas sur la liste des chefs pré-Àlādāxónù du plateau ? Il est en effet symptomatique de remarquer que ceux-ci, tels que recensés par les auteurs, sont tous, sans exception, responsables de groupes sociaux installés au centre-est, alors que d'autres chefs, qui étaient eux-aussi déjà présents à l'ouest du même plateau, ne figurent sur la liste d'aucun auteur.

Une telle situation est certainement due au fait que les Àlādāxónù sont entrés sur le plateau par Hwàwé. Leurs relations, du reste fracassantes avec les Gēdēví, la naissance en ces mêmes lieux de leur royaume, l'un des plus prospères mais aussi des plus puissants et des plus craints de la sous-région, la puissance de leur armée qui a plusieurs fois porté la guerre chez les peuples voisins et d'ailleurs, leur contact avec les Européens, notamment sous Àgájà (1711-1740), ont focalisé l'attention sur Hwàwé et ses environs immédiats dont Àgbómɛ̀, au point d'éclipser la situation du peuplement à l'ouest du plateau. Il a fallu attendre le troisième règne du Dānxōmɛ̀, celui de Hwēgbájà (1645-1685), premier souverain installé à Àgbómɛ̀, mais aussi et surtout celui d'Àkábá (1685-1708) pour que les relations entre la royauté et les populations occupant l'ouest du plateau, deviennent manifestes. Par conséquent, l'arrivée des premiers groupes sociaux installés à l'ouest dudit plateau apparaît comme difficile à circonscrire, comme l'est également celle d'autres groupes sociaux arrivés également de l'ouest.

1-1-3- L'arrivée des autres groupes sociaux venus de l'ouest (XIIe-XVIIe siècle)

Les Àcānwūntí (XIIe-XIIIe siècle)

Selon une tradition recueillie à Àgbómɛ́[133], les Àcānwūntí, eux aussi, occupaient déjà le plateau d'Àgbómɛ́ avant l'arrivée des Àgāsúví. Il s'agit d'un peuple guerrier qui n'hésitait pas à écraser ses adversaires, et était, aux dires des Fɔ̀n, capable de toutes sortes d'exactions, surtout en temps de guerre. Pour cela, les Fɔ̀n, faisant allusion à ces exactions, les désignaient sous le vocable Blú.[134] En langue fɔ̀n, *nù blú blú wátɔ́* signifie « ceux qui font des choses peu recommandables ». S'intéressant à la présence de ce groupe social à Tádó et à Àgbómɛ́, le Parti Communiste du Dahomey écrit : On appelle Blou en langue Fon les populations Gouang de la vallée de la Volta.[135]

Le P. C. D. rapporte même que :

> La tradition secrète d'Abomey indique aussi qu'il a existé des luttes tribales entre les Blou et les Guédévi du Danhoumé ou Danzoumé (dans la forêt de Dan). Les Guédévi s'appuyant sur leurs alliés d'Ìfɛ̀ et d'Oyo ont pu refouler les populations Blou.[136]

Puis, poursuivant sa réflexion sur la présence des Blú sur le plateau d'Àgbómɛ́, le Parti Communiste du Dahomey conclut : « Il est donc probable que les Blou se soient installés sur le plateau d'Abomey avec d'autres clans dont il faut rechercher l'origine ».[137]

La tradition orale relate également la présence de groupes sociaux d'origine ghanéenne sur le plateau d'Àgbómɛ́ avant l'arrivée des Àgāsúví. Ainsi, Nondichao, guide du musée historique d'Abomey, à la retraite, raconte :

> *Sɛ̀kɛ̀tɛ̀ lɛ̀ sín àīkúngbān wɛ́ nyī fí dáyì.*
> *Bɔ̀ yé ká nyí Àyɔ̀nù bó nɔn dó àyɔ̀gbē dō fí.*
> *Yé nɔ́n fīnín káká é ɔ́, Àchānwūntí lɛ́ gósín Gánàn Kūmāsí*
> *bó wá nyàn Sɛ̀kɛ̀tɛ̀ lɛ̀ bī tɔ́n sín àīkúngbān ɔn jī*
> *bɔ̀ àīkúngbān ɔn hūzù yé tɔn.*

[133] Entretien avec Cyrille Joseph Ayadokoun Àdāndózàn à Àgbómɛ́ le 17 octobre 2015.

[134] Il semble cependant, selon certaines sources, que le groupe social dont il s'agit portait déjà l'appelletion Blú avant son installation sur le plateau d'Àgbómɛ́.

[135] P. C. D., *Les sociétés pré-coloniales au Dahomey*, Paris, Editions Librairie Jeunesse du Monde, 1980, p. 41.

[136] P. C. D., Idem, p. 42.

[137] P. C. D., Ibidem.

TRADUCTION

> « Le territoire que voici[138]appartenait à un groupe social du nom de Sɛ̀kɛ̀tɛ̀. Ce sont des populations yōrūbā qui parlaient la langue yōrūbā ici.
> Après de longues années écoulées suite à leur installation sur les lieux, les Àcānwūntí sont arrivés du Ghana Koumassi pour les chasser du territoire [du plateau] avant d'en devenir les maîtres ».[139]

De même, d'autres informateurs répondant à l'une de nos questions,[140] parlent de la présence d'un autre groupe social différent des Àcānwūntí et appelé Blú sur le plateau avant l'arrivée des Àlādāxónù.

Ces informations méritent qu'on y prête une attention particulière. En effet, qui sont ceux qu'on appelait les Sɛ̀kɛ̀tɛ̀ ? Malgré nos investigations, nous n'avons pu les identifier sur le terrain, même si leur présence est signalée par d'autres informateurs à Hwàwé[141] et à Zā-Kpótà[142]. Pour l'heure, les seuls indices à notre connaissance, qui confortent une présence passée des Sɛ̀kɛ̀tɛ̀ sur le plateau sont une source écrite[143] et le nombre non négligeable de traditionnistes qui l'attestent.

La deuxième version permet de distinguer deux groupes sociaux venus du Ghana : les Blú et les Àcānwūntí. Mais il semble bien qu'une telle appréciation est à prendre avec réserve, car, le terme Blú ne serait qu'une appellation fɔ̀n attribuée aux Àcānwūntí. Les termes Àcānwūntí et Blú désigneraient donc, sur le plateau d'Àgbómɛ̀, un seul et même groupe socioculturel. Le Parti Communiste du Dahomey a abouti à la même conclusion comme on le verra plus loin.

---

[138] Il s'agit du plateau d'Àgbómɛ́.

[139] Dans l'entretien qu'il nous a accordé le 13 juillet 2014, Métoyimè Nondichao a identifié les Àcānwūntí pré-Àlādāxónù du plateau d'Àgbómɛ̀ comme ceux à qui les Fɔ̀n ont donné le surnom de Blú.

[140] La question qui leur était posée, est la suivante : « Y avait-il des groupements humains d'origine ghanéenne sur le plateau d'Àgbómɛ́ avant l'arrivée des Àlādāxónù ? ».

[141] Entretien du 18 mai 2014 avec Yves Aza à Hwàwé.

[142] Information recueillie auprès de Dassanou Azata le 22 décembre 2015 à Hungomè dans la commune de Zà-Kpótá.

[143] Dans « Les siècles obscurs du royaume aja du Dānxōmɛ́ » *Peuples du Golfe du Bénin*, op. cit., p. 64, Raymond Oke cite un certain Sèkètè parmi les chefs des populations pré-Àlādāxónù du plateau d'Àgbómɛ̀.

Enfin, les deux informations confirment la présence des Àcānwūntí ou Blú sur le plateau avant l'arrivée des Àlādāxónù au début du XVIIe siècle. C'est ce que confirme, la tradition orale qui rejoint les sources écrites pour affirmer que les Gēdēví ont chassé du plateau tous les Àcānwūntí. Ceux-ci n'y auraient pas pu être chassés s'ils n'y avaient pas vécu. Le premier informateur[144] affirme d'ailleurs que les Àcānwūntí ont précédé les Gēdēví sur le plateau. Mais, ni les sources orales, ni celles écrites ne parlent du lieu vers lequel ces Àcānwūntí ont été refoulés, pas plus qu'elles ne lèvent le moindre coin de voile sur la période, ni de leur arrivée sur le plateau, ni de leur dispersion. Par contre, il existe bel et bien à Àgbómɛ̀ des signes apparents[145] qui témoignent de la présence passée d'un groupement humain venu du Ghana avant l'arrivée des Àlādāxónù. Selon Mètoyimè Nondichao, les Àcānwūntí auraient laissé sur le plateau un bosquet sacré du nom de Gbɛ̀zùn.[146] (Voir la photo n° 3).

[144] Mètoyimè Bacharou Nondichao, le 13 juillet 2014.

[145] Il s'agit des métiers à tisser.

[146] Mètoyimè Nondichao affirme que ce bosquet appartient bel et bien aux Àcānwūntí, et est appelée Gbɛ̀zùn -le bosquet de l'Univers- par les Àcānwūntí eux-mêmes. (Entretien du 13 juillet 2014 à Àgbómɛ̀).

Photo n° 3 : Le bosquet sacré Gbɛ́zùn



Prise de vue : Avolonto, novembre 2015

Le mur de clôture que l'on aperçoit est celui du bosquet Gbɛ́zùn dont la propriété est revendiquée par deux groupes sociaux pré-Àlādāxónù du plateau d'Àgbómɛ́, à savoir, les Àcānwūntí et les Àjá. Cependant, la plupart des informateurs que nous avons rencontrés affirment que ceux qui officient dans le sanctuaire sacré du bosquet, sont les descendants des Àcānwūntí.

Ce bosquet se situe à Àgblōmɛ̀-Lévī, au sud-ouest du palais Síngbójí à Àgbómɛ̀. L'autre signe apparent qui atteste de la présence des Àcānwūntí sur le plateau, serait l'existence, dans le bosquet sacré Gbɛ̀zùn, du sanctuaire de leur tɔ́xwíyɔ́. Selon Nondichao, les initiés qui sacrifient à cet ancêtre, seraient les descendants des Àcānwūntí ou Blú qui auraient été refoulés par les Gēdēví. Mais ce bosquet est revendiqué par un autre groupe socioculturel de l'ouest, les Àjá. On peut alors se demander à quel groupe social appartient réellement le bosquet d'Àgblōmɛ̀. Aux Àcānwūntí ou aux Àjá ? Cependant, quand on sait qu'aujourd'hui celui qui dirige les sacrifices dans ce bosquet et qui en est le responsable reconnu de tous, est Dāā Gbènon

Dèdomè Hinsinlon qui soutient fermement que ses ancêtres sont des Àjá venus de Tádó[147], on comprend vite que les Àjá ont de sérieuses raisons d'en réclamer la paternité. Mais quand on sait également que ceux qui officient dans le sanctuaire sacré du bosquet sont des descendants des Àcānwūntí, on peut aussi admettre que ceux-ci en réclament à leur tour, la paternité. Existe-t-il entre les Àcānwūntí et les Àjá une communauté d'origine qui fait des deux groupes sociaux, un seul et même peuple au départ ? Voilà ce à quoi nous pensons fermement. Cependant, seules, des recherches plus approfondies pourront nous situer sur la question.

Somme toute, les Àcānwūntí ou Blú font partie des populations pré-Àlādāxónù du plateau d'Àgbómɛ̀ de même que les Zà, un autre groupe socioculturel de la multitude de peuples qui ont envahi ce plateau longtemps avant l'arrivée des Àgāsúví.

Les Zà (XIIe-XIIIe siècle)

De tous les groupes sociaux installés sur le plateau d'Àgbómɛ̀ avant l'arrivée des Àlādāxónù, c'est bien celui des Zà dont l'origine et le mouvement migratoire semblent le plus difficile à circonscrire. En effet, c'est le seul groupe dont le nom se retrouve à la fois sur la boucle du Niger, au Ghana, à Tɑ́dó et au Dānxōmɛ̀ sans que l'on ne sache encore avec certitude s'il s'agit du même peuple ou non à ces quatre endroits. La seule hypothèse que l'on peut émettre pour le moment est que les Zà de la boucle du Niger, du Ghana et ceux de Tɑ́dó ont un lien de parenté qui remonterait à la boucle du Niger ou à l'une quelconque des deux autres localités. Roberto Pazzi écrit à ce sujet : « La famille royale de Tádó, les Aza ou Azanu descendrait d'un clan de forgerons. Leur tradition dit que l'ancêtre vint du Nord-Ouest [ancien Ghana], et il fut aussi le père des rois de Kumasé (les futurs Ashanti) »[148]

Appuyant Roberto Pazzi, Charles de Lespinay parle lui aussi de l'importance des Zà de Tɑ́dó dans la communauté d'origine créée par ceux-ci et d'autres peuples : « Le royaume de

[147] Entretien du 4 mars 2017 à Agblomè-Lévi.
[148] Pazzi (R.) cité par le Doyen de la Faculté des Lettres, Arts et Sciences Humaines de l'Université Nationale du Bénin, *Peuples du Golfe du Bénin (Aja-Ewé)*, op. cit., p. 323.

Tádó, dont le territoire s'étendait jusqu'à la limite occidentale du plateau d'Abomey, a été fondé par un mélange de populations Zà, Aja et Yōrūbā, constituant plusieurs strates dynastiques ».[149]

Cependant, on ignore toujours les relations qui existent entre les Zà de la boucle du Niger, du Ghana et de Tɑ́dó, d'une part, de même que celles qui existent entre ces mêmes Zà et ceux du plateau d'Àgbómɛ̀, d'autre part. S'agissant des Zà du Dānxōmɛ̀[150], Roberto Pazzi les distingue de la trilogie que forment ceux des trois régions pré-citées : « …à l'est d'Àgbómɛ́, s'étend le territoire des Zà, groupe apparenté aux Gede… ».[151]

En établissant un lien généalogique entre les Gēdēví et les populations zà du Dānxōmɛ̀, Roberto Pazzi fait effectivement venir ceux-ci d'Ìfɛ̀ ou d'Ὸyɔ́ au Nigéria. Or, Nicoué Lodjou Gayibor affirme plutôt que : « La toute première migration dans les régions de Tádó et Àgbómɛ́ semble avoir été celle des Zà ou Azànu ».[152]

En effet, l'identité qu'établit Gayibor entre les Àzānú et les Zà, indique que ceux-ci viennent, ou de Tádó, ou du nord du Ghana.[153]

Romuald Michozounnou, quant à lui, a identifié les Zà du Dānxōmɛ̀ comme des populations issues du groupe àyízɔ̀. Il écrit à cet effet : « Ce nom de Zá que porte ce groupe social, serait alors né sur le plateau d'Abomey. Au départ de leur migration à Awansori-Age, ils n'étaient que des Aïzɔ ».[154]

Or, les Zà du Dānxōmɛ̀, aujourd'hui concentrés à Zā-Kpótā, réfutent tout lien de parenté avec les Àyízɔ̀. Ils sont appuyés en cela par les descendants des populations censées être leurs contemporains à Zādó. De plus, selon les Zà eux-mêmes, le nom de leur groupe social

[149] de Lespinay, (Ch.), « Le sud du Bénin : Kétu et la question des origines », *Cahiers du CRA* n°8, op. cit., p. 133.
[150] Les Zà du Dānxōmɛ̀ ne sont autres que ceux du plateau d'Àgbómɛ̀.
[151] Pazzi (R.), *Introduction à l'histoire de l'aire culturelle Ajatado*, Lomé, Université du Bénin, 1979, p. 122.
[152] Gayibor (N. L.), *L'aire culturelle ajatado des origines à la fin du XVIII*ème *siècle*, Thèse d'Etat, Université de Paris I, 1985, p. 141.
[153] Voir la carte n° 3.
[154] Michozounnou (R.), op. cit., 1992, p. 78.

n'a rien de commun avec les arbres zátín.[155] En outre, leurs ancêtres ne viendraient pas d'Àxwānsōlī-Àgé. En effet, Selon une tradition recueillie à Zādó-Gāgbē, Dāā Djogba, de son nom de chrétien Henri, a vigoureusement démenti toute présence d'Àyízɔ̀ à Zādó pendant la période pré-Àlādāxónù :

> *Àyízɔ̀ nù dé nɔ̃n ayīkúngbān mī dɛ̀ɛ̀ tɔ̃n jī fiéyɛ́ā.*
> *Éyní ē nān bā ɔ́, ē sī hú bá dó Hwāwé kánmɛ̀ dɔ́n.*
> *Àmɔ̃n Zādó fiɔ́, Àyízɔ̀ nù dē nɔ̀n fiā. Àyātɔ́ ví lɛ́ wɛ̀*
> *àhūān gnān, bɔ̀ yē dó wēzùn ká ká ká bō wá bɛ̀ tà*
> *dò fí. Évɔ̀. Ayízɔ̀ nù dé wā fi kpɔ́n ān.*[156]

TRADUCTION

> Aucun Àyízɔ̀ n'a vécu sur nos terres ici [pendant la période pré-Àlādāxónù]. On peut les chercher [à l'époque] si l'on veut, dans les parages de Hwāwé là-bas. Mais, à Zādó ici, aucun Àyízɔ̀ n'est resté ici. Ce sont les descendants d'Àyàtɔ́ qui, pourchassés par la guerre, sont venus se réfugier ici après une course effrénée. C'est tout ! Aucun Àyízɔ̀ n'est venu ici [pendant ce temps-là].

De son côté, Alexis Hlansi, arrière-petit-fils des Àyínɔ̀n[157] de Zādó, renforce cette affirmation.[158] Un autre informateur, Dénis Daka, originaire de Zà-Zùnmɛ̀, commune de Zā-Kpótá, se présentant comme descendant des premiers Zà qui ont foulé le sol de cette localité, confie quant à lui : *Zà ē mī ynī é ɔ́, é gbɔ̀n àtín sín ālīhō dé bù ā*.[159]

TRADUCTION

> Zà, le nom de notre groupe social, n'a rien à voir avec l'arbre zátín.

[155] Il faut éviter de confondre le préfixe zá de zátín (« a » avec accent aigu) à zà (« a »avec accent grave). Zá = arbre zátín (Dalbergia ecastaphyllum) et zà = nom du groupe social zà. Cette confusion a été faite par certains auteurs qui croient que zá et zà signifient la même chose. Il s'agit là d'une erreur due à la non maîtrise de la langue fɔ̀n. Si l'on s'était servi du nom des arbres zátín pour composer celui de la première localité habitée par les Zà sur le plateau d'Àgbómɛ̀, celle-ci s'appellerait Zádó et nom Zàdó comme on l'appelle aujourd'hui.

[156] Entretien du 26 avril 2014 à Zādó Gāgbē.

[157] Premiers occupants des lieux ou propriétaires de la terre.

[158] Entretien avec le maître Hlansi Ayokou Alexis le 11 mai 2014 à Zado-Gagbé.

[159] Entretien du 10 Mai 2014 avec Albert Adiko à Zà-Kpótá.

Ensuite, Albert Adiko, ancien chef du village d'Àdìkógɔ́n et notable de la localité, déclare à son tour : *Mī mɛ̀ Zà nù lɛ́ dé gósí Àxwānsólì-Àgé ā.*[160]

TRADUCTION

Personne parmi nous les Zà n'a Àxwānsólī-Àgé comme origine.

La première chose à retenir de toutes ces informations est le désaccord que suscite une certaine origine àyízɔ̀ des Zà. Leurs descendants encore présents sur le plateau n'ont aucun souvenir d'une telle origine. De même, si l'on se réfère aux propos des informateurs cités ci-dessus, même les peuples supposés être les contemporains des premiers Zà à Zādó ignorent eux-aussi tout lien de communauté d'origine entre les Àyízɔ̀ et les Zà du Dānxōmɛ̀. Ceux-ci ne viendraient donc pas d'Àxwānsólī-Àgé. Mais d'où viennent-ils alors, ces Zà du Dānxōmɛ̀ ? D'où vient le nom « Zà » que porte leur groupe social ? Selon Roberto Pazzi, les Zà viennent de la boucle du Niger : « Ce groupe Zà établi sur le Niger se divisa en deux, celui des dominateurs de l'ancien Ghana et celui qui émigra vers le sud… ».

Par ailleurs, des auteurs tels que Nicoué Lodjou Gayibor et Charles de Lespinay ont tendance à situer le lieu de provenance des Zà à Tɑ́dó. Cette affirmation accrédite davantage la thèse de l'origine occidentale des Zà. Quant aux historiens togolais, ils trouvent déjà un lien de parenté entre les Zà en général, depuis la boucle du Niger jusqu'au plateau d'Àgbómɛ̀ en passant par Tádó. Ils écrivent, parlant des Zà : « On les rencontre en effet à l'est d'Agbomé, dans la région de Zakpota, et à Tado, où ils ont réussi à imposer leur nom au petit hameau où ils habitaient avec les Alou avant la migration Yoruba : Azanmè (chez les Azan) ».[161]

S'agissant de l'origine des Zà, ces mêmes historiens mentionnent :

> D'où viennent-ils ? Reprenant la fameuse hypothèse de Balmer (1925 : 26-27) et de Meyerowitz (1966 : 3-10), Pazzi (1979 :148-149) suggère qu'ils seraient les descendants des Dia (ou Za) de la boucle du Niger, sur la base d'une tradition

[160] Entretien du 02 Juin 2014.
[161] Gayibor (N.L.), (dir.), *Histoire des Togolais, des origines à 1884*, op. cit., p. 127.

recueillie par Mouléro (1964 : 576) dans les années 1930, tradition rapprochant ce groupe d'un ancêtre venu probablement du nord-ouest.[162]

Mais que dit la tradition orale au sujet de l'origine des Zà ? Si les Zà d'Àdìkógɔ́n affirment que leurs aïeux sont apparus sur place et qu'ainsi, ils ne viennent de nulle part,[163] ceux de Zà-Zùnmɛ̀ et de Zà-Kékēré font remonter leur origine aux pays māxí. Selon eux, leurs aïeux viennent de Mɔ̀nkpÀ, de Mlān et de Gbédāfɔ̃.[164] De même, presque tous les Zà de Zà-Kpōtɑ́ reconnaissent que leurs arrière-grands- parents se sont d'abord installés à Zàdó avant leur aventure dans les pays māxí. Mais les souvenirs se perdent littéralement lorsqu'une question leur est posée sur la provenance de ces aïeux qui ont vécu à Zàdó. En définitive, nous ne pouvons, s'agissant de l'origine des Zà, que nous interroger et formuler des hypothèses à l'étape actuelle de nos investigations :

- d'où viennent les Zà de la boucle du Niger ?
- est-ce le même groupe social qui s'est retrouvé sur le plateau d'Àgbómɛ̀ ?

La première hypothèse que nous formulons est que nous sommes probablement en présence d'un seul et même peuple. L'étape de la boucle du Niger est si éloignée et les divers arrêts de l'itinéraire empruntés par les Zà, si longs que leurs descendants en arrivent aujourd'hui à oublier cette communauté d'origine.

Du reste, si la question de la provenance des Zà de la boucle du Niger reste entière, il n'en est pas de même de l'origine des Zà du Dānxōmɛ̀ qui appartiendraient à la branche des Zà du Niger qui ont transité par Tɑ́dó. La pertinence de cette hypothèse expliquerait du coup que le vocable « Zà » est venu depuis la boucle du Niger pour se fixer sur le plateau d'Àgbómɛ̀. Ainsi, la thèse de l'apparition sur ce même plateau dudit vocable ne serait plus très sérieuse. Pour preuve, le refus catégorique de la plupart des Zà d'associer le nom de leur groupe social

[162] Gayibor (N.L.), (dir.), *Histoire des Togolais, des origines à 1884*, op. cit., p. 127.

[163] Entretien avec Adiko Albert le 1er juin 2014 à Zà-Àdīkógɔ́n.

[164] Entretien de groupe du 10 mai 2014 à Zà-Zùnmɛ̀.

aux arbres *zátín*.[165] Par contre, si les *tɔ́xwíyɔ́* des Zà du Dānxōmɛ̀ et les panégyriques lignagers ou *mlān-mlán* de ceux-ci divergent aujourd'hui sur le plateau, ils seraient cependant nés sur place.

En effet, les Zà de Zà-Zùnmɛ̀ affirment que leur *tɔ́xwíyɔ́* a nom À*dánlōkó*. Il s'agit d'un iroko -*lōkó* en langue fɔ̀n - qui existe encore sur les lieux et qui abriterait une divinité du nom d'À*dán* ou À*dánlōkó*. C'est cette divinité qui leur tient lieu de *tɔ́xwíyɔ́* aujourd'hui. Et, bien que, comme tous les Zà, ils aient également conservé la divinité Zà qui, selon eux, est supérieure à toutes celles rencontrées sur place, leur àkɔ̀, *Àhwānnɔ̀nví Mɔ̀nkpànù,* fait plutôt allusion à leur escale de Mɔ̀nkpà lorsque, chassés de Zàdó par l'armée de Tēgbēsú, ils durent chercher refuge dans les montagnes du pays māxí. De même, à l'instar de leurs frères de Zà-Zùnmɛ̀, les Zà d'Àdìkógɔ́n, voulant se donner une identité propre qui se rattache à leur nouveau lieu de résidence, ont pris comme tɔ́xwíyɔ́, *Hwànvɛ̀*, un défluent de l'Ouémé à Zà-Kpótá. Du coup, leur àkɔ̀ prit le nom de Hwànvɛ̀nù ou Àlōhún Hwànvɛ̀nù, Àlōhún étant la divinité qui a donné son nom à la première localité habitée par l'ancêtre Àdìkó à Zà-Kpótá.

Quant au terme « Zà » (ou « Àzà » selon des sources écrites), il désignerait également les anciens rois de Tádó et signifierait, selon certains de nos informateurs, les Àxɔ́ví ou princes, surtout, « des personnes qui sont d'un rang social très élevé », ce que l'on pourrait traduire à peu près par « les gens des Pléiades », c'est-à-dire, des personnes d'une importance exceptionnelle. Dans la mythologie grecque, en effet, l'expression « les Pléiades » est le nom des sept filles d'Atlas, que Zeus[166] métamorphosa en étoiles pour les soustraire de la poursuite d'Orion. Les rois de Tádó sont donc, comme dans toutes les royautés africaines, des personnes d'exception.

[165] Les vocables « zà » (nom d'un groupe social) et « zá » (nom d'un arbre) n'ont pas la même prononciation et ne désignent pas la même chose. Ainsi, toute hypothèse tendant à expliquer le nom dudit groupe par celui de l'arbre, ne serait pas une piste très sérieuse.

[166] Dans la mythologie grecque, Zeus est le Dieu du Ciel et maître des dieux. Il fait régner sur la Terre l'ordre et la justice. Son attribut est le foudre. (Petit Larousse).

Mais pour les Zà eux-mêmes, le nom de leur groupe socioculturel est également celui de la divinité à laquelle ils se rattachent tous : Zà. Dénis Daka, originaire de Zà-Zùnmɛ̀, déclare fermement : *Zà ɔ̃, vōdún mìtɔ́n éé húgán vōdún lɛ́ bì é wɛ̀ nyí mɔ́n.*[167]

TRADUCTION

> Zà, c'est notre divinité [la divinité du groupe social Zà] qui est supérieure à toutes les autres divinités.

Renchérissant les propos de Dénis Daka, Albert Adiko, natif, lui, de Zà-Àdìkógɔ́n, affirme :

> *Zà ɔ̃, vōdún wɛ̀ nyí mɔ́n bó dò nūnkɔ̃n nún ;*
> *vōdún dē lɛ̀bí. Vódún énín wɛ̀ nyī hɔ̃nkān ;*
> *ànù lɛ̀ bítɔ̀n, bɔ̀ zànù dé kánví bó nán yí jɛ́ ;*
> *fídé ɔ̃, é nɔ́n yí lí vōdún zà ɔ̃ dō fínín.*

TRADUCTION

> Zà est une divinité qui est au-dessus de toutes es autres divinités. C'est cette divinité [Zà] qui est le cordon ombilical de tous les membres du groupe socioculturel que constituent les Zà. Et lorsqu'un Zà estime venu le moment de s'établir loin de la grande famille, il installe le vodun Zà à son nouveau lieu de résidence.[168]

Ces informations permettent donc d'affirmer que « Zà » est une divinité comme Àgāsú et Gēdē sur le plateau d'Àgbómɛ̀. Mais où est-elle née ? Si le vocable Zà désigne donc une divinité, on peut alors suggérer que celle-ci est l'ancêtre tutélaire d'un groupe social qui l'a divinisé après sa mort dans la région de la boucle du Niger, et qui a fini par prendre son nom, contrairement à la situation au sein du groupe socioculturel àyízɔ̀, dont le nom n'a rien à avoir avec celui d'un ancêtre.

[167] Entretien du 10 mai 2014 à Zà-Kpótá.

[168] Il existe au Dānxōmɛ̀ une cérémonie dite « vódún lílí » par laquelle les dignitaires religieux installent en un lieu donné une divinité qui existe déjà quelque part à un autre endoit, sans véritablement l'enlever de son ancien emplacement. La croyance populaire reste convaincue du don d'ubiquité que possèdent les divinités.

Les Àyízɔ̀ (XIVe-XVe siècle)

Les Àyízɔ̀ sont des Àjɑ́ qui ont quitté Tɑ́dó dans les siècles précédant l'année 1610.[169] Ils étaient les seuls habitants de la région qui sera plus tard baptisée « Àlādà »,[170] *et semblent très anciens.*[171] Y en a-t-il parmi eux qui se soient établis sur le plateau d'Àgbómɛ̀ au moment de leur installation dans la région Tɔ̀fɔ̀-Àlàdà-Zɛ̀ ou même avant? Difficile de répondre même si on peut fortement le penser, sachant que Tɔ̀fɔ̀ et Zɛ̀ partagent une même frontière avec le plateau d'Àgbómɛ̀ et qu'Àlādà en est très proche[172]. Cependant, les Àjɑ́ dont il est question sont ceux qui, à Àlādà et environs, ont pris le nom d'Àyízɔ̀ qui signifie, selon certains auteurs, « Àjɑ́ yì zɔ̀», c'est-à-dire, les « Àjɑ́ qui se sont éloignés », une allusion faite à leur déplacement de Tɑ́dó à Àlādà. Nous reviendrons plus largement sur l'étymologie de l'ethnonyme Àyízɔ̀. Parlant par ailleurs de la communauté d'origine des Hwènɔ̀n, des Àyízɔ̀ et des Xwlā, Roberto Pazzi écrit : « Tádó demeurait la ville des origines et continuait à recevoir l'hommage de soumission des Hwènon…, des Ayizo…et des Xwla…Ces trois groupes représentent les migrations de l'époque ancienne ».[173]

Les Àyízɔ̀ viendraient donc effectivement de Tɑ́dó et se seraient installés sur le plateau d'Àgbómɛ̀ à une époque très ancienne. À ce sujet, un ministre de sa Majesté Donou Domasse II de Zê, appuyant les propos de son roi, affirme que ceux-ci étaient déjà présents à Hùntōmɛ́ (emplacement actuel d'Àgbómɛ̀) avant l'arrivée des Àlādāxónù.[174] Ils se seraient installés dans les localités appelées aujourd'hui Gbɛ̀kɔ̀n-Húnlì, Hùntɔ́vōgɔ̄n et ailleurs. Une telle affirmation

[169] Pazzi (R.), « Aperçu sur l'implantation actuelle et les migrations anciennes des peuples de l'aire culturelle Aja-Tado », *in Peuples du Golfe du Bénin Aja-Ewé)*, op. cit., p.p. 15-16.

[170] Karl (E.), *Traditions orales au Dahomey-Bénin*, op. cit., p. 391.

[171] Idem, p. 400.

[172] Tɔ̀fɔ̀, Zɛ̀ et Àlādà sont les trois communes d'origine des Àyízɔ̀ du Bénin. Si Tɔ̀fɔ̀ et Zɛ̀ font frontière avec le plateau d'Àgbómɛ̀, la commune d'Àlādà est à une trentaine de kilomètres seulement du même plateau.

[173] Pazzi (R.), « Aperçu sur l'implantation actuelle et les migrations anciennes des peuples de l'aire culturelle Aja-Tado », *Peuples du Golfe du Bénin (Aja-Ewé)*, op. cit., p. 16.

[174] Entretien du 19 février 2015 à Zê.

est reprise, textuelle, à Tɔ̀lì par une informatrice.[175] Mais nos investigations en ces lieux n'ont pas permis d'y déceler le moindre indice d'une présence ancienne des Àyízɔ̀. Où sont alors passés ceux dont parlent le roi et son ministre ?[176] Pour l'heure, et fort des informations recueillies auprès de certains traditionnistes, on peut considérer les Àyízɔ̀ comme faisant partie intégrante des populations pré-Àlādāxónù du plateau d'Àgbómɛ̀, même si leur nombre n'est pas aussi élevé que celui d'autres groupements humains qui se sont installés sur le même plateau comme les Wémɛ̀nù, par exemple.

Les Wémɛ̀nù (XVe-XVIe siècle)

À la veille de l'intrusion des Àlādāxónù sur le plateau d'Àgbómɛ̀, le groupe majoritaire sur les lieux était celui des Wémɛ̀nù. Ceux-ci seraient des Àjá qui, pour diverses raisons, ont rejoint la vallée du fleuve Ouémé appelé Wémɛ̀ ou Wɔ́ par les résidents, d'où l'appellation « Wémɛ̀nù » ou « habitants de Wémɛ̀ » pour les désigner.[177]

Selon Fulbert Amoussouga Géro, « les Wémɛ̀nù du plateau viendraient précisément de Jīgbé-Wémɛ̀ ».[178] De sources concordantes, le départ de Jīgbé-Wémɛ̀ de ces populations àjá devenues Wémènù se situe entre le XIVe et le XVe siècle et leur installation sur le plateau d'Àgbómɛ̀ s'est réalisée par vagues successives et peut couvrir la période se situant entre le XIVe et le XVIe siècle.[179] Les personnes qui, parmi eux, ont encore un souvenir lointain de leur origine àjá, affirment être originaires de Tádó et revendiquent un lien de parenté avec les Hwēdá, les Gèn, les Xwlā, les Tɔ̀fìn, etc., mais aussi avec les Àyízɔ̀.[180]Une telle affirmation

[175] Il s'agit de Houéfa Christine Lokossou lors de l'entretien qu'elle nous a accordé le 27 décembre 2015 à Tɔ̀lì.

[176] Les Àgāsúví ont l'habitude de faire adopter un groupe social par une famille dont ce groupe porte désormais le nom au détriment de son nom d'origine. Est-ce la même chose qui est arrivée aux Àyízɔ̀ ?

[177] Informations collectées le 11 juin 2016 auprès de Albert Kpohonou et Angelo Sébouè, tous deux habitants du quartier Dōkɔ̀n à Àgbómɛ̀.

[178] Au cours de l'entretien qu'il nous a accordé le dimanche 2 février 2014, Fulbert Amoussouga Géro affirme tenir ces informations de son feu père Honoré Amoussouga Géro, lui-même issu des populations wémènù du plateau d'Àgbómɛ̀.

[179] Voir par exemple, Jérôme Alladayè (*Le kpanlingan*, p. 14) et Romuald Michozounnou (*Le peuplement du plateau d'Abomey*, p. 98).

[180] Dāā Godogo Mètonou (Entretien du 11 février 2012 à Dōkɔ̀n).

n'est nullement dénuée de fondement au regard des conclusions auxquelles ont abouti Paul Pellissier, Georges Edouard Bourgoignie et Finagnon Mathias Oke, conclusions que résume Honorat Aguessy en ces termes :

> Rares sont les populations du Sud du Bénin qui ne revendiquent Tádó comme lieu d'origine …savons-nous, par exemple, que les populations tofinu sont d'origine aja-Tádó ou du plateau aja ? Qu'elles soient de Ganvié, de So Tchanhoué, de Ouèdo Gbadji, de So Ava, de So Sounko, d'Avodoko/Vekky, les populations lacustres du delta du Bas-Ouémé et de la Basse-So, revendiquent, toutes, comme foyer de provenance, Aja-Tádó…[181]

De même, Raymond Oke affirme :

> De l'avis de toutes les traditions recueillies à Allada, à Xogbonu et au Dānxōmɛ́, la ville de Tádó… est donnée comme le cordon ombilical des Aja qui ont fondé les trois royaumes fon. C'est aussi de Tádó que sont originaires les Aja fondateurs du royaume ewe de Notsie…Reste aussi incontestable la filiation à Tádó des royaumes ewe du Ghana et du chapelet des principautés éwé du Togo…[182]

Romuald Michozounnou, quant à lui, présente les Wémɛ̀nù comme des : « populations Adza qui vivent dans la basse vallée de ce fleuve [Ouémé »].[183]

Emmanuel Karl, pour sa part, renforce certaines de ces hypothèses en écrivant : « Quant aux Ouémènu… il est certain qu'ils sont originairement Adja ».[184]

Mais ces groupements humains n'étaient pas les seuls à s'installer sur le plateau d'Àgbómɛ̀ à cette époque. Il y avait aussi les Hwēdá.

Les Hwēdɑ́ (XVIe-XVIIe siècle)

Le septième groupe social pré-Àlādāxónù dont nous parlerons est celui des Hwēdɑ́. Leur origine n'est pas moins difficile à situer parce qu'ils « provenaient d'un métissage entre les Aïzo de Tori et des Aja venus de Tádó ».[185]

---

[181] « Discours du Doyen de la Faculté des Lettres, Arts et Sciences Humaines » de l'Université Nationale du Bénin, *Peuples du Golfe du Bénin (Aja-Ewé)*, colloque de Cotonou, présenté par François Medeiros (de), Paris, Editions Karthala, Centre de Recherches Africaines, 1984, p. 322.

[182] Oke (R.), « Les siècles obscurs du royaume Aja du Dānxōmɛ́ », *Peuples du Golfe du Bénin (Aja-Ewé)*, op. cit., p. 48.

[183] Michozounnou (R.), op. cit. p. 88.

[184] Karl (E.), *Traditions orales au Dahomey-Bénin*, Niamey-Niger, Centre Régional de Documentation pour la Tradition Orale, 1974, 420 p., p. 400.

[185] Karl (E.), *Traditions orales au Dahomey-Bénin*, Niamey, C. R. D. T. O., 1974, 420 p., op. cit., p. 176.

Et Emmanuel Karl d'affirmer par ailleurs : « L'îlot de Mitogbodji était peuplé par des Dovi. Do = filet, vi= fils, enfants du filet. Les Dovi avaient pour ancêtres les Houéda ».[186]

Que peut-on retenir de ces deux versions? D'abord, Emmanuel Karl s'est gardé d'avancer une période au sujet de l'installation des Hwēdá sur le plateau d'Àgbómɛ́. Cela renforce la thèse du caractère malaisé de l'identification des premiers Hwēdá qui ont foulé le sol dudit plateau. Ensuite, il nous apprend que Mītɔ́gbójí[187] est l'origine des Hwēdá, ce que confirme une information recueillie auprès de trois traditionnistes lors d'un entretien de groupe réalisé à Gēzìn[188]. Cependant, dans leur souci de situer dans le temps l'arrivée des Hwēdá sur le plateau, Christian Merlo et Pierre Vidaud écrivent : « Cet îlot [Mitogboji] fut, vers la seconde moitié du XVIe siècle, le théâtre d'un drame qui devait décider du peuplement houéda à Savalou, et probablement de l'introduction du culte du Serpent en pays mahi ».[189]

Nous pensons donc que l'arrivée des Hwēdá sur le plateau d'Àgbómɛ́ peut se situer à la fin du XVIe siècle ou aux toutes premières heures du siècle suivant. Ainsi, les Hwēdá, tout comme les Wémɛ́nù et les Zà, ont une origine àjá.

En dehors de toutes ces migrations plus ou moins importantes, des cas isolés de déplacements de personnes, pour des raisons diverses, sont notés ici et là avant l'arrivée des Àlādāxónù sur le plateau. Ce sont les personnes concernées par ces déplacements épars qui, ajoutées à toutes celles citées plus haut, constituent les premiers Ànātɔ́ du Dānxōmɛ̀. Nous y reviendrons de façon plus approfondie. Mais avant, on peut déjà dire que les conditions dans lesquelles les groupes socioculturels pré-Àlādāxónù du plateau d'Àgbómɛ́, émigrèrent, furent, toutes, difficiles, mais différentes d'un groupe socioculturel à l'autre.

[186] Karl (E.), Ibidem.

[187] Mitɔ́gbójí est une localité située sur les rives du lac Ahémé et d'où sont parties plusieurs migrations àjá.

[188] Il s'agit de Agbassi Anani, Ahouangassi Lokossou et Bessan Midohoungbé au cours du deuxième entretien de groupe qu'ils nous ont accordé le 23 février 2014.

[189] Merlo (C.) et Vidaud (P.), *Peuples du Golfe du Bénin (Aja-Ewé)*, Paris, Karthala, 1984, p. 287. Le drame dont il s'agit est le meurtre par Àtōlú, de l'un de ses frères.

1-2- Les conditions de mise en place des groupes identifiés et les origines probables

Il paraît important de faire remarquer que même si les sociétés africaines, particulièrement celles « autochtones » de leurs milieux, sont très attachées à la terre de leurs aïeux, plusieurs cas de force majeure, les amènent bien souvent à émigrer vers d'autres cieux.

1-2-1- Les raisons des diverses migrations

Diverses raisons motivent le départ des populations pré-Àlādāxónù de leurs origines respectives. Cependant, le dénominateur commun à ces motifs demeure la tension qui a presque toujours prévalu lors des querelles de succession d'un roi. Déçus, les vaincus, le plus souvent, partent vers d'autres cieux, dans l'espoir de retrouver une situation meilleure. Mais le départ vers d'autres cieux était également lié à la recherche d'un endroit plus clément à la poursuite des activités d'origine. Deux exemples nous paraissent illustratifs : le cas des Yōrūbā et celui des Wémɛ́nù.

Les Yōrūbā auraient émigré d'Ìfɛ́ au Nigéria, probablement entre le IXe et le XIe siècle[190]et auraient essaimé partout sur leur passage avant de rejoindre le plateau d'Àgbómɛ́. En effet, c'est à cette période que l'on a noté la plus grande dispersion de populations jamais observée à ìfɛ̀. Marcellin Soglo écrit : « C'est à la suite d'une querelle de succession que les trois fils d'Oludagba, souverain d'Ìfɛ̀ décident de partir. Chacun prend la tête d'une faction. Oyo au Nord-Est d'Ìfɛ̀ et Kétù à l'Est dans l'actuelle République du Bénin, sont fondés à la suite de cette dispersion ».[191]

Une fréquence notée dans l'histoire des migrations des peuples est la mésentente qui intervient presque toujours à la première escale entre des frères ou partisans pourtant en pleine harmonie au départ de la migration. Une telle situation est toujours due à un problème de

[190] Voir note n° 89.

[191] Soglo (M.), op. cit. p.20. Il nous paraît important de préciser ici qu'une erreur d'appréciation s'est glissée dans la situation géographique d'Òyó et de Kétù qui ne sont pas au nord-est et à l'est d'Ìfɛ́, mais, respectivement, plutôt au nord-ouest et à l'ouest d'Ìfɛ́.

leadership, chacun des migrants voulant être le chef du groupe sur les lieux d'établissement. Ce qui crée à la fois une nouvelle querelle et, presque toujours, une nouvelle dispersion qui conduit les partisans déçus de cette première escale à rechercher à leur tour une situation meilleure sous d'autres cieux. Dans le cas des migrations yōrūbā, il faut noter qu'aussi bien à Ìfɛ́ qu'à Ὸyɔ́, les raisons de la dispersion, identiques, sont toutes liées à une volonté farouche d'accession au pouvoir.

À Ìfɛ́, par exemple, l'apparition d'une dynastie nouvelle[192], celle d'Ōdúdùwā allait provoquer une dispersion importante de populations. En effet, las d'attendre le décès de leur père, tous les enfants d'Ōdúdùwā, avaient émigré dans l'intention de créer ailleurs leurs propres royaumes. Ce départ pourrait se situer entre les IXe et XIe siècles si l'on tient compte de la révision de la chronologie yōrūbā proposée par Charles de Lespinay à partir des datations au 14C et des interprétations des traditions orales qu'il a recueillies dans les milieux concernés : « Ìfɛ̀, en tant que zone d'habitat groupé existe depuis au moins le IXe siècle selon les sources archéologiques mais cela ne permet pas de dater les royaumes que les traditions rattachent génétiquement à elle ».[193]

En ce qui concerne les motifs des départs de migrants d'Ὸyɔ́, nous pouvons retenir que des membres de la dynastie d'Ōrānīyān[194] ont émigré, eux, à la suite de querelles de succession, longtemps après les migrations d'Ìfɛ́. Il est cependant aisé de constater que les raisons qui ont motivé les migrations chez les Yōrūbā ne sont pas toujours les mêmes que celles qui les ont provoquées en pays àjá.

L'exemple des Wémɛ́nù en est une illustration vivante. En effet, Jérôme Alladayè note que :

[192] En réalité, une dispersion de populations avait déjà eu lieu avec la fuite des anciens dirigeants du pays qui tentaient d'échapper au pouvoir d'Ōdúdùwā.

[193] de Lespinay (Ch.), op. cit., p. 131.

[194] Des fils d'Ōdúdùwā qui ont quitté Ìfɛ̀, Ōrānīyān est celui qui a créé yɔ́. Il serait le dernier enfant d'Ōdúdùwā.

> Les Wémènu sont des populations d'origine aja qui vivaient dans la basse vallée du fleuve qui offrait non seulement des possibilités de pêche, mais encore des terres fertiles pour l'agriculture et une forêt giboyeuse très propice à la chasse. Mais la vallée a fini par connaître un surpeuplement et devenir par conséquent un centre de redistribution de population.[195]

Il ressort donc que les mobiles du départ des Wémɛ́nù de la vallée de l'Ouémé vers le plateau d'Àgbómɛ́, ne sont nullement liés à un quelconque problème de succession, mais plutôt à la raréfaction des ressources vitales qui les ont attirés au moment de leur installation dans cette vallée, ce que confirment les intéressés eux-mêmes :

> *Jīgbé-Wémɛ́ wɛ́ tɔ́gbó mītɔ̀n lɛ́ gósí bówá jɛ́ Àgbómɛ́ fí.*
> *ÀyÌkúngbān dāgbē bāwɛ́ yē kádē bódó wá tɔ́n dō fí.*
> *Dō Jīgbé-Wémɛ́ dɔ́n ɔ̀n, àyÌkúngbān lɛ́ sɔ́ nyɔ́n jÌnūkún ān,*
> *bɔ̀ wɔ́ ɔ́ désú nɔ́n hú hwɛ́hwɛ́ …*[196]

TRADUCTION :

> Nos aïeux sont partis de Jīgbé-Wémɛ́ pour venir s'établir ici.
> C'est la recherche de terres fertiles qui les a conduits ici.
> Car, là-bas, à Jīgbé-Wémɛ́, les terres ne sont plus fertiles
> et l'Ouémé lui-même s'assèche régulièrement …

Au départ, les conditions favorables qu'offrait la vallée aux populations en quête de terres fertiles, y ont créé un surpeuplement. Les chances de réalisation des rêves se sont alors considérablement amenuisées et la recherche d'autres cieux plus cléments - en matière de sécurité alimentaire et de garantie en eau - s'est donc imposée aux immigrants infortunés. Le mobile de leur départ connu, il serait intéressant de découvrir l'itinéraire qui a conduit chaque groupe de migrants depuis son origine jusqu'au plateau d'Àgbómɛ́.

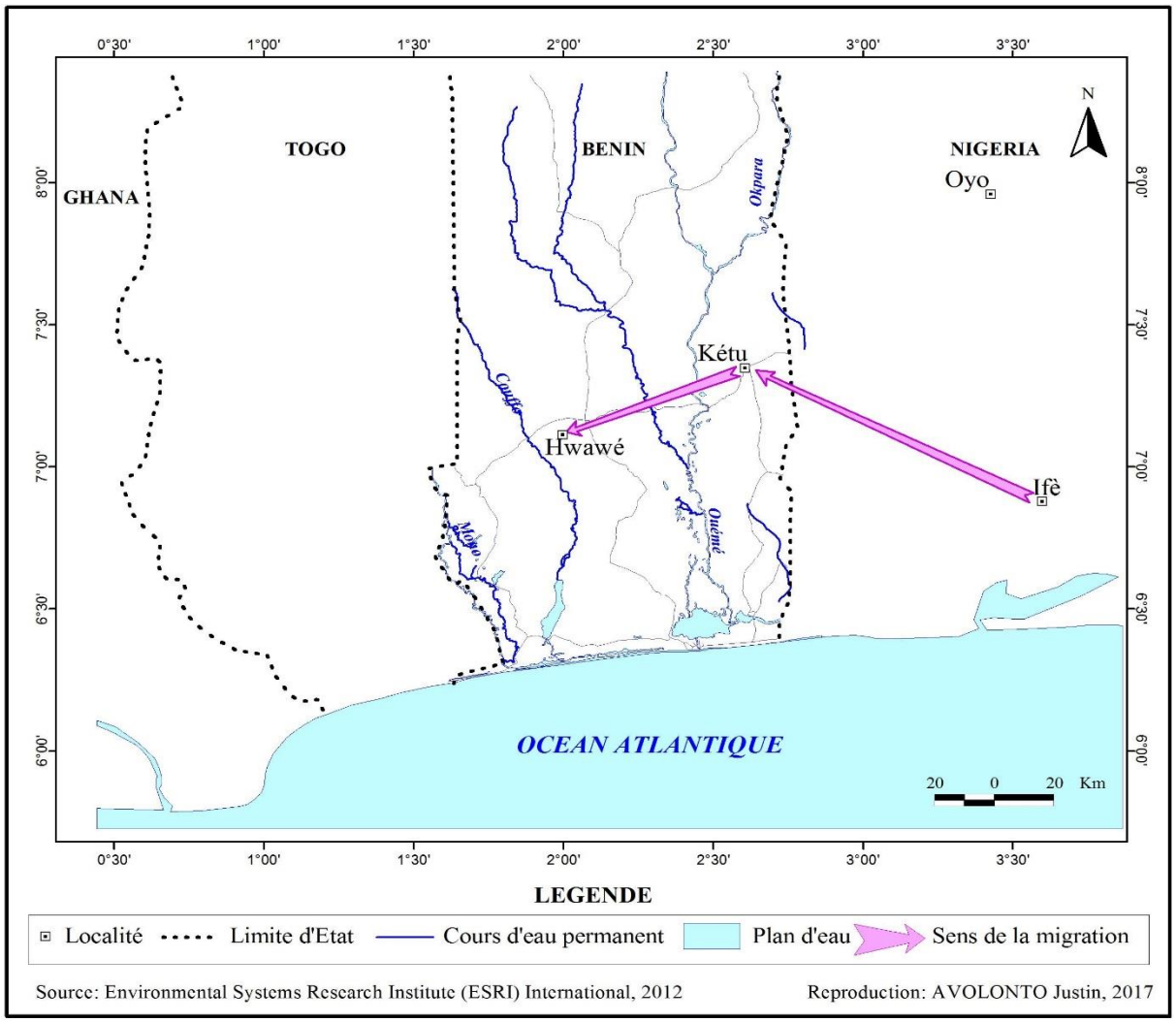
1-2-2- La difficile question des itinéraires empruntés

Souvent, les itinéraires empruntés par les populations pré-Àlādāxónù pour se retrouver sur le plateau d'Àgbómɛ́, étaient fonction des contingences du moment. Certains groupes, responsables d'un meurtre et recherchés par leurs adversaires qui voulaient en découdre avec

[195] Alladaye (C. J.), op. cit., p. 14.
[196] Entretien de groupe réalisé à Dōkɔ̀n le 05 août 2015.

eux, préféraient la voie de la forêt inextricable. D'autres, toujours pour des motifs liés à la cause de leur départ, ont choisi de longer les cours d'eau. Dans le cas de la migration yōrūbā, l'axe Ìfɛ́-Kétù–Hwāwé nous paraît être une hypothèse très sérieuse. (Voir la carte n° 2).

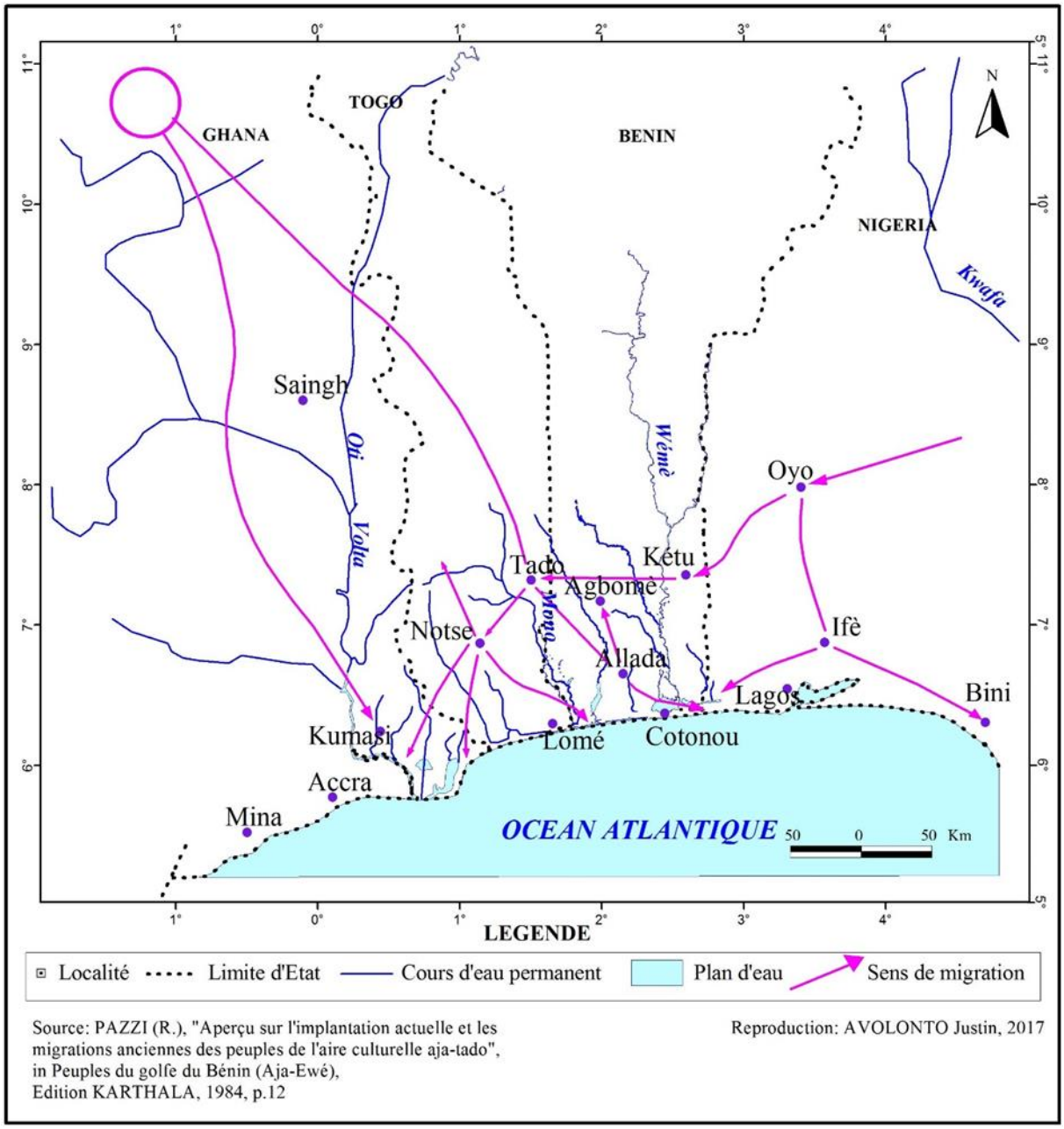
Carte n° 2 : Migration du groupe yōrūbā par Kétù



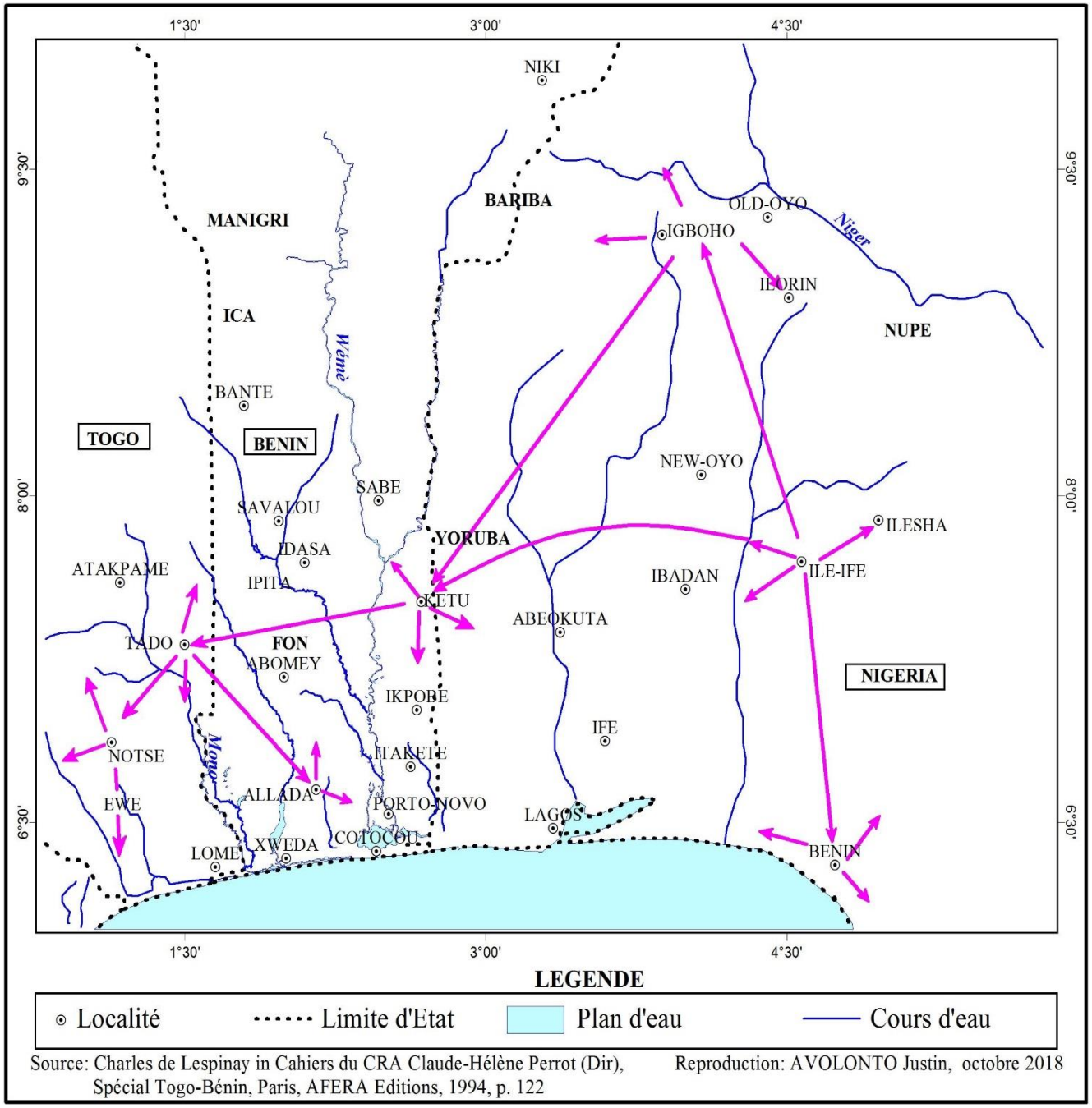
Il convient cependant de signaler que selon Roberto Pazzi, Charles de Lespinay et Nicoué Lodjou Gayibor (voir les cartes n°s 3, 4 et 5), certains migrants de cet axe, dans un premier temps, s'étaient plutôt installés à Tádó juste après l'escale de Kétù, créant du coup un nouvel axe non moins probable : ìfɛ̀ - Kétù – Tɑ́dó – Àlādà - Hwàwé. Mais, les Yōrūbā de cet

axe se sont probablement mêlés aux Àjɑ et peut-être même aux Àyízɔ avant de remonter vers le plateau d'Àgbómè.

Carte n° 3 Peuplement actuel de l'aire culturelle aja-tado



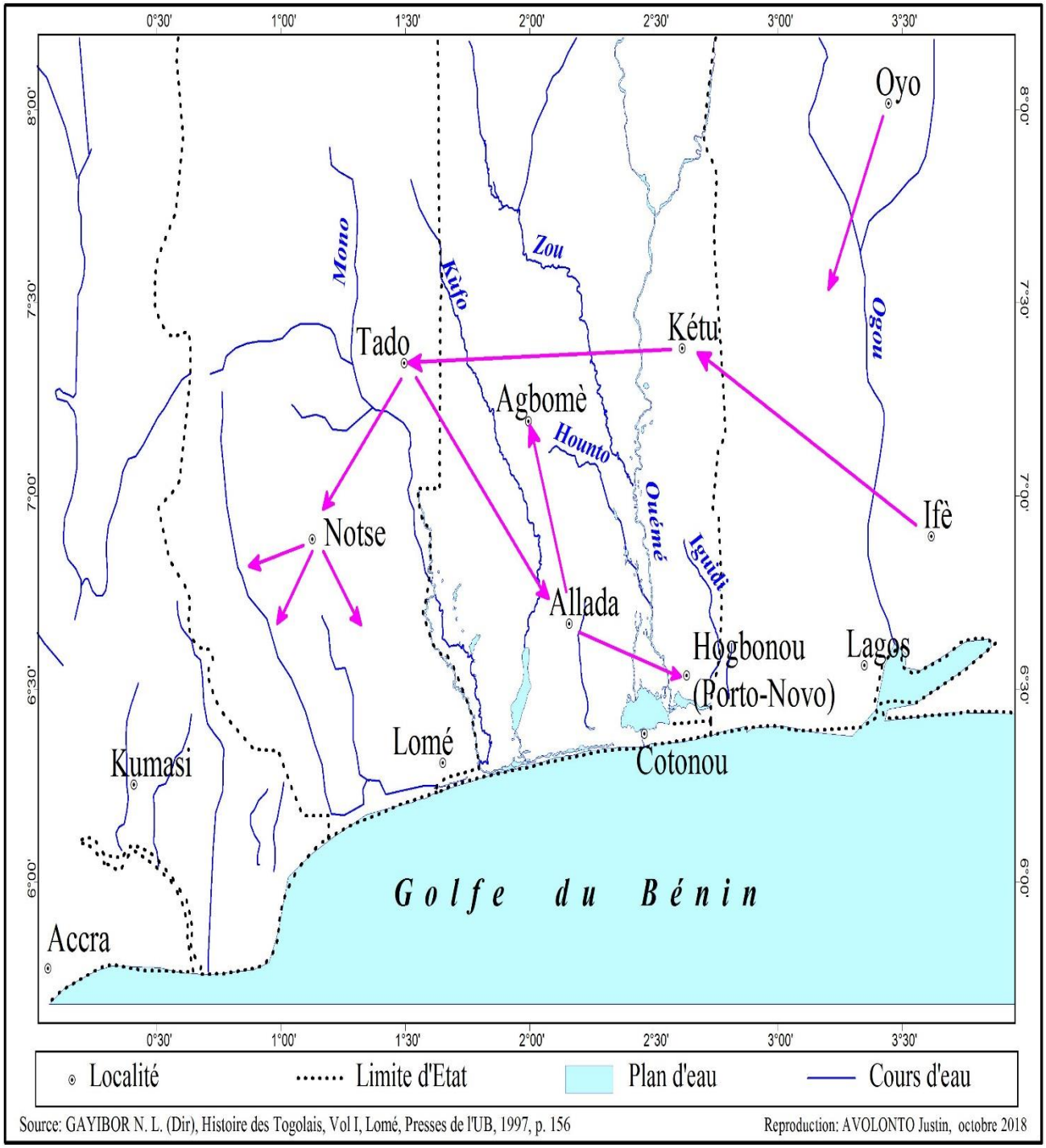
Carte n° 4 : Peuples du Golf du Bénin : traditions d'origine Aja et Yoruba



Source: Charles de Lespinay in Cahiers du CRA Claude-Hélène Perrot (Dir), Spécial Togo-Bénin, Paris, AFERA Editions, 1994, p. 122

Reproduction: AVOLONTO Justin, octobre 2018

Carte n° 5 : Les migrations ajatado



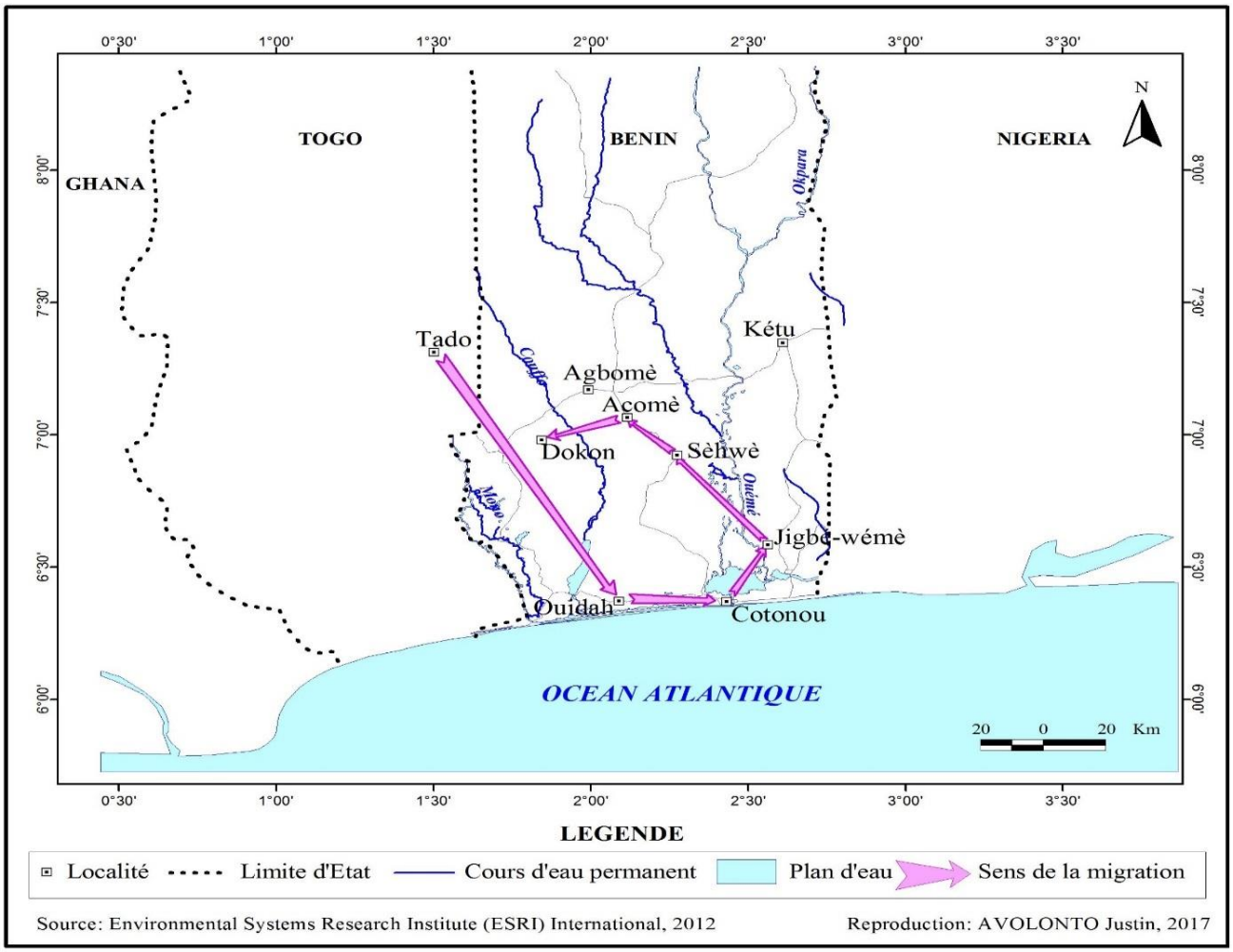
Les auteurs de ces trois dernières cartes présentent à peu près le même itinéraire des migrations àjá et yōrūbā.

S'agissant de l'itinéraire suivi par les Wémɛ́nù, autre groupe pré-Àlādāxónù du plateau, une hypothèse nous paraît plus sérieuse que toute autre. Il s'agit des Àjá qui ont quitté

Tádó en direction du Sud-Est et qui ont rejoint par Ouidah le lac Nōkwé. La plupart d'entre eux, pour des raisons de subsistance, ont remonté l'Ouémé pour s'établir à Jígbé-Wémɛ́ dans la basse vallée de ce fleuve. De là, après un séjour relativement long, ils seraient partis s'installer à Àcɔ̀nmɛ́[197], toujours à la recherche d'un endroit plus clément pour la survie. Entre Jìgbé-Wémɛ́ et Àcɔ̀nmɛ̀, ils auraient connu une escale importante selon René Awêssou : Sɛ́hwɛ́. Ainsi, l'axe de cette migration peut se dessiner comme suit : Tádó- Ouidah -le Nōkwé (Cotonou) – Jìgbé-Wémɛ́ – Sɛ́hwɛ́ – Àcɔ̀nmɛ́ – Dōkɔ̀n. (Voir la carte n° 6).

[197].Àcɔ̀nmɛ́ est une localité de Hwàwé.

Carte n° 6 : Migration wēmɛ́nù



Cependant, la carte de Roberto Pazzi[198] signale pour les Wémɛ̀nù un autre axe qui, partant de Tádó, passe plutôt par Àlādà - au lieu de Ouidah - avant de rejoindre le lac Nōkwé. Très proche de l'itinéraire décrit ci-dessus, cet axe est également à prendre au sérieux.

Comme le montre par ailleurs la carte précédente, les Àjá, partant de Tádó, iront essaimer partout dans l'espace géopolitique Àjá-Ēwé-Fɔ̀n du golfe du Bénin. Dans leur dispersion, certains parmi ces Àjɑ́, surtout ceux de Xwé[199], se sont probablement retrouvés sur

[198] Il s'agit de la carte n° 3.

[199] Xwé est le nom de l'un des trois royaumes (Tɑ́dó, Xwé et Xuījī) créés par les Àjɑ́ devenus très nombreux à l'emplacement actuel de Tɑ́dó.

le plateau d'Àgbómɛ̀. L'un d'entre eux, Atinmawasonou Aïzinnon, lui-même originaire de Xwé et sans doute l'un des représentants des premiers Àjá sur le plateau, confie :

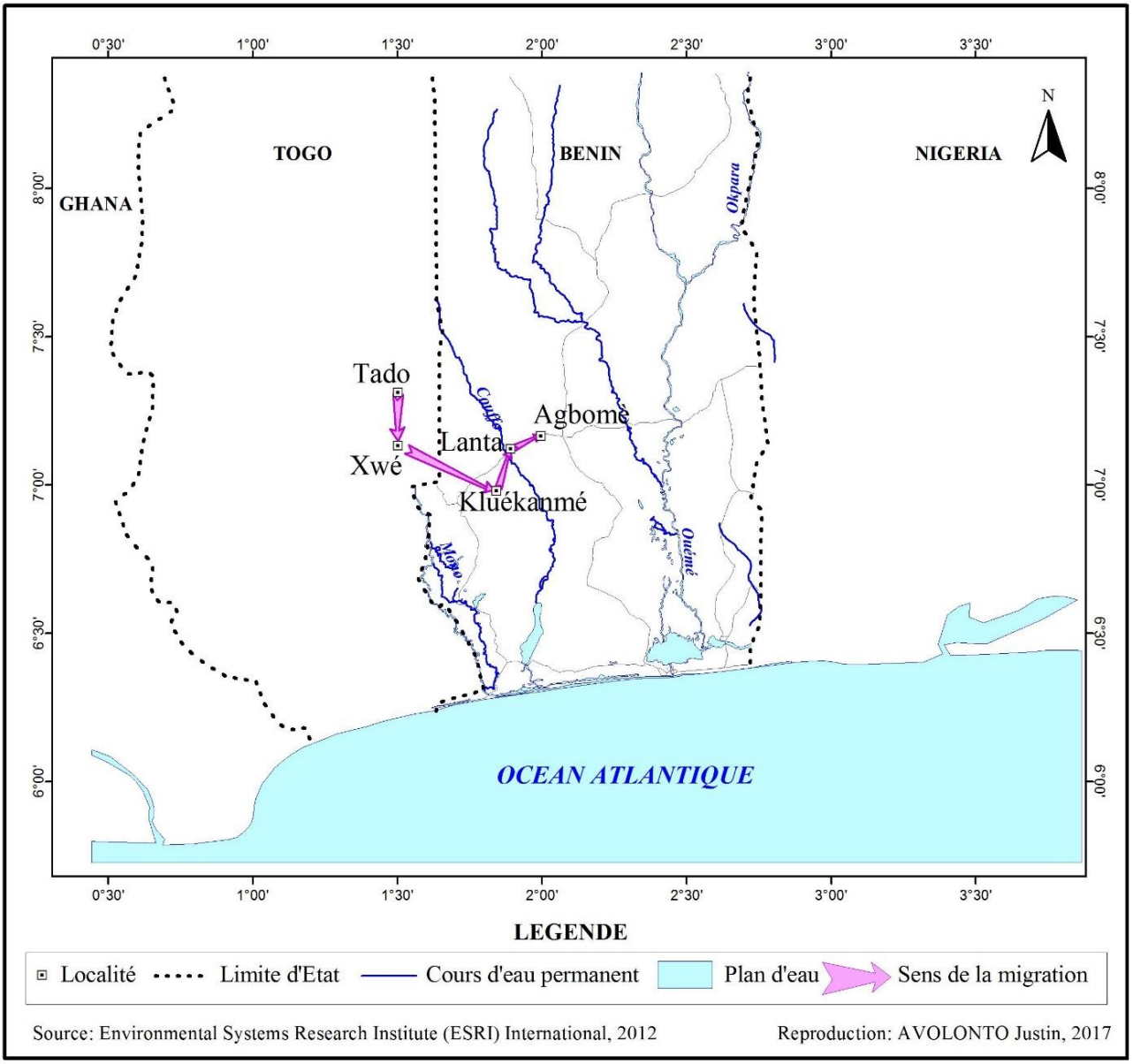
> *Ɛ̌ ē mī gósín Xwé é ɔ́, mī wá gbɔ̀n Klūwēkānmɛ̀ bó nɔ̀n fínín kákáxwɛ̀ cóbó wájɛ̀ Lāntā. Fínín wɛ̀ mī gósín bó wájɛ̀ Àgbómɛ̀ fí.*

TRADUCTION

> Lorsque nous avons quitté Xwé, nous avons pris par Klūwēkānmɛ̀ où nous sommes restés un temps relativement long avant de nous installer à Lāntā. De là, nous sommes arrivés ici à Àgbómɛ̀.

En procédant au recoupement de ces deux informations, nous pouvons suggérer pour la migration àjá, l'axe Tádó-Xwé-Klūwēkānmɛ̀-Lāntā-plateau d'Àgbómɛ̀. (Voir la carte n° 7).

Carte n° 7 : Migration àjá



Les Hwēdá, eux aussi, étaient sur le plateau d'Àgbómɛ́ avant l'arrivée des Àgāsúví. Selon une tradition recueillie à Mìtɔ́gbójí par Emmanuel Karl, « Les Pédah viennent de Savi ».[200]

[200] Karl (E.), op. cit. p. 246.

Mais les Hwēdá dont il s'agit ici ne font pas partie des populations pré-Àlādāxónù de Hwàwé. Ce sont leurs ancêtres Àtōlú et Gbāguīdì qui ont foulé le sol du plateau d'Àgbómɛ́ avant les Àgāsúví, et qui sont partis de Mìtɔ́gbójí, même si leurs parents sont venus des bords de l'Ouémé pour s'installer dans cet îlot.

Fuyant l'inévitable sentence à la suite du meurtre de son frère, Àtōlú prend donc, avec les siens, la direction du Nord-Est et se retrouve alors à Àdàmɛ́, une région située sur la rive est de l'Ouémé, non loin de Kɔ́vɛ́. Là, une épidémie de variole qui survient, les oblige à rebrousser chemin vers le nord-ouest pour atteindre Yāyɛ̀ d'où ils repartent pour Hwàwé-Wāsāxó. Selon Edouard Dunglas cité par Christian Merlo, le point de départ de la migration hwēdá ne serait pas Mìtɔ́gbójí, mais plutôt « la rive septentrionale de la lagune de l'Ouémé, aux lieux dits Akron et Adjachè ».[201]

De même, certains informateurs[202] de ce groupe social affirment que leurs aïeux, qui constituent l'un des plus anciens groupements hwēdá de Mìtɔ́gbójí, sont venus des environs de Porto-Novo et se sont installés sur cet îlot longtemps avant l'arrivée des Àlādāxónù à Hwàwé, ce que renchérit Dunglas cité par Christian Merlo :

> Vers le XIVe siècle, d'après Dunglas, une tribu houéda originaire de Porto-Novo (lagune de l'Ouémé) aurait retrouvé sur le lac Ahémé son industrie originelle : la pêche. Par voie de mariage, ces Houéda, alliés à la famille royale de Tádó fusionnèrent avec cette dernière…[203]

Ainsi, l'itinéraire emprunté par les Hwēdá pour se retrouver sur le plateau d'Àgbómɛ̀ pourrait se présenter comme suit : Pays yōrūbā-Lagune de l'Ouémé-Mìtɔ́gbójí-Àdāmɛ́-Yāyɛ̀-Hwàwé.

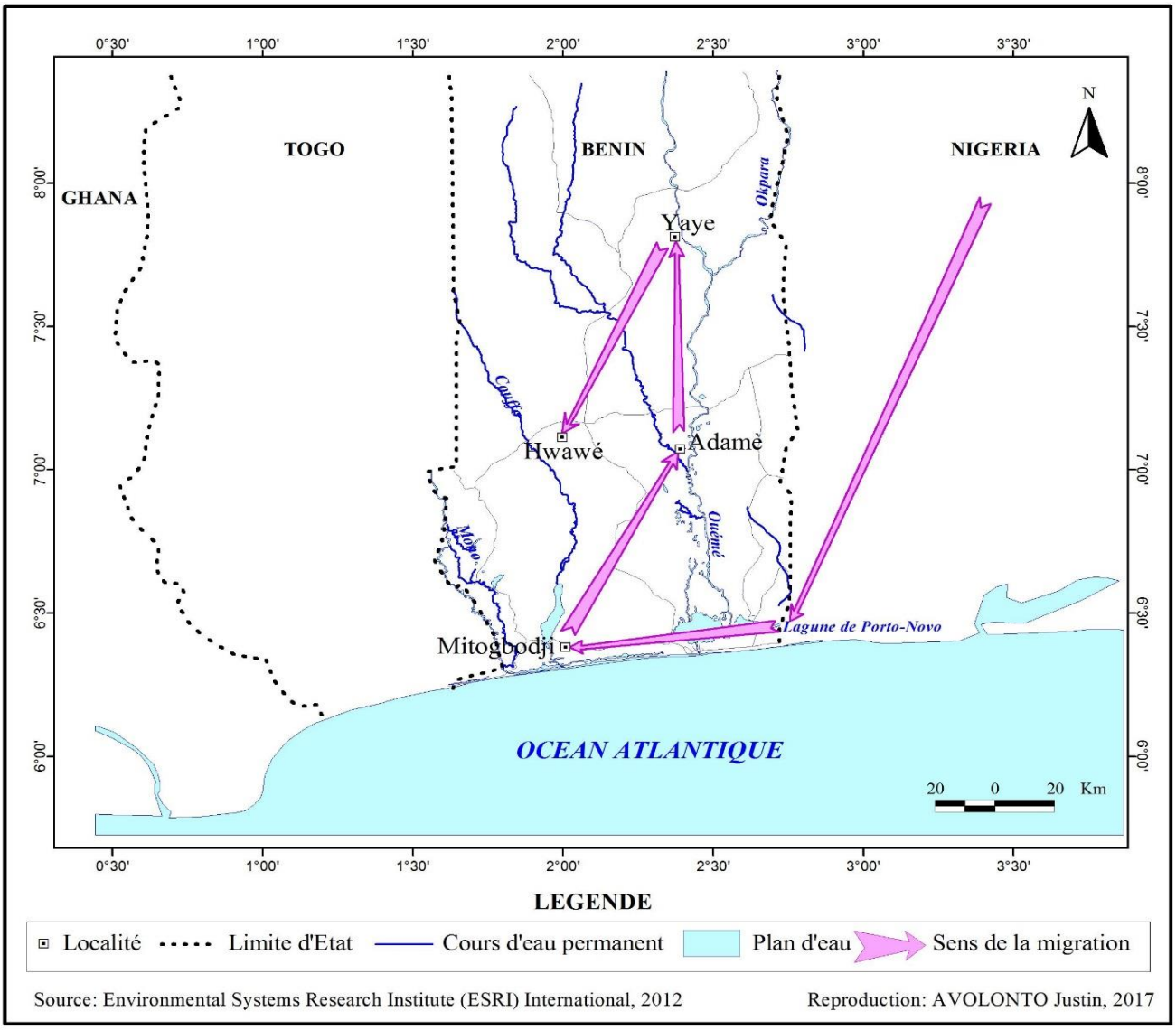
---

[201] Merlo (C.), « Note sur le peuplement houéda », *Peuples du Golfe du Bénin (Aja-Ewé)*, op. cit., p.67.

[202] Il s'agit d'Agbassi Anani et Bessan Midohoungbé interrogés respectivement à Guézin (14-05-16) et Cotonou (03-06-16).

[203] Merlo (C.), Idem, p. 69.

Carte n° 8 : Migration hwēdá



Par ailleurs, l'itinéraire qui a conduit le groupe social Zà depuis ses origines jusqu'au plateau d'Àgbómɛ́, est malaisé à reconstituer. Pour Romuald Michozounnou, la migration zà serait partie d'Àxwānsólì-Àgé (Cotonou) pour s'arrêter à Zādó avec une seule escale à Sɛ̀xwɛ̀. L'itinéraire ainsi tracé se présente comme suit : Àxwānsólì-Àgé – Sɛ̀xwɛ̀ – Zādó[204].

[204] Michozounnou (R.), *Le peuplement du plateau d'Abomey, des origines à 1889*, *ibidem*, p. 82.

Or, si l'on tient compte des conclusions auxquelles Roberto Pazzi et Charles de Lespinay ont abouti,[205] on peut suggérer que, partis de la boucle du Niger, ces Zà ou Àzānú ont dû séjourner au Ghana pour un temps relativement long avant de rejoindre Tɑ́dó, deuxième et dernière escale sur leur trajet avant le plateau d'Àgbómɛ̀. Peuple de l'eau, ils auraient, depuis Tɑ́dó, descendu le Kúfɔ́ jusqu'à la hauteur de Zādó. Alors l'itinéraire suivant peut être suggéré comme ayant été emprunté par les Zà venus de la boucle du Niger : boucle du Niger-Ghana-Tɑ́dó-Zādó.

Tandis que pour Dèhotin Célestin Daka, la communauté des Daka[206] est celle des Zà qui, fuyant devant l'armée de Tēgbēsú (1740-1774), ont dû quitter Zādó pour se réfugier dans les collines du pays māxí. Une fois l'accalmie revenue après un demi-siècle environ,[207] ces Zà ont amorcé un mouvement de retour nord-sud en vue de regagner le bercail Zādó. Mais, craignant la répétition de la révolte qui a entraîné les échauffourées contre Tēgbēsú, le pouvoir royal d'Àgɔ̀ngló (1789-1797) s'est opposé à leur réinstallation à Zādó et les a établis dans la région qui porte aujourd'hui encore leur nom : Zà-Kpóta.[208]

Par conséquent, la migration du peuple Zà du Dānxōmɛ̀ pourrait se tracer de la manière suivante : boucle du Niger - Ghana - Tɑ́dɔ́ - Zādó - pays māxí-Zā-Kpótɑ́. (Voir la carte n° 9).

---

[205] Si Roberto Pazzi situe les Zà sur le Niger et au Ghana (Pazzi dans *peuples du golfe du Bénin*, 1984, p.p. 17-18), Charles de Lespinay, quant à lui, leur trouve une origine à Tàdó (de Lespinay dans *Cahiers du CRA*, 1994, p. 133).

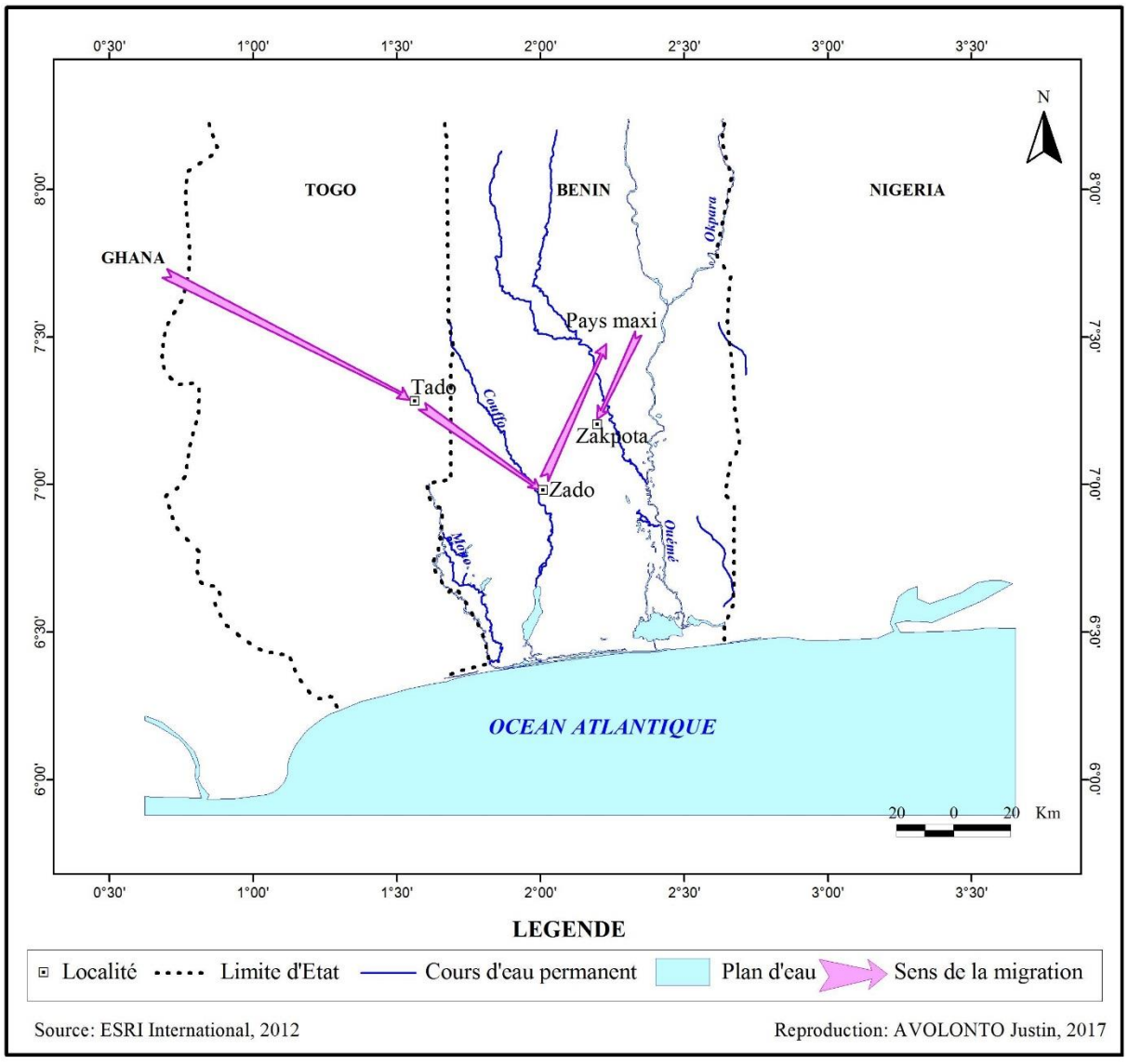
[206] Les Daka sont aujourd'hui, avec les Adiko, les premiers représentants connus des Zà sur le plateau d'Àgbómɛ́. Ils vivent à Zā-Zùnmɛ́ et à Àdīkógɔ́n dans l'actuelle commune de Zà-Kpótá.

[207] Cinquante-sept ans se sont écoulés entre 1740 (année de la prise du pouvoir par Tegbesú qui a chassé les Zà de Zādó) et 1797 (année de la mort du roi Àgɔ̀ngló qui a accepté leur retour au Dānxōmɛ̀).

[208] Selon Nestor MONGBE, ancien chef du village de Húngómɛ̀-centre dans la commune de Zà-Kpótɑ́, une partie de la vaste région attribuée aux Zà à l'extrême est du plateau d'Àgbómɛ̀, était appelée Àyɔ̀līxō. C'est après l'installation des Zà sur toute la région d'Àyɔ̀līxò au retour de leur exil forcé que chaque famille a ajouté un mot au préfixe « Zà », soit pour perpétuer la mémoire d'un chef de collectivité (c'est le cas de Zà-Àdīkógɔ́n, c'est-à-dire, les Zà de chez Àdīkó), soit pour mettre en relief un site géographique (c'est le cas de Zà-Kpótɑ́, c'est-à-dire, les Zà situés sur un monticule, et celui de Zà-Zùnmɛ̀, c'est-à-dire, les Zà installés dans la forêt). Il convient de préciser qu'il n'existe aucun nom de localité dans cette région qui ne soit sans le préfixe « Zà », ce qui pourrait témoigner d'une communauté d'origine lointaine ou proche de tout le peuple Zà du Dānxōmɛ̀. Par ailleurs, l'installation des Zà sur la principale route empruntée par les Yōrūbá qui venaient par moments perturber la quiétude des Dānxōmɛ̀nù, répond à une stratégie des souverains du royaume : opposer les Zà, un peuple redoutable, à de nouvelles incursions yōrūbá.

Cet itinéraire, de notre point de vue, paraît plus plausible que tout autre. L'on pourrait, en le décomposant, obtenir deux sortes de migrations : la migration pré-Àlādāxónù (boucle du Niger-Ghana-Tádó-Zàdo), et celle post-Àlādāxónù (Zādó - pays māxí- Zā-Kpótá).

Carte n° 9 : Migration zà



Quant aux Àcānwūntí ou Blú, la reconstitution de l'itinéraire qu'ils ont emprunté depuis le Ghana jusqu'au plateau d'Àgbómè, paraît plus simple. En effet, sur une carte intitulée *Positions relatives des peuples anciens de la sous-région Ghana -Togo-Dahomey-Nigéria*, le

Parti Communiste du Dahomey (P. C. D.),[209] sans précision du nom de la localité, situe au sud du Ghana les Blú sur la même latitude que Tádó et Àgbómɛ̀. De même, la tradition orale place l'origine des Àcānwūntí au Ghana, avec un peu plus de précision. Pour Mètoyimè Nondichao, en effet :

> *Àcānwūntí lɛ́ ɔ́, Gánān Kùmāsí wɛ̀ yé gósín*
> *bó wá jɛ́ àīkúngbān jí fí [plateau d'Àgbómɛ̀].*

TRADUCTION

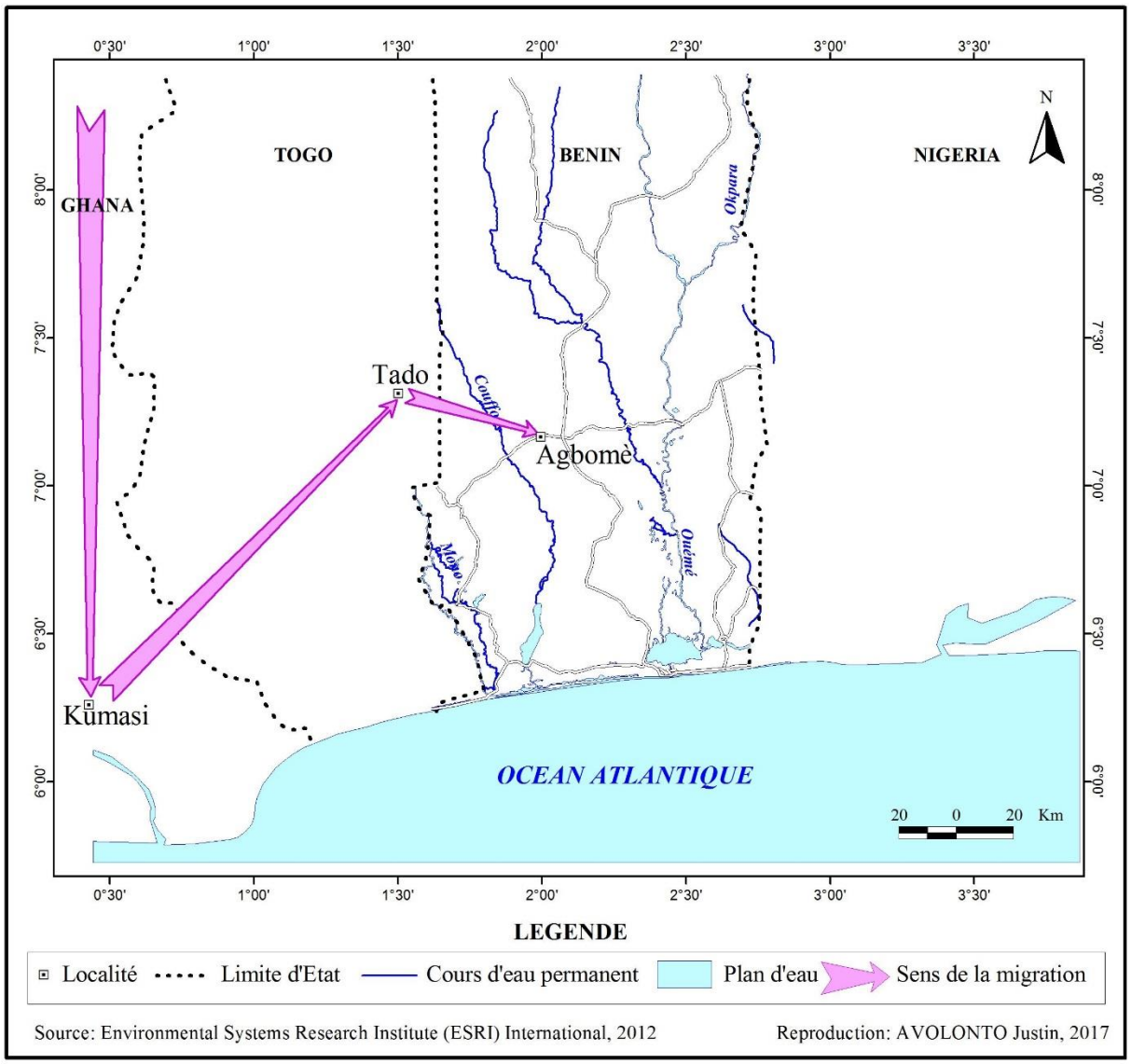
> Les Àcānwūntí sont venus de Kūmāsí au Ghana
> pour s'installer ici [plateau d'Àgbómɛ̀].

La remarque qui s'impose est que le P.C.D. situe le peuple Blú à l'emplacement exact de la ville de Kūmāsí, même s'il ne nomme pas celle-ci. En montrant la proximité dudit peuple avec Tádó et Àgbómɛ̀ les sources écrites et orales nous permettent de formuler l'hypothèse selon laquelle la branche des Àcānwūntí qui a donné naissance aux Blú, a d'abord séjourné à Tádó avant de prendre la direction du plateau d'Àgbómɛ̀.

Nous suggérons donc le trajet ci-après comme un axe fort probable du mouvement migratoire des Àcānwūntí : Kūmāsí-Tádó-plateau d'Àgbómɛ̀. (Voir la carte n° 10). Cependant, il n'est pas exclu que d'autres Àcānwūntí aient rejoint le plateau par un trajet différent.

[209] P.C.D. *Les sociétés pré-coloniales au Dahomey*, op. cit., p. 51 bis.

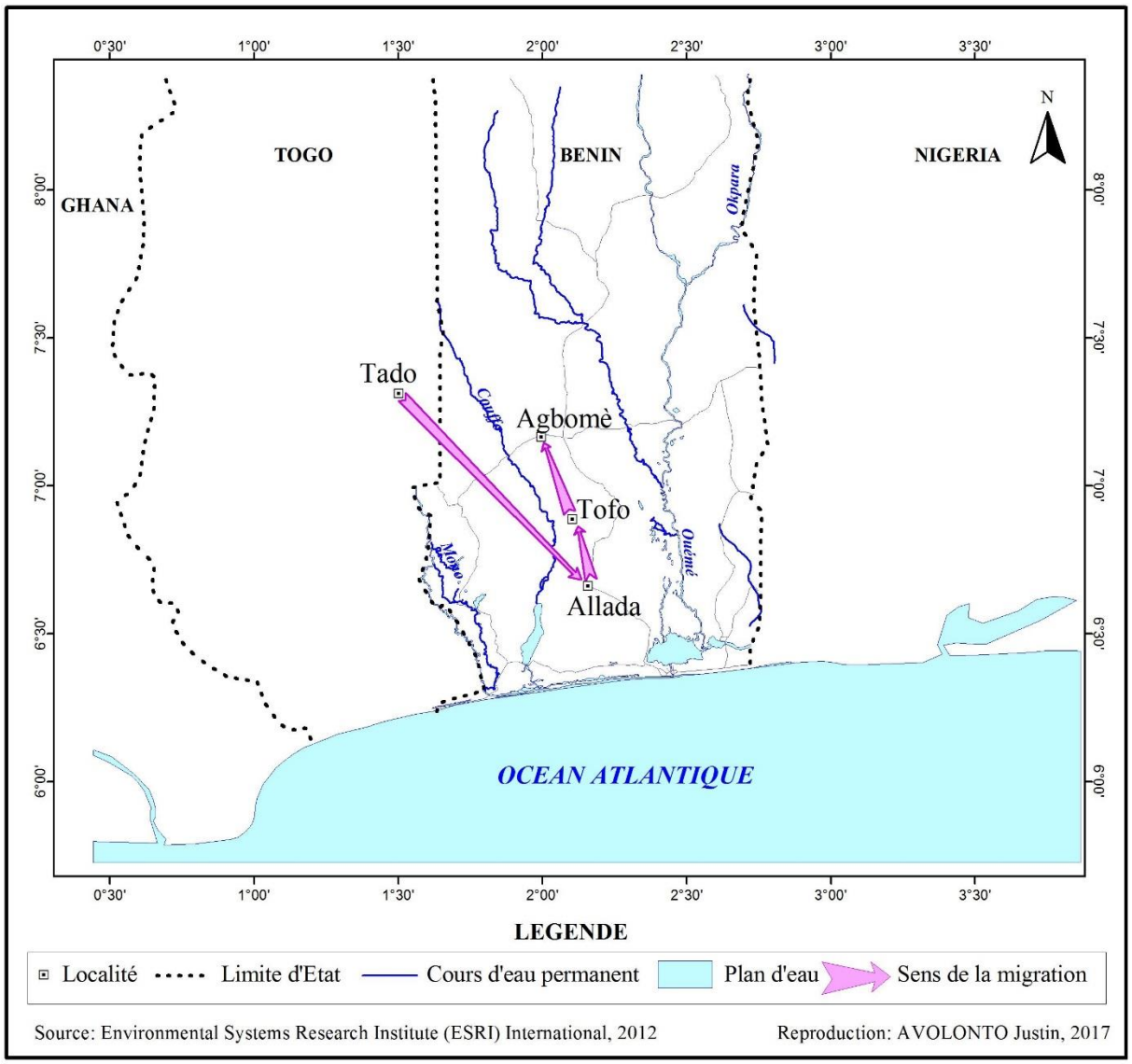
Carte n° 10 : Migration àcānwūntí



S'agissant enfin du chemin emprunté par les Àyízɔ̀, il y a lieu de remarquer que la quasi-totalité de ce peuple était concentrée dans la région Tɔ̀lì-Àlādà-Tɔ̀fɔ̀-Zɛ̀ qui partage une même frontière avec le plateau d'Àgbómɛ̀. On peut alors se demander si certains parmi eux n'étaient pas déjà passés du côté du plateau avant l'arrivée des Àgāsúví. Le cas échéant, les Àyízɔ̀ de cette migration auraient certainement suivi l'itinéraire Tɔ̀fɔ̀ – plateau d'Àgbómɛ̀ ou celui, plus court que le premier, Zɛ̀ -plateau d'Àgbómɛ̀. Mais sachant que les Àyízɔ̀ sont des Àjɑ́ qui ont émigré de Tɑ́dó, on peut également suggérer l'axe Tɑ́dó – Àlādà – Tɔ̀fɔ̀- plateau d'Àgbómɛ̀ pour les uns, et Tɑ́dó – Àlādà – Zɛ̀ – plateau d'Àgbómɛ̀ pour les autres. Pour notre

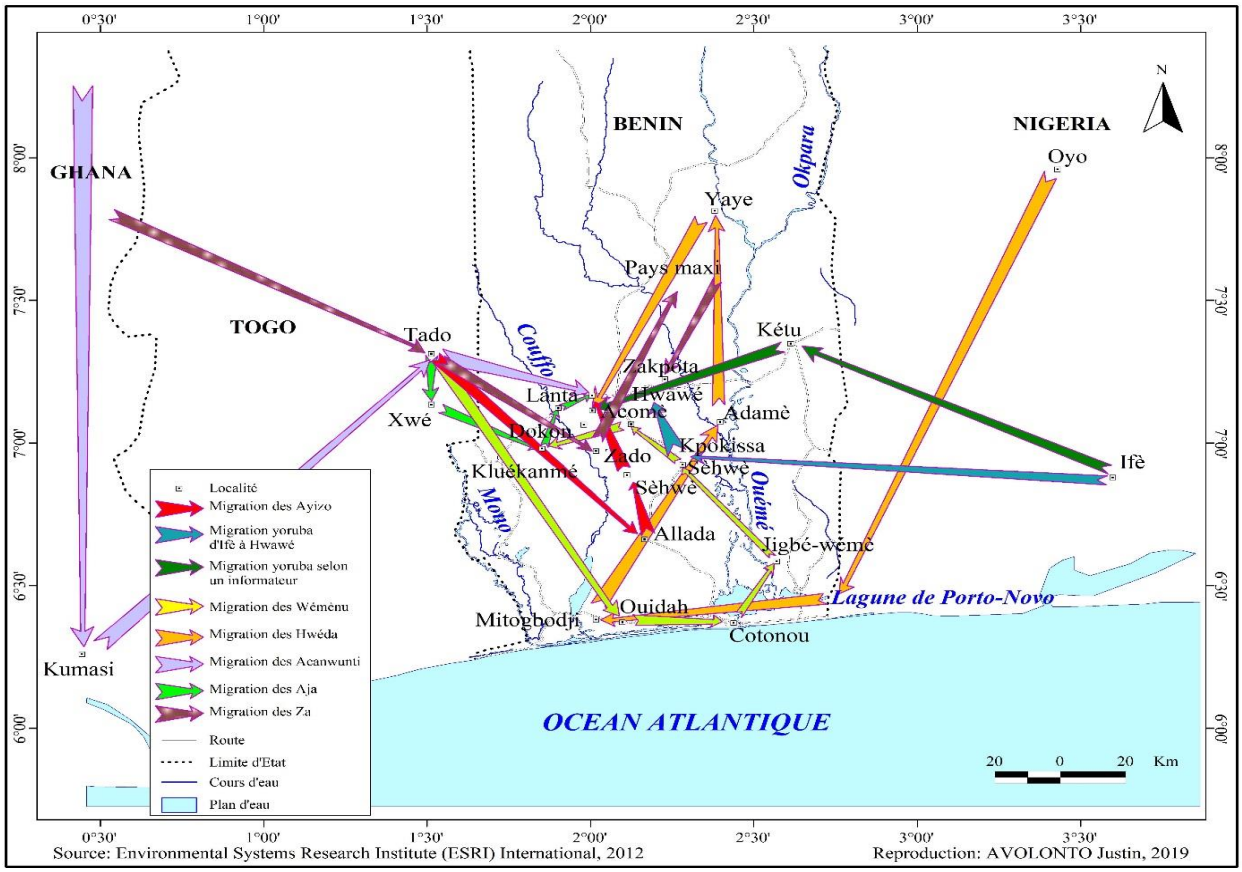
part, ces deux derniers axes rendent beaucoup plus compte de l'origine lointaine des Àyízɔ̀. (Voir la carte n° 11).

Carte n° 11 : Migration áyízɔ̀



On peut retenir que par les itinéraires empruntés, ces déplacements de populations créent un véritable enchevêtrement sur un même espace territorial, comme le montre la carte n° 12.

Carte n° 12 : Synthèse des migrations des groupes sociaux pré-Aladaxonu du plateau d'Agbomè



Source: Environmental Systems Research Institute (ESRI) International, 2012 Reproduction: AVOLONTO Justin, 2019

L'itinéraire de chaque groupe est souvent marqué par plusieurs escales plus ou moins prolongées. Ces arrêts ont eu lieu dans des localités où, parfois, la vie en communauté a connu un succès si éclatant que les membres du groupe ont vite fait d'oublier un temps soit peu la nostalgie de leur lieu d'origine.

1-2-3 - Quelques lieux de mémoire

Hormis les Àjá de la rive droite du Kúfó qui ont juste traversé ce fleuve pour se retrouver de l'autre côté, aucun des groupes socioculturels pré-Àlādāxónù du plateau n'y est arrivé sans avoir marqué un ou plusieurs arrêts sur son chemin. Certaines de ces escales sont mémorables. Nous en choisirons deux pour illustrer notre propos : l'escale de Kétù pour les Yōrūbá, et l'important arrêt marqué à Jīgbé-Wémɛ̀ par les Àjɑ́ devenus Wémɛ̀nù.

Si, quittant ìfé, les Yōrūbā sont venus créer Kétù vers le XIe siècle[210] à la suite d'une dispersion importante intervenue au sein de la dynastie d'Ọ̄dūdūwā, ils y sont restés pendant un temps avant de connaître une autre migration qui conduira certains parmi eux sur le plateau d'Àgbómɛ̀. Kétù alors se présente, à n'en point douter, comme une étape importante sur le trajet migratoire des premiers Yōrūbá dudit plateau, et représentait désormais une base arrière pour ces populations qui s'y repliaient fréquemment en cas de besoin. De même, ce royaume servait de relai entre ces immigrés yōrūbā du plateau d'Àgbómɛ̀ et leurs frères restés au Nigéria. Par ailleurs, Kétù a été, avant même l'arrivée des Yōrūbá à Hwàwé, le lieu de démonstration de la grandeur de la culture yōrūbá. Certaines grandes figures de l'histoire y seraient nées tel qu'Agokoli, le roi ēwé qui aurait créé les fortifications de Notsé vers le XVIe siècle. En effet, selon S. E. Greene cité par Gayibor, Agokoli « est né à Kétù d'où il est venu s'installer à Notse ».[211] Eu égard à tout cela, Kétù demeure une escale notoire dans le mouvement migratoire des premiers Yōrūbá qui se sont installés sur le plateau d'Àgbómɛ̀.

Pareillement, les Wémɛ̀nù, dans leur migration vers le plateau, ont connu eux-aussi une escale importante : Jīgbé-Wémɛ̀. De cette vallée de l'Ouémé est parti le plus grand nombre de personnes qui sont allées grossir les rangs des groupes sociaux pré-Àlādāxónù du plateau d'Àgbómɛ̀ entre le XIVe et le XVIe siècle. Si leur départ de Tado peut se situer au plus tôt vers la fin du XIe siècle et que leur présence sur le plateau d'Agbomè est fixée au XIVe siècle, l'on peut raisonnablement formuler l'hypothèse selon laquelle leur arrivée à Jīgbé-Wémɛ̀ se situe vers la fin du XIIe siècle.

À Jīgbé-Wémɛ̀, ces Àjɑ́, presque seuls sur les lieux au départ, ont eu le temps de se mêler à des populations résiduelles de pré-Àjɑ́ et de pré-Yōrūbá dont on ignore aujourd'hui l'identité culturelle de façon exacte. Ils s'adonnaient à fond à la pêche et étaient les seuls à livrer

[210] de Lespinay (Ch.), Cahiers du CRA Spécial Togo-Bénin, n°8, op. cit., p. 124.
[211] Gayibor (N. L.), op. cit. p. 156.

les produits halieutiques à leurs voisins immédiats qu'étaient surtout les habitants de Kétù et environs. De même les activités cynégétiques et agricoles n'étaient pas non plus absentes de leurs préoccupations quotidiennes. Au plan culturel, les nouveaux venus, ces immigrés àjɑ́ ont, selon leurs descendants à Dōkɔ̀n,[212] imprimé leur marque, surtout à la vie religieuse du milieu par l'institution du vōdún Dàn. Plus tard, cette divinité allait s'implanter dans toutes les localités d'installation des pré-Àlādāxónù du plateau. Par ailleurs, tout porte à croire que le cadre naturel déterminait le choix des sites à occuper.

1-3- L'installation spatiale, tributaire du cadre naturel

L'un des facteurs naturels les plus importants qui ont guidé l'installation humaine sur le plateau d'Àgbómɛ̀, était la présence de l'eau, la recherche d'un plan d'eau et l'installation spatiale des groupes sociaux pré-Àlādāxónù allant de pair sur le plateau. En effet, le choix des sites occupés obéit presque toujours à l'existence d'un point d'eau dans les parages. Devenant ainsi une donnée tangible de l'installation des populations sur le plateau avant l'arrivée des Àgāsúví, la question de l'eau mérite une attention particulière.

1-3-1- La question de l'eau sur le plateau d'Àgbómɛ́

La question de l'eau était primordiale pour toutes ces sociétés et influençait même, dans la plupart des cas, non seulement les sites sur lesquels elles s'installaient, mais aussi les itinéraires qu'elles empruntaient. Or, le réseau hydrographique du plateau d'Àgbómɛ̀ qui apparaissait à première vue comme riche, était, en réalité, pauvre, non organisé. Par conséquent, il était presqu'inexistant en saison sèche, et remplacé par quelques fontaines, sources d'eau vive qui jaillit du sol naturellement, comme on en trouve encore aussi bien à l'emplacement qui porte aujourd'hui le nom de *Nyānsátá* à Àgbómɛ̀ qu'à celui qui est actuellement appelé *Zà-Kékērέ* à Zà-Kpótá. Ledit réseau comprenait aussi et surtout une multitude de points d'eau ou marigots,

[212] Informations recueillies au cours de l'entretien de groupe que des Wémènù nous ont accordé le 11 février 2012 à Dōkɔ̀n.

réceptacles le plus souvent creusés par l'homme pour retenir les eaux de ruissellement. Certains tarissaient pendant la saison sèche, d'autres, peu nombreux, restaient en activité toute l'année grâce à l'apport des eaux souterraines.[213] C'était donc la fréquence et l'abondance des pluies qui, pour une grande part, conditionnaient l'approvisionnement en eau du plateau. Or, le régime des pluies était fonction des saisons et pouvait présenter de grandes variations d'une année à l'autre. La moyenne annuelle était de 1300 mm environ. La question de la conservation de l'eau apparaissait donc comme essentielle.[214]

L'importance de l'eau est restée vivace même après l'arrivée des Àgāsúví sur le plateau. Le cas de Zà-Kékēré en est une illustration vivante. Car, c'est l'eau qui a donné le nom *Kékēré* à une localité de la vaste région attribuée aux Zà à leur retour du pays māxí.

Les habitants de Zà-Kékēré racontent en effet que fuyant la guerre[215], des Yōrūbā sont venus trouver refuge auprès de Dágbà, l'un des chefs de terre du groupe socioculturel Zà.[216] Celui-ci les installa au lieu dit Àgɔ̀nkānmɛ́ (futur Zà-Kékēré). Alors que ce site, prolongement d'une forêt particulièrement touffue, ne disposait d'aucun point d'eau connu, les Zà qui y étaient les

[213] Entretien avec Dāā Dèdomè Hinsinlon Gbênon, le 18 mars 2017 en son domicile à Àgblōmɛ̀ Lēví à Àgbómɛ̀.

[214] Cf. Savary (C.), 1976, p.p. 2-3.

[215] Il n'est pas aisé d'établir avec précision la guerre dont parlent ici les habitants de Kékēré. S'agit-il de l'expédition guerrière levée par Àgɔ̀ngló (1789-1797) contre Jaluma en 1792 ? Ou bien s'agit-il de l'attaque lancée par Gēzò contre ɔ̀yo et « au cours de laquelle soldats et chefs militaires yoruba furent tués ou mis en déroute » ? (cf. Jérôme Alladaye dans *Fresques danxoméennes*, p. 92). S'agit-il encore, comme l'indique Jean Adjaïtodé, un de nos informateurs de Zà-Kékēré, de la campagne militaire de Gēzò contre Sávɛ́ en 1821, qui vit le massacre des soldats du roi Ekoconi ? Ou bien encore de celles lancées « contre Inubi en 1841 et Léfu-Léfu en 1844, localités yōrūbā fournisseuses d'esclaves » ? (cf. Fresques danxoméennes, p. 92.). A la suite de nos investigations, nous pensons fortement que les Yōrūbā dont il est question et qui ont donné le nom Kékēré à la localité concernée, sont ceux fuyant les expéditions militaires des années 1821, 1841 et 1844.

[216] L'amitié entre Zà et Yōrūbā d'une part, puis entre Zà et Māxí d'autre part, remonterait vers la moitié du XVIIIe siècle sous le règne de Tēgbēsú (1740-1774). A cette époque, les Yōrūbā étaient nombreux dans la vaste région située entre la rive gauche du Zù et la rive droite de l'Ouémé, et qui englobe aujourd'hui Bantè, Glazué, Savalu, Dasa-Zunmè, Jaluku, etc… Ils étaient également nombreux dans la région allant de la rive gauche de l'Ouémé à celle droite de l'Okpara et comprenant, entre autres localités connues aujourd'hui, Tchaourou, Wèsè, Savè. Il s'agit donc des Yōrūbā du nord du plateau, qui, ensemble avec les Māxí, ont offert l'hospitalité aux Zà pendant leurs démêlées avec Tēgbēsú. L'accalmie étant revenue avec Àgɔ̀ngló, les Zà sont revenus au Dānxōmɛ́, mais n'ont plus retrouvé Zādó, leur ancienne localité de résidence. Le roi Àgɔ̀ngló les a installés à l'extrême est du plateau, dans la région qui porte aujourd'hui le nom de Zà-Kpótá et dont Zà-Kékēré fait partie intégrante. Les Zà avaient alors une dette de reconnaissance envers les Yōrūbā et les Māxí. Il n'est donc pas surprenant qu'ils aient choisi à leur tour d'accueillir les Yōrūbā alors en fuite devant l'armée du Dānxōmɛ́. C'est ce qu'a fait Dágbà en offrant l'hospitalité aux Yōrūbā qui donneront plus tard le nom Kékēré à la localité dont il était le chef.

premiers habitants, allaient chercher l'eau de *Huanvè* à Zà-Zùnmɛ́. Or, les Yōrūbá des lieux, au risque de se faire arrêter par les espions du Dānxōmɛ́, ne pouvaient pas aller chercher de l'eau à Zà-Zùnmɛ́, ce dont ils souffraient cruellement. Un jour, ils virent des porcs trempés de boue et comprirent qu'ils venaient d'un endroit humide. Ils se mirent à filer ces animaux jusqu'à la découverte d'une source non loin de leur habitation. C'est avec l'eau de cette source que les porcs se lavaient. Très contents, ces Yōrūbá s'exclamèrent :

Àrī ōḍò kékēré kān

TRADUCTION

Nous venons de trouver un petit point d'eau

Ils en informèrent le chef Dágbà. Et, comme la découverte d'un nouveau point d'eau était toujours un événement, tous les habitants de la localité étaient informés. Désormais, ils avaient eux aussi de l'eau à portée de main. Chaque fois que quelqu'un allait vers cette source, il disait :

Ūn xwē tɔ̀ *kékēré* Àyɔ̀nù lɛ́ tɔ̀n».
Ūn xwē : Je vais vers
tɔ̀ : puits
kékēré : petit (mot yoruba)
lɛ́ tɔ̀n : appartenant à
Àyɔ̀nù : gens venus d'ɔ̀yɔ́

TRADUCTION

Je vais vers le « *tɔ̀ kékēré* » [le petit puits] des Yōrūbā

Alors, le nom *kékēré* a fini par s'imposer comme celui de cette localité, et, même aujourd'hui encore, comme le nom du village issu de ladite localité dans le découpage territorial de la commune de Zà-Kpótá. (Voir ci-dessous sur la photo n° 4, le *tɔ̀ kékēré* ou « petit puits » des Yōrūbá, tel qu'il se présente aujourd'hui).

Photo n° 4 : *tɔ́ kékēré* ou « petit puits » des Yōrūbá



Prise de vue : Avolonto, mars 2017.

Cette photo montre ce qu'est devenu le *tɔ́ kékēré* ou « petit puits » des Yōrūbá. Il est aujourd'hui très utile aux populations du village portant le nom Zà-Kékēré. La végétation touffue que l'on aperçoit au fond, donne une idée de ce qu'elle était à cette époque, et indique que la zone était effectivement un véritable refuge pour les Yōrūbá fuyant devant les troupes du Dānxōmɛ́.

Par ailleurs, les points d'eau étaient si importants pour les populations qu'ils étaient le plus souvent considérés comme des divinités si leurs noms n'étaient pas rattachés à un groupe socioculturel. Par exemple, le Kúfó était une divinité dont les adeptes étaient appelés Kúfósì. Selon Dāā Gbènon Dèdomè Hinsinlon[217], son aïeul (le premier Dāā Gbènon) avait pour ami un

[217] Entretien du 4 mars 2017 à Àgblōmɛ́ Lēví.

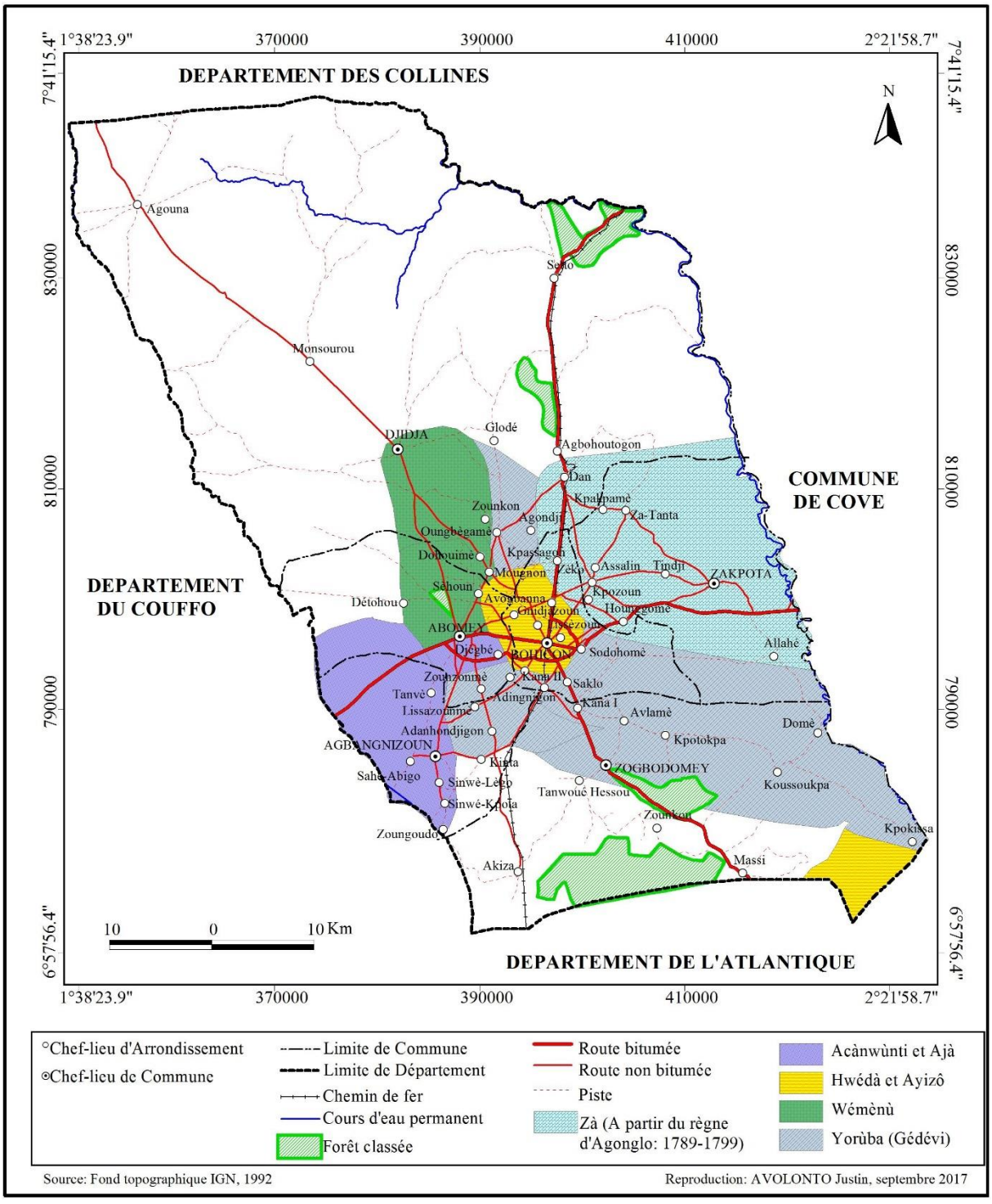
certain Kúfósì, adepte du fleuve Kúfó divinisé. De même, les Zà de Zà-Kpótá, pour ne citer que cet exemple, se présentent aujourd'hui comme des descendants du *tɔ́xwíyɔ́ Hwànvɛ́*. Ceux de Zādó présentent aujourd'hui *Hlán*, un défluent du Zù, comme leur ancêtre tutélaire.

Le plateau d'Àgbómɛ̀ étant donc habité avant l'arrivée des Àlādāxónù, il serait intéressant de connaître la répartition spatiale des groupes socioculturels qui s'y étaient installés.

1-3-2- L'occupation des régions de l'est, de l'ouest et du centre du plateau

Dans la perspective de montrer les diverses régions occupées par les pré-Àlādāxónù, nous nous servirons de deux cartes dont le commentaire, nous le pensons, offrirait une visibilité directe de l'installation desdits groupes.

Carte n° 13 : Le peuplement de l'est, de l'ouest et du centre du plateau d'Àgbómɛ́ avant l'arrivée des Àlādāxónù



La première remarque indique qu'en réalité, les Gēdēví, premiers Yōrūbá arrivés sur le plateau, ne s'étaient pas installés uniquement à l'est comme certaines sources ont tendance à le faire croire. Par conséquent, on peut affirmer que de ces trois régions, à savoir l'est, l'ouest

et le centre, seul l'ouest ne les avait pas attirés aux premières heures de leur arrivée sur le plateau d'Àgbómɛ́. La plupart des témoignages portent à croire que l'ouest était essentiellement occupé par des Àjá. Ceux-ci, sans doute à cause des liens de proximité entre eux et le plateau, étaient nombreux à s'installer dans la région de "Sīnwé-Sāhɛ́-Àgbányìzùn-Gbólí", probablement entre le XIe et le XIIe siècle[218]. Les Àcànwūntí vont les y rejoindre peu après pour s'établir dans toute la région dénommée aujourd'hui Àgblōmɛ́. Certes, la présence du Kúfó a conforté cette installation humaine à l'ouest, de même que la fertilité du sol et, surtout, l'abondance du gibier dans cette partie verdoyante du plateau d'Àgbómɛ́.

Mais, ce fut la région du centre de ce plateau qui était la convoitise de la quasi-totalité des groupes socioculturels pré-Àgāsúví. Cela était probablement dû, entre autres, à l'attrait que constituait l'ensemble du plateau pour tout candidat à l'émigration. Jérôme Alladayè présente cette région comme attractive à divers points de vue :

> Au plan économique, ses terres disponibles et fertiles, l'abondance du gibier venaient renforcer sa position de « centre commercial de liaison avec la savane soudanaise ». Au plan politique, l'absence de pression d'un pouvoir centralisé ouvrait le plateau à tous ceux qui, déçus de ne pouvoir s'imposer dans les premiers royaumes du Golfe du Bénin, voulaient tenter une nouvelle aventure.[219]

Par ailleurs, l'emplacement qui englobe actuellement Àgbómɛ́, Gbɔ̀xíkɔ̀n, Hwàwé et Kànà avait une position géographique intéressante pour une autre raison : les terres étaient favorables à l'une des techniques culturales préférées des pré-Àgāsúví à l'époque[220], à savoir, la pratique simultanée de la culture et de la jachère sous palmier. Une pratique que l'on note presque partout au centre et au sud du plateau, puis à l'est et à l'ouest du même plateau. (Voir la carte de l'occupation du sol sur la photo n° 13). Ainsi, les Yōrūbá, fils de Gēdē, bien que

[218] Le royaume de Tádó ayant été créé au XIe siècle, on peut considérer l'arrivée des premiers Àjá sur la rive gauche du Kúfó entre le XIe et le XIIe siècle.

[219] Alladaye (C. J.), *Le kpanlingan dans le Dānxōmé : historien de l'oralité*, op. cit., p. p. 13-14.

[220] Il s'agit de la période qui précède l'arrivée des Àgāsúví sur le plateau.

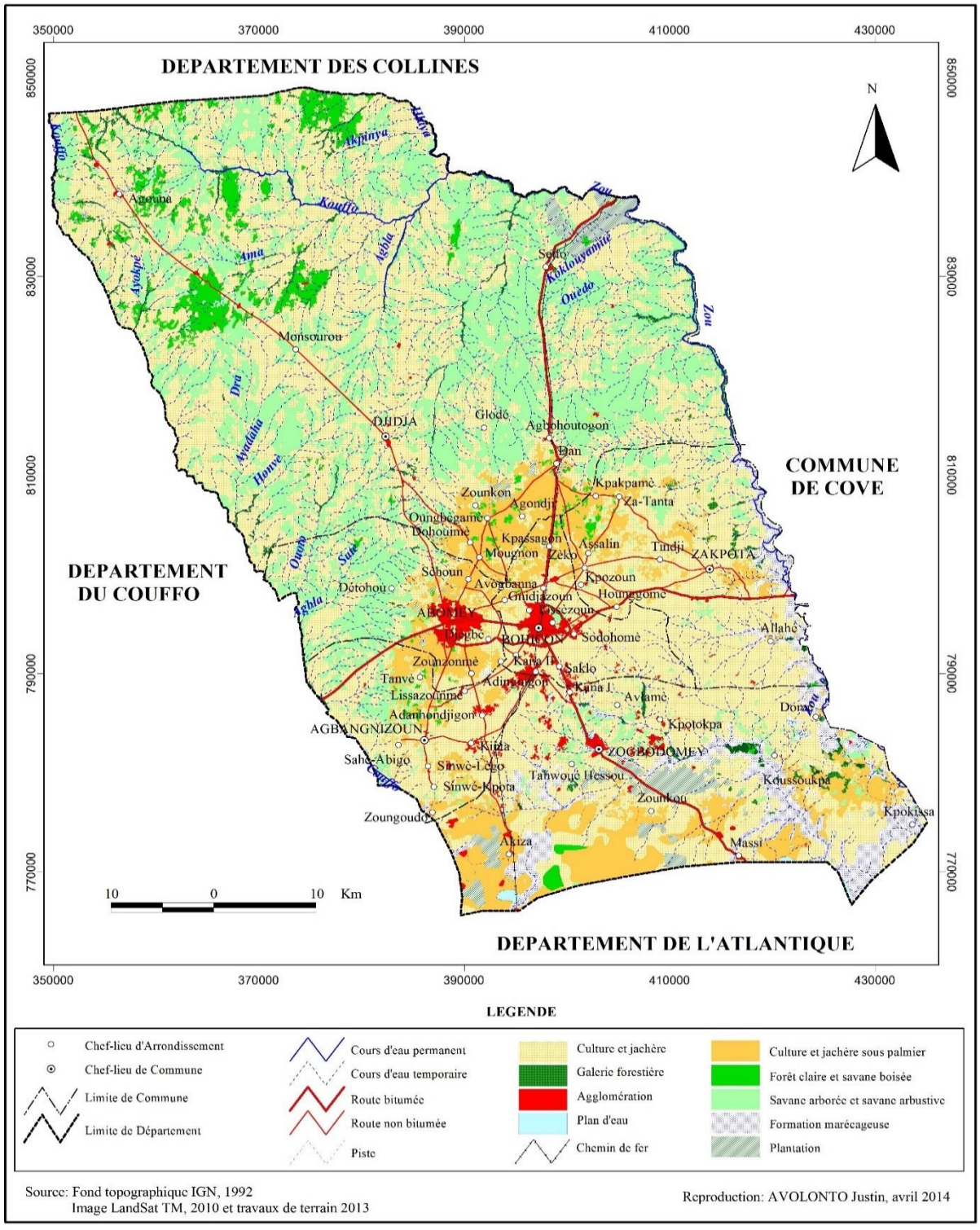
foulant le sol du plateau par l'est[221] en provenance d'ìfɛ́, ont plutôt cherché à s'installer plus tard au centre.

Vinrent par la suite s'ajouter à eux, sur les mêmes lieux et dans un périmètre de 20 km environ, les Àyízɔ̀, les Wēmɛ́nù et les Hwēdá. Quant aux Àcànwūntí, ils étaient arrivés de Kūmāsí et avaient choisi Lálú, un village d'Àgblōmɛ́-Lēví comme leur lieu de résidence. Àgblōmɛ́-Lēví, une localité de Hùntōmɛ́[222], est situé à l'ouest du plateau d'Àgbómɛ́.

[221] Selon Faustin Gedenon, authentique représentant des Gēdēví à Hwàwé-Gbànyīkɔ̀n et aujourd'ui responsable du bosquet Gēdēzùnmɛ́, le chemin qu'empruntaient les Yōrūbā d'ìfɛ́ pour arriver sur le plateau, passait toujours par Kpókísá sur la rive droite du Zù.

[222] Selon Raymond Oke, Hùntōmɛ́ est le nom que portait l'emplacement actuel d'Àgbómɛ́ avant l'arrivée des Àlādāxónù.

Carte n° 14 : L'occupation du sol par les pré-Àlādāxōnù

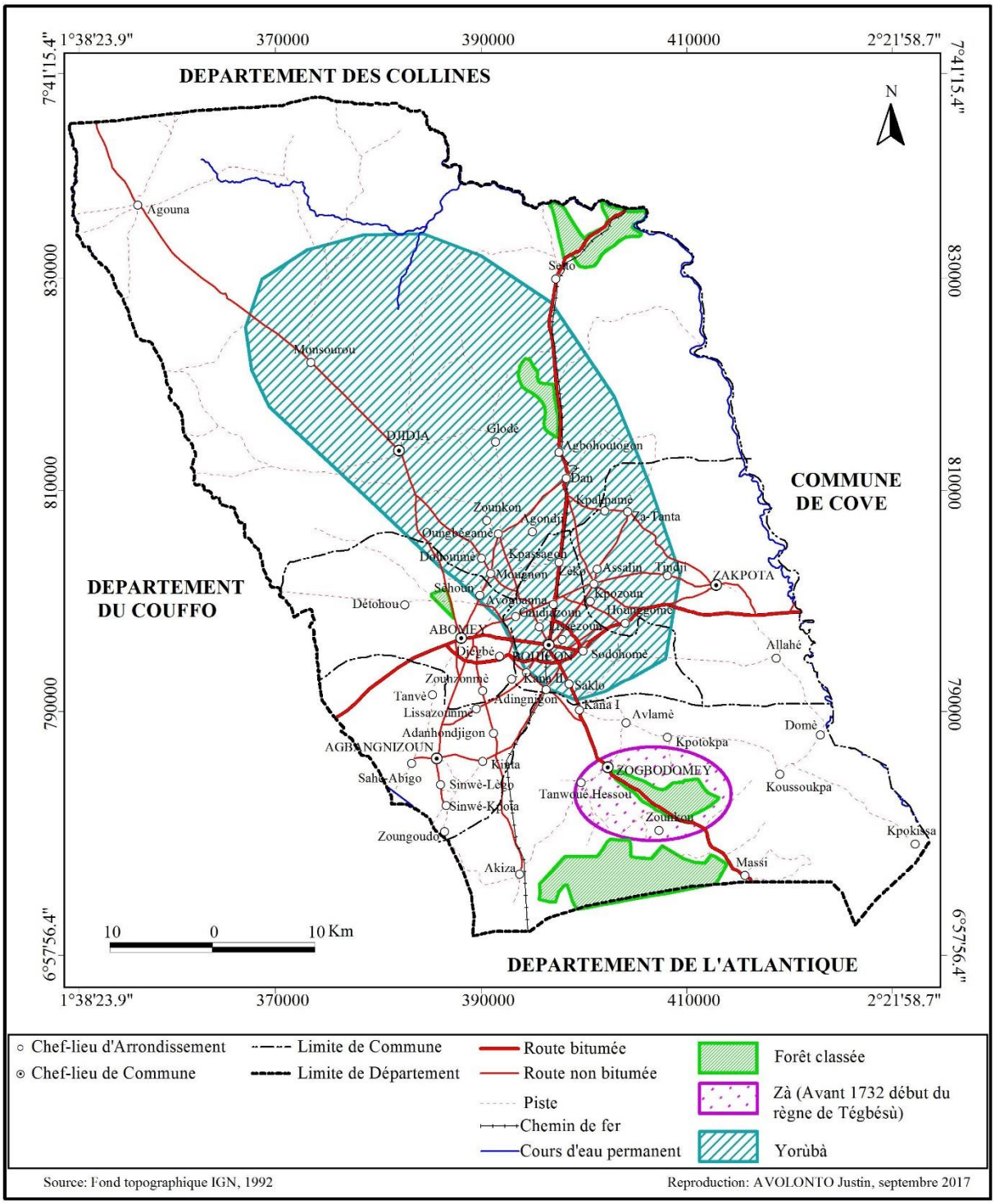


De même, le peuplement des autres régions du plateau mérite d'être élucidé.

1-3-3- Le peuplement des autres régions du plateau

La deuxième carte dont nous nous servirons pour illustrer l'installation des pré-Àgāsúví, est la suivante :

Carte n° 15 : L'installation des pré-Àlādāxōnù au nord et au sud du plateau d'Àgbómɛ́



La carte n°14 montre que les régions du nord, mais aussi et dans une moindre mesure celles du sud, semblent ne pas être, hormis les Gēdēví, la convoitise des pré-Àgāsúví. Elle montre également que le plateau d'Àgbómɛ́ est encadré à l'est et à l'ouest par deux cours d'eau importants, à savoir, le Zù et le Kúfó. Parallèlement, ces deux fleuves ont donné, chacun, naissance à un lac à la lisière de l'océan Atlantique : le Nokwé à l'est et l'Ahémé à l'ouest.[279] Or, la plupart des populations de pêcheurs en quête d'un endroit propice à la survie, affectionnaient particulièrement les lacs autour desquels elles retrouvaient leur activité d'origine. C'est donc de ces lacs que les mêmes populations, pour des raisons diverses, s'engageaient dans une migration, le plus souvent vers le nord, le long des cours d'eau.

Par conséquent, le Kúfó et l'Ouémé (par l'une de ses branches, le Zù), ont draîné des populations sur le plateau d'Àgbómɛ́. Le cas des Wēmɛ́nù et des Hwēdá, en est une illustration tangible. On peut donc affirmer que les plans d'eau étaient effectivement déterminants aussi bien dans l'itinéraire emprunté que dans le choix du site d'installation. Dans ces conditions, on comprend mal que le sud par où étaient passées toutes ces populations, fût moins peuplé que le centre du plateau. En effet, le seul groupe social qui ait décidé de s'établir au sud, était celui des Zà, installé autour du fleuve *Hlán*.

S'agissant plus spécifiquement du peuplement du nord du plateau avant l'arrivée des Àlādāxónù, l'on peut émettre l'hypothèse selon laquelle les groupes sociaux installés au centre étaient surtout les mêmes qui, les premiers, ont foulé le sol des régions nord dudit plateau.

[279] Bien que ces lacs fussent éloignés du plateau, ils permettaient d'abord d'attirer les populations qui s'y livraient à des activités riveraines avant de repartir, une fois ces activités devenues incapables de nourrir son homme, sous d'autres cieux, généralement, le long des cours d'eau.

En effet, à la question de savoir quels groupements humains vivaient à Sāwlākpά[280] avant l'arrivée des Àlādāxónù, Monwayé Ahouanlegossi répond au cours d'un entretien de groupe[281] réalisé avec des ressortissants de cette localité située au nord du plateau d'Àgbómɛ̀ :

> *Hwē nū ē tō ɔ̄ mánkó jɔ̀ ā ē ɔ́, fídé tóyní Sāwlākpά hún, ēkō tùn ùn ān. Àgbómɛ̀-Dānxōmɛ̀ ɔ̄n ká kó dē.*
> *Sāwlākpά sín kúnkán ɔ́n, mèdélɛ̀ tín īn bɔ̀ jɔ̀tìn yē tɔ́n gósín Mùynɔ̀n. Mèdélé tīn īn bɔ̀ jɔ̀tìn yē tɔ́n gósín Àjά. Mèdélé tīn īn bɔ̀ jɔ̀tìn yē tɔ́n gósín Gbānynìkɔ̀n. Dāxó bì ɔ̄, Dōkɔ̀n wɛ̀. Hún Dōkɔ̀n nù lé wé sùkpɔ́ bó wájɛ̀ Sāwlākpά.*

TRADUCTION

> Au moment où le pays [Sāwlākpά] ne s'était pas encore constitué, on ne connaissait aucun endroit appelé Sāwlākpά. Mais, Àgbómɛ̀-Dānxōmɛ̀ existait déjà. L'origine des premiers groupements humains qui habitent à Sāwlākpά est Mùynɔ̀n[282] pour les uns, Àjά pour les autres. D'autres encore sont originaires de Gbānynìkɔ̀n.[283] Mais le gros lot des premiers migrants installés à Sāwlākpά vient de Dōkɔ̀n.

Répondant à la même question au cours du même entretien,[284] Ahimanzéhountchio Claude Djokpé, ne semble pas être de l'avis de l'informateur précédent à propos de la période de l'arrivée des premiers migrants à Sāwlākpά :

> *Hwē nū ē Sāwlākpά dò jùjɔ̀ wɛ̀ ē ɔ̄, Dānxōmɛ̀ dēsú*
> *Kó jɔ̀ ā. Mɛ̀ dédē ē ē xā nū mī dì ē ɔ́ kó dò àyì ɔ́jí xóxó*
> *có Dānxōmɛ̀ wā jɔ̀. Àmɔ́n Dōkɔ̀nnū lé wé sùkpɔ́ hú mɛ̀*
> *nūkɔ̀n tɔ̀n ē wā jɛ̀ fí lɛ̀ é bī.*

TRADUCTION

> Lorsque Sāwlākpά recevait ses premiers habitants, même le Dānxōmɛ̀ n'était pas encore né. Ceux qu'on vous a cités tout à l'heure [allusion faite aux groupes sociaux rappelés à notre attention par l'informateur précédent], étaient déjà sur les lieux longtemps avant la naissance du Dānxōmɛ̀. Mais ce sont les Dōkɔ̀nù
> [habitants de Dōkɔ̀n] qui sont les plus nombreux parmi les premiers habitants d'ici».

On peut retenir de ces informations que les premiers hommes qui se sont installés à Sāwlākpά, venaient à la fois d'Àjά et du centre du plateau, à savoir, Mùynɔ̀n, Gbānynìkɔ̀n et,

[280] Sāwlākpά est une localité de Jìjà, l'une des grandes régions situées au nord du plateau d'Àgbómɛ̀.

[281] Entretien du 17 janvier 2015.

[282] Mùynɔ̀n était un faubourg de la grande agglomération Jìjà située au nord du plateau.

[283] Gbānynìkɔ̀n est une localité de l'ancienne cité Hwàwé.

[284] Entretien de groupe réalisé le 17 janvier 2015.

par-dessus tout, Dōkɔ̀n. La véracité desdites informations confirmerait du coup l'emprise culturelle d'Àjá-Tádó sur l'ouest du plateau et conforterait la thèse de l'installation ancienne des Àjá dans cette région. En outre, ces informateurs nous indiquent que c'est du même plateau, surtout de Dōkɔ̀n, que sont venus les autres migrants qui constituent, avec les Àjá, les premiers groupes socioculturels installés à Sāwlākpá. C'est dire que les Wémɛ̀nù, majoritairement installés à Dōkɔ̀n, une localité située à peu près au centre dudit plateau, étaient également les plus nombreux au nord, notamment à Sāwlākpá. Cependant, si nos deux informateurs s'accordent sur l'identification des premiers habitants de cette localité, leurs témoignages divergent à propos de l'époque à laquelle ces groupes sociaux s'y sont installés : après la formation du Dānxōmɛ̀ au début du XVIIe siècle[285] selon le premier, bien avant cette période, d'après le second.

Mais à l'étape actuelle de nos investigations, nous pouvons retenir que le nord du plateau d'Àgbómɛ̀, était déjà habité avant l'arrivée des Hwēgbájàví sur ledit plateau. En effet, les mouvements de populations à l'intérieur du plateau pendant cette époque, permettent de le croire. Ces déplacements étaient liés à la fois au surpeuplement et à la recherche d'un endroit plus propice à l'agriculture. Or, les Wémɛ̀nù arrivés de Jìgbé Wémɛ̀ étaient si nombreux que Dōkɔ̀n ne pût les contenir tous pendant longtemps. Certains parmi eux émigrèrent donc vers Jìjà où les terres, fertiles, étaient encore vierges. Il semble également que des Yōrūbá venus d'Ɔ̀yɔ́, se sont installés au nord du plateau à une époque qui est postérieure à l'arrivée des Yōrūbá venus d'ìfɛ́ et installés à Hwàwé.

En définitive, l'on peut retenir que tous ces groupes socioculturels qui ont émigré pour diverses raisons, se sont retrouvés sur le plateau après avoir suivi, chacun, un itinéraire donné sur lequel des escales, parfois mémorables, ont été notées. Une fois sur place, ils s'étaient déjà répandus sur tout le plateau avant l'arrivée des Àgásúví. Mais, comment y vivaient-ils ? Quelle

[285] Gànyéxèsú, le premier souverain du Dānxōmɛ̀, a régné de 1600 à 1620.

culture y développaient-ils avant d'être réduits en ànātɔ́ ou roturiers par les nouveaux venus à partir du XVIIe siècle ? À quel niveau d'évolution sociale étaient-ils parvenus avant l'arrivée des Àlādāxónù ? Quelles étaient les activités principales auxquelles ils s'adonnaient ?

Telles sont les questions essentielles auxquelles sera consacré le deuxième chapitre de cette première partie.

CHAPITRE 2 : L'organisation socio-politique et les activités économiques (X^{e}- XVII^{e}siècle)

Dès leur installation sur le plateau, ces populations ont entrepris d'asseoir loin de leurs origines respectives, leur identité à travers leur mode de vie, leur comportement, leur caractère, leurs habitudes, leurs activités politiques, sociales, culturelles, religieuses, économiques, etc… Le plateau d'Àgbómɛ̀ était alors devenu un centre de cohabitation de plusieurs cultures qui s'interpénétraient lentement, mais harmonieusement. Chaque groupe socioculturel porte un nom qui rappelle toujours un événement important et a une signification étymologique fort utile à la compréhension de plusieurs faits historiques.

2-1- Les données étymologiques

Plusieurs concepts et dénominations utilisés, bien que certains ne concernent pas la période pré-Àlādāxónù,[286] méritent d'être clarifiés parce que chargés de sens et d'histoire, mais aussi et surtout utiles à une lecture aisée du présent travail. Les sources écrites n'ayant pas véritablement abordé la définition étymologique des mots et expressions de nos langues nationales, l'origine et l'explication que nous donnons à cette clarification étymologique, reposent surtout sur des informations puisées de la tradition orale.

2-1-1 - L'origine, la définition et le sens des concepts Àjá et Yōrūbá

Si la définition de certains termes semble plus ou moins aisée, il n'en est pas de même pour d'autres vocables.

Àjɑ́

Les sources écrites consultées mentionnent que plusieurs royaumes, par exemple Ọ̀yɔ́, le Bénin, Kétù, Sávè, Pōpó, furent créés à la suite d'une dispersion importante observée à ìlé-īfɛ́ sous Ōdúdūwā entre le IXe et le XIe siècle. (Voir sur la photo n° 5, la statue d'Ōdúdūwā à

[286] C'est le cas, par exemple, des termes « Māxí » et « Nāgó » qui sont retenus parce que leur définition permet d'expliquer des faits historiques de la période pré-Àlādāxónù.

ìlé-īfɛ́). Dans ce sillage, Tádó, la grande cité-royaume, aurait été également fondée au XIe siècle par les Àlú, les Zà et les Yōrūbā. À leur arrivée sur les lieux, les immigrants yōrūbā rencontrèrent des « autochtones » ou «pré-Yōrūbā» selon l'expression de Charles de Lespinay.

Photo n° 5 : La statue d'ōdúdùwá à ìlé -ìfɛ



Prise de vue : Avolonto, février 2015.

La planche ci-dessus que nous avons photographiée au palais royal de Kétù grâce à l'amabilité de sa Majesté Aladé-Ifè, aujourd'hui décédé, est une représentation d'Ōdúdùwá, patriarche et ancêtre tutélaire des Yōrūbā. Il est considéré comme celui à partir de qui commence l'histoire des Yōrūbā. Son correspondant dans l'aire culturelle àjá, porte le titre de tɔ́xwíyɔ́.

La tradition orale raconte[287] que ceux-ci, les « pré-Yōrūbā, » affectionnaient particulièrement la compagnie des chiens. En leur sein, on comptait de nombreux chasseurs professionnels à qui le service des chiens à la chasse, était une nécessité impérieuse. Même les autres habitants du royaume, qui n'étaient pas chasseurs, avaient un goût prononcé pour les chiens dont ils recherchaient allègrement la compagnie. De ce fait, il y avait beaucoup de chiens à Tádó quand les Yōrūbā sont arrivés sur les lieux. Ceux-ci, pour désigner leurs prédécesseurs, utilisaient l'expression « ōnītónī ájá» dont la décomposition étymologique pourrait donner :

ōnītónī = propriétaire

ájá = chien

Le mot peut donc se traduire par « propriétaire de chien. » Avec le temps, *ōnītónī ájá* deviendra *ájá* tout court, puis, *àjá*.

Cette étymologie du mot « àjá » est discutable au regard d'une simple analyse linguistique. En effet, le chien est désigné par l'appellation ájá en Yōrūbā, avec un accent aigu sur chacune des deux voyelles. Or, le nom du groupe social s'écrit àjá avec un accent grave sur la première voyelle et un accent aigu sur la seconde. Àjá et ájá désignent donc deux choses tout à fait différentes.

L'autre définition étymologique du nom « Àjá » nous est fournie par Félix Iroko[288]. Selon ce dernier, en effet, il existe dans la banlieue de Lagos une localité appelée « Àjá ». À la suite d'une migration qui aurait conduit une partie de ses habitants à Tádó, ceux-ci répondraient invariablement à tous ceux qui voulaient connaître leur origine qu'ils venaient d'Àjá. À ce moment-là, les « autochtones » du milieu leur disaient : « si vous venez d'Àjá, alors, vous êtes des Àjá !» D'où le nom Àjá. Cette version nous paraît plus plausible que la première pour les raisons évoquées plus haut.

[287] Cette information est de Justin Legbanon interrogé à Àgbómɛ̀ le 25 juin 2016, et de Daa FƆnyí interrogé à Àgbómɛ̀ le 19 juin 2016.

[288] Entretien du 27 février 2017 à Abomey-Calavi dans son bureau à HECM (Haute Ecole de Commerce et de Management).

Yōrūbā

La plupart de nos informateurs sont unanimes : **«** Òdúdūwā, l'ancêtre légendaire des Yōrūbā, serait à la base de la naissance du vocable dont ceux-ci portent le nom ». En effet, selon l'un d'entre eux, Gilbert Laleyè,

> Le patriarche des Yōrūbā, Òdúdùwā, a quitté l'Arabie Saoudite… Il croyait fortement au fã[289] qui l'a guidé jusqu'à ïlé-ïfè et lui a dit : c'est là que tu dois t'installer et tu auras assez de progéniture. À travers le fã il a commencé par communiquer avec la population et ils ont commencé par parler la langue que nous appelons yōrūbā aujourd'hui. Mais ce n'était pas appelé yōrūbā. Lui personnellement, il était appelé un Yórúbáwá comme nous [les Yōrūbā], nous avons l'habitude d'appeler les gens de l'Arabie Saoudite les Lárbáwá. Et c'est de « Yórúbáwá » que l'expression Yōrūbā est sortie… »báwá » signifie "venu de l'Arabie Saoudite. [290]

Si, selon l'informateur, « báwá » veut dire « venu de l'Arabie Saoudite »[291], nous n'avons pu obtenir la signification de l'expression "yórú." Roberto Pazzi, de son côté, écrit quant à la signification de l'ethnonyme « yōrūbā » :

> La capitale Old Oyo n'est plus de nos jours qu'une ville en ruine abandonnée sous la végétation. Et pourtant c'est bien cette monarchie qui, tout un temps, s'imposa à la plupart des ethnies voisines, à tel point que les Anglais, intervenant comme colonisateurs dans la région au XIXe siècle, ont emprunté à la langue Hàwsà l'ethnonyme « YƆRUBA », signifiant peuple d'Ayɔ, comme dénomination à la fois de cette cité et des ethnies originaires d'Ifɛ̀ (Ile Ife) qui furent autrefois sous sa suzeraineté.[292]

Le vocable « yōrūbā » désignerait donc à la fois Ọ̀yó et les ethnies originaires d'Ifɛ̀, immigrantes de cette cité.

---

[289] Le « fã » est une pratique divinatoire qui permet de connaître l'avenir.

[290] Entretien réalisé à Kétú le 23 février 2015.

[291] Comme l'a affirmé le Professeur Mama Débourou Djibril lors de la soutenance de notre thèse de Doctorat le 28 mai 2019, de nombreux peuples, tels que les Batombu, les Yoruba, les Fon, les Gourmance et beaucoup d'autres peuples du Bourkina Faso actuel, affirment venir d'Arabie Saoudite ou du Moyent-Orient, sans être en mesure d'apporter la preuve de cette « origine arabisante ». En réalité, aucune source sérieuse, à notre connaissance, ne fait de l'Arabie Saoudite le berceau de ces peuples. C'est pourquoi, il faut prendre avec beaucoup de réserve, la thèse de ladite origine, car, aucun trait de l'histoire des peuples concernés, ne corrobore cette assertion.

[292] Pazzi (R.), *Les Peuples d'Ajatado (Accra et Lagos)*, Paris, L'Harmattan, 2012, Vol I, 245 p., pp. 17-18.

2-1-2- Signification du vocable FɔÀn

Nos informateurs[293] sont unanimes : le mot *fɔ̀n* est le nom d'un fruit de couleur noire comestible que donne le *fɔ̀ntín*, arbre que l'on retrouvait un peu partout sur le plateau, notamment au centre, au sud et à l'est (Voir la photo n° 6). Selon eux, ce nom par lequel les Àjá[294] désignaient déjà les groupements sociaux installés dans ces régions avant l'arrivée des Àlādāxónù, s'est étendu par la suite à tous les habitants des mêmes lieux parce que ceux-ci vivaient au milieu des *fɔ̀ntín*. Les sources écrites corroborent également cette explication étymologique du mot *fɔ̀n* et donnent des renseignements utiles sur la période pendant laquelle ce mot est devenu l'appellation officielle de tout le peuple du Dānxōmɛ́. Roberto Pazzi écrit : « Ainsi s'est réalisé ce que le nom Fon devait signifier dans l'intention du roi Gēzò qui l'imposa à son peuple : « le Danhome, tel un arbre Fon qui couvre toute la petite brousse, doit s'étendre sur les populations qui l'entourent ».[295]

[293] Il s'agit, sans exception, de tous les informateurs interrogés sur la question.

[294] Ces contemporains étaient d'abord et avant tout les Àjá qui auraient donné le nom à tous ceux qui vivaient sur le plateau avant l'arrivée des Àgāsúví. À leur arrivée sur les lieux au début du XVIIe siècle, ceux-ci, voulant se différencier de ceux qui étaient sur le plateau avant eux, ont d'abord refusé de porter ce nom qui désignait uniquement les gens dits de la plèbe. Mais, par la force des choses, le roi Gēzò (1818-1858) aurait étendu ladite appellation à tout le peuple. (cf. entretien de groupe réalisé au quartier Agbokpa à Dokon, le 11 février 2012, avec Daa Mètonu Godogo, Daa Adjakpé, Aïdoté Milogbo, Adéko Philippe, Adéko Victor et Angelo Sèbouè).

[295] Pazzi (R.), « Introduction à l'histoire de l'aire culturelle Adjatado (Peuples Ewe, Aja, Xwla, Gen, Sahwè, Xwéda, Fon, Gun), » Série A : *Etudes*, n°1, mars 1979, p. 22.

Photo n° 6 *:* Un *fɔ̀ntín*



Prise de vue : Avolonto, août 2016.

Voici l'arbre dont le groupe socioculturel fɔn porte le nom. Le *fɔ̀ntÍn,* de son nom scientifique *vitex doniana*, couvrait une partie considérable du plateau. Selon Dāā Gōdōgō de Dōkɔ̀n, c'est aux pieds de cet arbre, à son ombre et sous son feuillage que s'abritaient les premiers habitants du plateau. Est-ce parce qu'ils étaient habitués à vivre sous les arbres qu'ils ont installé les premiers *Àgāsúví* du plateau sous un néré blanc ?

Avec le roi Gēzò, donc, ce terme qui existait déjà sur le plateau avant l'arrivée des Àlādāxónù, devait s'étendre à tout *Dānxōmènù*[296] quel que soit son statut social et son lieu de

[296] Dānxōmènù ou habitant du Dānxōmè.

résidence au Dānxōmɛ̀. De même, la langue parlée par les Fɔ̀n, était appelée par leurs voisins, le *fɔ̀ngbē* ou « langue des Fɔ̀n ».

Plusieurs sources écrites présentent les Fɔ̀n comme un groupe social à part, différent des groupements pré-Àlādāxónù du même plateau.

C'est comme si le groupe social *fɔ̀n*, au même titre que les autres, a existé quelque part avant de venir se fixer sur le plateau. Or, selon nos investigations, ce groupement n'aurait existé nulle part ailleurs que sur le plateau. Il se serait constitué sur place et ses composantes n'étaient autres que les migrants pré-*Àgāsúví*. De cette manière, aucun des groupes socioculturels qui ont peuplé le plateau avant l'arrivée des Àlādāxónù ne portait l'appellation « Fɔ̀n » avant d'arriver sur les lieux. Les *Àgāsúví* eux-mêmes, à leur arrivée, n'étaient pas des Fɔ̀n et refusaient même de porter ce nom. C'est donc à juste titre que Le Hérissé distingue les Fɔ̀n des *Àgāsúví* aux premières heures de l'arrivée de ceux-ci sur le plateau :

> en les choisissant [les Ministres et autres hauts dignitaires] parmi les Fon, race conquise, on [les Àgāsúví] s'assurait le dévouement non seulement d'un homme mais de toute une famille, fière et reconnaissante de la distinction accordée à l'un des siens.[297]

Romuald Michozounnou renchérit :

> Les Fon n'existaient pas en tant que peuple avant les différentes migrations ayant abouti sur le plateau d'Abomey. Lorsque chacun des groupes en présence évoque son origine, le mot fon n'apparaît à aucun moment. La vie ensemble sur un même espace de Yoruba, Za, Wemɛ́nu, Xweda, participe à leur fusion pour aboutir à un nouveau groupe social, les Fon.[298]

En conséquence, c'est seulement à partir du roi Gēzò qui a étendu ce nom à tout le Dānxōmɛ́ que le peuple fɔn est composé des *Àgāsúví*[299] et de tous les groupes socioculturels qu'ils sont venus trouver sur le plateau et qui sont restés avec eux dans le Dānxōmɛ́. Par la suite,

[297] Le Herisse (A.), *L'ancien royaume du Dahomey, Mœurs, Religion, Histoire*, op. cit., p. 33.

[298] Michozounnou (R.), op. cit., 1992, p. 109.

[299] Malgré cette évidence, les Àlādāxónù tenaient à faire la distinction entre eux et les Fɔ̀nù pour souligner leur position dirigeante et dominante au sein de la royauté.

même tous ceux qui viendront s'y installer définitivement, exceptés les prisonniers de guerre et les esclaves, porteront eux- aussi l'appellation « Fɔ̀n » ou « Fɔ̀nù ».[300]

2-1-3 - La filiation des mots Àxɔ́ví et Ànātɔ́

Àxɔ́ví

Deux explications étymologiques ont cours sur le plateau au sujet du vocable *Àxɔ́ví*. La première part du non-paiement d'une dot à certaines catégories de femmes qu'épousaient les princes et les rois eux-mêmes. En effet, de nombreuses prisonnières ramenées des expéditions guerrières, étaient distribuées comme épouses aux princes et aux dignitaires sans qu'aucune dot ne fût payée en contrepartie comme l'exigeait la coutume. Par ailleurs, la plupart des femmes *ànātɔ́* mariées aux princes et aux hauts dignitaires du royaume, l'étaient dans les mêmes conditions. Les enfants nés de ces femmes étaient appelés « *Àxɔ́ví* » c'est-à-dire, des « enfants faits à crédit » (puisqu'aucune dot n'a été payée à leurs mères), « *Àxɔ́* », ici, signifiant « crédit » et « *ví* », « enfant ». Cette version tend à disparaître aujourd'hui, même si des informateurs continuent d'y croire fermement[301].

La deuxième explication du mot « *Axɔ́ví* » a trait à la position sociale des *Àgāsúví*. Parce qu'ils étaient tous considérés comme chefs des autres catégories sociales du Dānxōmɛ̀, leurs enfants prenaient alors le titre d'*Àxɔ́ví,* « *Àxɔ́* » ici étant une version abrégée d'« *Àxɔ́sú* » qui veut dire chef, et « *ví* », enfant. Dans ce cas, le vocable « *Àxɔ́ví* » serait donc le diminutif d' « *Àxɔ́súví* » qui signifie « fils de chef ». Cette version nous paraît plus plausible que la première.

Ànātɔ́

Abordant la définition étymologique du vocable *Ànātɔ́*, Roberto Pazzi relate : « Au sein du clan Agatsu, il est d'usage de faire allusion à l'ancien peuplement Gédé-ethnie de

[300] Fɔ̀nù, en langue fɔ̀n, signifie habitant du pays des Fɔ̀n ou natif du pays des Fɔ̀n.

[301] Lors de l'entretien qu'il nous a accordé en son domicile à Zà-ÀdÌkógɔ́n le 02 juin 2014, Albert Adiko, ancien chef du village d'ÀdÌkógɔ́n, est largement revenu sur cette version.

souche ɛ́gba- par le terme à connotation méprisante « Ana », ou encore de l'appeler Ànàtɔ́ « gens venus de Ana ».[302]

D'abord, la première remarque qui s'impose est que Roberto Pazzi ne dit pas en quoi le terme *Ana* porte une connotation méprisante. Il ne donne pas non plus la signification du suffixe « *tɔ́* » du vocable *Ànātɔ́* afin d'en comprendre l'étymologie. Ensuite, il importe de souligner que les *Gēdēví* (auxquels il fait allusion), ne sont pas les seuls groupes socioculturels pré-Àlādāxónù du plateau d'Àgbómɛ́ et que d'autres groupes sociaux différents de ceux-ci, étaient également concernés par le même appellatif « *Ànātɔ́* ». Il faudra enfin poursuivre les investigations pour savoir les rapports entre les populations du plateau d'Àgbómɛ́ et le terme *Ànà*.

Cernant de près la réalité du concept *Ànātɔ́*, Le Herissé, par contre, écrit : « Les Ànāto sont les vrais descendants des tribus qui, absorbées par les Aladahonou, ont formé le cœur du Dahomey ».[303]

Il est donc aisé d'affirmer que les *Ànātɔ́* sont tous ceux et toutes celles qui ne sont pas nés d'un prince et qui, par conséquent, ne sont pas nobles. Il devient cependant difficile, voire impossible d'obtenir sur le plateau une explication étymologique du concept. En effet, à la question de savoir « Quelle est l'origine du mot *Ànātɔ́* et quelle en est la décomposition étymologique », la quasi-totalité de nos informateurs répondent que les Ànātɔ́ sont les roturiers du royaume de Dānxōmɛ̀. Il ne s'agit donc pas de la réponse à la question posée. Néanmoins, de rares informateurs dont les témoignages semblent cerner la vérité historique, nous ont fourni des renseignements d'une grande utilité sur la question.

Mètoyimè Bacharou Nondichao, confie :

> *Àyínɔ̀n lɛ́ ; mɛ́ ē tɔ̀n wɛ́ nyí àyìkúngbān lɛ́ é wɛ́ nyí Ànātɔ́ ... Àyínɔ̀n wɛ́ ē nɔ̀n ylɔ̀ yē dɔ̀ dáyí bɔ̀ Àlādāxónù lɛ́ wá jɛ́ Ànātɔ́ ylɔ́ yē dɔ́ jí. Ànātɔ́ ɔ́ é ká nyí mɛ́ zùn zùn wɛ́*

[302] Pazzi (R.), Les peuples d'Ajatado (Accra et Lagos), Paris, L'Harmattan, 2012, Vol. I, p. 85.
[303] Le Herisse (A.), 1911, op. cit., p. 46.

ā. Ànà ɔ́n, nɔ̀n wɛ̀ nyí mɔ́n, nɔ̀ntɔ́. Nɔ̀n ɔ́n, c'est-à-dire propriété ká wɛ̀, bɔ̀ éé nɔ́n ɔ́n ká nyí tɔ́, Ànātɔ́.[304]

TRADUCTION

> Ce sont les propriétaires des terres, ceux à qui appartient la terre qu'on appelle Ànātɔ́ Autrefois, on les appelait Àyínɔ̀n [nom qui peut être traduit en langue française par « propriétaire de la terre »] avant que les Àlādāxónù ne viennent leur donner le nom d'Ànātɔ́. Mais le terme Ànātɔ́ n'a rien de péjoratif … Ànà signifie « mère »… Or, la mère est une propriété dont les possesseurs sont les pères, d'où Ànātɔ́ .[305]

Trois centres d'intérêt peuvent être dégagés de cet entretien. Le premier nous apprend que les Ànātɔ́ étaient les populations pré-Àlādāxónù du plateau d'Àgbómɛ́. Le deuxième permet de savoir que le mot Ànātɔ́ est apparu sur le plateau avec l'arrivée des Àlādāxónù qui l'ont créé pour désigner ceux qu'ils sont venus trouver sur les lieux comme appartenant à un ordre social différent du leur. Le troisième centre d'intérêt est consacré à la signification étymologique du vocable Ànātɔ́. Décomposant le mot en deux, l'informateur retient *Ànà* et *tɔ́,* puis définit *Ànà* par « mère » et *tɔ́* par « père », *tɔ́* devenant le père de *Ànà*. Cela est plausible puisque le fɔ̀ngbē originel désigne effectivement le sexe de la femme, et, par extension, la femme elle-même par *Ànà.* Dès lors, le sens du vocable *Ànātɔ́* se rapporte à la femme et le mot peut donc prendre une double signification.

Car, quand on sait que les mères des souverains du *Dānxōmɛ́* étaient, toutes, issues des populations de roturiers,[306] on peut aisément retenir que la quasi-totalité du sérail des souverains, était constituée de roturières. On peut également comprendre que la majorité absolue des épouses des autres princes fût aussi des roturières, les *Àlādāxónù* n'étant pas arrivés sur le plateau avec un nombre élevé de femmes. Les femmes *ànātɔ́* devenaient donc à la fois mères et épouses des *Àxɔ́ví*, d'où l'expression de la double signification sus-mentionnée. Traduit en français, le mot peut alors signifier « grand-père maternel » ou « beau-père », *Ànà*

[304] Entretien réalisé en juillet 2014 à Àgbómɛ̀.

[305] Entretien du 22 septembre 2014.

[306] Une loi de Hwēgbājà prescrit que nul ne peut être roi du Dānxōmɛ́ s'il n'est de mère roturière.

étant considéré à la fois comme « mère » et « épouse » des *Àlādāxónù*. Les *Ànātɔ́* n'étaient donc pas une communauté de peuples et de langue, le *fɔ̀ngbē* ou langue des *Fɔ̀n*, s'étant imposé à toute la société danxoméenne, y compris aux princes eux-mêmes. Les *Ànātɔ́* ne représentaient pas non plus une catégorie socioprofessionnelle, étant présents aux premières loges de tous les métiers : des artisans, des commerçants, des tisserands, des forgerons, se retrouvaient dans leurs rangs. Le vocable *Ànātɔ́* leur est imposé par les *Àlādāxónù* qui l'ont créé. Au départ, ce n'était qu'un appellatif, mais qui a fini par révéler l'intention réelle des nouveaux venus : se différentier des populations qu'ils sont venus trouver sur les lieux, et leur indiquer qu'elles appartiennent à un ordre social inférieur au leur.

L'autre point important souligné par Nondichao et qui conforte la version précédente, est le caractère non péjoratif du concept *Ànātɔ́*. En réalité, ce qui est discriminatoire dans l'usage de ce mot, c'est moins ce que véhicule le concept que la place réservée dans le royaume à l'écrasante majorité des *Ànātɔ́*, classés au bas de l'échelle sociale. Ils sont taillables et corvéables à merci, et apparaissent comme des sous-hommes par rapport aux *Àxɔ́ví* ou princes. Or, avant l'arrivée des envahisseurs, les futurs *Ànātɔ*[307] étaient indépendants dans une société construite par eux-mêmes et où politique et religion avaient une place prépondérante.

2-2- La société, la politique et la culture au pays des Fɔ̀n (Xe-XVIIe siècle)

Nous nous emploierons à identifier les traits saillants qui ont considérablement marqué la vie sur ce plateau avant l'arrivée des Àgāsúví.

2-2-1- La vie communautaire

Avant l'arrivée des *Àgāsúví* sur le plateau, la vie en communauté était caractérisée par plusieurs aspects dont deux retiennent particulièrement l'attention : l'impact du culte des morts sur les rapports humains et l'institution d'un panégyrique clanique aux fins de perpétuer la

[307] Il s'agit de toutes les populations pré-Àlādāxónù du plateau.

mémoire d'un groupe socioculturel. S'agissant du premier domaine évoqué, on peut affirmer que les populations avaient une croyance absolue dans une vie après la mort. Lègbassi Akpogan, descendant des Wēmɛ́nù installés à Dōkɔ̀n, raconte :

> *Dá yì hóhó xwé nú ɔ́n, tɔgbó tɔgbò mītɔn lé nɔ́n dɔ́ jí*
> *Mɛ kúkú lɛ kún yì fídé ó. Mī mɛ̀ ē dò gbè dé lɛ é mɛ jēn yé dé.*
> *Àmɔ́n nùkún mīdɛ̀ɛ̀lé tɔ́n sɔ́ sì xú mɔn yé ā. Yédɛ̀ɛ̀lè kɔn nɔ́n*
> *mɔn nù wíwā mītɔ́n lé bí, bɔ mí tùn ùn dɔ yé kpó dó mī kpó*
> *jēn dō kpɔ́ tègbè, dō glétā līxō wè ā, dō t□ līxō wè ā, dō àxì līxō*
> *wè ā…* [308]

TRADUCTION

> Autrefois, nos ancêtres disaient que les morts ne vont nulle part. Ils ne se trouvent que parmi nous les vivants. Mais, nos yeux [de vivants] ne peuvent plus les voir. Cependant, eux-autres voient tous les actes que nous posons et nous savons qu'eux et nous sommes toujours ensemble, que ce soit sur le chemin qui mène au champ ou sur celui du marigot, ou même sur celui du marché…

L'entretien montre clairement que la mémoire collective soutient que les défunts, même s'ils vont au pays des morts, continuent de vivre simultanément au milieu de leurs parents encore vivants. Voilà pourquoi on les enterrait avec des bijoux et toutes sortes de richesses et même avec des ustenciles de cuisine pour permettre au défunt de mener une vie décente dans l'au-delà. Car, une fois dans l'autre monde, ils retrouvent leur situation d'antan et vivent parmi leurs parents et amis décédés avant eux. Il peut aussi arriver que des morts s'incarnent dans les êtres animés ou inanimés. La vie après la mort se passe donc à la fois dans le pays des morts et au milieu des vivants. Et, puisque les morts continuent de vivre aux côtés des vivants et suivent tous les actes que posent ceux-ci d'une part, et que d'autre part, ils sont capables de faire le bien et le mal, il y a lieu de leur plaire plutôt que de s'attirer leur colère. Cette philosophie, en relation avec le profond attachement que les pré-*Àlādāxónù* du plateau ont pour leurs défunts, a donc créé une sorte d'obligation de communion avec les disparus. Et c'est à partir de là que la vie

[308] Entretien de groupe réalisé avec des descendants de populations pré-Àlādāxónù du plateau d'Àgbómɛ̀ le 21 septembre 2015 à Hádàgɔ̀n, un arrondissement situé dans la commune de Zogbodomè.

communautaire se bâtit. En effet, la communion avec les morts exige un certain nombre de comportements et d'actes entre les vivants eux-mêmes, puis, entre les vivants et les morts

Le Herissé, après avoir démontré que l'un des moments forts des cérémonies funèbres était la phase des fêtes commémoratives, explique que la date desdites fêtes est fixée longtemps à l'avance par le chef de famille qui en prévient tous les parents et alliés. Puis il énumère quelques-uns des comportements des vivants face à ces cérémonies :

> Ceux-ci [parents et alliés] prennent aussitôt à cœur de se mettre en mesure de participer aux frais des fêtes. Cela devient même pour beaucoup une obsession : les cultures sont étendues ; des caravanes portent les produits des récoltes et des palmeraies sur les marchés et dans les factoreries ; des jeunes garçons, qui jusque-là s'étaient plu au farniente nègre, songent à s'embaucher sur les chantiers européens.[309]

Véritablement, le culte des morts au pays des *FɔÀn* avant l'arrivée des *Àgāsūví* était une occasion d'activités intenses, de rassemblement, d'entraîde et de solidarité. La communauté entière considère que sa participation aux obsèques du défunt d'une famille est obligatoire, et, donc, s'y investit considérablement. Ladite participation passe par l'apport de chacun à la mise en place de la logistique, des dons en espèces et en nature, etc. Mais il faut, pour se donner ces moyens, travailler dur. Les membres de la communauté le savent et sont prêts à exercer n'importe quelle activité pour atteindre ce but. Les obsèques d'un mort constituent donc une source de production, comme le montre Le Herissé qui, parlant du culte des morts sur le plateau d'Àgbómɛ̀ après l'arrivée des *Àgāsūví*, écrit : « Le culte des morts chez les Dahoméens n'est pas seulement un des beaux côtés de leur caractère, il constitue aussi le levier le plus important de leur énergie productive ».[310]

[309] Le Herisse (A.), *L'ancien royaume du Dahomey, Mœurs, Religion, Histoire*, op. cit., pp. 157-158.
[310] Le Herisse (A.), *Idem*, p. 157.

La famille éplorée est donc assistée de toutes les autres familles de la communauté ou de la chefferie. Il s'agit là d'une pratique qui a encore cours dans nos sociétés actuellement. Aujourd'hui, les cérémonies organisées prennent l'allure de grandes festivités joyeuses et sont essentiellement collectives. Pour qu'elles soient efficaces, il faut, en effet, que toute la population y prenne part. Même si le *caractère universel du culte [*des morts*] a été souligné*,[311] il n'y a plus aucun doute que ce culte qui demeure une croyance notoire chez les Fɔ̀n bien avant le XVIIe siècle, apparaît comme créé par ceux-ci, compte tenu de la marque particulière que lui imprima le pouvoir politique danxoméen.

2-2-2- L'expression de la vie politique

Faisant l'historique de l'État en Afrique Noire, Sylvain Anignikin dénombre trois espaces de pouvoir pendant la période pré-coloniale. La première forme d'organisation politique dans cette partie de l'Afrique est celle des communautés villageoises. Ici, l'autorité, organisée autour du Père, est fondée sur la consanguinité. Toutes les communautés qui s'ajoutent à cette communauté primaire, reconnaissent l'autorité du Père de la première communauté.

Les chefferies, deuxième espace de pouvoir, naissent lorsque le nombre de communautés villageoises augmente et que les relations d'autorité deviennent complexes. Le Père prend progressivement le statut de chef. Il est aidé par ses frères et assisté par les Pères ou chefs des autres communautés. Dans ces chefferies, aucun privilège en nature ou en espèces n'est reconnu au chef qui demeure le premier parmi les pairs.

Enfin, les royaumes apparaissent lorsqu'un groupe d'hommes constitué en aristocratie, impose sa loi à une communauté ou à un ensemble dirigé jusqu'alors par un chef.[312] S'agissant de la première forme d'organisation familiale, plusieurs auteurs sont unanimes pour reconnaître

[311] Diop (C. A.), *L'unité culturelle de l'Afrique Noire*, Paris, Présence Africaine, 2014, p. 177.

[312] Extrait d'un cours de la spécialité « État, nation et droits de l'Homme » donné aux étudiants en D.E.A. d'Histoire au cours de l'année académique 2010-2011.

aussi que la consanguinité est le socle de la famille primaire. Friedrich Engels affirme que *la famille consanguine* est *la première étape de la famille*[313]. De même, Morgan, cité par Cheikh Anta Diop, a reconstitué l'histoire de la famille et dégagé quatre types qui se sont succédé.

> La plus ancienne, celle sortie de la promiscuité primitive, est la famille dite consanguine : elle se caractérise par le fait que le mariage n'est interdit qu'entre parents et enfants. Tous les hommes d'une génération sont mariés à toutes les femmes de la même génération ; tous les « grands-pères » à toutes les « grands-mères », etc… par conséquent tous les frères et sœurs sont mariés entre eux. [314]

Cette définition de la vie familiale et politique pré-coloniale au sud du Sahara est très proche de la réalité observée sur le plateau d'*Àgbómɛ̀* au regard des conditions qui déterminèrent son peuplement. En effet, les sources écrites montrent aisément que c'est par vagues successives que chaque groupe socioculturel s'est constitué sur ce plateau, ce que confirme Jérôme C. Alladayè lorsque, donnant l'exemple des Wémɛ̀nù, il écrit : « Par petits groupes, les migrants partirent de *Jigbé-Wémè* vers le XIVe siècle et s'installèrent sur le plateau d'Abomey aux XVe-XVIe siècle… »[315]

Cependant, il est aussi arrivé que l'installation d'un groupe humain sur le plateau soit d'abord l'œuvre d'un nombre infime de personnes. Mais dans l'un ou l'autre cas, les premiers venus retournent presque toujours chercher d'autres migrants parmi leurs plus proches parents, ce que traduit Lodjou Nicoué Gayibor quand il affirme que les premiers migrants sont de petits groupes lignagers

> conduits par des chasseurs expérimentés qui les dirigent vers un site déjà choisi ; dès qu'ils ont réussi à s'installer dans ce nouveau milieu, ils font signe à leurs parents demeurés au village d'origine ; ceux-ci viendront les rejoindre ultérieurement, également par petits groupes de familles.[316]

Aussi, la consanguinité dont parlent Sylvain Anignikin, Friedrich Engels et Morgan trouve-t-elle toute sa justification, de même que la question de l'organisation de l'autorité

[313] Engels (F.), *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat*, Paris, Editions Sociales, 1974, p.45.

[314] Diop (A. C.), *L'unité culturelle de L'Afrique Noire*, Paris, Présence Africaine, 2014, pp.15-16.

[315] Alladaye (C. J.), 2010, op. cit., p.14.

[316] Gayibor (N.L.), 1985, op. cit., p. 148.

autour du Père. De la sorte, le pouvoir familial se confond au pouvoir politique à une époque où la cité elle-même se confond à la communauté villageoise. Dans un tel contexte, le moteur de la répression des crimes n'est pas, comme dans nos sociétés modernes, « un impératif d'ordre civique, c'est-à-dire le maintien de l'ordre public, mais une obligation d'ordre privé, et, dans le cas le plus grave, dans le cas de meurtre, une obligation absolue, inéluctable de la conscience, celle de la vengeance du sang ».[317]

À cette époque, les affaires de justice ressemblaient fort bien à celles de la Grèce Antique. En effet, selon la description qu'en fait Emile Mireaux plus loin, elles étaient d'abord privées : « …les affaires de justice n'ont d'abord été, dans leur principe, que des affaires privées, dans lesquelles l'intervention progressive de la cité ne se serait produite que de façon relativement tardive ».[318]

C'est donc le Père qui, dans son rôle de garant de la cellule familiale, s'occupe également de définir les grandes orientations de la vie politique et économique. C'est encore lui qui rend la justice ; une justice qui obéit aux lois de la nature ou *gbèsù* comme l'indique Jérôme C. Alladaye[319].

L'expression de la chose politique n'a véritablement pris son envol sur le plateau d'Àgbómɛ̀ qu'à partir de l'apparition de la chefferie, deuxième espace de pouvoir défini par Sylvain Anignikin. En effet, devenues nombreuses, les communautés villageoises ont tôt fait d'éviter un émiettement du pouvoir politique sur les lieux en créant un organe de décision[320] regroupant tous les groupes socioculturels du plateau et à la tête duquel se trouve un chef. Celui-ci est désigné à tour de rôle dans chaque groupement social pour un mandat de deux ans. C'est là l'un des traits de culture les plus marquants sur le plateau d'*Àgbómɛ́* pendant cette période.

[317] Mireaux (E.), *La vie quotidienne au temps d'HOMERE*, Paris, Librairie Hachette, 1954, p. 171.

[318] Mireaux (E.), *ibidem*, p.171.

[319] Alladaye (C. J.), *Le Kpanlingan dans le Dānxōmɛ́*, op. cit. p.p.17-18.

[320] Les auteurs ont différemment nommé cet organe de décision : le P.C.D. parle de confédération (*Les sociétés pré-coloniales au Dahomey*, p.51.), tandis que Jérôme C. Alladayè lui donne le nom de conseil des chefs (*Le Kpanlingan*, p.18.).

En principe, cette direction tournante permet à chacun de ces groupes sociaux de diriger au moins une fois les affaires du pays, ce qui pourrait favoriser l'instauration d'un climat propice à la mise en place d'une vie communautaire paisible.

2-2-3- La culture, la spiritualite et les croyances religieuses

Les principaux traits de culture des groupes sociaux pré-*Àlādāxónù* résidaient d'abord dans leur habitat. C'était un habitat dispersé sans doute en raison de leurs arrivées successives sur le plateau. Ils y vivaient de chasse, d'agriculture et de cueillette. Ils plaçaient plusieurs divinités au cœur de leur croyance religieuse. Leur relation avec Dieu n'était pourtant pas plurielle, mais la même pour chacun des *vōdún* ou divinités de leur panthéon. Même si chaque divinité avait ses adeptes et que, de fait, plusieurs groupes d'adeptes existaient, la croyance en ces divinités était la même d'un couvent à l'autre. Il arrivait même qu'au-delà de leur propre appartenance religieuse, les adeptes d'un couvent donné s'approprient la divinité d'un autre. C'est le cas, par exemple, du *vōdún Dàn*, adopté par tous les groupes socioculturels du plateau compte tenu des bienfaits dont il comble la communauté entière. Le *vodun* était donc au centre de la vie de ces populations.

Or, pour la plupart des Occidentaux, « le mot vodoun suggère habituellement des visions de morts mystérieuses, de rites secrets ou de saturnales célébrées par des nègres ivres de sang, de stupre et de meurtre… ».[321] En vérité, il n'en est rien ! Le *vōdún* est simplement un ensemble de croyances et de rites d'origine africaine, qui constituent la religion d'une partie non négligeable des populations noires. De ce point de vue, le *vōdún*, au contraire, est sacré ! Paradoxalement, il est un phénomène puissant qui échappe au domaine de l'expérience humaine. C'est la puissance d'un esprit métamorphosé. Claude Savary donne de la vie

[321] *Le signe du Vodoun*, d'après une idée d'Hélène d'almeida-Topor dans un film de Pascal Abikanlou. Scénario : Jean-Pierre Bastid et Pascal Abikanlou. Réalisation : Pascal Abikanlou p.1.

religieuse africaine, une conception très proche de celle des populations pré-*Àlādāxónù* du plateau d'*Àgbómɛ̀* :

> En Afrique noire, la religion revêt un aspect extrêmement important qui dépasse en général le cadre des simples croyances individuelles. Essayer de la circonscrire dans les limites d'une problématique usée – sous les termes d'animisme, fétichisme, totémisme ou ancestrisme – paraît tout simplement absurde car c'est lui enlever sa véritable signification…On voit que la religion « sans être tout pénètre tout ».[322]

Cette religion des populations africaines « se résume à un panthéon de divinités innombrables, ou vodoun, toutes différentes quant à leurs attributs et à leurs fonctions, mais semblables quant à leurs caractères, et exprimant chacune un des multiples aspects du divin ».[323] De toutes les divinités d'un tel panthéon,[324] le *vōdún Dàn* paraît le plus présent dans la vie des hommes. Son omniprésence dans les maisons, les marchés, au détour d'un sentier ou d'une rue, sur les lieux publics, etc …, le place au premier rang des divinités les plus appréciées et les plus sollicitées sur le plateau.

Mais, sur quelles activités de production ces populations pré-*Àlādāxónù* faisaient-elles reposer cette vie apparemment harmonieuse ?

2-3- Les principales activités économiques desdits groupes sociaux (Xe-XVIIe siècle)

Pour assurer leur subsistance, les pré-Àlādāxónù, mettant à profit les conditions favorables du milieu naturel,[325] ont jeté leur dévolu sur un certain nombre d'activités

[322] Savary (C.), *LA PENSEE SYMBOLIQUE DES FO DU DAHOMEY, Tableau de la société et étude de la littérature orale d'expression sacrée dans l'ancien royaume du Dahomey*, Thèse de Doctorat d'ethnologie, Faculté des Lettres de l'Université de Neuchatel, Genève, Editions Médecine et Hygiène, 1976, 396 p., p. 137.

[323] Le signe du Vodun, op. cit., p.2.

[324] Le panthéon des populations pré-Àlādāxónù du plateau d'Àgbómɛ̀ est riche de différentes divinités les unes aussi puissantes que les autres. On peut citer entre autres, le vōdún Māwú-Līsā ou divinité incarnant le Dieu suprême, la création ; le vōdún Hɛ̀bīōsō ou divinité du ciel et de la mer, du tonnerre et de la foudre ; le vodun Sakpata, divinité de la terre ; le vōdún TɔxɔsúTɔ̀xɔsú ou divinité des eaux, etc…

[325] D'après Jérôme Alladayè (*Le kpanlingan*, 2010, p. 13) et Romuald Michozounnou (*Le peuplement du plateau d'Abomey, des origines à 1889*, 1992, p.p. 41-42), le milieu naturel était couvert d'une forêt giboyeuse et propice à l'agriculture.

essentielles, à savoir : l'agriculture, la chasse, la cueillette et quelques autres occupations économiques.

2-3-1- L'agriculture

De nombreux auteurs ayant déjà présenté de façon remarquable l'agriculture pré-Àlādāxónù du plateau d'*Àgbómɛ̀* et des environs,[326] nous nous appliquerons à montrer la place qu'occupe celle-ci dans la vie de ces peuples. La principale occupation à laquelle ils s'adonnèrent dès leur arrivée sur le plateau était l'agriculture. En effet, un de nos informateurs confie :

> *Gbéjí fífé àdán gbówē ɔ̀ āmān kō tùn mɛ̀dé bō nān yī dɔ́nān àn ē ɔ́, Nú nùnkɔ́n tɔ́n ē ē nɔ́n yān ē ɔ́ wɛ́ nyí nùn dúdú ē mɛ̀bì nān dù bɔ́ àdɔ́ mān sán nán hù mɛ̀ ān é.*[327]

TRADUCTION

> Dans un milieu étranger où on ne connaît encore personne à qui s'adresser en cas de difficulté, le premier objectif [pour une communauté villageoise] est d'assurer sa propre autosuffisance alimentaire.

Autrement dit, la première préoccupation des migrants fut d'asseoir les bases d'une agriculture de subsistance, une agriculture vivrière qui pût à la fois assurer la survie des populations et devenir le levier d'une agriculture plus puissante, gage d'un mieux être ultérieur. Dans cette perspective, plusieurs dispositions furent prises dont deux paraissent particulièrement significatives : la diversification du champ et le foisonnement des cultures pratiquées. L'organisation au sein des communautés villageoises exigeait que tous les membres de la communauté dépendissent du père. C'est celui-ci qui, en effet, assurait la nourriture, le logement et les autres besoins indispensables au bien-être de tous. C'est lui qui cherchait des femmes aux hommes de la communauté et mariait les filles à qui il voulait. Il en était de même dans les chefferies où le chef prenait en charge les besoins fondamentaux de tout le monde.

---

[326] Voir, entre autres, Alexis B. A. Adande (*TƆGUDO – AWUTE, capitale de l'ancien royaume d'Allada*, 1984, p.p. 274 – 275) et Romuald Michozounnou (*Le peuplement du plateau d'Abomey des origines à 1889*, 1992, p.p. 113 – 122).

[327] Deuxième entretien le 29 avril 2016 à Hwàwé-Zùnzɔnsá avec Wégbè Léon Dákò.

Une telle organisation plaçait les membres de cette société sous la dépendance directe de ses chefs. Et c'est là qu'apparaît la première conséquence de cette « subordination » : femmes, hommes et enfants étaient entièrement au service du père ou du chef dont ils entretenaient le champ. Selon Constant Hèkpazo,[328] la récolte était toujours abondante. Le chef, alors, devenait le seul propriétaire des nombreux greniers remplis d'où il tirait l'essentiel des vivres pour nourrir toute la communauté. C'est dire que le premier type de champ mis en place par les pré-*Àlādāxónù*, était celui du chef, le champ appelé *glētā* en langue *fɔ́n*. Le plus souvent, il se situait à une distance non négligeable des agglomérations et se caractérisait par sa vaste étendue. Chaque membre de la communauté villageoise ou de la chefferie se reconnaissait à travers ce champ sans lequel il ne saurait exister. Par conséquent, ledit champ occupait une place primordiale dans la vie de tous. De la sorte, chaque groupe social avait son *glētā*.

Cependant, alors même que de petits besoins tels que le piment, la tomate, le gombo, par exemple, n'étaient pas toujours à portée de main pour une cuisine rapide et que le champ du chef dans lequel on pouvait s'en procurer était éloigné de la maison, celui-ci autorisait l'installation de champs de dimensions modestes autour des habitations. On les appelait *kpáhúglé*, c'est-à-dire le champ de la clôture des maisons.[329] Chaque membre de la communauté pouvait donc avoir son *kpáhúglé.* L'objectif était de permettre aux populations d'avoir les produits vivriers de première nécessité immédiatement disponibles, chaque fois que le besoin se faisait sentir.

Parallèlement à ces deux types de champ (*glētā* et *kpáhúglé*), le père de la communauté villageoise créa un troisième type appelé *gbādāglē.* Comme les naissances se multipliaient et que l'effectif de la population s'accroissait sans cesse, le champ du chef et le *kpáhúglé* ne suffisaient plus à assurer tous les besoins des populations. Celles-ci, les jeunes gens en

[328] Entretien du 18 octobre 2015 à Àgbómɛ̀.

[329] Le mot fɔ́n *kpáhú*, signifie « à côté de la clôture » ou « collé à la clôture » en langue française tandis que le mot *glē* désigne « le champ » en français. *Kpáhúglé* peut être alors traduit par « le champ installé à côté de la clôture » ou « le champ juxtaposé aux agglomérations ».

particulier, étaient alors autorisées à avoir un autre champ, modeste par rapport à celui du chef et dont ils étaient les seuls propriétaires.[330] Il s'agit d'un champ dont on ne doit s'occuper que les après-midi, c'est-à-dire au retour du champ du chef, d'où le nom de *gbādāglē,* le champ du soir.[331] De cette façon, chaque membre d'un groupe socioculturel pouvait entretenir deux champs pour son propre compte tout en continuant à bénéficier de vivres de la part du Père de la communauté.

Après la diversification du champ, la deuxième disposition prise par les pré-*Àgāsúví* pour affermir les bases d'une agriculture utile, était le foisonnement des cultures. Dans ce cadre, le mil, aux dires de nos informateurs, était la première culture pratiquée.[332] Les sources écrites, également, corroborent cette affirmation, citant toujours le mil au premier rang des cultures vivrières dans toute la sous-région proche des côtes du golfe du Bénin. C'est le cas avec Alexis B. A. Adandé qui, après avoir cité les tubercules cultivés à *Àlādà* à la même époque[333], poursuit : « A ces produits il conviendrait bien sûr d'ajouter… des céréales comme le mil ou le sorgho ».[334]

D'autres auteurs désignent clairement le mil comme la première denrée alimentaire cultivée par les peuples qui ont précédé les *Àlādāxónù* sur le plateau d'*Àgbómɛ̀* :

> De toutes ces cultures anciennes, [pratiquées sur le plateau d'Àgbómɛ́] le mil que l'on appelle en fɔ́ngbè lì ou lìkùn, semble être la culture la plus importante et la plus ancienne. Plusieurs indices militent en faveur de la première place occupée par le mil.[335]

Le sorgho venait en deuxième position des céréales cultivées. Quant au maïs, il n'était apparu que bien plus tard à l'ère du royaume du *Dānxōmɛ̀.* Les tubercules, également, étaient cultivés. L'igname arrivait en tête avec d'importants centres de production à *Jìjà* où cette

[330] Entretien du 18 octobre 2015 avec Constant Hèkpazo.

[331] En langue française, le mot *fɔ́n gbàdà* signifie « le soir », et *glē,* « le champ ». *Gbādāglē* peut être alors traduit par « le champ du soir » ou « le champ où l'on travaille surtout les après-midi ».

[332] Entretien avec Constant Hèkpazo le 18 octobre 2015 et avec Justin Lègbanon le 24 octobre 2015.

[333] Avant l'arrivée des *Àlādāxónù* sur le plateau d'*Àgbómɛ́.*

[334] Adande (A. B. A.), 1984, I*dem,* p. 136.

[335] Michozounnou (R.), 1992, *Idem,* p.116.

culture continue d'être pratiquée encore. Elle était aussi cultivée à *Àgbómɛ̀*, mais dans une proportion moindre. De même, Roberto Pazzi signale la culture de l'igname depuis une période antérieure au XIIIe siècle dans l'aire culturelle *Àjá-Tádó* à laquelle appartient le plateau d'*Àgbómɛ̀* :

> Si on veut reconstituer en effet la carte du peuplement des XIIIe et XVIe siècles, on doit imaginer notre aire toute recouverte encore de forêt, où avancent les chasseurs de Tádó, qui installent leurs familles là où ils rencontrent des emplacements favorables. Dans cette forêt, ils rencontrent des noyaux de populations autochtones, dont ils ne comprennent pas la langue, ni ne connaissent l'origine : ces gens vivent des fruits des arbres et cultivent un peu l'igname et la banane.[336]

Si l'igname se cultivait depuis le XIIIe siècle dans l'aire culturelle *Àjá-Tádó*, tout permet de penser que ce tubercule l'était également sur le plateau d'*Àgbómɛ̀* du temps des populations pré-*Àlādāxónù*. À plus forte raison, tout concourt à soutenir l'effectivité de la célébration des prémices d'igname chez les *Fɔ̀n* avant l'arrivée des *Àlādāxónù*. Il ne nous semble donc pas juste de prêter aux *Fɔ̀n* la méconnaissance de la fête de l'igname : « certains traits caractéristiques du monde akan…sont bien connus aujourd'hui. Nous en rappelons seulement la filiation matrilinéaire et la fête de l'igname qui sont inconnues chez les *Fon* ».[337]

Cette affirmation, en ce qui concerne la fête de l'igname, ne paraît pas très sérieuse car même si, selon B. Zinzindohoué, « la fête de la présentation des prémices d'igname est d'origine *Nāgó*, »[338] les populations pré-*Àlādāxónù* du plateau d'*Àgbómɛ̀* se la sont appropriée depuis très longtemps déjà. Car l'apparition desdites prémices a toujours été, chez les *Fɔ̀n*, un événement fêté avec faste. C'est donc au cours de cérémonies grandioses suivies de réjouissances populaires que ceux-ci offrent les premières ignames aux divinités et aux ancêtres avant d'être eux-mêmes autorisés à en consommer. Une telle pratique se rencontre presque

[336] Pazzi (R.), « Aperçu sur l'implantation actuelle et les migrations anciennes des peuples de l'aire culturelle Aja-Tado », *Peuples du golfe du Bénin (Aja-Ewé)*, Paris, Editions Karthala, 1984, p. 16.

[337] Michozounnou (R.), 1992, p. 63.

[338] Zinzindohoue (B.), « Tedudu, fête des prémices d'igname dans la ville fon de Ouidah », *Peuples du golfe du Bénin (Aja-Ewé)*, 1984, op.cit., p. 229.

partout dans le golfe du Bénin. Voici comment B. Zinzindohoué décrit cette célébration et le rite d'offrande tels qu'il les a observés dans *la ville fon de Ouidah*[339] :

> **[**Le premier prélèvement de l'igname cuite] est écrasé entre les doigts : une première portion est répandue après avoir été mélangée à de l'huile de palme, l'autre est répandue telle quelle sans mélange d'huile, … Après ce rite d'offrande aux divinités et aux ancêtres, le reste de l'igname cuite est consommé par les membres de la famille … Ce jour est un jour de grande joie car il marque la levée de l'interdit sur l'igname jusqu'à la saison prochaine.[340]

De même, Alexis B. A. Adandé, parlant des « productions alimentaires antérieures à la période des rapports avec les Européens »[341], poursuit : « L'igname figurait avec la banane et les produits du palmier à huile parmi les denrées que fournissait le royaume d'Allada pour le ravitaillement des navires ou des îles de Sao Tomé et Principe ».[342]

Mais si le mil et l'igname étaient les productions les plus anciennes, ces cultures ont tôt fait de céder la place au manioc, mais aussi et surtout au maïs, denrée importée d'Amérique du Sud comme l'indique Jesel cité par Romuald Michozounnou, « peu de temps après la découverte du nouveau continent [en 1492] ; soit par les Espagnols soit par les Portugais ».[343]

À ces produits, il faut ajouter le palmier à huile dont les multiples dérivés[344] intervenaient dans presque tous les domaines de la vie de ces peuples. Le haricot faisait partie des cultures anciennes pratiquées par les populations pré-Àgāsúví. Il intervenait dans plusieurs cérémonies cultuelles, principalement dans celles organisées à la mémoire des défunts. Contrairement au haricot, le manioc, bien que tardivement introduit dans les cultures de ces groupes sociaux, était devenu l'une de leurs grandes productions agricoles. Grâce au manioc,

---

[339] *Idem*, p.229.

[340] Zinzindohoue (B.), *ibidem*, p. 232.

[341] Adande (A.B.A.), op. cit., 1984, p. 136.

[342] Adande (A.B.A.), *Idem*, p. 136.

[343] Michozounnou (R.), 1992, p.121.

[344] Les dérivés du palmier à huile sont nombreux. On peut citer entre autres : l'huile de palme, les noix de palme, le *sodabi* (une boisson locale), les tourteaux de noix de palme, les noix palmistes, des poutres pour la charpente. Il est important de préciser ici qu'il s'agit surtout des palmiers à huile qui poussaient à l'état sauvage.

ceux-ci ont élargi leur base alimentaire par la production du *gālī*[345] et des beignets de toutes sortes.

Les techniques culturales étaient rudimentaires. On notait, selon Constant Hèkpazo,[346] trois types de cultures. Le premier était appelé *àgá* en langue *fɔ̀n*. Il s'agissait de travaux champêtres qui consistaient à débrousailler le champ à l'aide de l'*àdá* (Voir la photo n° 7) et du coupe-coupe. Puis, avec un bâton on piquait le sol déjà arrosé de pluie, de manière à y laisser un trou suffisant pour la semence. La houe, ici, n'intervenait pas encore dans les travaux aux premières heures de l'occupation du plateau. Elle serait apparue plus tard, mais avant l'arrivée des *Àlādāxónù*. Le deuxième type de culture était appelé *zún* en *fɔ̀ngbē*. C'est une butte de motte à l'intérieur de laquelle on plantait une bouture d'igname. De la sorte, un champ d'igname

Photo n° 7 *:* Un àdá



Prise de vue : Avolonto, décembre 2015.

Selon des informateurs, l'àdá est le principal outil de sarclage de la période pré-*Àlādāxónù*.

[345] Le mot fɔ̀n *gālī* désigne la farine issue du manioc.
[346] Entretien du 18 octobre 2015 à Abomey.

contenait plusieurs *zún* destinés, chacun, à une bouture d'igname. (Voir la photo n° 8). Le *zún* ne servait généralement qu'à la culture de l'igname ou du manioc.

Photo n° 8 : Champ labouré sous forme de *zún*



Prise de vue : Avolonto, avril 2016.

Un champ labouré sous forme de zún à *kpɔ̀zùn* dans la commune de *zà- kpótà*. Le *zún* est l'un des types de culture adopté par les pré-*Àlādāxónù* du plateau d'*Àgbómɛ́*. Cette forme de culture a survécu jusqu'à nos jours.

La troisième forme de culture née des techniques culturales était appelée *xwīngā.* Ce sont des mottes de terre disposées de façon longitudinale et sur lesquelles on semait particulièrement les graines de céréale mais aussi, de haricot. (Voir la photo n° 9).

Photo n° 9 : Champ labouré en *xwīngā*



Prise de vue : Avolonto, mars 2016.

Un champ labouré en *xwīngā* sur lesquels on note des pousses d'arachide, à *Hùngómɛ́* centre, dans la commune de *Zà-kpótá*. Le *xwīngā* est la forme de champ la plus répandue sur le plateau. Il était connu des populations pré-*Àlādāxónù* du plateau. La préférence des *Dānxōmɛ́nù* pour le xwīngā peut s'expliquer par le grand nombre de cultures qu'il permet de pratiquer : toutes les céréales et, même, des tubercules. Ces deux dernières formes de cultures se prolongent dans le temps sur le plateau.

En ce qui concerne les outils de production, ils étaient de fabrication traditionnelle et se limitaient pour l'essentiel à la houe, au coupe-coupe, à la hache et à l'à*dá.* Seuls, deux matériaux entraient dans la fabrication desdits outils, à savoir, le bois et le fer. Or, il semble que les forgerons ne trouvaient pas ce métal sur le plateau. Se pose alors la question de la provenance du fer que les pré-*Àlādāxónù* travaillaient sur place. Provenait-il du plateau ? Dans le cas contraire, d'où venait-il ? Sans répondre directement à cette question essentielle, Romuald Michozounnou écrit :

> La forge est une autre activité économique … Sa maîtrise surtout par des hommes de souche Yōrūbā est la conséquence du développement à une époque très reculée du travail du fer dans certaines parties du Nigéria actuel d'où sont arrivés les Yōrūbā du plateau d'Abomey.[347]

A contrario, R. Porteres fit remarquer que l'exploitation du fer ne se limitait pas à la zone de la savane et que le fer latéritique était pareillement extrait et utilisé dans la zone forestière. Puis il donne l'exemple des Guéré du Liberia et de la Côte-d'Ivoire qui fabriquaient une fonte qu'ils pouvaient revendre brute aux *Dàn*.[348] S'agit-il des *Dàn* de *Dànzùnmὲ* ?[349] De son côté, Edouard Reynolds mentionne l'existence de la métallurgie au Ghana actuel :

> Akpafu nous fournit un des quelques exemples de travaux élaborés d'exploitation du fer. Pour obtenir le minerai, les populations creusaient des galeries en pente verticale ou horizontale et l'extrayaient avec des instruments en fer allié de pierre ou de bronze.[350]

Par ailleurs, certains courants de pensée affirment qu'à cette époque (vers le Xe siècle), les *Blú* connaissaient déjà la technique du fer. C'est dire que presque tout le sud de la Gold Coast était un centre de diffusion métallurgique.[351]

---

[347] Michozounnou (R.), 1992, p. 122.

[348] Bulletin du Comité d'Etudes Historiques et Scientifiques de l'A.O.F., janvier-mars 1938, p.p. 463-466.

[349] Selon le Parti Communiste du Dahomey, (*Les sociétés précoloniales au Dahomey*, 1980, p. 51), Dànzùnmὲ serait le nom d'une confédération tribale créée sur le plateau d'Àgbómὲ par les FɔÌn avant l'arrivée des Àlādāxónù.

[350] Reynolds (E.), *Trade and economic change on the Gold Coast 1807-1874*, Legon history, Séries 1974, p. 23.

[351] Avolonto (T. J.), op. cit., 1990, p. 21.

Pour Théophile Obenga, enfin, le fer qu'utilisaient ces populations n'était pas celui dérivé du métal que nous connaissons aujourd'hui. « [Il s'agissait] du nickel-fer ou météorites sidérites qu'il faut distinguer des météorites aérolites, qui ne contiennent pratiquement que de la pierre ».[352]

À la lumière de tous ces points de vue, nous avançons l'hypothèse selon laquelle la double origine orientale et occidentale du fer que travaillaient les *Fɔ̀n* avant la venue des *Àgāsúví*, devient une donnée de plus en plus tangible. Toujours est-il que même avec l'amélioration des outils de production l'agriculture seule ne parvenait plus à assurer une alimentation équilibrée à ces peuples qui, par ailleurs, se livraient à la cueillette et surtout à la chasse avec une dextérité à nulle autre pareille.

2-3-2- La chasse et la cueillette

Parlant des activités du secteur primaire sur le plateau d*'Àgɔ̀nlìn* dès 1895 Michel A. Wantchécon signale que : « La cueillette était une activité répandue sur tout le plateau. Elle consistait à cueillir en brousse les fruits sauvages comme ceux appelés localement : "Wignanxa," (Anona) "Wingloé" "fon" (Ditex) etc. ».[353]

Cette activité était sans doute connue dans toute la sous-région depuis la période précoloniale car elle était également en vogue sur le plateau d'*Àgbómɛ̀* du temps des peuples qui y ont précédé les *Àlādāxónù*. L'objet principal de la cueillette était, comme sur le plateau d*'Àgɔ̀nlìn*, « le ramassage des noix de palme qui jonchaient souvent les sols des palmeraies naturelles ».[354]

[352] Obenga (Th.), *L'Afrique dans l'Antiquité*, Paris, Présence Africaine, 1973, 464 p., pp. 33-34.

[353] Wantchecon (A. M.), *Transformations économiques et sociales en pays Agonlin (1895-1960)*, Mémoire de DEA, Université d'Abomey-Calavi, FLASH, 2013, 115 p.

[354] Wantchecon (A. M.), *Idem*, p. 47.

Mais sur le plateau d'*Àgbómɛ̀*, il y avait aussi le ramassage de toutes sortes de fruits mûrs tombés des arbres,[355] à savoir, des pommes sauvages, des mangues, etc… Cependant, les activités de cueillette ne se limitaient pas au seul ramassage de fruits ou de noix de palme. Elles consistaient également à la cueillette effective desdits produits. Pour cela, on se servait d'un bâton long, généralement une branche de palmier au bout soigneusement recourbé en forme de V, de manière à l'accrocher à la partie qui relie la tige au fruit. Les noix de palme mûres étaient cueillies de la même manière, mais avec un bâton au bout non recourbé.

Les activités de chasse étaient généralisées à tout le plateau car la faune était riche en gibier de toutes sortes. Elles étaient surtout pratiquées en période de sècheresse. Si le petit gibier était principalement constitué de rats,[356] de rats palmistes,[357] d'agoutis, de lièvres, d'écureuils, etc…, le gros gibier comprenait des biches, des antilopes, parfois des varans,[358] et des porcs sauvages. Au nombre des animaux constituant le gibier à plume, on peut citer surtout la perdrix, mais aussi la tourterelle et d'autres petits oiseaux. À en croire certains informateurs, tous ces animaux existaient sur le plateau avant le XVIIe siècle.[359]

En communion permanente avec les esprits de la brousse et de la forêt, les chasseurs étaient considérés comme dotés de pouvoirs magiques. Ils étaient très respectés et jouaient, comme l'affirme Roberto Pazzi[360], un rôle important dans l'implantation des populations dans l'aire culturelle considérée. Voici ce qu'en dit également Nicoué Lodjou Gayibor : « N'est pas chasseur qui veut. Il fallait en effet posséder certaines qualités exceptionnelles et acquérir des pouvoirs surnaturels… ».[361]

---

[355] En réalité, la plupart de ces arbres n'étaient la propriété exclusive de personne, ayant poussé de manière naturelle.

[356] Le rat est un petit mammifère rongeur de la famille des muridés.

[357] Rongeur d'Afrique voisin de l'écureuil, appelé xérus par les Européens (longueur : 20 à 30 cm sans la queue ; famille des sciuridés).

[358] Grand lézard carnassier de la famille des varanidés. Il peut mesurer jusqu'à 3 mètres de long.

[359] Il s'agit de Constant Hèkpazo, Justin Lègbanon et Dāā Hounkanlinkpè Mèdo Agonglo, interrogés le 29 janvier 2016 à Àgbómɛ̀.

[360] Pazzi (R.), op. cit., 1984, p. 16.

[361] Gayibor (N. L.), 1985, op. cit., p. 361.

Ainsi les chasseurs avaient une forte influence sur leurs contemporains. Les outils de chasse étaient surtout composés de pièges en fer et en matières végétales, de lances, de bâtons, de coupe-coupe, de flèches, de lance-pierre, etc…, sans compter les amulettes et autres gris-gris qui assuraient la protection du chasseur et son invulnérabilité. Les produits de la chasse étaient destinés à la consommation et faisaient aussi l'objet de troc. En dehors de l'agriculture, de la cueillette et de la chasse, les pré-Àlādāxónù du plateau d'*Àgbómɛ̀* s'adonnaient également à d'autres activités génératrices de revenus.

2-3-3- Les autres occupations économiques

Plusieurs autres activités occupaient les *Fɔ̀n* avant l'arrivée des *Àgāsúví*. Nous n'en citerons que trois exemples. Parmi celles-ci, les métiers à tisser occupaient une place prépondérante et témoignent de la présence de certains groupes socioculturels sur ce plateau à la même époque. Le métier à tisser de « type debout » ou « vertical », apporté par les Yōrūbā, est adopté par certaines familles qui se le sont approprié. Ici, la matière première utilisée était le coton. Selon Mètoyimè Bacharou Nondichao,[362] lesdites familles ont fait de cet art leur métier et ont réussi à le transmettre de génération en génération jusqu'à ce jour. Une partie d'entre elles se retrouve encore aujourd'hui dans le flanc sud du palais royal *Síngbójí* à *Àgbómɛ̀*. Le métier à tisser de "type couché" ou « horizontal » était, au contraire, introduit sur le plateau par les peuples venus du Ghana. De même, ceux-ci ont apporté sur le plateau la technique de fabrication des sièges royaux tel que le *kātākɛ̀*.[363] Par leur métier à tisser les peuples issus du Ghana produisaient eux-aussi des tissus en coton. Est-ce de ce temps que date le *bōtōyí* ?[364] On ne peut l'affirmer. Cependant, il est probable qu'à *Àgbómɛ̀* les tisserands du métier à tisser "horizontal" sont aujourd'hui concentrés aux quartiers *Gbɛ̀kɔ̀n-Hwégbó* et *Gbɛ̀kɔ̀n-Húnlī*.

[362] Entretien du 22 février 2016.

[363] Le *kātākɛ̀* est le siège destiné aux reines-mères. Il est différent des sièges des souverains.

[364] Le *bōtōyí* est un morceau d'étoffe dont les femmes se servaient pour couvrir la taille. Selon justin Lègbanon (entretien du 21 novembre 2015 à Àgbómɛ̀) l'usage du *bōtōyí* daterait d'avant l'arrivée des Àgāsúví à Hwàwé.

Par ailleurs, la poterie faisait partie des activités secondaires auxquelles s'adonnaient les groupes sociaux pré-*Àlādāxónù* du plateau. Il s'agissait d'une activité essentiellement féminine. Selon un informateur[365], les divers objets que les potières livraient sur le marché étaient fabriqués à base d'une argile recueillie sur place à *Sāhɛ́* et à *Sīnwé*, ce que confirme une source écrite consacrée aux descendants des *Fɔ̀n* pré-*Àlādāxónù* du plateau d'*Àgbómɛ̀* : « La technique de fabrication ne nécessite que peu d'instruments et c'est la main qui fournit le meilleur outillage. Presque tous les pots sont confectionnés à partir d'une argile que l'on trouve en abondance au voisinage du fleuve Couffo ».[366]

Il est important de noter que les localités d'*Àgbánnyìzùn*, de *Sāhɛ́* et de *Sīnwé* sont effectivement situées en bordure du fleuve *Kúfó*. Dans le domaine de la poterie la priorité était d'abord donnée à la production d'objets intervenant dans les pratiques rituelles et cultuelles. Ce sont des pots de tailles réduites qui servaient, soit à chercher l'eau des sources sacrées pour les divinités - c'est le cas du *gōlīzén* – soit à donner à manger aux morts, c'est le cas du *lɔ̀bɔ̀zén*. Les jumeaux défunts, quant à eux, étaient servis dans deux petits vases collés l'un à l'autre et appelés *xòhózén.* Par la suite, la production s'est vite orientée pour une grande part vers les objets à usage domestique, tels que le *gbèn* ou grande jarre servant à conserver l'eau : des objets de dimensions moyennes, tels que le *wɔ̀dázén* ou pot servant à la préparation de la pate et le *nùsúnúzén* ou pot servant à préparer la sauce.

La vannerie, une autre activité économique, était consacrée à la fabrication de paniers de toutes tailles servant au transport de tous objets et à la conservation de tous produits à une époque où des récipients en métal étaient quasiment inexistants. Ces paniers étaient fabriqués à base de fibres végétales tirées du raphia ou du jonc.[367] C'est bien plus tard que les nervures

[365] Il s'agit de Adalo Godjo, épouse Lissanon, interrogée à Sāhɛ́-Àbìgò le 31 août 2014.
[366] Savary (C.), 1976, op. cit. p. 86.
[367] Le jonc est une plante herbacée (de la famille des joncacées) à la tige cylindrique longue et droite, qui pousse dans les lieux humides.

des branches du palmier à huile naturel sont entrées dans la fabrication des produits de la vannerie. Mais les vanniers confectionnaient également d'autres objets comme les nattes (z*àn*), les jalousies (*kōsīnlé*), des chapeaux (àz*à* ou *gbàkún*), des paniers clissés (à*jà*) pour le transport de la volaille, des éventails (à*fàfà*), etc… Plusieurs autres activités génératrices de revenus étaient pratiquées et au nombre desquelles on peut citer la forge, le travail du cuir, la sculpture, etc… Mais, à l'état embryonnaire du temps des "premiers" occupants du plateau, ces trois dernières activités ne sont véritablement développées qu'avec l'arrivée des *Àlādāxónù*.

Au terme de ce deuxième chapitre, on peut observer que la population pré- *Àlādāxónù* n'était pas un peuple guerrier. Les *Àgāsúví* les ont surpris dans cet état de paysans et d'artisans laborieux, vivant dans une société où régnaient la paix et l'entraide. Dès lors, il serait intéressant d'étudier la nature des relations ayant existé entre pré-*Àlādāxónù* et nouveaux venus. Etaient-elles conflictuelles ou paisibles ? Quel était le sort réservé aux populations « autochtones » obligées de vivre avec les envahisseurs ? Quelle était la place de leur culture, condamnée à cohabiter avec celle des *Àlādāxónù* ? Ces interrogations seront examinées dans le chapitre suivant.

CHAPITRE 3 : L'arrivée des Àlādāxɔ́nù et la naissance de l'ordre social des Ànātɔ́ (XVIIe siècle)

Au lendemain de leur installation sur le plateau d'Àgbómɛ̀, les Àlādāxónù ont entretenu une courte période de coexistence pacifique avec les « premiers » habitants des lieux. Puis, vinrent les moments tumultueux au cours desquels ceux-ci ont été méthodiquement et progressivement réduits en simples sujets au service des nouveaux venus. Pour marquer leur domination et leur suprématie sur les populations subjuguées, les Àgāsúví ont voulu se différencier de celles-ci par une catégorisation de la société danxoméenne. Ainsi apparurent deux grands ordres sociaux : l'ordre des Àxɔ́ví ou princes et celui des Ànātɔ́ ou roturiers. Il nous paraît intéressant d'étudier le processus qui a conduit à la naissance au Dānxōmɛ̀ de l'ordre des roturiers.

3-1- La naissance de l'ordre social des Ànātɔ́ (XVIIe siècle)

L'expression *Ànātɔ́* n'existait pas à Àgbómɛ̀ avant l'arrivée des nouveaux venus, les premiers habitants du plateau n'étant devenus Ànātɔ́ que par rapport aux Àgāsúví.

3-1-1- Les premiers Ànātɔ́ du Dānxōmɛ́

Avant l'arrivée de ces derniers, les groupements humains qui les précédaient sur le plateau avaient, chacun, un nom distinct de celui des autres. Ils vivaient séparés, mais regroupés dans leurs chefferies respectives. Honorat Aguessy abonde dans ce sens quand il écrit : « Tant que le Danhomé n'avait pas vu le jour, les différents lignages vivaient en vase clos avec comme gardien suprême et comme ciment spirituel de leur unité et vie collective, les vodouns particuliers ».[368]

[368] Aguessy (H.), *Du mode de l'existence de l'Etat sous Ghézo (Danhomé 1818 – 1859*), op. cit. p. 125.

Certains de ces groupes sociaux ignoraient même l'existence des autres qu'ils n'ont véritablement découverts qu'à la veille de la formation de la confédération de *Dānzùnmɛ*[369]. On peut donc dire que cette vie séparée a cessé dès l'apparition de ladite confédération. Mais, avant la formation de celle-ci, la vie politique, elle, était caractérisée par une totale indépendance de ces lignages les uns vis-à-vis des autres, et par l'absence évidente d'un pouvoir centralisé et fort. La taille de chacun de ces lignages était relativement importante. Les *Wémɛnù* étaient les plus nombreux.

Les activités auxquelles ces groupements s'adonnaient étaient essentiellement agricoles. Seuls, ceux des Yōrūbā qui, pour des raisons commerciales, sortaient souvent de ce « centre commercial de liaison avec la savane soudanaise »[370] et y revenaient, ne s'étaient pas véritablement sédentarisés au départ. Cependant, les autres sont restés sur place et il est même attesté qu'ils ont construit des habitations et qu'ils ont même donné à la ville de *Kànà* son nom[371]. À la veille de l'arrivée des *Àlādāxónù* à *Hwàwé* vers 1600[372], ces groupes socioculturels étaient déjà disséminés çà et là sur le plateau d'*Àgbómɛ̀* en une trentaine de villages au moins connus de nos jours et ayant, chacun à sa tête, un chef. Romuald Michozounnou et Anatole Coyssi, cités par Jérôme Alladayè, en dénombrent respectivement dix huit et vingt cinq[373]. Le nom de ce chef se confond parfois avec celui du village. Nous en citons ici quelques-uns : *Àdāxɛ, Hā-Hōli, Kpāxé, Dàn, Wó, Àglì, Àwɛsú, Àdɛnnyì, Kōcó, Gbāgìdì, Ànātɔ́bàsú, Xɛtā, Lànsú, Àgbōwūzò, Àkɔ́bisatɔ́, Àhlōkpɔ̀sú, Àyìsén, Hlā, Sāvāxɔ́sú, Àxɔ́sú Sōhá, Kōli, Kákpōcici, Àwōlō,* etc. Ce sont ces groupes sociaux qui, subjugués et réduits à servir les *Àlādāxónù*, devinrent les premiers *Ànātɔ́* du royaume du *Dānxōmɛ̀* dès le règne de *Hwégbájà*.

[369] Entretien du 24 janvier 2012 à Dōkɔ̀n avec Martin Adéko.

[370] Pazzi (R.), *Introduction à l'histoire de l'aire culturelle ajatado,* op. cit. *p. 153.*

[371] Alladaye (C. J.), Kana, ville sainte du Dānxōmé, in *Production MCC*, Cotonou, 1994, p. 1.

[372] Toutes les sources écrites situent vers 1600 l'arrivée des Àlādāxónù à Xwàwé.

[373] Alladaye (C. J.), *Fresques danxoméennes*, op. cit, p.p. 16 – 17.

Mais d'autres peuples, hors du plateau d'*Àgbómɛ̀*, ne tarderont pas à grossir l'ordre des *Ànātɔ́*.

3-1-2- L'apparition d'un nouvel ordre d'Ànātɔ́

Pour les *Àlādāxónù*, aucun autre peuple n'égale le leur. Tout *Dānxōmɛ́nù*[374] qui n'est pas né d'un prince *Àgāsúvi*, n'a pas une origine noble et, par conséquent, est *Ànātɔ́* ou roturier. C'est pourquoi l'ordre des *Ànātɔ́* s'est trouvé considérablement agrandi avec les nombreuses conquêtes qui se sont succédé de Hwégbájà à Gbɛ̀hānzìn. En effet, tous les habitants des territoires conquis devenaient Ànātɔ́ et devaient être prêts, à tout moment, à se mettre au service du royaume. Roturiers de deuxième génération, ceux-ci étaient les Ànātɔ́ yɔ̀yɔ́ ou nouveaux Ànātɔ́. Les expéditions militaires de Hwēgbájà et d'Àkábá s'étant limitées au plateau d'Àgbómɛ̀,[375] il a fallu attendre le règne d'Àgájà pour voir grossir véritablement l'ordre des Ànātɔ́ yɔ̀yɔ́ ou nouveaux Ànātɔ́. En effet, dès 1724, soit treize ans[376] après avoir pris le pouvoir, Àgájà conquit Àlādà. Cette conquête, ajoutée à celle de Sāvì en 1727, de Gōdōmɛ̀ en 1729, de Jɛ̀kɛ́n sur la côte sud-ouest de Gōdōmɛ̀ en 1732, ouvre le Dānxōmɛ̀ sur la mer. Du coup, tous les habitants de ces localités devinrent des citoyens de ce royaume et, par voie de conséquence, des Ànātɔ́ yɔ̀yɔ́ ou nouveaux Ànātɔ́.

L'une des tâches essentielles des successeurs d'Àgájà, de Tégbésú à Glɛ̀lɛ̀, soit de 1732 à 1889, a été de consolider le royaume et de l'agrandir encore. Ils avaient donc la lourde mission de sauvegarder l'intégrité territoriale du Dānxōmɛ̀ tout en faisant de nouvelles conquêtes. À l'est, les Wémɛ̀nù et les Zànù furent soumis. De même, Gbōwɛ̀lɛ̀, Kétù et Ìdìnyì succombèrent. À l'ouest, les Pōpó et les Mīnā tombèrent, de même que Àtākpāmɛ̀, en 1850. Au nord, Hùnjōlōtó et le royaume de Sávɛ́ furent vaincus. La chute de Kpānwīnyān et celle de Dāsā-

[374] Habitant du Dānxōmɛ̀.

[375] Tous les Ànātɔ́ du plateau d'Àgbómɛ̀ sont considérés comme les premiers Ànātɔ́ du royaume.

[376] Àgájà n'aurait réellement hérité du trône de Hwēgbájà qu'en 1711, soit trois ans après la mort d'Àkábá, trois années au cours desquelles Tási Hāngbé sa sœur jumelle aurait effectivement régné sur le Dānxōmɛ̀. (Alladaye, 2008, pp. 80 – 82).

Zùnmɛ̀ ne furent effectives qu'en 1885 sous Glɛ̀lɛ̀[377]. Au nord-est d'Àgbómɛ̀, des peuples māxí (surtout à partir du règne de Gēzò)[378] appartenaient désormais au Dānxōmɛ̀ tandis qu'au sud les Àyízɔ̀, les Tɔ̀fīn, les Hwēdá et tous les peuples apparentés avaient grossi le nombre.

N'étant pas d'origine àgāsúví, ces peuples ne sauraient prétendre au statut de prince. Devenus Dānxōmɛ̀nù à part entière, ils venaient grossir les rangs des Ànātɔ́. Sa Majesté avait le droit de vie et de mort sur eux, et pouvait les convoquer à Àgbómɛ̀ pour leur faire faire n'importe quelle corvée, ou les commettre, sur place, à des tâches dont ils devaient rendre compte à leur nouvelle capitale. Beaucoup d'entre eux étaient enrôlés dans l'armée. Ils payaient leurs impôts au Dānxōmɛ̀ et pouvaient voir s'incarner en eux les divinités àjá-fɔ̀n, au même titre que les premiers Ànātɔ́ du royaume. La population du Dānxōmɛ̀ s'était donc considérablement gonflée à la suite de cet agrandissement territorial qui eut des conséquences politiques et économiques, d'une part, puis sociales et religieuses, d'autre part.

Au nombre des conséquences politiques et économiques, on peut noter des effets immédiats résultant de l'organisation des territoires nouvellement conquis : découpage territorial et nomination des chefs de région, installation des postes de douane et perception de nouveaux impôts, etc, … Si, au plan social et religieux, l'impact de cet agrandissement est surtout lié aux problèmes nés de la vie en communauté de différents peuples jadis opposés les uns aux autres, il se remarque également dans le domaine religieux : gonflement considérable de l'ordre des Ánātɔ́ par l'arrivée massive d'Ánātɔ́ yɔ̀yɔ́ ou nouvaux Ànātɔ́, accroissement remarquable du nombre des divinités du panthéon danxoméen. Nous y reviendrons ultérieurement.

[377] Il est vrai que certaines de ces localités vaincues à l'époque, ont recouvré leur indépendance peu avant la disparition de la royauté au Dānxōmɛ̀. C'est le cas de Kétù, Ìdìnyì, Sávɛ́, Àtākpāmɛ̀, Dāsā-zùnmɛ̀, etc…

[378] Les peuples qui étaient faits Ànātɔ́-yɔ̀yɔ́ par le Dānxōmɛ̀ se retrouvaient surtout au sud du plateau. Il s'agissait d'abord des populations d'origine àjá. Les autres peuples, ceux du nord du plateau étaient surtout destinés à alimenter le commerce des esclaves. C'était les Māxí, les Nāgó, les Àyɔ̀nù ou Yōrūbā qui n'étaient véritablement devenus Ànātɔ́-yɔ̀yɔ́ qu'à partir de la conquête de leur pays par Gēzò, longtemps après l'abolition de la traite des esclaves.

La facilité avec laquelle les Àlādāxónù ont atteint leur but est déconcertante et amène le chercheur à s'interroger sur la réaction des populations conquises face à la volonté manifeste d'hégémonie des nouveaux venus.

3-1-3- Attitude des groupes sociaux pré-Àlādāxónù face à l'envahisseur

Face à l'inébranlable volonté de conquête des Àgāsúví, les habitants du plateau d'Àgbómɛ̀ auraient eu, selon un courant de pensée, une attitude globalement favorable à la domination des immigrants. Dans l'ensemble, c'était plutôt, selon le même courant, une attitude non concertée, incapable d'arrêter la volonté expansionniste des nouveaux venus que manifestèrent les populations pré-Àlādāxónù face à la pénétration des envahisseurs. En effet, Emmanuel Karl, l'un des ténors dudit courant, explique qu'avant l'installation des ÀgāsúvÍ sur le plateau, les Fɔ̀n étaient un peuple pacifique. Pour lui, « il n'y a jamais eu une révolte populaire chez les Fɔ̀n ».[379] Puis il conclut que les populations pré-Àlādāxónù du plateau étaient « un peuple maléable et docile »[380]. Ce que semblent confirmer certains proverbes fɔ̀n. On sait par exemple que le dicton suivant était en vogue sur le plateau d'Àgbómɛ̀ : *xɛ́sīnɔ̀ kpátín ɔ́n dā wɛ nɔ̀ zɔ̀n*, ce qui, traduit en langue française, donne : « l'arbre planté par le peureux pour indiquer les limites de sa parcelle, pousse toujours des feuilles ». En effet, l'arbre planté par un téméraire sur la parcelle d'autrui ne pousse presque jamais ! Il est toujours abattu.

Le proverbe suivant est également une illustration vivante de la tendance au fatalisme : *tō dò tē ɔ̀ àgū nān só démÍn wɛ̀ ūn kā dē à* ? Il s'agissait là d'un jeu de mot, *tò* signifiant à la fois pays et mortier en langue fɔ̀n. Aussi, peut-on traduire ce dicton par : le pays est-il un mortier pour que j'y pile de l'igname ? L'igname pilée est en effet l'un des meilleurs plats des Fɔ̀n (surtout ceux de Jija) qui la préfèreraient – à en croire ce proverbe – à leur pays ! Et c'est tout comme ils ne se battraient à mort que lorsque quelqu'un chercherait à les

[379] Propos du Professeur Emmanuel Karl au cours de l'entretien qu'il nous a accordé peu avant sa mort.
[380] *Idem*.

déposséder de leur mortier. Ce proverbe n'est-il pas une allusion faite à leur inaction pendant la conquête de leurs localités respectives par les envahisseurs. Ces deux maximes qui abondaient dans le même sens ne contribuaient-ils pas à tuer chez les Fɔ̀n, les jeunes en particulier, tout acte de courage et de patriotisme ? On peut donc être tenté de rechercher dans ces dictons une partie des raisons pour lesquelles les Fɔ̀n ont été si vite subjugués sans opposer la moindre résistance collective. Mieux, ils cherchaient, chacun de son côté, une alliance non concertée avec les envahisseurs. C'est ainsi que le chef Àwɛ́sú a réussi à entrer dans les bonnes grâces de Hwēgbájà. L'amitié entre les deux hommes était devenue si solide que celui-ci a choisi Àwɛ́sú, comme le montre la chanson ci-dessous, pour être l'alter ego qui le conduira à sa dernière demeure[381].

Tō yɛ́ ē Hwēgbájà hēn ē ɔ̄ Àwɛ́sú wɛ́ dō gō nǐí.[382]

TRADUCTION :

Après avoir règné sur ce pays, Hwēgbájà, à sa mort, a été habillé par Àwɛ́sú.

Dans le même ordre d'idées, certains informateurs[383] pensent que si les Fɔ̀n avaient résolument opposé une résistance collective à la volonté hégémonique des Àlādāxónù, ils auraient peut-être pu les vaincre, disposant de l'écrasante supériorité numérique face aux nouveaux venus. En effet, se fondant sur le recensement de 1908 dans le cercle d'Abomey, Le Herissé avance les chiffres de 104.000 Ànātó et 12.000 princes dans les dernières années du Dānxōmɛ̀.[384]

[381] A Àgbómɛ̀ il existe une cérémonie funèbre au cours de laquelle l'ami intime du défunt habille le cadavre et pratique certains rites avant l'enterrement. Chaque adulte désigne cet ami de son vivant et le fait connaître de tous ses parents en particulier. Cette cérémonie est appelée gō dǏdó (mettre un cache-sexe). C'était Àwɛsú qui, comme le dit la chanson, a eu l'honneur de se voir confiée cette marque de considération et de sympathie en conduisant ladite cérémonie à la mort de son ami Hwēgbájà.

[382] Cette chanson a été fredonnée par Dāā Hwexotogbe Gansè.

[383] Il s'agit de Dāā Alamè, de Dassanou Azata épouse Avolonto, de Hognonouto Biweketon et consorts.

[384] Le Herissé (A.), 1911, op. cit., 1911, p. 46.

Cependant, à y voir de près, on se rend vite compte que la domination sans résistance des « autochtones » du plateau d'Àgbómɛ̀ par les Àlādāxónù, n'était pas très liée à une quelconque couardise des premiers. La raison principale n'était pas non plus une question de nombre d'habitants. Le plus important à considérer est le niveau d'organisation atteint à l'époque par chacune de ces sociétés. Que pouvaient en effet des communautés villageoises isolées les unes des autres face à un pouvoir royal organisé ? L'organisation, c'était d'abord l'existence d'une aristocratie, celle des Àgāsúví qui savaient monter et préparer des forces politiques, religieuses et militaires. Leur épopée depuis Tádó jusqu'à Hwàwé en passant par Àdànhùnsá et Hwɛ́gbó, en dit long. Elle a semé la frayeur sur tout son parcours. En fait, il faut le dire et le souligner, le pouvoir du Dānxōmɛ́ a surtout procédé par la ruse et la terreur.

De cette façon, on peut conclure sans ambages que la ruse des Àgāsúví, leur hargne guerrière et leur organisation politique et militaire étaient surtout à la base de leurs victoires. Nombre de leurs attaques l'ont été par surprise, les personnes ou populations victimes étant piégées. On se rappelle encore que dès Àlādà, c'est-à-dire avant 1620, Dákò Dōnú faisait déjà peur !

> Dákò s'était déjà distingué… En effet, ayant tué un adversaire aïzo nommé Dénu, le jeune prince avait mis son corps dans une jarre d'indigo qu'il s'était amusé à faire rouler. D'où son nom tiré de la phrase Dákò Donu (Denu) hu mè Aho zin bligbo c'est-à-dire : Dákò tue le sieur Denu et la jarre d'indigo roule[385].

Une autre victoire obtenue cette fois-ci par la ruse, sur le plateau, est le meurtre du chef Àdɛ́nyí. Des traditionnistes[386] racontent qu'à l'avènement de Dákò, des groupements fɔ̀n restaient encore indépendants et leurs chefs viscéralement ennemis de ce dernier. Parmi eux, le chef de terre Àdɛ́nyí affichait le plus grand mépris. Dákò résolut de le tuer et d'entrer en possession de sa tête pour en faire un essuie-pieds. Les choses en étaient encore là lorsqu'Aho (futur Hwēgbájà) fut soupçonné d'adultère avec l'une des nombreuses épouses de son père.

[385] Alladaye (C. J.), op. cit, p. 75.

[386] Justin Lègbanon, Alain Sêkpé, Dāākpɛ̀-Dāxó Adoukonou.

Exaspéré, Dákò renia son fils[387] et le chassa du palais. Aho alla demander hospitalité à Àdɛ́nyí. Celui-ci, heureux de cette aubaine, l'accueillit comme son propre fils. Il pensait sans doute tirer d'Aho des secrets de la cour royale.

D'autres informateurs[388] racontent quant à eux, qu'il arrivait même à Aho de médire de son père Dákò avec Àdɛ́nyí. Mais ce n'était que la suite logique de son stratagème. Puis un jour, il conseilla à Àdɛ́nyí de retenir, comme Dákò, un jour de la semaine où tout le peuple irait lui labourer son champ. Àdɛ́nyí accepta et le jour venu, enfants, hommes et femmes allèrent loin pour mettre en valeur l'un des plus grands champs de leur chef. Une fois tout le monde au champ, Aho retourna sur ses pas. Son stratagème avait réussi. Il voulait isoler Àdɛ́nyí pour pouvoir le tuer, ce qu'il fit. Il chercha une feuille de roseau, s'en servit pour lui couper la tête[389] qu'il cacha dans un sac et s'en alla retrouver son père Dákò. Très content de cet exploit, le roi des Àlādāxónù oublia l'inceste qu'aurait commis son fils et lui accorda sa grâce. Cet évènement eut pour conséquence, la dispersion d'une partie des sujets du chef Àdɛ́nyí et l'assimilation de l'autre[390]. Ici également, aucune réplique collective des populations pré-Àlādāxónù encore indépendantes n'a été notée.

La conquête du royaume de Sāvì est un autre exemple de la victoire par la ruse des Àlādāxónù qui ont "généreusement" offert une princesse d'Àgbómɛ̀ en mariage au roi de Sāvì en 1727. La suite est connue : la veille de l'attaque de l'armée du Dānxōmɛ̀ contre Sāvì, la jeune épouse du roi a réussi à mouiller la poudrière de l'armée de Sāvì avant de prendre la fuite. L'effet de surprise produit par l'usage de la ruse a presque toujours amené les populations en conflit avec les Àlādāxónù à ne constater que les dégâts.

[387] Certains détenteurs de sources orales font d'Àhò le fils de Gānyíhɛ̀sú.

[388] Dāā Adjakpé, Angelo Sèbouè, Hogbonuto épouse Lokossi.

[389] Le chef Àdɛ́nyí aurait un pouvoir magique grâce auquel nul ne pouvait lui couper la tête avec un objet métallique. Seule, une feuille de roseau pouvait y parvenir. Àhò le savait, étant déjà entré dans les confidences d'Àdɛ́nyí.

[390] Avolonto (T. J.), 1990, op. cit, p. 31.

Par ailleurs, la renommée guerrière des Àgāsúví a beaucoup contribué à décourager les velléités de révolte chez les populations pré-Àlādāxónù. En effet, de hauts faits d'arme sont généralement attribués aux Tádónù, et de nombreux témoignages de courage, voire de témérité leur sont rendus. Du reste, les Àgāsúví eux-mêmes se font passer pour des descendants du léopard, animal félin dont le caractère carnassier, la force et le courage font fuir beaucoup d'animaux dans la forêt. Tous ces actes de bravoure, toutes ces légendes, étaient de nature à inspirer la crainte des "autochtones" pour les nouveaux venus. Ainsi pourrait s'expliquer, entre autres, l'attitude des populations « autochtones » qui n'étaient pas des peuples guerriers avant l'arrivée des Àlādāxónù.

Mais quel sort va être le leur, une fois vaincues, subjuguées et réduites en Ànātɔ́?

3-2- Le sort des populations devenues Ànātɔ́ (XVIIe-XIXe siècle)

Après la soumission par les Àgāsúví de tous les « autochtones » du Dānxōmὲ, une nouvelle ère allait commencer pour ces populations qui se trouvaient placées devant une dure réalité : la perte de leur autonomie d'antan.

3-2-1- La perte de l'autonomie

Avant la conquête des territoires du futur Dānxōmὲ, les populations pré-Àgāsúví du plateau jouissaient d'une autonomie totale dans leurs régions respectives. Elles étaient indépendantes les unes des autres, dirigeaient elles-mêmes leurs affaires et ne rendaient compte qu'à leur chef, lui-même attaché à elles par des liens de sang. Avec l'arrivée des Àlādāxónù et la formation du royaume, les choses, naturellement, allaient changer. Les « autochtones » appartenaient désormais à la plus basse catégorie sociale, exceptées celles des esclaves et des prisonniers de guerre. Devenus roturiers sur leurs propres terres, ils n'avaient plus, pour la plupart, le pouvoir de décision. Même devenus ministres ou hauts dignits religieux, les grandes actions qu'ils posaient, l'étaient sous le commandement direct du roi dont ils ne devaient qu'exécuter les ordres. Même dans les régions comme Àgbómὲ-kándófí (Abomey-Calavi) où

il existait avant l'arrivée des Àlādāxónù, des Àyínɔ̀n ou propriétaires de terres considérés comme des princes parmi les Àyízɔ̀ et les Xwlā surtout, les Àlādāxónù se sont proclamés maîtres des terres, du fait de l'appartenance de la région au Dānxōmɛ̀. Les Àyínɔ̀n furent ainsi dépossédés de leurs terres et réduits en Ànātɔ́. À partir de cet instant, ils devaient allégeance au roi du Dānxōmɛ̀[391]. À quelque exception près, la situation fut la même sur toute l'étendue du territoire du royaume, du nord au sud et de l'est à l'ouest.

Cependant le cas d'Àgbómɛ̀-Kándófĩ est presque identique à celui de Gléxwé : le roi transplanta des familles fɔ̀n qu'il installa dans la région en vue de prévenir tout soulèvement et d'assurer une meilleure utilisation des circuits commerciaux vers Kútɔ́nū. De nombreuses familles furent ainsi déplacées d'Àgbómɛ̀ vers la région, d'où l'appellation de « Àgbómɛ̀-Kándófĩ », ce qui, littéralement traduit, signifie : « une partie d'Àgbómɛ̀ transplantée ici »[392]. (Voir le tableau n° 2 et la carte n° 15).

[391] Evenamia (K.), op. cit, p. 175.

[392] *Idem*, p. 137-138.

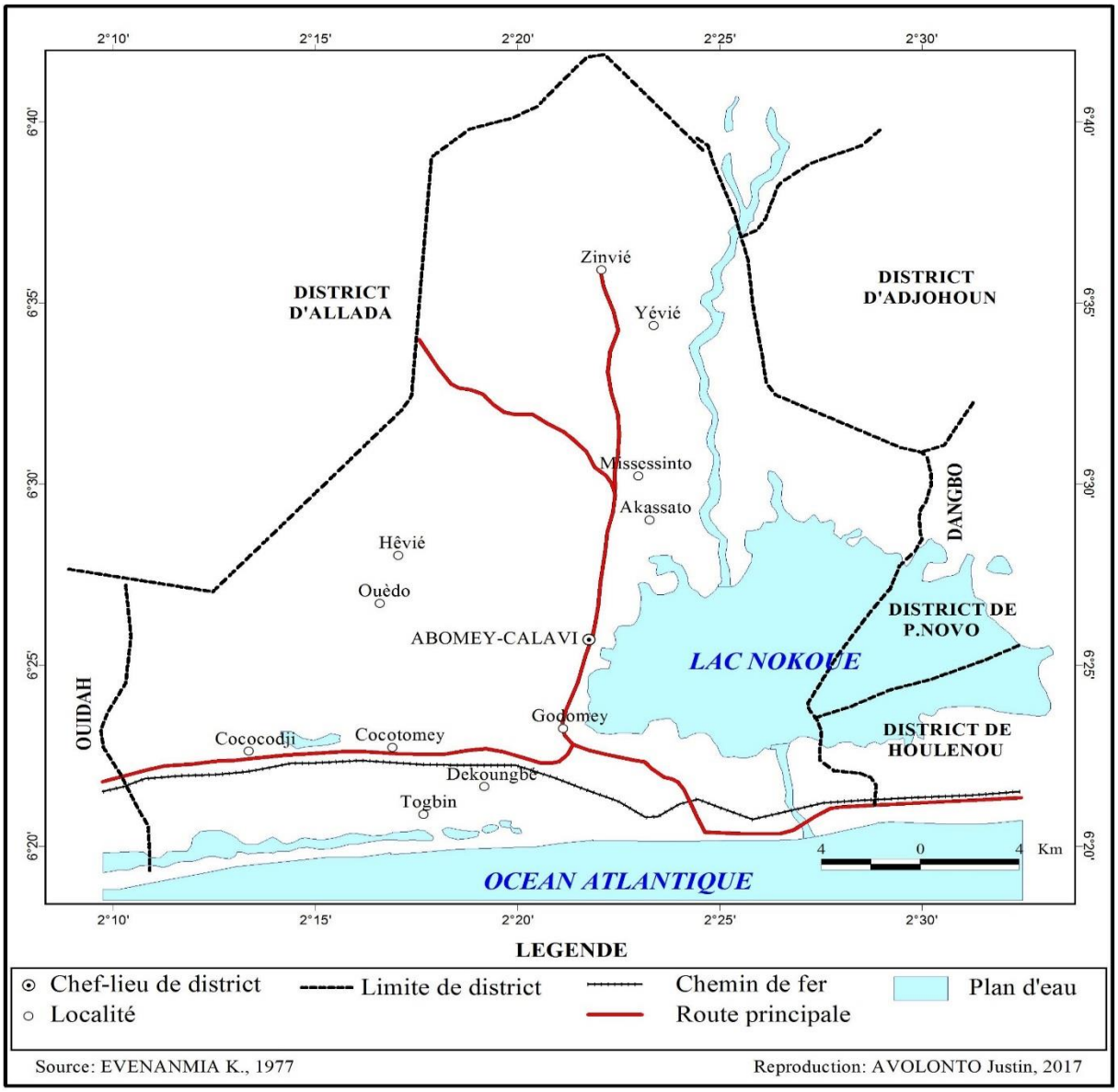
Tableau n° II : Transplantation de familles fɔn d'Àgbómɛ à Àgbómɛ-Kándófi[393]

N°	Nom de la famille	Quartier d'installation
1	Adjagboni	Agoli
2	Yèhoué ou Hanyou	Agbonou
3	Sa Toua	Sèmè
4	Agandan	Vêkpa
5	Déguénon	Agammandin
6	Hounkpodoté	Agoli
7	Hounmavo	
8	Guéli	Yommè
9	Zodoganhou	Dénou
10	Djigla	Tokomè
11	Kissèzounon	Sèmè
12	Da Vêkpa	
13	Glokou	
14	Agbé	Sèmè

Source : Evenamia (K.), *Les Fon dans le District rural d'Abomey-Calavi : migrations et colonisation*, mémoire de Maîtrise d'histoire, UNB, 1977, pp. 76-77.

[393] Le titre du tableau est de l'auteur de la présente thèse.

Carte n° 16 : Les villages fɔ̀n dans le district rural d'Abomey-Calavi



Du temps de Gēzò, le souverain s'est fait construire une ambassade à Àgbómɛ̀-KándófÍ dans laquelle il recevait les Européens et où il tenait parfois les réunions du conseil royal. Les locaux de ladite ambassade existent encore aujourd'hui au quartier Àgɔ́lì non loin du palais royal de Bada. (Voir la photo n° 10). Même occasionnelle ou courte, la présence du roi des Fɔ̀n dans cette ambassade était un symbole fort aux yeux des Européens, des Dānxōmɛ̀nù en général et des Àyízɔ̀ en particulier. Elle montre que celui-ci était désormais le Maître des lieux.

Photo n° 10 : Ambassade de Gēzò à Àgbómɛ́-Kándófí



Prise de vue : Avolonto, août 2016.

La résidence de Gēzò ou ce qui represente son ambassade à Àgbómɛ́-Kándófí est située à l'intérieur de l'enclos dont voici l'entrée. On reconnait aisément le trône de ce souverain, reposant sur la tête de quatre chefs ennemis. L'inscription au-dessus de la porte d'entrée, indique que c'était Adjagboni qui servait d'interface entre le roi et les Européens désireux de rencontrer celui-ci. Cette résidence est située au quartier Àgɔlī, non loin du palais royal de Bādà.

Quant aux familles transplantées, elles étaient exclusivement choisies parmi les premiers Ànātɔ́ du royaume comme le montre le tableau de la page 144, qui ne présente que quatorze des nombreuses familles déplacées par Àgájà et qui ont réussi à s'intégrer aux Àyízɔ̀. Elles étaient, toutes, anoblies avant leur départ pour cette importante mission.

Après avoir perdu définitivement leur autonomie d'antan, les premiers Ànātɔ́ du royaume, de même que les Ànātɔ́ yɔ̀yɔ́ ou nouveau Ànātɔ́ se devaient de s'interroger sur le statut réel de l'ordre social auquel ils appartenaient dorénavant.

3-2-2- Des citoyens libres ou sujets du roi ?

Parlant des Ànātɔ́, certains auteurs utilisent le terme de « citoyens libres » ou « hommes libres »[394]. Les Ànātɔ́, il est vrai, jouissaient d'une liberté non négligeable sur le sol du Dānxōmɛ̀. Ils ne sauraient, par exemple, être vendus comme esclaves. De même, ils pouvaient aller et venir sur toute l'étendue du territoire du royaume sans être inquiétés. Nombreuses étaient leurs filles que les princes ont épousées. Même leurs hommes pouvaient se marier à des princesses et, dans certains cas, être introduits dans les hautes sphères de la royauté. Ils n'avaient pas besoin d'une autorisation spéciale pour se livrer à leurs activités professionnelles. Ils bénéficiaient même, comme on le verra plus loin, d'une protection royale à travers les lois de Hwēgbájà.

Mais, on ne doit pas s'y méprendre. Nous sommes dans un système de monarchie où le souverain a droit de vie et de mort sur son peuple, surtout sur les roturiers. Par exemple, tout Ànātɔ́ doit s'agenouiller et se couvrir le front de sable et de poussière à la vue du roi. Tout soulèvement leur était interdit. Au cours des premiers règnes, les enfants nés de l'union d'un Ànātɔ́ et d'une princesse, entraient dans la catégorie de celle-ci et non dans celle de l'homme, dans une société pourtant patrilinéaire. Maurice Ahanhanzo Glèlè écrit :

> A Abomey, les enfants nés d'une union entre une princesse et un roturier sont considérés comme princes et intégrés à la famille royale, au hennú de Huegbaja en dépit du principe de patrilinéarité appliqué pour les règles de succession aussi bien au plan familial général qu'au plan dynastique.[395]

Il ajoute par la suite :

> Ainsi, bien des gens signent des noms de la famille royale alors que leurs pères sont roturiers. » Cette pratique est conforme à la coutume des rois de Agbome. Mais, ces princes « consorts » n'avaient aucun titre au trône ; c'étaient des protégés, voire des enfants choyés du hennú, et les vrais princes avaient plutôt de la condescendance pour eux.[396]

[394] Michozounnou (R.), *Le peuplement du plateau d'Abomey des origines à 1889,* op. cit., 453 p., p.

[395] Ahanhanzo Glele (M.), 1974, op. cit., p. 98.

[396] Ahanhanzo Glele (M.), *Idem*, p. 98.

Peut-on alors dire que de tels individus étaient des hommes libres, jouissant de toute leur citoyenneté ?

De même, il y avait entre les Àxɔ́ví et les Ànātɔ́, des liens de dépendance d'homme à homme. La liberté dont jouissaient les Ànātɔ́ était donc relative. On peut même dire qu'ils n'étaient que des sujets du roi. Cependant, malgré tout, les populations pré-Àlādāxónù bénéficiaient d'une attention particulière de la part du monarque.

3-2-3- Des lois protectrices des Ànātɔ́

L'un des soucis majeurs des Àlādāxónù était de ménager les "autochtones" aux fins d'assurer une paix durable dans le royaume. Quelques unes des quarante et une lois de Hwēgbájà en sont un témoignage vivant. Jérôme Alladayè a regroupé ces lois en trois catégories comme l'indique le tableau ci-dessous[397].

Tableau n° III : Récapitulation des 41 lois de Hwēgbájà

N° d'article	Objet	Catégorie
01	Limites territoriales du royaume	A
02	Subdivisions territoriales du royaume	A
03	Devoir d'hospitalité	B
04	Egalité des roturiers et des princes dans la possession de la terre	C
05	Liberté d'installation des sujets sur le territoire	C
06	Droit de possession du 1er occupant de la terre	C
07	Obligation de cultiver la terre	C
08	Droit de possession conféré par l'exploitation de la terre	C
09	Devoirs et droits du fossoyeur	B
10	Subdivisions socio-territoriales	A
11	Concession gratuite de terre par le roi pour l'enterrement des morts	B
12	Interdiction d'ouvrir un tombeau	B
13	Interdiction de prélèvement sur un cadavre	B
14	Offre par le roi du 1er linceul de chaque mort	B
15	Hérédité des fonctions de commandement	A

[397] Alladaye (C. J.), *Fresques danxoméennes*, op. cit. pp. 15 – 23.

16	Intronisation rapide de l'héritier après le décès du roi	A
17	Choix de l'héritier du vivant du chef	A
18	Interdiction de renverser le roi	A
19	Intégration des biens du roi au patrimoine de la couronne	A
20	Indivisibilité du patrimoine de Hwēgbájà	A
21	Possibilité pour les pauvres de se marier	B
22	Possibilité de mariage par échange de femmes. Interdiction de l'adultère	B
23	Obligation du service militaire	A
24	Obligation du respect du secret défense	A
25	Punition de tout incendiaire	B
26	Punition du meurtre	B
27	Interdiction de l'avortement	B
28	Ouverture des cours d'eau à tous	C
29	Libre circulation vers les marchés	C
30	Institution d'une taxe sur les produits vendus au marché Adjahi	C
31	Organisation du règlement des différends dans le marché Adjahi	C
32	Suprématie du roi en matière administrative et de justice	A
33	Culte de l'iroko	B
34	Obligation de respect de tout individu à son chef	A
35	Institution de la charge de devin	B
36	Interdiction de l'empoisonnement	B
37	Interdiction du faux témoignage	B
38	Interdiction du suicide	B
39	Récupération par le roi des biens des personnes décédées avant partage aux ayants-droit	A
40	Châtiment de tout complot contre le royaume	A
41	Obligation pour tous de s'en remettre à la justice royale	A

Catégories :

A = Normes d'organisation politique et administrative
B = Normes d'organisation sociale et religieuse
C = Normes d'organisation économique
Source : Alladaye (C. J), *Fresques danxoméennes*, Cotonou, Les Editions du Flamboyant, 2008, pp. 24 – 26.

La catégorie A ne concède directement aucun avantage aux Ànātɔ. Cependant, la catégorie B abonde des lois protectrices des roturiers. Par la loi n°11, par exemple, Hwēgbájà

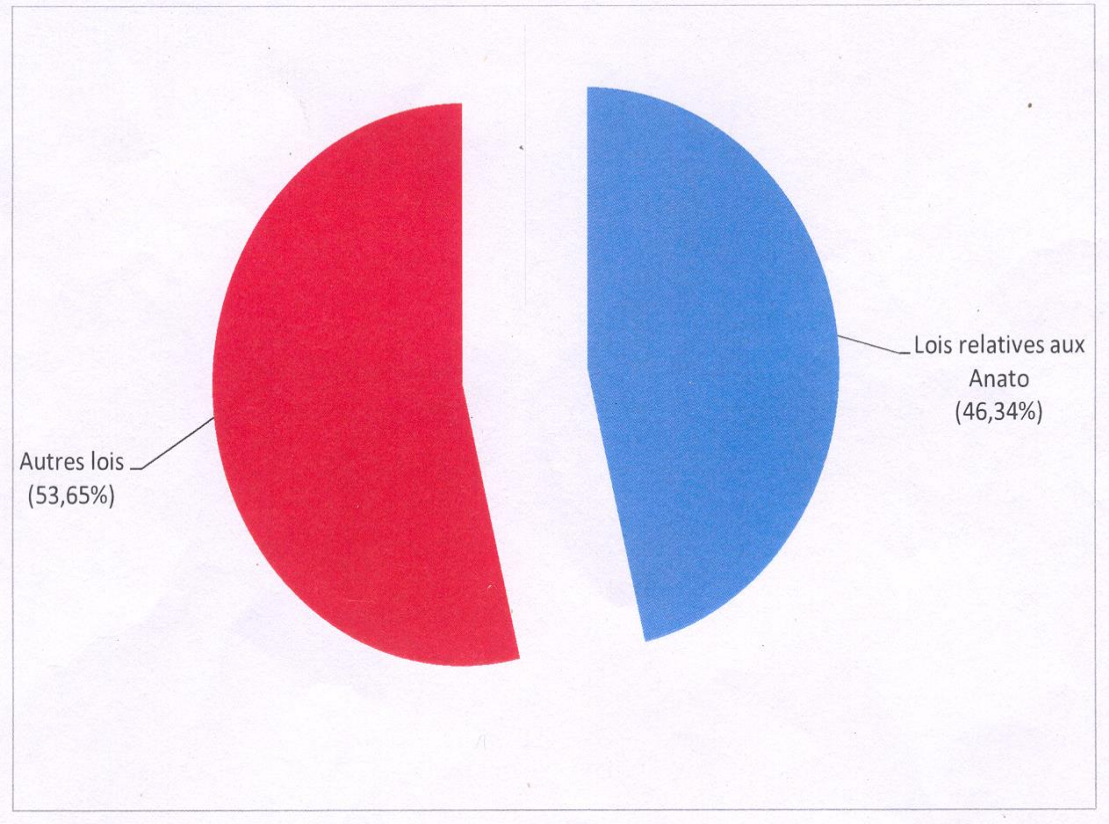
fait une concession gratuite de terre pour l'enterrement des morts. Les sujets du royaume n'avaient donc plus de souci à se faire à la mort de leurs proches, alors qu'auparavant le mort était abandonné aux vautours dans la forêt, attaché à un arbre. Le tableau et l'histogramme circulaire qui suivent présentent la place des Ànātɔ́ dans les 41 lois de Hwēgbájà.

Tableau n° IV : Place des Ànātɔ́ dans les 41 lois de Hwēgbájà

Nombre total de lois de Hwēgbájà	Nombre de lois accordant des avantages particuliers aux Ànātɔ́	Pourcentage %	Autres lois	Pourcentage %
41	19	46,34	22	53,65

Source : Nos calculs à partir des 41 lois de Hwēgbájà, Anatole Coyssi cité par Jérôme Alladayè dans *Fresques danxoméennes*, pp. 24-26

Histogramme N° 1



Par la loi n°14, le roi offre le premier linceul de chaque mort. De la sorte, plus personne ne sera enterré dans un dénuement total, un linceul au moins étant garanti. Les lois n°ˢ21 et 22 permettent aux Ànātɔ́, surtout les plus pauvres, de se marier eux aussi et de peupler le Dānxōmɛ̀ de leur progéniture. De la même manière, les sujets du royaume sont mis à l'abri de tout incendie d'origine criminelle et de tout assassinat : les lois 25 et 26 les en préservent comme les protège de l'empoisonnement la loi n° 36.

Au total, des quarante et une lois de Hwēgbájà,[398] dix neuf,[399] soit 46,34%, arrangent particulièrement la situation des Ànātɔ́ dans plusieurs domaines : possession de la terre, obsèques des défunts, mariage, société, commerce, etc… De ces dix neuf lois, six instaurent une bonne conduite et une société paisible dans le royaume. Les Àlādāxónù avaient besoin d'une telle société pour la construction d'un royaume puissant et fort. C'est pourquoi ils ont pris beaucoup de lois dans ce domaine. De même, quatre des dix neuf lois accordent aux Ànātɔ́ des avantages liés à la terre. En effet, la question de la terre est primordiale dans une société dont l'activité dominante était l'agriculture. C'est dans ce domaine là que naissent les plus grands conflits. Les Àlādāxónù le savaient et y avaient instauré plusieurs lois en vue de le réglementer.

Concernant l'organisation économique, les Ànātɔ́ se voyaient accorder un certain nombre de privilèges par les lois de la catégorie C. Le premier, octroyé par la loi n°4, consacre l'égalité des roturiers et des princes devant la possession de la terre. Mais ici, il ne s'agissait que d'un avantage de principe, la réalité étant toute autre chose, dans beaucoup de cas. La libre jouissance de la terre est codifiée par les lois 5, 6 et 8, et celle n° 28 porte l'ouverture des cours d'eau à tous. Enfin, les Ànātɔ́, comme tout autre habitant du Dānxōmɛ̀, pouvaient circuler librement vers tous les marchés du royaume, comme le stipule la loi n° 29[400]. Le tableau et

[398] Il s'agit des lois collectées par Anatole Coyssi.

[399] Ce sont les lois : 4, 5, 6, 8, 11, 12, 13, 14, 21, 22, 25, 26, 27, 28, 29, 31, 36, 37, 38.

[400] Alladaye (C. J.), op. cit., p.p. 24 – 26.

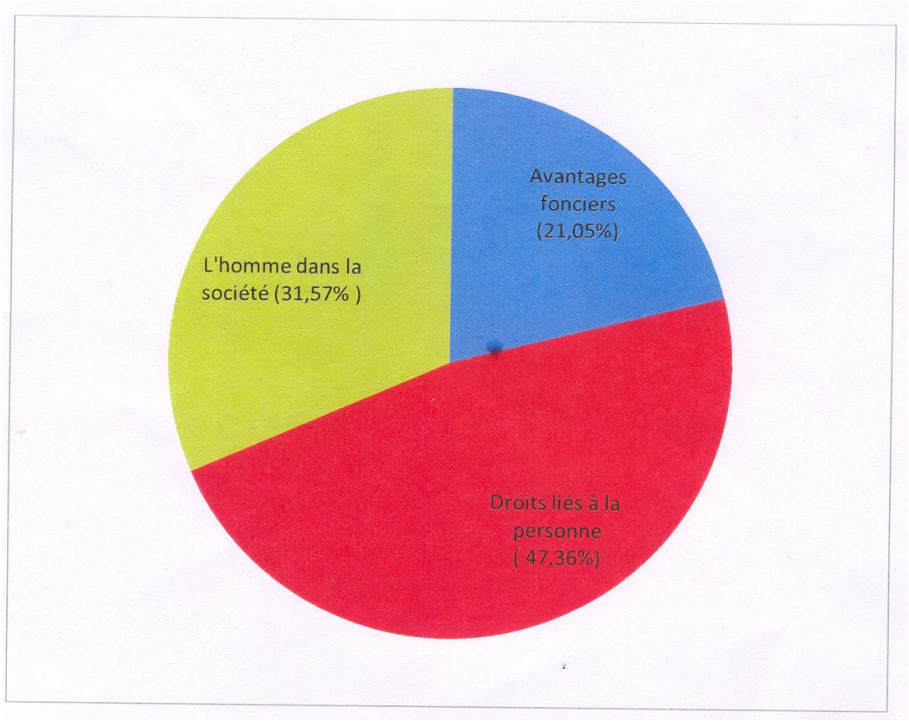
l'histogramme circulaire suivants montrent la répartition des avantages accordés dans chaque domaine aux Ànātɔ́, par les 41 lois de Hwēgbájà.

Tableau n° V : Répartition des avantages aux Ànātɔ́ par domaine

	Avantages fonciers		Droits liés à la personne		L'homme dans la société	
Nombre de lois profitant particulièrement aux Ànātɔ́	Nombre de lois	Pourcentage %	Nombre de lois	Pourcentage %	Nombre de lois	Pourcentage %
19	04	21,05	09	47,36	06	31,57

Source : Nos calculs à partir des 41 lois de Hwēgbájà, Anatole Coyssi cité par Jérôme Alladayè dans *Fresques danxoméennes*, p.p. 24-26

Histogramme N° 2



Pour notre part, nous n'avions pu recueillir que treize lois de Hwēgbájà[401] lors de la rédaction de notre mémoire de maîtrise. Très peu de ces lois se retrouvent chez Anatole Coyssi,

[401] Avolonto (T. J.), 1990, op. cit., pp. 55 – 56.

source de la classification faite par Jérôme Alladayè. Deux d'entre elles offrent des privilèges inestimables aux Ànātɔ. La loi n° 6, qui écarte les Àlādāxónù des postes ministériels, place du coup les roturiers aux premières loges desdits postes. La loi n°7 stipule qu'aucun Dānxōmɛ̀nù, Àgāsúví ou Ànātɔ, ne doit être vendu en esclavage. Sujets ou hommes libres jouissant d'une certaine liberté, les Ànātɔ ont définitivement perdu leur autonomie d'antan sur toute l'étendue du territoire du royaume du Dānxōmɛ. Seule, leur brillante culture a survécu à la domination des Àlādāxónù.

3-3- L'impossible disparition de la culture dominée (XVIIe-XIXe siècle)

Bien des aspects de la culture des peuples subjugués ont survécu à la domination des Àlādāxónù dans divers domaines.

3-3-1- Au plan linguistique

Longtemps avant l'arrivée des Àlādāxónù dans les territoires du futur royaume de Dānxōmɛ̀, chaque région avait sa langue. Que s'est-il donc passé pour que la langue fɔ̀n ait pu s'imposer aux conquérants eux-mêmes et à la quasi-totalité du royaume par la suite ? Cette importante question mérite une réflexion sérieuse.

En effet, la plupart de nos informateurs,[402] Àxɔ́ví ou Ànātɔ, affirment que le fɔ̀ngbé était devenu la langue de communication sur tout le plateau avant l'arrivée des Àgāsúví. Bien plus tard, ce sont les Àlādāxónù eux-mêmes qui ont contribué à la diglossie de cette langue parmi les nouveaux Ànātɔ. Les linguistes parlent de diglossie lorsqu'une langue devient la variété dominante par opposition à d'autres variétés nationales ou locales, reléguées au second plan. Flavien Gbéto écrit :

> Le concept de diglossie est introduit en sociolinguistique par Ch. Ferguson (1959) et J. Fishman (1965). Cette notion décrit la distinction entre ce qu'ils appellent variétés

[402] Dāā Godogo, Dāā Adjakpé et tous les autres informateurs qui ont constitué le groupe que nous avons interrogé le 11 février 2012 affirment avec force que la langue parlée par leurs aïeux sur le plateau d'Àgbómɛ̀ avant l'arrivée des Àlādāxónù, était la langue fɔ̀n.

> haute (H) et basse (B). Le concept désigne aussi la coexistence non seulement de deux variétés d'une même langue, mais aussi de deux langues distinctes.[403]

Puis il ajoute plus loin que :

> Les variétés ou langues H et B assument des fonctions différentes dans la communauté, H étant réservée aux usages prestigieux (contextes formels, l'écrit…) et B aux usages quotidiens (contextes informels, l'oral…). Par exemple, entre le français et les langues maternelles béninoises, il existe une situation diglossique : le français est la variété H qui domine les variétés B (fon, dendi, batonu, maxi, xwla, xwéda, lokpa...).[404]

Si sur le plateau d'Àgbómɛ́ la langue fɔ̀n s'est imposée à tous et dans tous les domaines, la situation est quelque peu différente dans les régions conquises où les populations, par endroits, continuaient de parler leurs propres langues. Cependant, la langue fɔ̀n, sur toute l'étendue du territoire du royaume (y compris dans les régions conquises) avait un statut de langue privilégiée et s'imposait, de facto, à tous les autres parlers dans les domaines les plus prestigieux comme la législation, la justice, la vie littéraire, l'administration du Dānxōmɛ̀. Elle était, pour tout dire, la langue officielle du royaume. Par ailleurs des sources écrites recoupent, souvent de façon indirecte, les témoignages oraux recueillis. En 1977, Koladé Evènamia écrit : « Avec l'évolution de l'histoire, étant devenus aïnon par domination, les Àgāsúví ont pris eux aussi le titre de fon ».[405]

Cela veut dire que les Àgāsúví ont adopté l'ethnie fɔ̀n et, par conséquent, la langue fɔ̀n après que celles-ci ont été fixées sur le plateau. Trois ans plus tard, en 1980, le Parti Communiste du Dahomey abonda dans le même sens : « Nous avons en tout état de cause avec cette confédération [la confédération de Dānzùnmɛ́]… le noyau de départ qui fixa la langue fon et fonda corrélativement l'ethnie fon ».[406]

---

[403] Gbeto (F.), « Introduction des langues nationales dans l'enseignement formel et création d'un environnement lettré : enjeux et obstacles », *conférence de tronc commun au DEA*, 2011.

[404] Gbeto (F.), *Idem*.

[405] Evenamia (K.), *Les Fon dans le District rural d'Abomey – Calavi : migrations et colonisation,* op. cit., p.74.

[406] P. C. D., *Les sociétés pré-coloniales du Dahomey*, op. cit. p. 55.

Ainsi, selon le P.C.D., la langue fɔ̀n s'était déjà fixée sur le plateau d'Àgbómɛ̀ vers 1500. Elle s'est donc imposée aux Àlādāxónù qui n'ont foulé le sol du même plateau qu'un siècle plus tard, vers 1600. Beaucoup plus tard en 2010, Jérôme Alladayè, parlant du peuplement du plateau d'Àgbómɛ̀, écrit : « Ainsi affluèrent, du XIVe au XVIe siècle, les Yōrūbā, les Zà, les Xwéda, les Fon et les Wémènu ».[407]

Il y avait donc des groupes qui portaient déjà le nom fɔ̀n et qui étaient différents des Yōrūbā, des Zà, des Hwēdá et des Wémènù, autres groupes qui appartiendront eux aussi, par la suite, à l'ethnie fɔ̀n. Si le fɔ̀ngbé doit être reconnu comme la langue qui s'est imposée sur le plateau, même aux conquérants, il fallait bien qu'elle y fût parlée avant l'arrivée de ceux-ci. On peut donc conclure ici que les divers groupements fɔ̀n dont parle Jérôme Alladayè ont pu faire adopter leur langue à tout le plateau. Et c'est là qu'interviennent un certain nombre d'interrogations dans un sujet aussi difficile qu'est, pour l'heure, la problématique du peuplement du plateau d'Àgbómɛ̀.

Quels étaient ces groupements fɔ̀n dont parlent toutes les sources ? À quel grand groupe socioculturel appartenaient-ils ? D'où venaient-ils ? Existait-il des groupements socioculturels qui les ont précédés sur les lieux ? Le cas échéant, pourquoi la langue de ceux-ci ne s'est-elle pas imposée à tous avant l'arrivée des Àlādāxónù ? Pourquoi la langue yōrūbā est-elle si distincte de la langue fɔ̀n malgré les échanges culturels et commerciaux entre Yōrūbā et Fɔ̀n ? Comment expliquer la probable communauté d'origine entre les langues àjá et fɔ̀n ? Ce sont là autant de questionnements parmi tant d'autres auxquels des réponses claires et justes pourront nous aider à percer le mystère du peuplement du plateau d'Àgbómɛ̀.

À l'analyse, on peut dire qu'il n'a pas existé quelque part un groupe social fɔ̀n ayant émigré de sa localité d'origine vers le plateau d'Àgbómɛ̀. Car, le vocable fɔ̀n, au dire de nos informateurs et selon les sources écrites, serait né sur le plateau et aurait été donné par leurs

[407] Alladaye (C. J.), *Le kpanlingan dans le Dānxōmé : historien de l'oralité*, op. cit. p. 14.

contemporains – les Àjá surtout – à tous les groupements humains qui y vivaient avant l'arrivée des Àgāsúví. Par conséquent, on ne saurait citer à part un groupe social fɔ̀n différent de celui des Hwēdá, des Wémɛ̀nù, des Zà, des Yōrūbā, etc… « Il nous semble que ce soit les Adja qui aient donné au Fon ce nom de l'ethnie ».[408]

S'agissant par ailleurs des rapports entre le yōrūbā et la langue fɔ̀n, il est aisé de constater que l'apport du yōrūbā au fɔ̀ngbē paraît insignifiant. Or, les parlers àjá et fɔ̀n apparaissent comme des variantes dialectales d'une même langue. Les historiens togolais le reconnaissent quand ils écrivent, parlant des langues des populations de l'aire culturelle àjá-tádó :

> Les différentes populations concernées peuvent être singularisées en neuf groupes linguistiques (l'aja, l'éwé, le fon, l'ayizo, le hwla, le gun, le guin, le sahwé, le hwéda), répartis entre le Togo, le Bénin et le Ghana. Ces distinctions ne sont en fait que conventionnelles ; tous ces parlers provenant de l'aja, il subsiste une intercompréhension de proche en proche entre eux. De plus, certains sont fractionnés en dialectes, tel l'éwé en ouatchi, anlo, bè, danyi, agou, et d'autres encore…[409]

Il existe donc certainement une communauté d'origine entre les deux peuples. D'ailleurs, il est important de faire remarquer que le mouvement migratoire de la plupart des groupes socioculturels pré-Àlādāxónù du plateau d'Àgbómɛ̀ passe par Tádó.

On peut alors formuler l'hypothèse selon laquelle cette communauté d'origine a sans doute créé le contact des groupes sociaux concernés avec la langue àjá qu'ils savaient tous parler avant leur départ vers le plateau d'Àgbómɛ̀. Cette langue àjá, loin de Tádó (lieu de la communauté d'origine) se retrouvera au contact d'autres langues qui vont l'influencer différemment. Elle connaîtra donc une évolution pour devenir le fɔngbé avant l'arrivée des Àlādāxónù. Ainsi, sur le plateau d'Àgbómɛ̀ avant 1600, le fɔngbē s'était imposée à tous.

[408] P.C.D., op. cit., 1980, p. 60.
[409] Gayibor (N.L.), (Dir.), Histoire des Togolais, Volume I, des origines à 1884, Presses de l'UB, 1997, p.p. 152-153.

Cependant, pour Roberto Pazzi :

> La tradition du Danxome garde mémoire de l'antique royaume de Hun, et de son roi dénommé Dàn que la dynastie Agatsu, venue d'Ajatado, renversa afin de prendre sa place à la tête des autochtones, auxquels elle imposa alors sa propre langue et un nom nouveau : Fɔn.[410]

Deux centres d'intérêt, ici, méritent d'être explorés. Le premier indique qu'avant l'arrivée des Àgāsúví, le plateau d'Àgbómɛ́ connaissait déjà un royaume du nom de Hun et dont le roi était dénommé Dàn. Il s'agit là d'une information inédite qu'il va falloir creuser pour en connaître la véracité même si des indices (le nom « Huntomè » qui est celui de la localité qui deviendra plus tard Àgbómɛ́ et le nom « Dàn » qui donna au royaume des Àgāsúví sa dénomination), militent en faveur de cette hypothèse. Le deuxième centre d'intérêt affirme que ce sont les Àgāsúví qui, à leur arrivée sur le plateau d'Àgbómɛ́, c'est-à-dire à partir de 1600 environ, ont imposé, non seulement leur langue (est-ce la langue àjá originelle ?), mais aussi le nom Fɔ̀n aux autochtones du même plateau. À partir de cet instant, les résultats de nos investigations divergent fondamentalement avec l'hypothèse avancée par Roberto Pazzi.

En effet, les conclusions auxquelles ces investigations ont abouti, indiquent que bien avant l'arrivée des Àlādāxónù, les présumés autochtones du plateau d'Àgbómɛ̀ avaient déjà leur langue, le fɔ̀ngbé ou langue des Fɔ̀n. Elle s'était imposée à toutes les populations du plateau, ce qui complique davantage la question du peuplement dudit plateau. Quoi qu'il en fût, la langue des Fɔ̀n a survécu à la conquête et à la domination des Àgāsúví. Mais les survivances de la culture pré-Àlādāxónù ne se limitaient pas seulement au domaine linguistique.

3-3-2- Dans les domaines politique, culturel et religieux

L'apport du système politique des populations pré-Àlādāxónù à la gestion et à l'administration du royaume, paraît négligeable. Les Àgāsúví ont conçu eux-mêmes leur système politique qu'ils ont déployé à leur guise, sans avoir eu besoin d'emprunter des modèles

[410] Pazzi (R.), *Les peuples d'Ajatado (Accra et Lagos)*, Vol. II, Paris, L'Harmattan, 2012, p. 85.

de gestion politique aux « autochtones ». Mais dans le domaine religieux, la situation était différente. Aucune des divinités retrouvées sur les lieux n'a été abandonnée, ni même négligée. Les Àlādāxónù avaient un respect sacré de la chose spirituelle et savaient que toute négligence d'une divinité, tout sacrilège, étaient susceptibles d'attirer le malheur sur le royaume. C'est sans doute là, l'une des raisons pour lesquelles ils ont toujours voué une grande attention au culte de toutes les divinités, principalement du vōdún Dàn, divinité préexistante sur le plateau. Elle figure en bonne place dans le panthéon des Àlādāxónù qui l'ont complètement adoptée. Elle se retrouve un peu partout sur le territoire de l'ancien royaume du Dānxōmɛ. « Vers 1500, les Guédévi s'étaient déjà constitués en une confédération tribale unissant divers villages du plateau d'Abomey autour du culte Dan (Esprit de la propriété) ».[411]

Avec la naissance du Dānxōmè et l'adoption par les Àlādāxónù de toutes les divinités découvertes sur les lieux, le culte du vōdún Dàn allait couvrir tout le territoire du royaume. La présence de cette divinité était remarquable partout et à toutes les occasions, aussi bien chez les Àxɔ́ví qu'auprès des Ànātɔ́, même après la mort. (Voir la figure n° 1).

[411] P. C. D., op. cit., p. 55

Figure n° 1 : Le vodún *Dān* « queue en gueule » est monté sur un *āsén*



Source : Saulnier (P). *Le meurtre du vodún Dān*, op.cit. p 314

L*'āsén* ou *sīnūka*, c'est-à-dire la calebasse qui sert à abreuver et même à restaurer les défunts, est très chère aux Dānxōmɛnù, *àxovi* et les *ànātɔ́*. Chaque personne qui a eu à occuper une place privilégiée avant sa mort, a droit à un sīnūka symbolisé par un objet métallique haut d'environ 1.50m planté dans le sol et au pied duquel les vivants lui servent à manger. La présence du vodún *Dān* au-dessus de ce āsén montre sans doute qu'après sa mort, toute personne peut continuer à bénéficier de la protection et des bienfaits de cette divinité

Plusieurs chercheurs ont remarqué cette divinité qui habitait le ciel et les rivières. Paul Hazoumé, cité par Pierre Saulnier, dira d'elle faisant sans doute allusion à l'arc-en-ciel : « Quand il paraît à la surface des eaux, son image est réfléchie aussitôt au ciel où nous la contemplons ».[412]

Dans l'ancien District rural d'Abomey-Calavi, Koladé Evènamia retrouve également la présence du vōdún Dàn : « Dan se trouve dans toutes les maisons. C'est le vodun de tout le quartier Houla. Et en tant que tel, il est appelé Tovodoun ».[413]

Les Àlādāxónù adoraient eux-mêmes le vōdún Dàn par l'entremise duquel l'obtention de tout bonheur était possible. (Voir la figure n° 2).

De nombreux auteurs se sont intéressés à l'histoire de cette divinité et en ont présenté des aspects remarquables[414]. Ce qui retient l'attention tient surtout en deux observations. D'abord, ces écrits sont très proches des informations orales recueillies sur le terrain. Ensuite, les sources écrites et orales montrent que les populations du plateau croient fermement au caractère divin et tout-puissant de leurs divinités. Enfin, une telle croyance est sans doute à la base de la conception selon laquelle tout ce qui vient de la divinité, sort de l'ordinaire. C'est le cas des multiples demeures que les habitants[415] du plateau attribuent au seul vōdún Dàn[416] et que décrivent aussi bien les auteurs que les informateurs.

---

[412] Saulnier (P.), Le *meurtre du vōdún Dàn,* Société des Missions Africaines, Madrid, 2002, p. 98.

[413] Evenamia (K.), op. cit., p. 47.

[414] Lire, par exemple :
-Baumann (H.) et Westermann (D), *Les peuples et les civilisations de l'Afrique*, Paris, Payot, 1948.
-Froelich (J-C), *Animismes. Les religions païennes de l'Afrique de l'ouest*, Paris, L'Orante, 1964.
-Aguessy (H.), « La divinité Lêgba et la dynamique du panthéon vodun au Danxome », *cahier des religions africaines* 7, 4ème année, Janv. 1970, Vol. 4, pp. 89-96.
-Kerboull (J.), *Le vaudou. Magie ou religion*, Paris, Laffont, 1973.
-Saulnier (P.), *Le meurtre du vodun Dan*, Madrid, S.S.A.G., 2002.

[415] Il s'agit aussi bien des pré-Àlādāxónù que des habitants du royaume du Dānxōmὲ. Les premiers, majoritaires dans le royaume, y ont perpétué cette croyance.

[416] Dàn habiterait aussi bien le ciel que la terre, la brousse que les arbres, la mer que les rivières, les termitières que les sillons…

Figure n° 2 : Représentation du vodun Dàn au palais du roi Gēzò



Source : Bas-relief au palais du roi Gēzò

Même chez les Àxɔ́ví, le vodún Dān divinité pré-Àlādāxònú, est vénéré et craint. Il est de la catégorie des vodún protecteurs et surtout bienfaiteurs. Il a fait tant de bien que les souverains eux-mêmes l'ont adopté. Voilà pourquoi on le retrouve dessiné en bas- relief au palais d'un souverain.

La multiplicité des demeures de Dān font d'elle une véritable divinité hors du commun et, par voie de conséquence, très vénérée dans le cadre religieux que s'étaient donné les pré-Àlādāxónù et Àlādāxónù du plateau. De plus, les ÀgāsúvÍ affectionnaient particulièrement les divinités d'autres royaumes ou localités voisines. Celles-ci jouissaient de la même attention que toutes les divinités du royaume. Une classification exhaustive des vōdún du panthéon danxoméen nous permettra de connaître leur nombre, leurs origines et la période de leur fixation sur le territoire du royaume. (Voir le tableau n° 6).

D'autres survivances des traits de culture des populations pré-Àlādāxónù peuvent être notées dans le vécu quotidien des habitants du royaume.

3-3-3 - Dans la vie sociale et artistique

Longtemps après la domination des Àlādāxónù[417], l'appellation *fɔ̀n* ou *fɔ̀nnù* désignait exclusivement les présumés autochtones du plateau d'Àgbómɛ̀, tous groupes socioculturels confondus, et traduisait le caractère plébéien et campagnard de ceux-ci. Or, pour les Fɔ̀n originels, ce mot n'avait rien de commun avec la plèbe. Lorsque Gezo l'étendit à tout le peuple danxoméen, le nom *fɔ̀n* ne tardera pas à désigner tout le monde, y compris les Aladaxonu eux-mêmes. « Plus tard, le mot fon, par la force des choses, désignait aussi bien les "autochtones" que les conquérants. Mais là, son étymologie fut sciemment améliorée par ces derniers ».[418]

[417] Ce n'est qu'avec Gēzò (1818 – 1858), que le nom fɔ̀n se serait étendu à tout le peuple.
[418] Avolonto (T. J.), 1989-1990, op. cit., p. 49.

Tableau n° VI : Arrivée chronologique des divinités ayant fait leur entrée dans le panthéon du Dānxōmɛ́

Vodun	Le roi qui le fait entrer à Abomey	Origine du Vodun	Utilité
Sakpata	- Akaba - Agadza - Guezo	Maxi	Variole, Terre.
Xu ou Agbe	- Agadza	Savi	Mer et ses richesses
Dangbe	- Agadza	Savi	Force de vie, Richesse.
Mawu	- Tegbesu	Aja-HonmΣ	Fécondité, fertilité, mise en valeur de la nature
Lisa	- Tegbesu	Aja-HonmΣ	Feu, travail, jeunesse
Age	- Tegbesu	Aja-HonmΣ	Plantes médicinales, chasse
XΣvieso ou XΣvioso	- Tegbesu - KpΣngla	XΣvie AgbogomΣ	Foudre Pluies
Gu	- Agonglo	DumΣ	Guerre, travail du fer

Source : Michozounnou (R.), *Le peuplement du plateau d'Abomey des origines à 1889*, Thèse de Doctorat de 3ème cycle, université de Paris I, 1992, p.278.

Il n'y avait donc plus aucun mal à se faire passer pour un Fɔ̀n, le mot exaltant désormais la fierté et le courage d'un guerrier. Comme la langue des Fɔ̀n, le nom de leur ethnie venait de braver le temps et de s'imposer à la quasi-totalité des territoires sous-tutelle danxoméenne. De même, le kpānlīngān, devenu aujourd'hui l'instrument de sauvegarde de la mémoire du Dānxōmɛ̀, est une invention des pré- Àlādāxónù[419] et qui a survécu à la conquête de ceux-ci.

[419] Le Kpānlingān fut pris au chef Àwɛsú par Hwēgbájà.

Sur le plateau, les deux métiers à tisser, le vertical et l'horizontal sont hérités des pré-Àlādāxónù. (Voir les photos n° 11, n° 12). Un peu partout dans le Dānxōmɛ̀, les pratiques cultuelles de chaque région ont survécu à la domination des Àlādāxónù. Ainsi en a-t-il été chez les Māxí, les Hwēdá, les Tɔ̀lì, les Tɔ̀fìn, les Àyízɔ̀, etc.

Au terme de la première partie de cette étude, on retiendra que le plateau d'Àgbómɛ́ était une mosaïque de peuples venus de tous côtés. Ces populations développèrent une culture influencée aussi bien par la civilisation Yōrūbā que par celle des Àcānwūntí. Elles vivaient en harmonie quand les Àlādāxónù sont venus porter un coup d'arrêt à cette brillante culture. Ceux-ci, après avoir posé les bases de leur royaume naissant, ont d'abord réduit les « autochtones » en roturiers ou Ànātɔ́ avant de les amener à la conquête des peuples voisins. Cependant, même si les Ànātɔ́ ont perdu définitivement leur autonomie d'antan, ils étaient objet d'une attention particulière de la part des souverains du Dānxōmɛ́. Ils bénéficiaient en effet de plusieurs lois de Hwēgbájà dans des domaines variés. Cependant, bien que premiers occupants des lieux et constituant l'écrasante majorité de la popûlation, ces Ànātɔ́ étaient au service des nouveaux venus, les Àlādāxónù.

Photo n° 11 *:* « Métier à tisser debout »



Prise de vue : Avolonto, juillet 2014.

L'un des témoignages les plus éloquents de la présence des Yōrūbā sur le plateau d'Àgbómɛ́ avant l'arrivée des Àgāsúví, est l'existence à Àgbómɛ́, du « métier à tisser debout » qui, selon Mètoyimè Nondichao et Gabin Djimassè, est apporté sur les lieux par les Yōrūbā. Remarquez le beau tissu déjà réalisé par ce métier à tisser qu'exhibe fièmement sa propriétaire. Autrefois, seules les matières végétales intervenaient dans sa fabrication.

Photo n° 12 : « Métier à tisser couché »



Prise de vue : Avolonto, juillet 2014.

Le « métier à tisser couché » serait introduit sur le plateau par les populations venues de l'ouest. Plusieurs sources orales et écrites insistent en effet sur l'influence de la civilisation du monde àkán sur la culture du Dānxōmɛ́. (Voir par exemple : Adandé Etienne Codjovi, *Les sièges des rois d'Agbomè et le siège akan, analyse d'un contexte de civilisation à partir de la culture matérielle et artistique (1625-1890)*, Thèse de Doctorat de 3ème cycle, université de Paris I, 1984, 402 p.). Aujourd'hui, les artisans qui s'adonnent à ce métier, sont surtout concentrés au quartier Gbɛ́kɔ̀n-Hwégbó à Àgbómɛ́.

Les Àgāsúví ont donc adopté plusieurs aspects de la culture des populations « autochtones », préparant ainsi le terrain à une interpénétration des deux cultures en présence, à savoir, la culture des « premiers habitants » du plateau et celle apportée de Tádó par eux-mêmes.

Ces pérégrinations laissent en suspens des questions fondamentales relatives à l'action des Ànāto dans la création et le rayonnement du royaume des Àgāsúví. Par conséquent, dans la deuxième partie de ce travail, nous étudierons le rôle des Ànātɔ dans l'agrandissement, le fonctionnement et le rayonnement de l'un des plus grands royaumes de la côte ouest africaine entre le XVIIème et le XIXème siècle.

DEUXIÈME PARTIE :

LA PLACE DES ÀNĀTƆ́ DANS LE DĀNXŌMÈ (1600-1900)

Malgré la domination et l'assujettissement total exercés par les Àlādāxónù sur les « premiers habitants » du plateau, ceux-ci occupaient une place privilégiée dans tous les domaines de la vie du royaume : politique, religieux, et culturel. Dans bien des cas, ils étaient plus proches du souverain que les princes eux-mêmes. Et, de cette position, il leur arrivait même parfois d'en imposer à ceux-ci.

Dans le domaine politique, les Ànātɔ́ étaient aux premières loges après les souverains. Les ministres du royaume, les représentants du roi à l'extérieur d'Àgbómɛ́, étaient choisis parmi eux. De même, la gestion des divinités, autre fonction très importante dans le royaume, leur était presqu'entièrement confiée. Plus que tout autre Dānxōmɛ́nù, ils étaient, présents dans tous les secteurs de la vie culturelle.

CHAPITRE 4 : Rôles politique, religieux et culturel des Ànātɔ́ dans le Dānxɔ̄mɛ́ (XVIIe-XIXe siècle)

L'un des piliers sur lesquels reposait la puissance du Dānxōmɛ́ était sans nul doute la trilogie « Politique-Religion-Culture »[364]. Mais l'on dit par ailleurs que la puissace du Dānxōmɛ́ repose également sur la Tradition (le « jɔ̀ wā mɔ̀n » et le Pouvoir (le « gān hú nú »). En effet, l'expression de la vie politique de même que la culture et la religion étaient si déterminantes pour son rayonnement, qu'elles représentaient les facteurs grâce auxquels ce royaume suscitait crainte et admiration. En d'autres termes, c'est le creuset politique, culturel et cultuel imaginé par les Àgāsúví qui constituait leur force. L'organisation de la vie politique et religieuse telle que conçue par les Àlādāxónù les aidait à maintenir l'ordre et la discipline dans le royaume. Il est donc clair que l'administration et la gestion des domaines aussi importants que sensibles ne sauraient être confiées qu'à des hommes de confiance capables de produire de grands résultats. Cependant, bien que les Àlādāxónù le sussent, ils n'allaient pas chercher ces personnes dans le cercle de leurs frères de sang, les princes, mais plutôt parmi les Ànātɔ́.[365]

4-1- La présence des Ànātɔ́ dans la gestion politique du Dānxōmɛ́ (XVIIe-XIXe siècle)

Ne se sentant pas dans toute la plénitude de son pouvoir royal, Ganyehèsu n'a certainement pas encore constitué un gouvernement formel lorsque Dako-Donu a perpétré son coup d'État. Ce n'est donc qu'avec le règne de celui-ci à partir de 1620, que les roturiers, régulièrement nommés ministres et hauts dignitaires, siégèrent au conseil de trône. Hommes de

[364] Mais l'on dit par ailleurs que la puissance du Dānxōmɛ́, repose également sur la Tradition (le *jɔ̀ wā mɔ̀n*) et le Pouvoir (le *gān hú nú*). Tout en confirmant ces deux socles de la puissance danxoméenne, nous pensons quant à nous que si le *jɔ̀ wā mɔ̀n* se retrouve au niveau de la religion, le *gān hú nú,* au contraire, doit se retrouver dans la culture dont les Agasuvi se sont doté depuis Tádó. Ce qui revient à confirmer la trilogie Politique-Religion-Culture comme le socle fondamental de la puissance du Dānxōmɛ́.

[365] Une des quarante et une lois de Hwēgbájà écarte les Àxɔ́ví (princes de sang) de l'exercice du pouvoir politique. Ainsi, seuls les Ànātɔ́ pouvaient être ministres ou occuper d'autres hautes fonctions aussi bien en politique que dans le domaine religieux.

confiance des souverains et des princes, les roturiers étaient majoritaires dans le gouvernement central du royaume.

4-1-1- Les Ànātɔ́ dans le gouvernement central

Bien que le Dānxōmɛ́ fût dirigé par une monarchie absolue, le roi était assisté dans l'exercice de son pouvoir par un gouvernement central puissant dont les membres, au nombre de cinq, étaient exclusivement choisis parmi les Ànātɔ́ qui jouissaient d'une forte autorité. Officiellement, le choix des seuls roturiers pour ces fonctions s'expliquait par la volonté de Hwēgbájà de donner aux souverains une filiation aussi bien àgāsúví que roturière. Il s'agissait donc, selon Dāā Salanon Kpodé[366], d'un souci d'équité de la part de ce roi qui voulait que tout monarque appartienne par son origine aux deux couches sociales les plus importantes de la société. Il s'agit là du principe de la non accession des « princes entiers » au trône de Hwēgbájà. Mais certains courants de pensée, sans infirmer la double filiation des rois, affirment au contraire que le choix des roturiers aux postes de hauts dignitaires, était dicté par un autre principe, celui de la crainte des Àlādāxónù, en expliquant qu'un ministre, un chef de province ou un haut dignitaire religieux pouvait se donner une influence pernicieuse dans le royaume s'il avait appartenu au clan des Àgāsúví. Le Herissé écrit à cet effet :

> en le [le haut dignitaire] choisissant parmi les Fons, race conquise, on s'asurait le dévouement non seulement d'un homme mais de toute une famille, fière et reconnaissante de la distinction accordée à l'un des siens. On avait moins à craindre aussi, au cas où il serait devenu infidèle, de voir les princes le suivre dans sa révolte, tellement grand était leur orgueil familial.[367]

Jérôme C. Alladayè qui penche pour cette dernière version, pense néanmoins que les deux principes relèvent d'un même souci fondamental : écarter les « princes entiers » du trône de Hwēgbájà. Il écrit :

> Un autre critère, mais qui ne relève d'aucun mérite personnel du prince, c'est que sa mère devait être une roturière. Cette disposition … était destinée à permettre l'intégration et la cohésion sociales et la gestion rigoureuse des affaires de l'État,

[366] Entretien du 4 août 2014 au quartier Agblomè-Lévi à Àgbómɛ́.

[367] Le Herisse (A.), *L'Ancien Royaume du Dahomey : Mœurs, Religion, Histoire*, Paris, Emile Larose, 1911, p. 33.

> alors qu'un héritier qui serait prince par son père et par sa mère risquait de jouer au précieux et au fanfaron : il ferait, disait-on, le « vi bodo »[368].

En conséquence, tous les chefs politiques et religieux du royaume, de même que tous les chefs de province avaient une origine ànātɔ. Il fallut attendre près de deux siècles après la création du royaume pour assister à la première dérogation à la règle qui excluait les "princes entiers" de l'exercice du pouvoir d'État.[369] Les Ànātɔ, bien que soumis, participaient pleinement à la gestion du pouvoir suprême à divers niveaux de décision du royaume.

Il y avait le Mígán, premier Ministre. En dehors du souverain, il était le plus grand des chefs de tout le royaume et s'asseyait à la droite de celui-ci. Il exerçait son autorité sur tous les Dānxōmɛ́nù[370] à l'exception des membres de la famille royale, les princes.[371]Le poste de Mígán est créé depuis la fondation de la dynastie danxoméenne à Hwàwé par Dákò[372] qui y nomma son frère Sōglō. Mais au départ, le rôle du Mígán se limitait exclusivement à celui d'un justicier : il n'exerçait que les seules attributions de bourreau. Ce n'est qu'à partir de Tēgbēsú (1740-1774) que le Mígán a vu sa fonction évoluer. En effet, le territoire dont ce roi a hérité du grand conquérant Àgájà (1711–1740) était si vaste qu'une réorganisation administrative s'imposait. Tēgbēsú, alors, en vint à étendre l'autorité du Mígán sur tous les chefs de village. Selon A. Le Herissé, Tēgbēsú confia également au Mígán :

---

[368] Alladaye (C. J.), op. cit., 2008, p. 49.

[369] De 1645 (année probable de la création du royaume du Dānxōmɛ́) à 1818 (année de la prise de pouvoir par Gēzò), près de deux cents ans se sont écoulés avant que celui-ci n'introduisît le premier prince au gouvernement central du royaume. En effet, devenu redevable vis-à-vis de ses frères qui l'ont installé au pouvoir après la révolution de palais ayant détrôné Àdāndózàn, Gēzò était attentif à leur volonté : il nomma successivement ses frères aînés Àdúkònú et Gānsɛ́ au poste de Mígán ou premier Ministre. Profitant de cette dérogation, son successeur Glɛ́lɛ́ fit de même avec le maintien de Gānsɛ́ comme premier Ministre et la nomination de Víl□n pour succéder à celui-ci. La brèche venait d'être ouverte ; Glɛ́lɛ́ à son tour, promut d'autres princes à de hautes fonctions : il fit de Mātrɔ́, puis de Kìnílógùn son Gāhú. De T□métín il fit son Méhùet, successivement, d'Àhōkpɛ́ et de Gēzòjɛ́, son Àjāxò. Gbɛ́hànzìn quant à lui, nomma son frère Gùcílì (futur Àgōlī-Àgbó) comme Gāhú ou chef des armées.

[370] Habitants du Dānxōmɛ́.

[371] L'orgueil des Àgāsúví était si grand qu'ils ne pouvaient pas accepter d'être commandés par quiconque issu d'une origine roturière, quelle que soit sa position sociale. Au contraire, selon Bernadette Adjanhounkpan au cours de l'entretien qu'elle nous a accordé le 13 avril 2016 en son domicile à Àgbómɛ́, quartier Gbɛ́kɔ̀n-Hwégbó, maison Gānsɛ́, le Mígàn, bien que premier Ministre, devait, s'il était à cheval, poser son pied à terre à la rencontre d'un fils du roi.

[372] Si le royaume du Dānxōmɛ́ est né à Àgbōmɛ́ à partir de l'installation de Hwēgbájà dans cette agglomération vers 1645, la dynastie danxoméenne, elle, est fondée bien avant, à Hwāwé avec ses deux premiers chefs, Gányēhésú et Dákò vers 1620. (Alladayè, 2008 : 73-77).

> la surveillance de l'ancien royaume d'Allada, avec résidence à Abomey. Dans le moment, il récompensait ainsi la fidélité de ce grand cabécère qui ne s'était pas laissé entraîner, comme plusieurs autres chefs, dans la révolte fomentée à Allada par le prince Aghidisou... Il pensait… que la puissance du Migan était assez forte pour en imposer aux chefs d'une région éloignée d'Abomey.[373]

Le même auteur retrace l'une des plus importantes fonctions du Mígán aux yeux des Dānxōménù en ces termes : « Il fut encore chargé de la régence du royaume à la mort des rois. Ses fonctions de régent duraient alors trois jours, jusqu'après l'ensevelissement de la dépouille royale dont il était l'un des seuls à connaître la dernière demeure ».[374]

Ici, la tradition orale qui reconnaît la gestion de la régence par le Mígán, apporte cependant une nuance significative :

> *Nùgbó ó, é yní Dādā yì Àlādā ó, Mígán tɔ́n wɛ̀ nɔ́n sɔ́sɛ̄ dó ākpāgbé bɔ̀ vīdáhó tɔ̀n kpó Mígán ɔ́n kpóɔ́, yē nɔ́n nɔ̀n kpɔ́ bó nɔ́n dɔ̀ tō ó sín hó nú àzán wē éē nù wíwá énín nɔ́n bló é.*[375]

TRADUCTION

> En vérité, à la mort du roi, c'est son Mígán qui préside à la cérémonie d'ensevelissement. C'est alors que son fils héritier et le Mígán se mettent ensemble pour gérer les affaires du royaume pendant les deux jours que durent cette cérémonie. »

Cette différence subtile qu'apporte wégbè Léon Dákò ne confirme pas moins le rôle très important de régent que jouait le Mígán à la mort d'un roi. Quel honneur donc pour un roturier de se voir confier les plus hautes charges du royaume, même si ce n'était que pour quarante huit ou soixante douze heures ! Ainsi doté d'une grande autorité, le Mígán, alors, jouissait d'une puissance extrême et possédait une large influence au sein de la population. Selon Jérôme C. Alladayè, l'importance du Migan est appuyée par le fait que de tous les ministres, il était le seul qui ne suivait pas le roi à la guerre, mais demeurait toujours à Àgbómɛ́.[376]

---

[373] Le Herisse (A.), *L'Ancien Royaume du Dahomey, Mœurs, Religion, Histoire*, op. cit., p. 40.

[374] Le Herisse (A.), *Idem*, p. 41.

[375] Deuxième entretien avec Dákò Wégbè Léon à Hwàwé-Zùnzɔ̀nsá, le 23 juin 2016.

[376] Information recueillie au cours de l'entretien que Jérôme C. Alladayè nous a accordé le 10 février 2018 en son domicile à Abomey-Calavi.

Corrélativement, d'importants avantages matériels étaient attachés aux fonctions de Mígán. Le roi lui attribuait de vastes champs qu'il exploitait à son profit. Il faisait partie des chefs qui possédaient une prison, véritable réservoir d'une main-d'œuvre abondante et gratuite. Il avait plus que quiconque, son quota dans la distribution des prisonnières de guerre dont la plupart, les plus belles à ses yeux, devenaient ses épouses. Les chefs de village, mais aussi et surtout ceux des provinces étaient astreints à ravitailler son domicile en vivres, gibier et en tous autres besoins. Il avait le droit d'aller à cheval à l'instar d'autres chefs importants comme le Mɛ́hù.

Au Dānxōmɛ́, le Mɛ́hù, également, faisait partie des chefs les plus proches du souverain. Sa place dans le gouvernement central était si importante qu'il s'asseyait à la gauche du roi, apparaissant ainsi comme le troisième personnage du pouvoir central. Pourtant, la charge de Mɛ́hù, à en croire Le Herissé, n'aurait été créée que bien après la fondation du royaume :

> Son institution [l'institution du Mèwu] ne remonte qu'à Tégbésou. Elle est due en partie … à l'extension du Dahomey, laquelle avait rendu nécessaire la création de grands chefs délégués du roi pour la surveillance des territoires nouvellement conquis. Le Mèwu fut ainsi chargé des affaires concernant tout le pays au-delà de l'ancien royaume d'Allada.[377]

Or, pour Maurice Ahanhanzo Glèlè qui fait remonter lui-aussi l'institution du Mɛ́wù au règne de Tēgbēsú, la création de cette charge n'est nullement liée à l'extension du Dānxōmɛ́, mais plutôt à l'histoire d'une grande et longue toge que des devins haoussa réussirent à convaincre Tēgbēsú de porter dorénavant pour son bonheur personnel et celui de son peuple. Ne voulant pas s'habiller au style de simples devins ambulants auxquels il risquait d'être confondu, le roi, après avoir accepté de porter lui-même les sandales[378] desdits devins à titre exclusif, fit venir son meilleur ami à qui il fit enfiler ladite toge en disant :

mɛ́dēsúhùɔ mɛ́wɛ́ nɔ̀ dó.

[377] Le Herisse (A.), *L'Ancien Royaume du Dahomey, Mœurs, Religion, Histoire* op. cit., p. 41.
[378] Selon Maurice Ahanhanzo Glèlè, les sandales dont il est question et qui portent le nom de *sālūbàtà* étaient devenues « un privilège royal ».

Mɛ́dēsú

Ou = soi-même

Mɛ́hù

Ou = chemise

Àhù

ɔ = la

Mɛ́ = [c'est] soi-même

Wɛ́ = qui

Nɔ dó = la] porte

Ce qui, traduit en langue française, pourrait donner : *c'est soi-même qui porte son propre habit*. Portée par son meilleur ami, cette toge était considérée comme portée par le roi lui-même. On peut donc conclure que pour Tēgbēsú, l'ami intime, l'alter ego, est un autre soi-même. Le mot Mɛ́hù signifie alors « *la chemise de soi-même* ».

Dès l'instant où l'ami du roi enfila la toge[379], le souverain demanda alors à celui-ci de s'asseoir à sa gauche en qualité de *gán gbējēnɔ̀n*[380] : la charge de Mɛ́hù venait d'être créée.[381] Mais qui était cet ami de Tēgbēsú, devenu subitement le « deuxième ministre » siégeant immédiatement après le Mígán ? Il s'agit probablement d'un certain Hùnkpátín, un roturier d'origine hwēdá que la tradition orale[382] présente comme le premier Mɛ́wù de l'histoire du Dānxōmɛ́, ce que confirme également une source écrite[383]

[379] Par la suite, cette toge fut imposée à tous les ministres et appelée *hɔnmɛ́yihū,* c'est-à-dire l'habit qu'on porte pour siéger au conseil.

[380] Le mot fɔn *gbējēnɔn* peut se traduire par « propriétaire du gbējē », gbējē étant le nom donné à un chapeau que portaient les Blancs à l'époque.

[381] Une tradition raconte au contraire que la charge de Mɛ́hù existait depuis le règne de Hwēgbájà (1645-1685). Nàn Djègbeton Gansê, épouse Binanzon affirme en effet que le Mɛ́hú était en quelque sorte le premier ministre de ce souverain avant d'être relayé au deuxième rang des ministres du royaume avec la création du poste de Mígán par Àkábá, le successeur de Hwēgbájà. Cette information est à prendre avec réserve dans la mesure où la tradition orale ne se souvient des noms de Mɛ́hù qu'à partir de Tēgbēsú (1740-1774), et que le nom du Mígán de Dákò-Dōnú (1625-1645), Hású, est connu de plusieurs informateurs. Selon Romuald Michozounnou, Hwēgbájà lui-même en aurait eu trois autres après Hású : Zōgbā, Gāgbē et Dākán.

[382] Entretien avec Mètoyimè Nondichao le 17 février 2017 à Àgbómɛ́.

[383] Michozounnou (R.), op. cit., 1992, p. 333.

Le Mɛ́hù avait, lui aussi, un pouvoir étendu. Selon la tradition orale, c'était lui qui, en lieu et place du roi à qui il avait l'obligation de rendre compte, s'occupait de la gestion du reste du royaume de l'autre côté d'Àlādà jusqu'à la mer. Il recevait alors les Européens à Àgbómɛ́. Il jouait également le rôle de chargé de communication du souverain, ce que confirme Maurice Ahanhanzo Glèlè :

> Le mehu avait l'oreille du roi ; toute communication avac le roi ou Dāā devait passer par lui ; au cours des cérémonies officielles, une vieille dame la daklo, recevait les ordres du roi et les transmettait au mehu qui faisait diffuser, par le migán, les ordonnances royales.[384]

Mais le plus grand honneur que Tēgbēsú fit au Mɛ́hù fut d'étendre son autorité sur les princes. En effet, c'était lui qui réglait toutes les affaires des princes : A Àgbómɛ́, le mehu est appelé « père des princes ».[385]

Le Herissé, quant à lui, écrit, vibrant au même diapason que la tradition orale[386] :

> Le Mèwu fut toujours considéré surtout comme une sorte de précepteur dans la famille royale. Son action près des princes s'exerçait dès leur naissance et jusqu'après leur mort. Il s'occupait du choix de leurs noms -chose si importante chez les Dahoméens-; il s'entremettait pour leurs mariages et réglait leurs funérailles. Il fut aussi leur justicier, car les princes criminels ne subissaient point la loi commune.[387]

Quelle prodigieuse ascension pour un roturier ? Pour qu'elle fût possible, il fallait y voir certainement un concours de circonstances favorables, dont les plus importantes étaient la volonté personnelle du souverain et l'acceptation sans condition par les princes de ladite volonté, considérée par eux comme venant de Dieu.[388] Il disposait en sa qualité de justicier des *Àxɔ́ví*, d'une prison dans son domicile où étaient gardés les princes reconnus coupables de

---

[384] Ahanhanzo Glele (M.), *Le Dānxōmɛ́, du pouvoir aja à la nation fon*, Paris, Nubia, 1974, p. 131.

[385] Ahanhanzo Glele (M.), *Idem*, p.131.

[386] Au cours de l'entretien de groupe que nous avons organisé à Àgbómɛ́ le 18 mars 2017, Daakpè Daho Adoukonou, Dāā Gansè Agonglo et Bernadette Adjanhounkpan ont décrit le Mɛ́hù comme « le chef des princes ». Selon ces informateurs en effet, les princes, à partir du règne de Tēgbēsú, étaient placés sous l'autorité directe du Mɛ́hù – un roturier – qui réglait tous les actes importants de leur vie : éducation, mariage, obsèques, etc… c'était lui qui jugeait les princes reconnus comme criminels et fixait les sanctions s'il n'appliquait pas intégralement celles prises par la cour ou le roi lui-même.

[387] Le Herisse (A.), *L'Ancien Royaume du Dahomey, Mœurs, Religion, Histoire*, op. cit., p.p. 41-42.

[388] Au Dānxōmɛ́, le pouvoir du roi était sacré. Pour que les princes acceptassent de se faire diriger par un roturier de souche quelle que fût sa situation d'anobli, il fallait qu'une telle décision vînt de Dieu ou des ancêtres. (Entretien avec Adoukonou Emmanuel, prince de sang).

crime.[389] Il prononçait la sentence. C'était lui qui, sous l'autorité de sa Majesté, recevait la dot des princesses qu'il mariait. Outre le Mígán et le Mɛ́hù, d'autres ministres avaient également un pouvoir considérable. C'était le cas, du Gāhú.

Le Gāhú était le Général en chef de l'armée danxoméenne, un véritable ministre de la guerre. Son importance était grande. Sous son impulsion, le Dānxōmɛ́ levait ses troupes au moins une fois l'an, pendant les saisons sèches : « Le Danxome, pays toujours en armes, entreprenait une campagne militaire une fois par an, pendant la grande saison sèche (ce qui permet de déterminer la durée d'un règne en comptant ses différentes expéditions) ».[390]

Le *Gāhú* commandait l'armée et dirigeait les opérations militaires sur le champ de bataille malgré la présence du roi à la guerre. C'est lui qui s'occupait de l'entraînement des troupes en temps de paix. L'enrôlement de jeunes recrues faisait partie de ses responsabilités. La victoire de l'armée danxoméenne lui incombait ainsi qu'à son adjoint, *Kpɔ̀sú*, roturier lui-aussi. Par conséquent, toute défaite de cette armée leur était généralement imputée.[391]

Mais le *Gāhú* avait également ses moments de joie. N'a-t-il pas déjà intégré l'ordre social des princes par l'anoblissement auquel lui donnaient droit les hautes fonctions qui étaient les siennes ? En tant que grand dignitaire du royaume, il bénéficiait de privilèges substantiels. À l'instar du Mígán et du *Mɛ́hù*, le *Gāhú* recevait du roi de vastes terres cultivables ainsi que de la main-d'œuvre gratuite pour les lui mettre en valeur. Il avait son quota dans la répartition des prisonnières de guerre. Il jouissait d'une autorité certaine et d'une grande popularité chaque fois que l'armée sortait victorieuse d'une campagne.

[389] Tēgbēsú aurait profité de la révolte des princes Àgīidīsú et Tōkpà pour créer chez le Mɛ́hù une prison à part pour les princes, la justice n'étant pas la même pour les Àxɔ́vì que pour les Ànātɔ́. (Source réclamant l'anonymat).

[390] Ahanhanzo Glele (M.), *Le Danxome, du pouvoir aja à la nation fon*, op. cit., p. 131.

[391] Il est vrai que dans des cas extrêmes la défaite de l'armée pouvait ne pas être attribuée au Gāhú ni à son adjoint, mais à des faits divers : trahison d'un espion, refus du souverain (comme dans le cas de l'expédition menée contre Hùnjōlōmɛ́dē en 1826) de respecter la décision du Fá, etc …

L'*Àjàxò*, lui, était le ministre des cultes à partir du règne de Tēgbēsú.[392] À ce titre, il était le chef de tous les *vōdúnsì*[393]et de tous les *vōdúnɔ̀n*.[394] En harmonie avec leur vision de l'univers, les Dānxōménù étaient profondément religieux, ce qui faisait d'*Àjàxò* un grand chef respecté et craint qui, par ailleurs, se voyait confier d'autres attributions :

> Ajaxo servait de garde de corps au roi et vivait constamment avec lui. Grand huissier du palais, il était chef de la police secrète appelée legede. Il faisait faire de l'espionnage dans les pays étrangers et donnait la chasse aux espions étrangers qui s'introduisaient au Dānxōmé…. En matière judiciaire, il était une sorte de juge d'instruction... L'Ajaxo était aussi chargé de la prison où se trouvaient enfermés les suspects et les espions.[395]

Comme tous les autres ministres, l'*Àjàxò* bénéficiait des faveurs du roi, lui qui était issu d'une origine roturière. Selon nos investigations, le dernier des cinq ministres du gouvernement central du Dānxōmé serait le *Bīnāzɔ́n*, même si les sources écrites ne réalisent pas l'unanimité autour de son appartenance à cette équipe dirigeante. Le Herissé, en effet, fait du *Bīnāzɔ́n* un simple chef exerçant à Àlādà ses fonctions comme auxiliaire de l'À*kplɔ́gán*, lui-même relevant complètement du *Mígán*.[396] Par contre, Romuald Michozounnou montre que le *Bīnāzɔ́n* était bel et bien un ministre du gouvernement central du royaume, et son institution ne daterait que de Gēzɔ̀.[397] De son côté, Maurice Ahanhanzo Glèlè dont le témoignage à ce sujet se rapproche beaucoup plus de celui de nos informateurs, explique que le *Bīnāzɔ́n* est un ministre à part entière, avant de définir ses attributions :

> Ministre des finances et des biens royaux dont il était à Àgbómé le dépositaire, le binazon était assisté d'un adjoint, le bakpe. En effet, c'était chez le binazon qu'on transportait et entreposait, avant de les présenter au roi, tous les produits étrangers débarqués à Wida. C'était au binazon que le yovogan de Wida expédiait les cadeaux destinés au roi.[398]

[392] Avant Tēgbēsú, le Ministre des cultes était l'Àkplɔgán.

[393] Les *vōdúnsí* sont les personnes en qui les divinités s'incarnaient.

[394] Les *vōdúnɔn* sont les grands dignitaires religieux. Ils commandaient les *vōdúnsí*

[395] Ahanhanzo Glele (M.), 1974, pp. 134-135.

[396] Le Herisse (A.), *L'ancien royaume du Dahomey, Mœurs, Religion, Histoire*, op. cit. p.p. 44.

[397] Michozounnou (R.), *Le peuplement du plateau d'Abomey, des origines à 1889*, op. cit. p. 349.

[398] Ahanhanzo Glele (M.), *Le Danxome, du pouvoir aja à la nation fon*, op. cit., p. 135.

Au Dānxōmɛ́, les trois autres hommes du peuple qui, par l'importance de leur fonction, pouvaient être classés au rang de ministre, étaient l'À*kplɔgán,* le *Yōvógán* et le *Tɔ̀kpɔ̀*. Mais si le premier était placé sous l'autorité directe du *Mígán* et que le second, strictement surveillé, ne pouvait prendre aucune décision sans en référer au souverain, le troisième relevait directement du *Àjàxò*, toutes choses qui ont fait dire à Maurice Ahanhanzo Glèlè que les deux premiers étaient des *ministres délégués*.[399] Pour notre part, nous pensons plutôt que ceux-ci étaient des chefs de province. Tous ces chefs, à quelque exception près, étaient d'origine roturière jusqu'à l'avènement du roi Gēzɔ́.

Le Dānxōmɛ́ comptait d'autres grands chefs qui, comme les ministres, étaient tous d'origine ànātɔ́ pendant les premiers règnes. Leur nombre était important. Le roi a assigné à chacun d'eux une mission non seulement valorisante, mais aussi et surtout d'une grandeur considérable. Il y avait, par exemple, le *Yōvōgán* qui jouait le rôle de ministre chargé des relations avec les Blancs, l'À*kplɔ́gán* qui était en quelque sorte le gouverneur de la province d'Àlādà, le *Tɔ̀kpɔ̀* étant une sorte de vice-ministre de l'agriculture. Le *Sɔ́gán* s'occupait surtout de l'entretien de l'écurie du roi et les *kpámɛ́gán* avaient pour rôle de s'occuper de la bonne santé du monarque et de la confection des outils de protection et de bienfaisance. Parmi ces cabécères, les chefs de province étaient dotés d'un pouvoir considérable.

4-1-2- Le rôle d'autres Ànātɔ́ dans la gestion de la vie politique

En dehors des ministres et autres membres de la cour, le rôle d'autres Ànātɔ́ dans la gestion politique du pays se rapporte à plusieurs autres catégories de roturiers; nous en choisirons trois pour illustrer notre propos : les chefs de province, les devins et les reines.

À l'apogée du Dānxōmɛ́, l'ensemble du territoire était divisé en quatre provinces principales : la province d'Àgbómɛ́, la province d'Àgbómɛ́-Kándɔ́fĩ, la province d'Àlādà et la province de Glēxwé. Chacune d'elle était subdivisée en des régions bien précises, appelées

[399] Ahanhanzo Glele (M.), 1974, Idem, p. 135.

tōtā[400] et baptisées « canton » après la colonisation française. Par exemple, la province d'Àgbómɛ́ était divisée en plusieurs territoires (cantons) que sont : Àgbómɛ́, Àlāhé, Àgɔ́nlìn, Kpókísá, Sétɔ́, Hwànsúgɔ́n, Kànàn, Zōgbōdōmɛ́, Kɔ́tɔ́kpá et Àglìnmɛ́, chaque canton étant composé de plusieurs villages. L'administration desdites provinces, au cours des premiers règnes, a presque toujours été confiée à des Ànātɔ́ que l'on peut désigner par le titre de chefs de province. Ces Ànātɔ́ pouvaient être, soit des habitants d'Àgbómɛ́ majoritairement issus des populations pré-Àlādāxónù du plateau, soit des autochtones des territoires conquis, donc des Ànātɔ́ yɔ́yɔ́, acquis à la cause du Dānxōmɛ́. En leur qualité de chefs de province, ils étaient les représentants du souverain dans leurs juridictions respectives. Cependant, ils devaient non seulement recueillir l'avis des autorités d'Àgbómɛ́ pour la résolution des questions pointues, mais aussi et surtout, rendre compte de toutes leurs activités au roi. Ils étaient surveillés dans leurs moindres gestes et comportements même si le monarque savait leur degré de fidélité et leur attachement à sa personne. Ils rendaient la justice et traitaient les affaires courantes dans un cadre pré-établi par la hiérarchie supérieure à Àgbómɛ́.

> Quelle que soit, lit-on dans un rapport politique de 1885, la nature des affaires traitées, ils (les chefs et leurs collaborateurs) y prennent tous part, émettent leur avis, formant ainsi un véritable conseil. Tenues à l'agore ou maison commune, ces assemblées officielles sont très connues des Blancs qui sont souvent appelés à comparaître devant elles.[401]

De même, les chefs de province levaient les troupes en cas de besoin. Il s'agit là d'un rôle très important pour l'accomplissement duquel ils étaient encore plus étroitement surveillés. Par ailleurs, ils veillaient à ce que la langue fɔ́n s'implantât dans les territoires occupés, ce qui était l'une des tâches les plus importantes aux yeux de la royauté. Ils recevaient les Européens, traitaient directement avec eux ou les conduisaient à Àgbómɛ́ selon l'importance de la mission

[400] Au cours du deuxième entretien qu'il nous a accordé en son domicile à Sahè-Abigo le 3 novembre 2016, Dāā Godjo a expliqué que les grandes subdivisions des provinces du Dānxōmɛ́ avant la colonisation, portaient le nom de *tōtā*, et sont devenues des « cantons » à la fin de la monarchie.

[401] Extrait relevé aux Archives nationales à Porto-Novo et présenté par Maurice Ahanhanzo Glèlè dans *LE DANXOME, du pouvoir aja à la nation fon,* op. cit., p. 151.

dont ceux-ci étaient porteurs. Particulièrement, le Yōvōgán, bien que ne devant traiter qu'avec les « Blancs », apparaissait comme un véritable chef de province de Glēxwé, tant son pouvoir était grand.

> Le yovogan traitait toutes les affaires consulaires dans les ports et douanes de Godomè, Àgbómɛ́-Kalavi, Wida, et plus tard Kutonu… Il préparait les entrevues du roi avec les missions étrangères… A Wida, les missions étaient reçues par le ministre délégué, le yovogan ; des parades militaires venaient rehausser l'éclat des réceptions.[402]

Quand on sait que le premier yōvōgán fut un Ànātɔ́ du nom de Hówɔ́nú, on peut se rendre compte aussi bien de la portée de l'œuvre des Ànātɔ́ dans le Dānxōmɛ́ que de l'honneur sublime à eux fait par le roi des perles. Au-delà de tout, les chefs de province ou les grands cabécères installés dans les territoires conquis, étaient de vrais ambassadeurs du roi hors d'Àgbómɛ́. À ce titre, ils bénéficiaient, de la capitale, d'avantages inestimables. Par exemple, ils avaient reçu du souverain l'autorisation d'aller à cheval et de s'habiller comme les princes et les grands dignitaires. (Voir la figure n° 3).

[402] Ahanhanzo Glele (M.), *LE DANXOME, du pouvoir aja à la nation fon*, op. cit., p. 137.

Figure n° 3 : Jàgbà, chef de province



Source : Ahanhanzo Glele (M.), *Le Danxome, du pouvoir aja à la nation fon*, Paris, Nubia, 1974, p. 187.

L'Ànātɔ́ Jàgbà, chef de province dans le Dānxōmɛ́, fut nommé chef du quartier Vìdólētó à la fin de la monarchie en 1900. Il pose ici en tenue de chef de province. Une tenue qui traduit son pouvoir tripartite dans la province. Si le pagne qu'il porte en bandoulière et le bonnet dont il se coiffe indiquent qu'il est la première autorité de la province, les anneaux aux poignets et aux pieds montrent son pouvoir religieux tandis que le coutelas qu'il porte à la ceinture, rappelle son rôle de défenseur de ses administrés. Ainsi se formèrent de micro-monarchies à la tête de chaque quartier, mais aussi et surtout, à la tête de chaque canton dès la dislocation du royaume des Hwēgbájàví.

Pour tout dire, ils jouisssaient, dans une moindre mesure, il est vrai, de tous les privilèges accordés aux ministres du royaume : possession gratuite de terres et d'esclaves pour les labourer, d'épouses et d'autres biens immobiliers.

Au nombre des roturiers qui participaient à la gestion de la vie politique du royaume figuraient en bonne place les bōkɔ́nɔ̀n. Ceux-ci détenaient le pouvoir de prédire l'avenir par des moyens surnaturels. En effet, leur savoir-faire en la matière drainait vers eux une foule immense. La pratique de la divination était alors ancrée dans les mœurs sur toute l'étendue du territoire du royaume. Mais, en réalité, le citoyen ordinaire ne consultait pas le même devin que le roi. Celui-ci avait son devin personnel qui, tout au plus, pouvait officier pour un ministre ou un haut dignitaire, dans de rares cas. Il était exclusivement au service de la cour pour donner son avis aussi bien sur l'orientation politique du royaume que sur les autres projets de sa Majesté, même si cet avis, bien souvent, n'était que consultatif. Par exemple, avant de s'engager dans la première campagne militaire contre Hūnjōlōmɛ́dē, Gēzò a d'abord requis l'avis de Wōló, son devin, avant de prendre, en toute responsabilité, la décision de ne pas respecter ledit avis.

> [Gēzò] ordonna qu'Ajaho introduisit Wolo, le devin de la cour… Le devin arriva bientôt à la suite d'Ajaho. Le Destin consulté déconseilla la campagne projetée. Interrogé à plusieurs reprises sur ce qu'il prévoyait, le Destin répondait invariablement : les ancêtres s'opposent à la guerre et menacent de défaite si on leur désobéit.[403]

Malgré cet avertissement à tout le moins sévère, le souverain lança la première expédition contre Hūnjōlómɛ́dē. Ce refus de respecter les décisions révélées par le devin, entraîna une conséquence immédiate : Gēzò perdit la bataille de Hūnjōló en 1826 ! Ce n'était que quatre ou six ans plus tard entre 1830 et 1832, lorsque l'oracle devint favorable, qu'il y mena une campagne victorieuse. Le prestige des devins s'en était trouvé encore plus grand.

[403] Hazoume (P.), *Doguicimi*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1978, 511 p., p. 33 ; pp 36-37.

Pour notre part, nous situions la prise de la localité māxí de Hūnjōló en 1832 : « Hunjloto est un pays mahi conquis par Gēzò en 1832 ».[404]

Tandis que Jérôme Alladayè place cet événement au cours de l'année 1830. Ainsi s'expliquent les campagnes contre les Maxi de Kpaloko en 1825 et de Hunjolo en 1826 et 1830, la campagne de Savè en 1821…[405]

Et Paul Hazoumé soutient que la campagne victorieuse contre Hūnjōló intervint vers 1829 : « A l'aurore de la onzième année de son règne, Guézo décida d'entrer en campagne contre Houndjroto avant que les yeux ne vissent la lune qui apparaîtrait à la mort de la présente qui couvrait déjà la calebasse ».[406]

En effet, Gēzò ayant pris le pouvoir en 1818, la onzième année de son règne nous amène à l'an 1829, beaucoup plus proche de l'année 1830 avancée par Jérôme Alladayè comme étant celle de la défaite de Hūnjōló devant l'armée du Dānxōmɛ́.

De même, plus d'un demi-siècle après la défaite de l'armée de Gēzò contre Hūnjōló, la désobéissance au Fá a produit un autre effet collatéral dramatique dans la vie du peuple danxoméen. Car, l'un des successeurs de Gezocelui-ci, subit en 1894 la conquête française. Maurice Ahanhanzo Glèlè écrivait à ce sujet :

> Gbehanzin avait du tempérament : … il aimait … forcer le destin. Tout devait se plier à sa volonté, même le Faa qui lui était, dès le départ de son règne, défavorable. Il n'aurait jamais dû régner ; du moins l'oracle avait prédit le destin qu'il vécut effectivement.[407]

Comme leurs prédictions se réalisaient effectivement, les devins étaient crédités d'un véritable pouvoir surnaturel. Et si les rois se faisaient le devoir de les consulter, c'était parce que la croyance populaire faisait de ces Bōkɔ́nɔ́n, de véritables intermédiaires par qui les ancêtres dictaient leur volonté et leurs décisions aux princes. Par conséquent, ces visionnaires

[404] Avolonto (T. J.), *Introduction à l'histoire des Anato du plateau d'Àgbómɛ́ : vers 1500-1929*, op. cit., p. 106.
[405] Alladaye (J.), *Fresques Danxoméennes*, op. cit., p. 92.
[406] Hazoume (P.), *Doguicimi*, op. cit., p. 405.
[407] Ahanhanzo Glele (M.), *Le Danxome, du pouvoir aja à la nation fon*, op. cit., p.p. 211-212.

étaient respectés, enviés et surtout craints. Ils étaient choyés par le souverain. Leur avis sur les plus grandes questions de la nation, paraissait comme une forme de participation directe à la gestion politique du pays. De nombreux princes apprirent alors la pratique de la divination. À partir de cet instant, l'art divinatoire naguère considéré comme l'apanage des seuls roturiers, était également pratiqué par les princes. Par exemple, le prince Gānsɛ́ Àgɔ̀ngló, qui assura la régence du Dānxōmɛ́ après la déposition d'Àdāndōzàn, fut un grand bōkɔ́nɔ́n.

Par ailleurs, les Kpɔ̀jìtɔ́ ou reines-mères faisaient aussi partie de la catégorie des Ànātɔ́ les plus influents et les plus craints du royaume. En effet, quelques-unes de ces Kpɔ̀jìtɔ́ participaient, le plus souvent discrètement mais fermement, à toutes les prises de décision qui engageaient l'avenir du royaume. Le cercle des épouses de sa Majesté était surtout composé de roturières. En effet, selon les prescriptions de Hwēgbājà, le roi devait avoir par sa naissance une double origine qui tienne à la fois de la noblesse et de la plèbe. Chez d'autres peuples comme les Bāātɔ̀mbú du Bɔ̄rgú, cette exigence évitait une concentration excessive de pouvoir par la naissance. À Àgbómɛ́, on le voulait issu des deux grandes couches sociales du pays, ce qui, pensait-on, pouvait l'amener à se pencher avec une attention particulière sur les affaires de la couche dont les problèmes ne faisaient guère la préoccupation des princes. Les roturières constituaient donc la majorité écrasante de ces épouses, espérant, chacune de son côté, donner naissance au successeur du souverain règnant. L'impressionnant sérail du roi du Dānxōmɛ́ était fort d'un millier d'épouses environ. En effet, Dalzel, cité par Cornevin en dénombra beaucoup plus de 595 pour Kpénglá : « Pendant les deux jours séparant la mort de Kpengla et l'intronisation de Sindozàn [futur Àgɔ̀ngló] 595 veuves de Kpengla (d'après Dalzel), se font égorger pour être sûres d'accompagner le défunt en qualité de reines dans le kou-tomé (royaume des morts) ».[408]

[408] Cornevin (R.), *Histoire du Dahomey*, Paris, Berger-Levrault, 1962, p. 115.

Pour Dunglas cité par Cornevin, Àgɔ̀ngló, le neuvième roi du Dānxōmɛ́ (1789-1797), aurait eu plus de 1000 épouses[409]. « Le roi, dit le soldat qui n'a pas reconnu Agonglo, a plus de 1000 femmes alors que beaucoup de ses soldats n'en ont pas ».[410]

Si chaque souverain eut d'innombrables épouses, cela s'expliquait en partie par le fait qu'au Dānxōmɛ́, la puissance d'un homme s'exprimait, entre autres, par le nombre de femmes qu'il a épousées. Ainsi, le monarque dont l'un des noms forts ou *nyì síyén síyén* en langue *fɔ́n*, est « roi des perles » ou *Jɛxɔ́sú*, doit posséder également de nombreuses épouses. Sa puissance s'en trouverait grandie aux yeux de ses sujets.

Par leur position sociale, ces femmes ànātɔ́, arrachées pour la plupart aux durs travaux des champs pour être placées dans le confort douillet du palais, jouissaient du coup de tous les privilèges attachés à la position des princesses et des dignitaires. Leur royal époux faisait distribuer à chacune d'elles, des champs, des esclaves, des servantes, bref, tout ce dont elles avaient besoin. Ces reines vivaient dans l'opulence. Épouses de roi, elles étaient sacrées : aucun homme, autre que le roi, ne devait les croiser sur leur passage. Elles étaient élevées au rang de princesses et, par conséquent, s'habillaient comme tel et se déplaçaient toujours avec une multitude de dames d'honneur. (Voir la figure n° 4).

[409] Selon Jérôme C. Alladayè, il faut considérer aussi que chez les Fɔ̀n, le chiffre 1000 (afaton) est utilisé souvent pour dire incomptable, innombrable.

[410] Cornevin (R.), Idem, p. 116.

Figure n° 4 : La remplaçante de la kpɔ̀jìtɔ́ zōnyídì, mère de Glɛ́lɛ́



Source : Ahanhanzo Glele (M.), *Le Danxome, du pouvoir aja à la nation fon*, Paris, Nubia, 1974, p. 189

Assise au milieu d'une partie de ses dames d'honneur à genoux, la remplaçante de la kpójìtɔ Zònyídì, mère du roi Glɛ́lɛ́, pose, vêtue de pagnes et de colliers riches.

L'importance des reines résidait d'abord dans le fait qu'elles assuraient la continuité du royaume en donnant naissance à des princes, successeurs virtuels du roi règnant. Elles émettaient leur avis officieux sur presque toutes les questions, concernant le royaume. Le plus souvent, elles profitaient de la nuit et des moments de repos du souverain, temps d'intimité, pour donner leur avis sur les décisions de la cour. Parfois, elles réussissaient à faire prendre par le monarque des décisions en contradiction avec celles prises par la cour. Selon Paul Hazoumé[411], ce fut sur le conseil de ses épouses que Gēzò déclencha la première expédition

[411] Hazoume (P.), 1978, op.cit., p.

contre Hūnjōló en 1830, malgré l'opposition de l'oracle, des princes et de la cour à ce projet. La position réelle des reines dans l'appareil du pouvoir était si élevée qu'elle leur permettait parfois de changer le cours de l'histoire du royaume. Une tradition secrète recueillie à Àgbómɛ́ raconte que ce sont les liens étroits tissés entre les Européens et Àgɔ̀ngló qui ont coûté la vie à celui-ci. Nos informateurs[412] relatent que ces liens, en facilitant l'introduction du catholicisme dans le royaume et une probable conversion du roi au christianisme, étaient, selon les princes surtout, une menace pour les valeurs religieuses endogènes immuables transmises par les ancêtres. I. A. A. Akinjogbin révèle :

> En Mars de cette année [1795], il [Agɔ̀ngló] envoya à la reine de Portugal trois ambassadeurs qui portèrent une lettre dans laquelle Agonglo… demanda aux autorités portugaises de prendre des mesures pour augmenter leur commerce en direction de Whydah où il aimerait qu'ils envoient tous leurs bateaux.[413]

Puis, plus loin, il ajoute :

> Les ambassadeurs allèrent à Lisbonne via le Brésil et retournèrent au Dahomey en 1797. La reine Maria les fit accompagner de deux prêtres pour convertir Agonglo … Le 23 avril 1797 Agonglo reçut en audience les prêtres portugais… Son désir apparent de changer la religion dahoméenne, souleva immédiatement un état d'urgence au cours duquel les candidats malheureux ou leurs descendants se firent les défenseurs de la « constitution dahoméenne ».[414]

Du coup, un complot se trama contre le monarque. On y associa une reine complètement acquise au motif de la conspiration et qui avait une entrée facile au palais.[415] Celle-ci, entraînée en cachette au tir d'arme à feu, pénétra dans le palais et tira à bout portant sur le souverain qui décéda sur-le-champ. Voici ce qu'en dit I. A. A. Akinjogbin :

> Le 1er Mai 1797 l'une des femmes qui résidaient au palais, appelée Nai Wangerié (Na Wanjile) tira sur Agonglo et le tua. Il peut difficilement y avoir de doute que la dépression économique persistante conduisait déjà le royaume au bord de la désobéissance civile, et que la question religieuse n'était que la dernière goutte qui fit déborder le vase.[416]

---

[412] Respectant la volonté de ces informateurs, nous choisissons de les garder dans l'anonymat.

[413] Akinjogbin (I. A. A.), *Dahomey and its neighbours (1708-1818)*, Traduction du Professeur Guezo Anselme, p. 237.

[414] Akinjogbin (I. A. A.), Idem, pp. 237-238.

[415] Il s'agirait de la princesse qui était sur le trône de Nāyé Hwānjílē.

[416] Akinjogbin (I. A. A.) Ibidem p. 238.

Àgɔ̀ngló fut immédiatement enterré par les comploteurs qui n'étaient autres que ses plus proches parents et collaborateurs. Ceux-ci annoncèrent ensuite au peuple le décès du roi au motif qu'il aurait été subitement attaqué par la variole.[417]

Mais, certains informateurs réfutent l'utilisation d'une arme à feu par la meurtrière. En effet, tout en reconnaissant que le souverain fut assassiné, Gabin Djimassè soutient fermement sans nommer l'auteur de l'acte que c'était plutôt un *gris-gris*[418] censé donner la mort, qui fut placé sous l'oreiller royal.

Si l'unanimité se fait autour de l'assassinat d'Àgɔ̀ngló, l'arme du meurtre ainsi que la personne de la meurtrière sont objets de vives controverses. En effet, les partisans de l'utilisation d'une arme à feu soutiennent qu'il n'était pas impossible aux conspirateurs, ni d'entrer en possession d'un fusil, ni d'entraîner la meurtrière dans le plus grand secret, le complot étant tramé au sommet de la royauté où tout était possible. Comme Akinjogbin, ils affirment par ailleurs que c'est Nàn Hwānjílé qui a été le bras exécutant des conspirateurs. A contrario, ceux qui récusent la thèse de l'arme à feu allèguent l'impossibilité pour quiconque de pénétrer dans la poudrière du royaume en vue de se saisir d'une arme, qui plus est, d'un fusil. D'ailleurs, pour Gabin Djimassè, il est totalement impossible à une reine d'entrer en possession d'une arme à feu et, surtout, de la braquer sur le souverain et de tirer en présence des nombreux *Àgōōjìē*, gardes de corps qui ne quittent jamais leur maître. Il soutient également que *Nàn* Hwānjìlē elle-même ne saurait être la meurtrière parce qu'ayant déjà accompagné son royal époux Àgájà dans l'au-delà, mais plutôt celle qui assurait sa succession au moment des faits.[419]

---

[417] Chaque fois que les Àlādāxónù décidaient de cacher au peuple les vraies raisons du décès de leur souverain, ils recouraient à la variole pour le justifier. C'est le cas, par exemple, du roi Gēzò dont la mort par assassinat au retour d'une campagne militaire contre Kétù, a été justifiée au peuple par une attaque soudaine de la petite vérole.

[418] Généralement, le gri-gri est une amulette censée porter bonheur. Cependant, il en existe qui ne procurent que malheur à autrui.

[419] Au Dānxōmɛ́, les reines-mères, tout comme leurs époux (les rois), sont sacrées et immortelles. A ce titre, chaque kpɔ̀jītɔ́ était dotée d'un trône qu'occupait aussitôt une autre reine qui lui succèdait à sa mort. Et, bien que se réclamant de la tutelle de la première occupante dudit trône, chaque successeur prend, comme les rois, un nyì síyen síyen ou nom fort. Après la mort de la mère du roi Glɛ́lɛ́, Nà Zònyīdì, quatre reines choisies parmi les Ànātɔ́, lui ont succédé jusqu'à ce jour. Cependant, même si elles se réclament toutes du trône de Nà Zònyīdì, chacune d'elles a pris son nom de reine-mère. Il y avait, dans l'ordre chronologique, Nà Àgbōkúsì, Nà Mɛhōmè, Nà HwētɔtÍn et Nà Gēvíhɔ̀. (cf. entretien réalisé à Agbomè, avec une fille de la dernière Nà Zònyīdì, le 12

Par ailleurs, une autre version recueillie à Agbomè[420] affirme que le roi Agonglo a été abattu sur la route Kana-Agbomè de retour d'une cérémonie à Kana. Cependant ces variations de points de vue n'infirment pas l'existence d'une conspiration qui poussa une femme[421] ànātɔ́ à tuer Àgɔ̀ngló.

La mort par assassinat du roi Àgɔ̀ngló appelle trois observations importantes. D'abord, elle paraît plausible au regard du temps court passé aux commandes du royaume par ce souverain. Son règne, hormis ceux des deux derniers rois du Dānxōmɛ́,[422] fut le plus court (1789-1797) de l'histoire de ce royaume.[423] De même, le motif du décès annoncé au peuple, la variole, accrédite davantage la thèse de l'assassinat. Car, c'est cette même maladie qui, dans un premier temps, a été annoncée au peuple pour justifier officiellement la mort de Gēzò en 1858 alors que celui-ci, revenant d'une guerre contre Kétú, fut atteint d'une flèche tirée par un jeune homme dans le village ɛ́kpɔ́ .Il rendit l'âme à l'emplacement actuel de Zànjánándó. Ensuite, la deuxième observation permet de se rendre compte qu'au Dānxōmɛ́, nul ne peut menacer les fondements de la croyance religieuse ancestrale sans être châtié sévèrement, fût-il le premier de tous. Enfin, il est facile d'observer que les Ànātɔ́ étaient présents à tous les rendez-vous.

La gestion politique du Dānxōmɛ́, hormis les exemples des chefs de province, des *bōkɔ́nɔ́n* et des *kpɔ̀jìtɔ́*, reposait également pour une grande part sur les épaules d'un autre Ànātɔ́ qui, bien qu'appelé *Dāxó* ou « le plus grand » des Dānxōmɛ́nù, était plus malheureux que le commun des roturiers.

octobre 2014). C'est donc probablement la reine qui occupait le trône de Nà Hwānjilé sous Àgōngló qui aurait commis ce meurtre.

[420] Les auteurs de cette version réclament l'anonymat.

[421] Dans les deux premiers cas, la mort du souverain serait provoquée par l'une de ses épouses.

[422] Les deux derniers rois du Dānxōmɛ́, Gbɛ́hànzìn et Àgōlí-Àgbó, ont connu les règnes les plus courts qui ont duré respectivement 5 et 6 ans à la tête de la royauté, parce que le Dānxōmɛ́ était en guerre contre les Français qui ont mis fin à chacun de ces deux règnes, du vivant même des deux souverains.

[423] Au contraire de la situation particulière de Gbɛ́hànzìn et de Àgōlí-Àgbó aux règnes très courts (respectivement 5 et 6 ans), les règnes les plus longs du Dānxōmɛ́ étaient ceux de Hwēgbájà (1645-1685) et de Gēzò (1818-1858) qui durèrent 40 ans chacun.

4-1-3- Le Dāxó comme chef politique

Au Dānxōmɛ́, celui qui, par ses fonctions, était le chef de tous y compris celui du roi, avait pour titre le *Dāxó,* c'est-à-dire "le plus grand"de tous. Selon une tradition que nous avons recueillie à Àgbómɛ́ en 1990 auprès du prince Agowanou Gansê :

> Un jour, alors que les Àlādāxónù s'apprêtaient à tuer le dernier vieil autochtone d'un groupe socioculturel rebelle à leur autorité, celui-ci s'est écrié : « Que vous me tuiez ou non, les miens et moi serons toujours les plus grands de ce pays ». Les Àlādāxónù l'auraient alors épargné et auraient fait de lui le premier Daxo de l'histoire du royaume.[424]

Selon cet informateur, le premier *Dāxó* était donc un roturier issu de l'un des groupes sociaux pré-Àlādāxōnù du plateau. Plus tard, en 2011, Honorat Aguessy parle lui aussi du *Dāxó* au cours d'une conférence qu'il anima à Cotonou[425], et indique que :

> Pour l'organisation des cérémonies, ou ancestrales, ou rituelles ou contingentes, ledit Roi s'imposait le devoir incontournable, d'envoyer un messager au personnage appelé Daxo, (à Doumê), pour lui dire : « j'ai l'intention d'organiser telle cérémonie pour tel objectif. Qu'en pensez-vous ? » L'avis de ce médiateur était pris en considération par le Roi sans y apporter aucun changement, aucune nuance ![426]

Le terme de « médiateur » utilisé par Honorat Aguessy pour désigner le *Dāxó* ne nous paraît pas approprié au regard du rôle et des fonctions qui étaient ceux de ce personnage dans le Dānxōmɛ́. Selon nos informateurs, en effet, le *Dāxó* était, le père spirituel du royaume. À ce titre, il était considéré comme hiérarchiquement supérieur au roi du Dānxōmɛ́ comme l'était aussi la divinité Zōmādónū, par exemple. Le souverain serait même contraint de se prosterner à sa vue ! Or, comme le Maître de l'Univers ne saurait s'abaisser devant un vivant, on s'arrangeait pour que le roi ne rencontrât jamais le *Dāxó qui* ne devait, en aucune raison, franchir les portes d'entrée du palais royal. Le nom *Dāxó* évoque la fonction du titulaire. Ici, *Dāxó* équivaut à « *grand* » quant à la hiérarchie, la dignité et la responsabilité. Le *Dāxó* était donc le chef symbolique du royaume, et, en cette qualité, il avait un pouvoir immense dans le

[424] Avolonto (T. J.), op. cit., 1990, op. cit., p. 98.

[425] Aguessy (H.), « Le monde en mutation. Comment grâce à l'Afrique, le monde peut mieux réussir ? » *conférence* donnée aux étudiants de l'école privée Pigier-Bénin le 22 janvier 2011.

[426] Aguessy (H.), Idem, p. 4.

domaine de la spiritualité et du maintien d'une paix durable dans le royaume. C'était lui qui, par exemple, instruisait le roi avant que celui-ci n'organisât la grande fête annuelle dite hwētānú en l'honneur des ancêtres.

> Le roi se présentait chez le Daxo et se plaçait derrière le paravent dressé entre ce dernier et lui afin de les empêcher de se voir.[427] Puis, il exposait de vive voix son projet ainsi que le programme des manifestations au Daxo qui disait : « Nyanvi yè, un na gbé we ; yi wa nu », ce qui, littéralement traduit, pourrait donner : « Jeune homme, je te donne mon accord. Va mettre à exécution ce projet ». Ce n'était qu'après cet ordre que le roi pouvait faire débuter les cérémonies.[428]

Par l'institution du *Dāxó*, les Àlādāxónù ont donné un signal fort de leur double volonté de ménager les « autochtones » tout en maintenant leur domination sur eux, même si la raison première de cette institution résidait, entre autres, dans la crainte d'une probable colère des divinités pré-existantes. C'est ce qui explique le rôle de souffre-douleur qu'ils faisaient jouer au *Dāxó* qui, pourtant, était considéré comme le premier de tous. En effet, celui-ci devait respecter en lieu et place du souverain tous les interdits auxquels ce dernier était astreint en sa qualité de roi du Dānxōmɛ́[429]. Il ne devait pas se souiller au contact d'une femme ni consommer de la viande. Il devait dormir à même le sol et éviter la prise de toute boisson alcoolisée, …[430] Hormis ces interdits, le *Dāxó*, ce roturier, devait aussi et surtout répondre devant les ancêtres et les divinités de tous les crimes commis par le roi. « En effet, chaque fois que le souverain faisait tuer un homme, il prononçait tout bas, comme une parole incantatoire, les paroles suivantes : « ce n'est pas moi qui te tue, c'est le Daxo ».[431]

Jérôme Alladayè quant à lui, montre que le *Dāxó* était un personnage essentiellement religieux, le pontife du culte de l'ancêtre Àgāsú. Puis il explique que le poste de *Dāxó* remonte

---

[427] Maître de l'Univers, le roi du Dānxōmɛ́ ne doit pas voir de ses yeux un être humain devant qui il a l'obligation absolue de se prosterner.

[428] Avolonto (T. J.), 1990, op. cit., p. 102.

[429] Pour que les ancêtres et les divinités fassent descendre le bonheur sur le Dānxōmɛ́, il fallait que le roi, premier Dānxōmɛ́nù, fût pur, débarrassé en permanence de toutes souillures et de toutes déviances. Mais comme le roi ne pouvait pas observer cette règle immuable, il faisait respecter à sa place par le Dāxó les interdits y afférant.

[430] C'est le roi lui-même qui devait respecter ces inerdits afin que ses *gris-gris* produisent les effets escomptés pour que le Dānxōmɛ́ fût à l'abri des calamités naturelles, fût prospère et bénéficiât de la bénédiction des ancêtres.

[431] Avolonto (T. J.), 1990, op. cit., p. 100.

au compromis entre Gānyēxɛ́sú et Dákò à la suite du coup d'État du second contre le premier. Même si cette version paraît plausible, elle appelle quelques questions essentielles : le *Dāxó* et l'*Agasunon* désignent-ils le même personnage ? Sinon quelle différence y a-t-il entre les deux ? Toujours est-il que les résultats de nos recherches montrent que ce personnage est bel et bien issu des populations pré-Aladaxonu du plateau d'Agbomè.

La participation de ce chef ànātɔ́ à la gestion de la vie politique peut se résumer au maintien de la stabilité du Dānxōmɛ́ par le respect de ces interdits, respect sans lequel aucune paix durable ne pouvait s'observer dans le royaume. Par son action, le *Dāxó* permet au roi de garder la plénitude de sa santé physique et mentale pour mieux se consacrer aux préoccupations réelles de la nation. Honorat Aguessy abonde dans le même sens quand il écrit : « Cette personnalité étant le personnage respectant les principaux interdits (vestimentaires, alimentaires, sexuels, numineux…), bénéficiait de tels égards de la part du monarque qui, lui, était libre de transgresser de tels interdits »! [432]

Le *Dāxó* était donc un personnage incontournable dans l'appareil de direction du royaume. Son installation daterait du début de la création du royaume et consisterait principalement, selon un prince influent d'Agbomè qui réclame l'anonymat, à contrebalancer Ganyehesu à propos du titre de *Dāxó* (le plus grand) que celui-ci s'est donné par rapport à Dákò :

> Pour éviter que ces disputes ne prissent les proportions dramatiques, … on créa pour Ganyéxèsu deux postes. Le premier, honorifique, était celui de hinnuto ou daxo, le patriarche de la famille. L'autre responsabilité [de Ganyehesu] est celle de Agasunon, grand prêtre du culte d'Agasu, d'où cette appellation : « ganyéxèsu daxo do hwawé do gbinnu » c'est-à-dire : « l'aîné est à Hwawé, s'occupant de Gbinnu l'ancêtre déifié.[433]

[432] Aguessy (H.), Conférence aux étudiants de l'école privée Pigier-Bénin, op. cit., p.p. 4 et 5.

[433] Alladaye (C. J.), op. cit., 2008, pp. 74-75.

Le personnage de *Dāxó*, a dit Sylvain Anignikin[434], « pose de sérieux problèmes d'histoire. Le premier est relatif à l'origine du personnage. Est-ce un prince ou un roturier » ? Au regard des conclusions auxquelles nous sommes parvenu à la suite de nos recherches sur la question, nous pouvons dire que le premier *Dāxó* était un roturier, pour plusieurs raisons. D'abord, il est rare que les Aladaxonu concentrent tant de pouvoirs entre les mains d'un prince qui, presqu'assurément, s'en servira pour déstabiliser la cour royale. Ensuite, les contraintes liées au respect des interdits ne sauraient être acceptées par aucun prince.

Somme toute, la participation des Ànātɔ́ à la gestion des affaires de la nation ne se limitait pas au seul domaine politique. Elle s'étendait également au secteur religieux, second pilier du pouvoir au royaume des Fɔ̀n.

4-2- Participation à la consolidation de la vie religieuse du Dànxōmɛ̀ (XVIIe-XIXe siècle)

La religion est pour le Dānxōmɛ̀nù ce que l'écorce représente pour l'arbre : sa protection. La relation entre le divin et l'homme était si étroite que l'on a pu dire qu'au Dānxōmɛ́, la religion, sans être tout, pénètre tout. Elle était, pour tout dire, l'expression des relations entre l'homme et le sacré, c'est-à-dire, les divinités ou vōdún. Voilà pourquoi le vōdún a une place privilégiée dans la vie des Fɔ́n. Si aujourd'hui le Dānxōmɛ́ est considéré par la plupart des auteurs comme le berceau du vōdún, c'est parce que ce royaume a fait du vōdún une institution. Au cours de l'entretien qu'il nous a accordé, Gabin Djimassè affirme :

> C'est le second pilier et le plus important du pouvoir [du Dānxōmɛ́].Le roi a un pouvoir temporel ; mais en dehors de son pouvoir temporel, il s'est dit [que] sans la maîtrise du pouvoir spirituel que constitue le vodun, son pouvoir temporel n'aurait pas de force. C'est pour çà que sous Tēgbēsú, on en a fait une hiérarchie avec des responsables clairs et une structure claire. Chaque grand ensemble de vodun, ici, a un responsable.[435]

Ces responsables, la plupart du temps, sont choisis parmi les Ànātɔ́.

[434] Dans un entretien très enrichissant que nous avons eu avec Sylvain Anignikin en son domicile à Abomey-Calavi le 15 octobre 2018, celui-ci s'est demandé à plusieurs reprises quelle était l'origine du premier Daxo de l'histoire du Dānxōmɛ́.

[435] Entretien du 13 septembre 2016.

4-2-1- Les roturiers : grands dignitaires religieux du royaume

Comme dans le cas de la nomination des ministres, les Àlādāxónū préféraient ne pas prendre des risques par la promotion de leurs frères de sang à de hautes fonctions religieuses. De peur peut-être que ceux-ci ne s'en prévalussent pour porter ombrage au souverain ou pour chercher à briguer le trône royal. Or, les Ànātɔ ou Ànātɔ́ yɔ̀yɔ́ ne représentaient aucun danger pour les princes compte tenu de leur statut social. Au contraire, c'était une chance inestimable et un honneur pour eux d'occuper de hautes fonctions qui, du coup, les anoblissaient. Ils devenaient alors redevables vis-à-vis de leurs bienfaiteurs. Voilà pourquoi les Ànātɔ́ étaient presque les seuls à occuper ces fonctions dans la religion.

On adorait un grand nombre de vōdún dont les attributions et l'importance variaient considérablement. Ces divinités étaient regroupées en deux grandes catégories : il y avait les vodun du culte dynastique Zōmāndónù et les vōdún de la "catégorie populaire". Le grand ensemble Zōmāndónù regroupe les divinités Nēnsúxwé et Xù. Les Àlādāxónū sont arrivés sur le plateau avec une seule divinité, Àgāsú, leur ancêtre décédé et déifié depuis Tádó. Les autres vɔ̄dú́n rencontrés sur les lieux comme le vōdún Dàn, furent aussitôt adoptés. Mais, hormis quelques exemples de princes ayant présidé au culte d'Àgāsú comme Gānyéxésú[436], deuxième chef de la dynastie à Hwàwé[437], tous les autres dignitaires dudit culte étaient des Ànātɔ́. Et, à cette position, ils en imposaient aux princes de sang qui voyaient en eux la réincarnation de leur aïeul Àgāsú.

La « catégorie populaire » rassemble tous les vōdún des ensembles Sākpātá et Hɛ́bìɔ̄sò. Cette catégorie était surtout entre les mains des Ànātɔ́ yɔ̀yɔ́ pour la simple raison que les vōdún qui la composaient venaient des pays conquis par le Dānxōmɛ́. Au départ, seuls les Ànātɔ́ yɔ̀yɔ́ et les premiers Ànātɔ́ en étaient les dignitaires et les adeptes. Le rythme musical,

[436] Citant Marcellin Soglo, Jérôme Alladayè écrit : « Il [Ganyexesu] s'effaça de la scène politique et se contenta de la charge religieuse et honorifique que son frère [Dákò] lui a réservée et qui fait de lui le pontife du culte de l'ancêtre Agasu». (Voir Fresques Danxoméennes, 2008, p. 44.)

[437] Le premier chef de la dynastie des Àgāsúví à Hwàwé, fut Dōgbáglì, un descendant du roi Kɔ̀kpɔ́n. C'est lui qui, avec ses partisans, fut le premier Àgāsúví à fouler le sol du plateau d'Àgbómɛ́.

les chansons, la cadence, la langue de chacune de ces divinités, n'étaient connus que des Ànātɔ́ yɔ̀yɔ́ originaires du pays de la divinité concernée, qui avaient pour mission de les apprendre aux adeptes *dānxōmɛ́nù*. Mais, avec le temps, vers la fin de la dynastie, des princes de sang devinrent des adeptes de ces divinités. Laissés à la postérité par les Fɔ̀n de la période pré-coloniale, ces vōdún sont encore ancrés dans les mœurs jusqu'à nos jours dans le Dānxōmɛ́. Cependant, il convient de préciser que ces regroupements de divinités par catégorie n'obéissaient pas à une règle immuable. Il n'était pas rare de voir une divinité appartenant à un grand ensemble donné, se produire lors des cérémonies d'un autre. Chaque grand ensemble avait à sa tête un chef qui était généralement un roturier. Les Ànātɔ́ les plus connus des chefs du grand ensemble Zōmāndónù[438] furent Mīvɛdɛ́, Hōmɛ́dòvɔ́ et Àvɔ̀kàn.

Au Dānxōmɛ́, l'importance de la religion s'explique également par l'utilité des vōdún. Ces divinités, capables de faire le bien et le mal, ne font le mal que lorsqu'elles sont profanées, provoquées ou lorsqu'elles décident de punir un individu qui se livre à une pratique ignoble. Généralement, l'individu en question est atteint d'un mal mystérieux[439] : variole, crise cardiaque, vertige incessant… Ou, surtout, il est foudroyé sans raison apparente. Paul Hazoumé raconte comment sévit la divinité Hɛ́bìōsò[440] contre un méchant :

> Hébiosso ou Héviosso- la Foudre- ne descend jamais sur l'objet ou la personne qu'elle veut foudroyer. Le redoutable vodoun demeure là-haut, et lance sa hache qui est une pierre. L'objet atteint s'enflamme ou s'écroule, puis l'arme s'enfonce dans la terre où on la retrouve en fouillant.[441]

L'importance des divinités est relative également et surtout au fait qu'elles aident le pouvoir politique à assurer le « contrôle social » de la population. L'utilité des vōdún accrut celle des Ànātɔ́ qui en étaient les pontifes, étant entendu qu'ils jouaient le rôle de courroie de transmission entre lesdites divinités et les hommes. Pour les Dānxōmɛ́nù ordinaires, ces hauts dignitaires pouvaient peser dans la prise des décisions des divinités. L'on avait donc intérêt à

[438] Zōmāndónù a été installée par la reine-mère Tēgbēsú qui est la responsable du culte Lìsà.

[439] Ici, c'est plutôt le caractère soudain et imprévisible de ces maux qui les rend mystérieux.

[440] Se dit aussi Hɛ́vìōsò.

[441] Hazoume (P.), *Le Pacte de Sang au Dahomey*, Paris, Edité par l'Institut d'Ethnologie, 1956, 170 pages, p. 145.

entrer dans leurs bonnes grâces pour bénéfier des bienfaits des vōdún ou obtenir d'eux l'expiation de ses inconduites. Aussi, toutes les personnes qui sacrifiaient à ces divinités de même que tous les chefs religieux étaient-ils vénérés et craints. Leur pouvoir était grand. Tout le peuple, y compris les princes, devait se prosterner devant le ministre des cultes et autres grands prêtres tel que l'Àgāsúnɔ́n, par exemple. « Tous ces dignitaires religieux jouissaient de certains privilèges : le roi leur attribuait des champs et des esclaves pour les leur labourer, des femmes ainsi que divers autres cadeaux ».[442]

Par ailleurs, l'adoption par les Àlādāxónù d'une politique de récupération des divinités des territoires conquis, a considérablement enrichi le panthéon danxoméen et étendit le rôle religieux des Ànātɔ́.

4-2-2- Les Ànātɔ́ dans l'enrichissement du panthéon danxoméen

Conscients de la force et de la puissance de toute divinité, les Àgāsúví agrandirent considérablement leur panthéon. La divinité Sākpātá, qui symbolise la Terre et la Variole, a été ramenée du pays māxí par Tēgbēsú (1740-1774), Kpénglá (1774-1789), Àgɔ̀ngló (1789-1797) ou Gēzò (1818-1858).[443] Le vōdún Sākpātá serait donc arrivé au Dānxōmɛ́ entre 1740 (année d'intronisation de Tēgbēsú) et 1858 (année de la mort de Gēzò). Cependant, des indices portent à croire que Tēgbēsú serait à l'origine de l'arrivée de cette divinité à Àgbómɛ́. Effectivement, la tradition orale[444] raconte que ce souverain affectionnait particulièrement les divinités étrangères au Dānxōmɛ́. Ce penchant pour les vōdún d'autres contrées serait dicté par son séjour au pays des Yōrūbā[445] où il aurait découvert, lui qui croyait que seules les divinités de son

[442] Avolonto (T. J.), 1990, op. cit., p.95.

[443] Malgré nos investigations, nous n'avons pas pu connaître avec précision le roi qui a fait entrer la divinité Sākpātá dans le royaume. Nous sommes cependant persuadé qu'il s'agirait de l'un des quatre rois cités ci-dessus. En effet, ce sont ces quatre souverains qui ont eu à vaincre le pays māxí, localité d'origine de ladite divinité. Même si avant eux Àgájà y avait déjà mené une expédition guerrière, celle-ci a tourné court et l'armée du Dānxōmɛ́ est piteusement rentrée à Àgbómɛ́. Àgájà n'a donc pas eu le temps ni l'occasion d'enlever une divinité avant de battre en retraite.

[444] Mètoyimè Bacharou Nondichao, 80 ans, guide du musée historique d'Abomey à la retraite, entretiens du 7 juin 2013 et du 12 septembre 2014.

[445] À la demande du souverain d'Ɔ̀yɔ́.qui voulait qu'un prince de sang fît partie du tribut que le Dānxōmɛ́ payait à son puissant royaume, Àgájà (1711-1740) désigna son fils Tēgbēsú pour satisfaire ladite demande.

royaume d'origine avaient une réelle puissance, un nombre important d'autres divinités sinon plus puissantes, du moins aussi influentes que celles du Dānxōmɛ́. Voilà probablement la raison pour laquelle il a été, de tous les souverains, celui qui a fait entrer plus de divinités étrangères dans le royaume.

L'attirance de Tēgbēsú pour les divinités peut aussi s'expliquer par le rôle important joué par sa mère nàn Hwànjílé à ses côtés, dans cette politique religieuse. La tradition orale raconte en effet que sur les conseils de sa mère, Tēgbēsú a introduit la hiérarchisation des divinités, avec une structure clairement définie et des responsables à chaque niveau. De même, Àlɔ̀tɔ́dēkén, une « Cour suprême du culte vodun »[446] fut créée et eut pour Président, le chef du culte Zōmāndónù qui est la réincarnation des princes et princesses[447]. Zōmāndónù a été installée par cette reine-mère qui était, elle-même, responsable du culte Līsà. Et, bien que plusieurs divinités dont *Àgāsú*, le *tɔ́xwíyɔ́* des Àlādāxónù, existent au Dānxōmɛ́ avant Zōmāndónù, celle-ci a été placée au-dessus de toutes.

Le transfert forcé de ces divinités de leurs localités respectives au Dānxōmɛ́ et leur installation effective dans ce royaume, leur entretien, le culte qu'on leur voue ainsi que les diverses cérémonies périodiquement organisées à l'intention de chaque vōdún, faisaient partie intégrante de l'organisation de la vie religieuse. Une telle organisation exigeait un certain nombre d'activités obligatoires, soigneusement élaborées. Le but était d'être en contact permanent avec les divinités pour combler tout leur manque, les célébrer et les vénérer afin que le vōdún ne se fâche jamais contre le royaume. Car, ces vōdún ne symbolisaient pas seulement la Terre, la Variole ou la Foudre. Toutes les divinités, qu'elles fussent étrangères ou nées dans le royaume, étaient aussi, aux yeux des Dānxōmɛ́nù, les dieux de l'immortalité. Or, cette immortalité ne s'obtenait pas par des actions d'éclat ; elle était le prix de la vertu : il fallait, pour la mériter, travailler à la purification de ses passions, accomplir la volonté très sainte des

[446] C'est l'inscription que porte la maison qui abrite la cour « Àlɔ̀tɔ́dēkén » et Mìvɛ́dɛ́, le chef suprême du culte Zōmāndónù.

[447] Entretien réalisé avec Gabin Djimassè à Àgbómɛ́, le 13 septembre 2016.

dieux. Comme l'unique fidélité au roi ne suffisait pas pour obtenir la vie éternelle, il fallait être aussi fidèle aux dieux dont toute colère était redoutée.

Et c'est ici qu'intervient l'importance des Ànātɔ́ dans la vie religieuse du royaume. D'abord, c'est grâce aux Ànātɔ́ que le transfert d'une divinité de sa localité d'origine au Dānxōmɛ́, était possible. Grâce à ce transfert, pensait-on au Dānxōmɛ́, la localité concernée sera incapable de jeter un mauvais sort au royaume des Hwēgbájàví. Mais il fallait, dans le même temps, éviter de profaner la divinité en ramassant sans les sacrifices nécessaires, la motte de terre qui la symbolise. Le cas échéant, sa colère serait plus grande contre le Dānxōmɛ́. D'où la nécessité de retrouver les sacrificateurs de la divinité à enlever afin de leur faire faire les divers rites et sacrifices en la matière.

Du reste, pour l'installation de cette divinité à Àgbómɛ́, les services des mêmes sacrificateurs était requis avant que la divinité en question n'accepte d'habiter l'endroit qui lui est réservé et d'y résider en permanence. Et, puisqu'ils étaient les seuls à connaître les sacrifices et les cérémonies afférents à cette divinité ainsi que ses interdits et le culte qu'on lui voue, ces dignitaires religieux, même devenus À*nātɔ́-yɔ̀yɔ́*, étaient très précieux pour les Àlādāxónù. Aussi, ceux-ci rentraient-ils à Àgbómɛ́ avec lesdits dignitaires et leurs familles et leur assignaient la mission de former des Dānxōmɛ́nù à leur métier de sacrificateurs, une fois la divinité installée dans le royaume. Presque tous ces dignitaires religieux dont le pays venait de passer sous le joug du Dānxōmɛ́, devenaient des À*nātɔ́ yɔ̀yɔ́* entièrement acquis au service de ce royaume. Sans leur action, aucune divinité étrangère au Dānxōmɛ́ ne saurait accepter d'y demeurer.

L'organisation de la vie religieuse nécessitait donc un certain nombre d'activités importantes pour l'exécution desquelles on ne retrouvait généralement que les Ànātɔ́. La toute première activité semble être la création des conditions favorables à l'apparition des divinités aux hommes. En effet, il était ancré dans la croyance populaire que bien qu'invisibles, les divinités pouvaient se rendre visibles et accessibles aux hommes. Mais dans ce cas, elles

adoptaient une forme humaine et pouvaient s'incarner dans n'importe quel être vivant, surtout, dans un homme ou dans une femme. On recourait alors au service des Ànātɔ́ qui étaient apparemment presque les seuls en qui ces divinités s'incarnaient[448]. On disait qu'ils étaient mariés aux divinités dont ils devenaient les épouses ou *vōdúnsì*[449]en langue fɔ̀n. Lorsqu'ils étaient en état de possession, ces Ànātɔ́ entraient visiblement dans un état second et ne se comportaient plus comme des Dānxōmɛ́nù ordinaires. En effet, n'étaient-ils pas devenus, chacun en ce qui le concerne, la divinité dont il était l'épouse ? Toujours est-il que les Dānxōmɛ́nù ne voyaient plus en chacun d'eux un simple *vōdúnsì*, mais le *vōdún* lui-même. Devenus divinité, ils étaient sacrés et ne devaient plus habiter au milieu de leurs proches. On les internait, soit dans les couvents, soit à l'écart dans des concessions où avaient lieu les cérémonies religieuses.[450] Ils ne devaient plus aller et venir comme par le passé. Tous leurs déplacements se faisaient en groupes, dans un ordre impeccable et sous l'encadrement d'un ou de plusieurs dignitaires religieux. (Voir la photo n° 13).

[448] Comme nous l'avons dit plus haut, les Ànātɔ́ étaient les seuls vōdúnsí pendant les premiers règnes du Dānxōmɛ́. C'est au cours des derniers règnes, surtout à partir de Gēzò que de nombreux Àxɔ́ví ou princes ont été « mariés » aux divinités. Il s'agit là d'une pratique qui continue jusqu'à nos jours.

[449] *Vōdún* se traduisant par « divinité » et *sì* ou àsì par « épouse », le terme vōdúnsì signifie alors « épouse de vōdún » et s'applique aussi bien aux hommes qu'aux femmes. Alors qu'une divinité peut avoir un nombre d'épouses illimité, l'épouse, elle, ne peut se « marier » qu'à une seule divinité.

[450] Chaque chef de famille avait le devoir d'organiser périodiquement une cérémonie en l'honneur des divinités protectrices de sa concession. Ladite cérémonie pouvait durer jusqu'à quinze jours pendant lesquels les *Vōdúnsì* restaient en état de possession en vue de permettre aux Dānxōmɛ́nù de constater de leur propres yeux l'existence des divinités dans leur vie et de communier avec elles.

Photo n° 13 : Déplacement de divinités à Àgbómɛ́



Prise de vue : Avolonto, novembre 2015.

Déplacement de vōdún ou divinités de l'ensemble nēnsúxwé à Àgbómɛ́. Les vōdún se déplacent le plus souvent en groupe et toujours en ordre, sous la conduite de responsables religieux que nous n'avons pu photographier. Remarquer l'air grave et très sérieux pris par ces femmes qui, dans leur état de possession, ne se considéraient plus comme de simples êtres humains, mais plutôt comme des divinités.

De même, ils ne devaient pas manger pendant toute la cérémonie qui durait, le plus souvent, 21 jours.[451]

Si les Àlādāxónù réussissaient aussi facilement à repartir au Dānxōmɛ́ avec les *vōdún* des populations vaincues, c'était parce que des Ànātɔ́ (les espions ou légɛ́dɛ́), jouaient d'abord dans ces contrées un rôle de premier plan, préalable à la levée de toute expédition guerrière contre n'importe quelle localité. Selon les traditionnistes, le corps des espions comprenait plusieurs catégories. Il y avait les espions chargés de se documenter sur la puissance militaire du pays à attaquer, les espions chargés de dresser la cartographie dudit pays, les espions à qui revenait la mission d'identifier et d'hiérarchiser selon leurs puissances respectives, les divinités du pays…[452] C'est cette dernière catégorie d'espions qui nous intéresse ici. En effet, ceux-ci, jouant leur rôle avec beaucoup de professionnalisme, réussissaient presque toujours à fournir au roi et à l'état-major de l'armée, les renseignements nécessaires sur chaque divinité du pays considéré : le nombre de divinités, leurs localisations respectives, le domaine de prédilection de chacune d'elles, les langues qu'elles parlent… Ces espions devaient aussi, pour chaque divinité, connaître les grands dignitaires qui la géraient et les familles qui y sacrifiaient. Ils devaient également connaître quelques chansons exécutées lors des cérémonies organisées en l'honneur de ladite divinité. C'est grâce à tous ces renseignements que l'armée du Dānxōmɛ́ parvenait à arracher aux populations vaincues leurs divinités pour le royaume des Àgāsúví.

L'une des raisons pour lesquelles les souverains du Dānxōmɛ́ ramenaient toujours à Àgbómɛ́ les divinités des pays conquis était le lien qui existait entre le vōdún et le pouvoir et que décrit comme suit Barthélémy Adoukonou : « Les rois d'Abomey ont vu dans les vodun la source du acè (pouvoir) ; c'est pourquoi leur pouvoir politique à caractère sacré s'assimilera tous les vodun qu'ils rencontrent à la faveur des guerres ».[453]

---

[451] La croyance était que pendant lesdites cérémonies, les divinités ne s'alimentaient pas. Tout au plus prenaient-elles du kola et une quantité insignifiante de *sōdābì*, boisson locale préparée à partir du vin de palme.

[452] Cependant, un espion pouvait se voir confier plusieurs missions à la fois.

[453] Adoukonou (B.), *Vodun sacré ou violence ? Mêwihwendo et la question éthique au cœur du sacré vodun*, thèse de Doctorat d'Etat, Université de Paris V, 1989, 798 p.

En dehors des roturiers dont nous venons de parler, d'autres Ànātɔ́ apportent également leur pierre à l'épanouissement de la vie religieuse dans le royaume.

4-2-3- Autres apports des Ànātɔ́ à la consolidation de la vie religieuse

Au Dānxōmɛ́, les activités qui intervenaient dans l'harmonisation de l'expression religieuse étaient nombreuses. On pouvait noter entre autres, le « *port de divinité* » ou, comme on le dit en langue fɔ̀n, »*vōdún wā tā nūmɛ́,* » ce qui, traduit mot à mot, pourrait donner : « *la divinité est montée sur la tête de quelqu'un.* » Ceux qui « *portaient* » une divinité étaient d'abord et avant tout les *vōdúnsì* ou adeptes de cette divinité. Nul ne peut être adepte de plusieurs divinités à la fois. Ces « porteurs de vōdún » n'étaient autres que les Dānxōmɛ́nù en qui les divinités s'incarnaient. Il leur fallait avoir dans la société un comportement exemplaire, afin de ne pas jeter le discrédit sur leurs époux *vōdún*. En réalité, la vie religieuse ne s'animait vraiment qu'avec l'apparition des divinités aux hommes. Or, d'une manière concrète, les Ànātɔ́ étaient les seuls à « porter » les divinités[454], permettant ainsi une relation directe entre les *vōdún* qui s'incarnaient en eux et les Dānxōmɛ́nù. Ici, on atteint, en effet, le point culminant de toute l'organisation religieuse dans le royaume : le contact direct entre *vōdún* et humains. Dès lors, ces roturiers devenaient indispensables au maintien du pouvoir religieux, second pilier de la puissance du Dānxōmɛ́. Quand ils entraient en état de possession, ils étaient respectés et craints.

Une autre activité majoritairement exécutée par les Ànātɔ́ et qui concourait à la dynamisation de la vie religieuse était le *hānkpá*[455]ou classe de chant, c'est-à-dire les rencontres consacrées à la composition, à l'apprentissage et à la répétition des chansons religieuses. La vie religieuse, en effet, s'accomplissait avec mélodies, chansons et musique. Chaque divinité a son rythme musical propre. Les chansons étaient si importantes qu'elles retraçaient l'origine des divinités, les diverses péripéties qui ont conduit à leur installation dans le royaume, les hauts

[454] Il est vrai qu'avec lers derniers règnes du Danxomè, des princes ont commencé par « porter » des divinités.

[455] Le vocable *hānkpá* est composé de deux syllabes : « *hān* » qui signifie chanson et « *kpá* » qui signifie en catimini. « *hānkpá* » peut donc se traduire par « la chanson de la discrétion », c'est-à-dire la chanson que l'on travaille dans l'ombre avant de la faire connaître au grand public.

faits d'arme des souverains… Elles sont exécutées au cours des cérémonies religieuses par les divinités elles-mêmes, lors de leur apparition publique. Mais pour en arriver là, il eut fallu composer la chanson, la faire répéter plusieurs fois à tous les *vōdúnsì* concernés. Ici encore, la quasi-totalité des Dānxōmɛ́nù sollicités pour l'accomplissement de cette activité, étaient les Ànātɔ́. Il est vrai que les princes aimaient chanter et danser. Cela participait de la noblesse. Un prince qui ne savait pas chanter ou danser était une honte pour sa famille.

Voilà pourquoi on organisait au sein de toutes les familles princières, des séances destinées à l'apprentissage de ces deux activités culturelles. Mais ces séances étaient différentes de celles religieuses au cours desquelles, seuls les *vōdúnsì* étaient entraînés à ces mêmes activités, mais dans le style et les conditions qui étaient exclusivement les leurs. Dans un cas comme dans l'autre, les princes brillaient par leurs talents de compositeurs, de danseurs et de musiciens. Les rois eux-mêmes, excellents danseurs, aimaient surtout s'illustrer par la chanson et cherchaient toujours à traduire leurs pensées et leurs vœux les plus chers dans une chanson composée par eux-mêmes.

Mais les séances qui nous intéressent ici sont celles organisées dans le cadre religieux où seuls les *vōdúnsì*, ànātɔ́ dans leur écrasante majorité, étaient concernés. Leur rôle consistait principalement dans l'appropriation des chansons retenues et leur exécution, une fois entrés en état de possession, devant le public, pendant les cérémonies. Il consistait également en une bonne maîtrise des pas de danse selon la cadence admise au couvent de leurs divinités respectives. Ce faisant, ils apportaient une contribution appréciable au maintien de l'une des institutions les plus importantes du pouvoir àjá-fɔ́n, à savoir, le pouvoir religieux.

D'autres Ànātɔ́, encore, consolidaient l'enracinement de ce même pouvoir par l'enseignement de la langue des divinités étrangères à leurs adeptes respectifs. Pour qu'une divinité arrachée à sa « terre natale » et installée de force au Dānxōmɛ́ s'assagît, il fallait la mettre dans les mêmes conditions que celles qu'elle a toujours vécues dans son pays d'origine. Il fallait aussi et surtout, lui parler sa langue d'origine et y faire dérouler toutes les cérémonies

appropriées afin de se faire comprendre d'elle et obtenir ses bénédictions sur tout le royaume. Pareillement, ses adeptes devaient savoir parler couramment cette même langue. Les Dānxōmɛ́nù ne parlant pas la langue d'origine de ces divinités, on se rabattait alors, la plupart du temps, sur les Ànātɔ́ yɔ̀yɔ́ ramenés des contrées vaincues pour l'enseigner aux *vōdúnsì*. Ces Ànātɔ́ yɔ̀yɔ́, du coup, devenaient incontournables pour le rayonnement de l'action religieuse au Dānxōmɛ́. En récompense, ils étaient anoblis par le souverain. Les langues les plus concernées dans le royaume étaient le nāgō (pour la divinité Sākpātá), l'àjá (pour les divinités Līsà et Àgɛ), l'àyízɔ̀ (pour la divinité Hɛ́bìōsò).

Toujours dans le domaine religieux, d'autres activités, faits et gestes rituels non moins importants étaient aux mains des Ànātɔ́. On peut citer le ravitaillement des lieux de rassemblement des divinités en toutes sortes de denrées pendant les cérémonies religieuses et la fabrication des instruments de musique (tams-tams, castagnettes, gongs…) devenue l'apanage de certaines familles d'Ànātɔ́.[456] L'exécution de toutes ces activités place les Ànātɔ́ au cœur de l'organisation de la vie religieuse au Dānxōmɛ́, même si en réalité le dernier mot concernant ce second pilier du pouvoir royal qu'était la religion, ne leur revenait pas. Ils étaient les bras exécutants des princes comme c'était également le cas dans l'organisation de la vie culturelle du royaume.

4-3- L'enrichissement culturel du Dānxōmɛ́ (XVIIe-XIXe siècle)

Dans une large mesure, l'enrichissement de la culture danxoméenne, est, en partie, l'œuvre des roturiers. Que ce soit dans les rites et pratiques cultuelles ou dans l'apport d'autres comportements culturels à la société du Danxomè, le rôle des Anato, n'est pas négligeable.

[456] Des familles ànātɔ́ se sont spécialisées dans la fabrication de certains outils de musique. Ainsi les Hùntɔnjī, par exemple, se sont spécialisés dans la fabrication de gongs.

4-3-1- L'apport des Ànātɔ à l'édification d'un comportement sociétal

Nous avons montré plus loin une facette de l'apport des Ànātɔ au rayonnement de la culture du Dānxōmɛ́ à travers leur participation à l'apprentissage et à la vulgarisation des chansons et des danses religieuses. Un autre aspect de leur apport à la culture du royaume réside dans leur manière d'enseigner une certaine ligne de conduite à la société, par la vulgarisation effrénée et la traduction en actes, de proverbes séculaires. Nous en donnons ici deux exemples. Le premier est ainsi libellé : « *Xɛ́sīnɔ́n kpátín ɔ́n dā wɛ́ nɔ́n wú* ».Traduit, ce dicton donne à peu près ceci en langue française : « l'arbre du peureux[457] pousse des feuilles. » En effet, l'arbre planté par le peureux pour indiquer les limites de sa parcelle pousse toujours des feuilles alors qu'en règle générale, l'arbre planté par un téméraire sur la parcelle d'autrui, ne pousse jamais ! Il est toujours abattu.

Ce dicton vise à instaurer une atmosphère de compréhension mutuelle dans le royaume. Car, même si d'un côté il peut être perçu comme contraire aux valeurs de courage et de témérité sans cesse prônées par les Àlādāxónù, de l'autre, il préconise, à y voir de près, une valeur fondamentale : le respect de l'autre. Pour les roturiers, en effet, tant que vous ne cherchez pas à gruger votre prochain en s'ingéniant à le déposséder de son bien, tant que vous continuerez à respecter son humanité, vous n'aurez jamais un différend sérieux avec lui. Par le respect de ce proverbe dans tous les actes qu'ils posaient, les Ànātɔ, selon Dāā Koudjêtchéhoun Zowèdo[458], voulaient certainement inviter chaque Dānxōmɛ́nù à devenir un artisan de la paix. Un autre aspect fondamental de ce proverbe, est la culture de la prudence. Malgré leur fougue guerrière, les Àlādāxónù ont adopté cette qualité qui les a beaucoup servis en divers domaines.

[457] Le vocable « peureux », ne désigne pas toujours le couard, le résigné, celui qui a toujours peur de la réaction de l'autre, mais aussi l'homme juste, c'est-à-dire celui qui respecte autrui et ne cherche pas à s'accaparer illégalement de son bien. Ce qui ne veut pas dire forcément qu'il restera les bras croisés devant une injustice, une humiliation ou un préjudice subi.

[458] Cette information nous a été donnée par Dāā Koudjêtchéhoun en son domicile à Abomey-Calavi, le 2 septembre 2018.

Le proverbe suivant[459] est le deuxième exemple que nous donnons : « Mɛ́ mān dó mɛ́dē nɔ́n jɛ́ nēngbé gádáā », et qui peut se traduire par : « Celui qui n'a personne à son service ne doit pas souffrir d'une plaie béante au dos.» Il se serait répandu un peu partout avec la dispersion de populations qui a suivi les relations conflictuelles des Àgāsúví avec les "autochtones" dudit plateau.[460] De la même manière que le premier, ce deuxième proverbe, largement propagé par les pré-Àlādāxɔ́nù, enseigne une vertu capitale : compter d'abord sur ses propres forces, bref, sur soi-même. L'autre sens qu'il faut en donner, est la mise en garde contre les ambitions démesurées. Ces enseignements ont eu un impact certain sur de nombreux Dānxōmɛ́nù, princes ou roturiers, qui se les sont appropriés.

A vrai dire, la généralité de ces proverbes dans l'aire culturelle àjá-fɔ̀n-yōrūbā, les laisse-t-elle vraiment comme des spécificités à*nātɔ́* dont a hérité le royaume des Hwēgbājàví ? On peut le penser lorsqu'on sait que les premiers Ànātɔ́ du Dānxōmɛ́ sont composés de populations issues des Àjá et des Yōrūbā. Certes, les Àlādāxónù, également, sont d'origine àjá, donc censés connaître ces proverbes depuis leur prime enfance au point de ne pas avoir besoin d'hériter des enseignements qu'ils véhiculent d'un quelconque groupe socioculturel "autochtone" du plateau d'Àgbómɛ́. Mais quand on sait d'autre part que les circonstances dans lesquelles les Àlādāxónù sont arrivés à Hwàwé n'étaient pas de nature à cultiver la paix, on peut comprendre qu'il a fallu que les premiers Ànātɔ́ du Dānxōmɛ́ leur rappellent les vertus desdits proverbes.

Un autre comportement de la société danxoméenne hérité des Ànātɔ́, est la structure de la famille que ceux-ci ont adoptée dès les premières heures de leur installation sur le plateau d'Àgbómɛ́. Nous avons montré au chapitre II que la plus ancienne forme d'organisation de la

[459] Selon Dāā Atchawé, ces deux proverbes seraient en vogue sur le plateau avant l'arrivée des Àlādāxónù, et se seraient répandus dans tout le royaume après sa création. (Voir entretien de groupe réalisé au quartier Zàsá à Àgbómɛ́)

[460] Nous avons retrouvé ces proverbes un peu partout dans l'espace àjà-fɔ̀n : à Àgbómɛ́ et à Dōkɔ̀n, respectivement avec Dāā Mètoyimè Nondichao et Albert Kpohonou, par exemple ; à Kɔ́vɛ́ et à Wēnxí, avec Martial Hountondji …

famille, est celle des communautés villageoises où l'autorité, organisée autour du Père, est fondée sur la consanguinité. Et, citant Sylvain Anignikin, nous avons dit que « toutes les communautés qui s'ajoutent à cette communauté primaire, reconnaissent l'autorité du Père de la première communauté ». Cette structure de la famille a été adoptée par les Àlādāxónù qui y ont apporté, bien sûr, leur touche personnelle. À cet égard, l'introduction par ceux-ci du *hēnnú* dans la structure familiale, place la première communauté villageoise comme superstructure de la famille, exactement comme du temps des groupes socioculturels « autochtones » du plateau. En effet, le *hēnnú* n'est autre que la première communauté villageoise où l'autorité est organisée autour du Père et où l'appartenance à ladite communauté est fondée sur les liens de sang. Mais, cette première communauté villageoise se multipliant du fait de la procréation, plusieurs branches de la même communauté sont apparues, parfois avec des noms différents. Les Àgāsúví, alors, regroupèrent toutes ces branches en *hēnnú.* Le Père de ce grand ensemble est appelé *hēnnúgán* par les Àlādāxónù. Il s'agit là de l'exemple d'une collectivité familiale où on retrouve la communauté primaire et tous les lignages qui s'y sont ajoutés par la suite, et qui reconnaissent tous l'autorité du Père de la première communauté, c'est-à-dire le *hēnnúgán*. En 1976, Claude Savary écrit à ce propos :

> Au Dahomey, le type familial le plus répandu est celui de la famille étendue à un ou plusieurs lignages (xenu). Dans ce dernier cas, il s'agit d'une collectivité familiale représentant les différentes branches d'un ancêtre paternel commun, le xenuga.[461]

Les lignages qui s'ajoutaient au *hennu* contribuaient à l'agrandir : tous les descendants patrilinéaires du *hēnnúgán* appartenaient à ce *hēnnú* et reconnaissaient tous l'autorité de son chef. Plusieurs branches naissaient ainsi d'un seul *hēnnúgán* compte tenu du nombre d'épouses qu'il possédait. Or, le *hēnnúgán* ne créait jamais une famille monogamique.

En règle générale, tous les descendants du *hēnnúgán* demeuraient dans la même concession parce que la résidence était patrilocale. Cependant, ce principe tend à s'estomper

[461] Savary (C.), *La pensée symbolique des Fo du Dahomey,*op.cit., p. 101.

comme le montre ici Claude Savary : « Toutefois, lorsque les branches sont nombreuses, elles peuvent émigrer et choisir une autre résidence. Ce sont en général les branches aînées qui se séparent le plus fréquemment du lignage initia ».[462]

On note aisément des similitudes entre la structure de la famille adoptée sur le plateau par les Fɔn avant 1600 et celle introduite, plus tardive, sur les mêmes lieux par les Àlādāxónù. La seule différence fondamentale se trouve dans les liens de parenté entre la première communauté villageoise et celles qui l'ont rejointe ultérieurement. En effet, si dans le cas des Fɔn avant l'arrivée des Àlādāxónù, les membres des groupements qui se sont ajoutés à la communauté primaire n'étaient pas forcément des enfants en ligne directe du chef, il n'en était pas de même de la structure familiale introduite par les Àgāsúví. Ici, tous les lignages qui s'ajoutaient au *hēnnú*, étaient des descendants en ligne directe du *hēnnúgán*. Mais cette différence n'enlève rien à l'apport des Ànātɔ́ à l'adoption d'un comportement sociétal dans le royaume des Àgāsúví qui bénéficia, par ailleurs du savoir-faire des mêmes Ànātɔ́ au double plan artistique et architectural.

4-3-2- Dans le domaine artistique et architectural

Au Dānxōmɛ̀, l'art revêtait plusieurs formes : bas-reliefs, tentures, orfèvrerie, sculpture… Il était essentiellement tourné vers la cour royale et la religion, les deux piliers les plus importants du pouvoir àjá-fɔn. Mais quel que fût le motif de l'art, il avait rarement un simple caractère décoratif. L'art servait toujours à exprimer une pensée ou à rappeler un fait historique, un fait d'arme… Au musée d'Àgbómɛ́, les nombreuses tentures imprimées sur les tissus qui servent de toile de fond aux trônes des rois, portent, chacune, un message ou rappelle une histoire.

L'un des exemples les plus expressifs de l'art en tant que message, a été sans doute l'allégorie du singe glouton, dessiné sur une toile envoyée par le roi Àdāndózàn au roi d'Ɔ̀yɔ́.

[462] Savary (C.), op. cit., pp. 101-102.

Ce singe avala quantité de banane, de maïs, de manioc… avec une telle avidité qu'il respirait à peine, les yeux sortis de leurs orbites. Il avait la bouche pleine et, naturellement, le ventre ballonné, très gonflé. Pourtant, il tenait encore dans ses mains un épi de maïs qu'il s'apprêtait à dévorer ! Le roi du Dānxōmɛ́ voulait signifier au souverain d'Ọ̀yɔ́ que, déjà trop repu, celui-ci devait cesser d'être si insatiable et renoncer au tribut annuel que le Dānxōmɛ́ payait à son royaume[463] ; sinon lui, Àdāndózàn, y renoncerait unilatéralement. Et, joignant le geste à la parole, « Àdàndózàn refusa de s'acquitter du tribut pendant quatre ans (1804-1808)»[464]. Pour le souverain d'Ọ̀yɔ́, ce message était une humiliation.[465]

Faut-il rappeler que les Ànātɔ́ étaient presque les seuls sollicités pour écrire ces messages et réaliser tous autres motifs retenus par les dignitaires ? Dans la confection des tentures en effet, les Yɛ́mājɛ́ étaient maîtres tandis que les Hùntɔ́njí menaient la barque dans l'orfèvrerie. En règle générale, les Àgāsúví, à leur arrivée sur le plateau, n'ont fait, à quelques exceptions près, que confirmer dans leurs métiers respectifs les Ànātɔ́ qui excellaient dans tel ou tel autre domaine. Nous pensons alors qu'il existe un art fɔ́n pré-Àlādāxónù. Les dessins de la divinité Dàn sur le mur depuis la période pré-Àlādāxónù et ses nombreuses représentations en fer en sont assurément un témoignage. Mais alors, où sont passées aujourd'hui ces œuvres d'art autochtones ? L'art pré-Àlādāxónù s'est-il confondu à celui apporté de Tádó par les Àgāsúví? Une étude de l'interpénétration de ces différentes formes d'art nous fournirait des renseignements fort utiles à la compréhension de l'histoire de ces deux peuples. Toujours est-il que les Ànātɔ́, en sculptant le bois et en tissant le pagne, en pétrissant la terre pour dessiner

[463] Pour Jérôme Alladayè, « Àdāndózàn fut le premier roi à tenter réellement de soustraire le Dānxōmɛ́ à la suzeraineté d'Oyo qui durait depuis un siècle » (Cf. *Fresques Danxoméennes*, p. 90). Le tribut annuel à payer du fait de ladite suzeraineté, s'élèverait, entre autres, à 41 barils d'huile de palme, 41 hommes valides, 41 jeunes filles, 41 sacs de cauris.

[464] Alladaye (C. J.), *Fresques Danxoméennes*, op. cit. p. 91.

[465] Ce message, ajouté à l'attitude danxoméenne qui s'en est suivie, provoqua la colère du souverain d'Ọ́yɔ́ qui menaça d'envahir le Dānxōmɛ́. Àdāndózàn, alors en difficulté avec les commerçants européens, dut reprendre le paiement dudit tribut auquel il ne sera définitivement mis fin qu'avec son successeur, le roi Gēzò.

les bas-reliefs, en travaillant l'or, l'argent, le bronze ou le cuivre, contribuaient efficacement au développement de l'art danxoméen.

On distinguait l'art de cour, celui des divinités et une production artistique destinée à la vente. L'art de cour regroupait toutes les œuvres qui, du temps des rois, n'étaient destinées qu'au palais comme les bas-reliefs et certaines tentures qui magnifiaient la puissance et les faits d'arme des souverains. L'art des divinités rassemble toutes les représentations desdites divinités sur toile, sur le mur, le fer et le bois. Quant à l'art commercial, il regroupait les œuvres d'ornement que n'importe qui pouvait s'acheter, comme les objets d'or, d'argent ou de bronze fabriqués par les Hùntɔ́njí, des œuvres sculptées en bois …

Dans le domaine de l'architecture, une question, également, se pose : existe-t-il une architecture fɔ̀n pré-Àlādāxónù ? Si oui, qu'est-elle devenue après l'installation des Àgāsúví ? Aussi bien ceux-ci que les « autochtones » s'accordent à dire que ces derniers habitaient des cases rondes avant l'arrivée des Àjánù. Les murs de ces cases, élevés avec de la terre de barre pétrie à l'eau, avaient la hauteur d'un demi bambou, soit environ deux mètres. La charpente était constituée de branchages attachés les uns aux autres en forme de damier, et la toiture, de paille. Mais seuls les plus aisés pouvaient s'offrir ces cases. Les autres se contentaient du gōxɔ̀, c'est-à-dire, des cases rondes ou carrées entièrement faites de branchages divers, surtout de branches de palmier et des arbustes. Avec l'arrivée des Àlādāxónù, les cases rectangulaires ont progressivement pris le pas sur les constructions précédentes. L'architecture s'est considérablement développée. Les murs sont devenus beaucoup plus épais (environ 0,40 m) et la hauteur des clôtures, surtout celle des palais, atteignait parfois 5 m environ. (Voir la photo n° 14).

Photo n° 14: Les ruines de la clôture du palais de Glélɛ́



Prise de vue : Avolonto, mars 2014

Les murs de clôture que voici sont ceux du palais du roi Glélɛ́ au quartier Jɛ́gbɛ̄ à Àgbómɛ́. Ils ont été construits au milieu du XIXème siècle, mais résistent toujours, comme on le constate, aux intempéries naturelles. Vu le gigantisme de l'œuvre, on peut se faire une idée de la dureté de l'œuvre des Ànātɔ́ dans le domaine de l'architecture. Remarquez la hauteur et l'épaisseur du mur.

Dans le royaume des Àgāsúví, l'architecture devenait religieuse quand elle destinait ses œuvres aux seules divinités. Les nombreux bâtiments qui abritaient celles-ci, n'avaient rien de commun avec les habitations des hommes. La hauteur des murs ne dépassait guère 1,50 m et la longueur de ces bâtiments était, soit démesurément importante, soit très courte. (Voir la photo n ° 15).

Toujours sollicités pour la réalisation de ces œuvres architecturales, les Ànātɔ́ s'y adonnaient à cœur joie. La chanson qui suit montre le zèle et la disposition de ces roturiers à se consacrer entièrement à la volonté du Maître de l'Univers : ils étaient même prêts à pétrir la terre sans eau !

Sīn sɔ́ tín lē mì nán nyàn
Sīn sɔ́ hán lē mìnán nyàn bɔ́ kɔ́ lɔ́ nán mín…

TRADUCTION

S'il y a de l'eau, nous allons pétrir [la terre]
S'il n'y a pas d'eau, nous allons pétrir
Jusqu'à ce que cette terre soit bien pétrie…

La tradition orale raconte qu'au début de l'installation des Àlādāxónù sur le plateau, aucun prince ne pétrissait la terre, de même qu'aucun d'entre eux n'allait chercher la paille ou les branchages pour la toiture des cases. Presque toutes les personnes qui intervenaient comme agents d'exécution dans l'architecture au Dānxōmɛ́, étaient d'origine roturière. Présents dans tous les secteurs de la vie sociale, religieuse et économique du royaume, les Ànātɔ́ étaient également très actifs dans le domaine rituel et cultuel.

Photo n° 15 : Habitation de la divinité zōmādónù à Àgbómɛ́



Prise de vue : Avolonto, janvier 2017

Voici la demeure du vōdún Zōmādónù dans la capitale de l'ancien royaume du Dānxōmɛ́. Elle mesure environ 40 mètres de long sur 6 mètres environ de large. La hauteur du mur mesure 1 mètre et demi environ.

4-3-3 - Empreinte ànātɔ́ dans les rites et pratiques cultuels

Détenteur d'un pouvoir absolu, le roi du Dānxōmɛ́ était le maître de tous les rites et cultes hérités des FɔÀn ou introduits par les Àlādāxónù. A cet égard, les rites commémoratifs des ancêtres semblent prendre le pas sur tout autre. La grande cérémonie annuelle appelée *xwētānú* en est un exemple vivant. Elle était l'occasion rêvée d'entrer en communion avec les ancêtres, de leur présenter les difficultés rencontrées dans la gestion du pays et de leur exprimer des besoins. C'était également le moment pour le peuple danxoméen en général, et les Àlādāxónù, en particulier, d'honorer la mémoire de ces mêmes ancêtres par des sacrifices grandioses et de célébrer leur dignité et leur puissance iIIimitée. Présents à toutes les étapes de cette grande manifestation, les Ànātɔ́ y jouaient un rôle précieux. D'abord les ministres, tous ànātɔ́ avant 1818, assistaient le roi, chacun dans son domaine de compétence, pour la réussite de cette fête grandiose. Le Mígán s'illustrait surtout par l'exécution des sacrifices humains. En effet, les messages que le roi envoyait aux ancêtres lors du *xwētānú*, leur étaient transmis par des prisonniers de guerre. Ceux-ci étaient « envoyés » au pays des morts pour porter lesdits messages aux destinataires.

Une fois les « commissions » faites, le Mígán leur tranchait la tête en vue de les envoyer dans l'au-delà, à la rencontre des ancêtres. C'était un temps fort de la cérémonie. Cependant, il convient de préciser que les populations pré-Àlādāxónù du plateau, c'est-à-dire les Ànātɔ́, ne connaissaient pas la pratique des sacrifices humains avant l'arrivée des Àlādāxónù. Leur contribution au maintien de cette pratique se limitait à l'exécution des personnes désignées par le Mígán, l'un des leurs.[466]

Il convient de préciser que la culture du peuple fon privilégie deux aspects essentiels, à savoir, la dévotion totale aux ancêtres et la croyance profonde en une vie dans l'au-delà où les actions de l'homme ici-bas, ont leur dernière manifestation. De ce fait, la vie après la mort,

[466] Toutefois, tout porte à croire que les sacrifices humains n'étaient pas non plus en vogue à Tádó. Les Àgāsúví n'étaient donc pas venus à Hwàwé avec cette pratique qui serait assurément née sur le plateau d'Àgbómɛ́.

restait indiscutable et permettait une existence semblable à celle vécue sur terre : le défunt retrouve alors, au milieu de ses biens, ses parents et amis décédés avant lui. A titre d'exemple, les rois demeuraient rois dans l'au-delà. Voilà pourquoi les Fɔn continuaient de les vénérer et de les consulter comme si de rien n'était ; ils conservaient un contact permanent avec leurs défunts. L'organisation de ces *xwētānú* ou « coutumes annuelles » était donc un impérieux devoir pour les souverains. Y manquer entraînerait bien des calamités à la nation. Selon Jérôme Alladayè, le choix d'êtres humains comme offrandes s'expliquait également par le fait que l'homme est la valeur la plus élevée[467].

En dehors des rites commémoratifs des ancêtres, il en existait beaucoup d'autres comme ceux consacrés aux vōdún. Au Dānxōmɛ́, les rituels des diverses divinités, qu'elles fussent d'obédience royale ou roturière, étaient un impératif immuable et avaient deux aspects communs qu'il convient de souligner : le *hùnfúnfɔn* ou « réveil d'un nouvel initié » et le *sūdīdē* ou « première sortie d'un nouvel initié ». Dans certains couvents,[468] le *hùnfúnfɔn* est le rite par lequel on ramène à la vie le nouvel initié « tué » symboliquement sept jours auparavent. Le corps inanimé de l'intéressé était présenté au public généralement composé de nombreux spectateurs devant lesquels le retour à la vie aura lieu. L'objectif de ce rite est de montrer que la vie qui a été celle de l'initié avant son entrée au couvent, a complètement disparu et fait place à une nouvelle vie, celle à laquelle il reviendra en public et qui sera exclusivement placée sous le signe du vōdún. Claude Savary le dit en ces termes : *« Cette cérémonie [le rite du hùnfúnfɔn], détermine le retour à la vie d'un nouvel initié, une vie nouvelle placée sous le signe du vodu ».*[469]

Le rôle des Ànātɔ était remarquable à toutes les étapes de cette cérémonie. D'abord, le nouvel initié, de même que les anciens, étaient tous Ànātɔ. Les divinités chez qui le *hùnfúnfɔn*

[467] Entretien du 10 février 2018.

[468] Le *hùnfúnfɔn* ne se pratique pas chez toutes les divinités. C'est surtout les adeptes de Sākpātá, Hɛ́bìyōsò, Lìsà, etc… qui pratiquent ce rite inconnu chez le vōdún T□xɔ́sú par exemple.

[469] Savary (C.), 1976, op. cit., p. 174.

est obligatoire, étaient toutes étrangères au Dānxōmɛ́. Les princes ne sauraient donc accepter que ces divinités, étrangères à l'origine royale, s'incarnent en eux. Seuls les Ànātɔ́ étaient alors les adeptes desdites divinités ; et en tant que tels, ils devenaient les acteurs principaux à toutes les phases de cette cérémonie dite *hùnfúnfɔ́n*, l'un des maillons de la culture du Dānxōmɛ́.

Le deuxième aspect commun à plusieurs divinités est le *sùdīdē*. Cette pratique qui consacre la sortie de nouveaux initiés, consiste à soustraire l'adepte de l'emprise directe du vōdún avant de le remettre dans la société. Si l'adepte qui a vu une divinité s'incarner en lui retourne dans la société pour reprendre ses activités comme si de rien n'était, sans passer par le rite du *sùdīdē,* ce serait comme si une divinité habitait au mileu des hommes jour et nuit. Ce qui serait pénible à supporter par ceux-ci qui ne pourront pas toujours lui rendre l'attitude de dévotion due au vōdún. Il est vrai que même après le *sùdīdē,* le *vōdúnsí,* c'est-à-dire l'adepte, doit avoir un comportement exemplaire dans la société au risque de dénaturer la divinité dont il est adepte et de ternir l'image des dignitaires et des autres adeptes de cette divinité. Voilà pourquoi aucun égarement ne leur était permis. Mais, le cas échéant, ils étaient sévèrement punis. Outre les grandes cérémonies annuelles et les rites voués aux diverses phases de l'initiation, on peut noter ceux qui étaient indispensables lors de la consécration d'un nouveau temple ainsi que tous les autres rites de propitiation ou de réparation commandés par le Fá.

Dans le cadre des cérémonies saisonnières, on peut encore mentionner l'offrande des prémices de l'igname aux divinités. Ce rite porte le nom fɔ̀n de *tē dùdù*. « Tē » signifiant igname, et "dùdù", manger, l'expression *tē dùdù* signifie alors manger l'igname. Il s'agit là d'une cérémonie qui fait suite à celle de l'offrande officielle des ignames neuves aux ancêtres des Àgāsúví.[470]

Ce qu'il faut retenir à la fin de ce chapitre est que le Danxomè dispose d'un impressionnant patrimoine politique, religieux et culturel. La richesse dudit patrimoine, son

[470] La cérémonie d'offrande des ignames neuves aux ancêtres des Àlādāxónù, a généralement lieu dans la première quinzaine du mois de septembre.

éclat et son rayonnement sont l'œuvre des Anato qui n'ont jamais marchandé leurs efforts aux nouveaux venus.

Parce qu'ils constituaient l'écrasante majorité des *vōdúnsì* du royaume, les Ànātɔ́ étaient présents à toutes les phases des rites. Les adeptes que l'on ressuscitait en public et les dignitaires qui procédaient au déroulement de ces rites étaient presque tous des Ànātɔ́. De la sorte, même si, à vrai dire, ils officiaient sous les ordres des Àlādāxónù auxquels ils rendaient compte, aucun des rites ne saurait se dérouler sans leur participation active. Et c'est en cela qu'ils contribuaient pleinement au rayonnement de la culture du Dānxōmɛ́ à l'instar de la qualité de leur apport au développement de la vie économique de ce royaume.

CHAPITRE 5 : L'apport des roturiers à l'économie du royaume (XVIIe-XIXe siècle)

Ce chapitre montre les Ànātɔ à l'ère des Àgāsúví, à travers les trois secteurs qui caractérisent l'économie, à savoir, le primaire, le secondaire et le tertiaire.

5-1- Les roturiers dans le secteur primaire (XVIIe-XIXe siècle)

En dehors de la traite des esclaves, l'agriculture représente la principale activité économique du royaume.

5-1-1- L'agriculture

L'agriculture était le pilier du secteur primaire. C'étaient les Ànātɔ qui entretenaient les champs et les plantations du souverain. Or, le roi des perles disposait de vastes champs de maïs, de mil, de sorgho, de manioc, d'arachides… Maurice Ahanhanzo Glèlè nous informe que :

> De vastes domaines royaux plantés en palmeraie étaient entretenus soit par des glesi, soit par des fermiers, pour le compte du roi. Ainsi, les vastes palmeraies de Wawe, créées par Huegbaja, ont toujours appartenu au roi ainsi que celles de Zàdo qui furent confiées par Glele aux Gedebosu qui les entretenaient pour le roi.[471]

Sous Gēzò par exemple, en plus des nombreuses plantations royales de palmier à huile et de cocotier, les Ànātɔ avaient travaillé au développement de la culture du tabac et des produits vivriers – surtout après la famine de 1848[472] - telles que le manioc, le maïs tendre, le bananier, l'arachide, le gombo, la tomate, l'oranger… Certains Ànātɔ, les gl*esi*[473], se voyaient affecter dans les exploitations agricoles du roi ou dans celles des dignitaires. Le travail qu'ils y accomplissaient ne saurait alors être considéré comme une corvée puisqu'ils jouissaient, en compensation, des récoltes des champs dont ils avaient l'usufruit.

---

[471] Ahanhanzo Glele (M.), *Le Danxome, du pouvoir aja à la nation fon*, op. cit., p. 224.

[472] Alladaye (C. J.), op. cit., 2008, p. 93.

[473] Les glēsì étaient, dans le royaume du Dānxōmé, les agriculteurs de métier. Socialement, le terme, pour Jérôme Alladayè, désigne des Ànātɔ pas ordinaires, parce que placés sous le contrôle de la justice. (Entretien du 10 février 2018).

D'autres Ànātɔ́ pouvaient cultiver pour leur propre compte les champs qu'ils avaient hérités de leurs parents. Il s'agissait notamment des roturiers habitant la périphérie d'Àgbómɛ́, comme ceux de Kànà, d'Àdēnyìgɔ́n, de Dōkɔ́n, de Sɔ́nù, de Nyānsátá… Gros travailleurs, ils alimentaient les marchés locaux en toutes sortes de produits vivriers dont les populations avaient besoin. La région d'Àgbómɛ́- la capitale du Dānxōmɛ́ - apportait une contribution remarquable à l'économie du royaume grâce à son agriculture. « La palmeraie qui en constitue la caractéristique principale y est plus développée qu'ailleurs. Ce qui ne veut pas dire que sa rentabilité en soit meilleure. Ici, la palmeraie est ancienne, elle remonte… au milieu du XIXe siècle au moins ».[474]

L'organisation du travail fixait à cette époque le rôle et la responsabilité de chaque composante de la société. Une organisation qui consacrait *de facto* la division du travail telle que voulue par les Àlādāxónù. En effet, la population du Dānxōmɛ́ était subdivisée en quatre catégories. Il y avait, au faîte de l'échelle sociale, les princes ou Àxɔ́ví dont le rôle était beaucoup plus perceptible en politique. Mais, dans la réalité, certains Àxɔ́ví étaient désoeuvrés.

Au-dessous de la catégorie des princes, on notait celle des Ànātɔ́[475] ou roturiers comme deuxième composante de la société du Dānxōmɛ́. Ils savaient et comprenaient eux-mêmes qu'ils étaient sous la domination des Àgāsúví et donc, presqu'exclusivement au service de ceux-ci. Alors, il apparaissait normal, selon la morale de l'époque,[476] que ces roturiers fussent les seuls à travailler pour satisfaire les besoins des Àxɔ́ví.

[474] Savary (C.), op. cit., p. 66.

[475] Il s'agit ici des premiers Ànātɔ́ du Dānxōmɛ́, c'est-à-dire, des groupements humains pré-Àlādāxónù du plateau d'Àgbómɛ́ et non de tous ceux qui portaient cette appellation à l'apogée du royaume ; les Ànātɔ́ yɔ́yɔ́ n'étant donc pas compris.

[476] Les Ànātɔ́ ont connu les affres de cette dépendance surtout pendant les premiers règnes. La situation a considérablement évolué au cours des derniers règnes. À quelques exceptions près, chaque grande nation a connu sa période féodale. Le Moyen Age était l'époque féodale de l'histoire européenne que l'on fait commencer, par convention, à la chute de l'Empire romain d'Occident en 476 et finir avec la découverte de l'Amérique en 1492.

Quant aux Ànātɔ́ yɔ̀yɔ́,[477] ils étaient consignés, le plus souvent sur place, dans leurs localités respectives, à toutes sortes de travaux, champêtres surtout, en vue de ravitailler le palais et d'autres dignitaires en vivres. Depuis la conquête de leurs territoires respectifs, ils savaient déjà quelle était leur mission vis-à-vis de leurs nouveaux maîtres. Les captifs de guerre, eux, étaient destinés à la vente. Toutefois, certains d'entre eux étaient distribués aux dignitaires et aux princes comme esclaves et donc commis à toutes sortes de tâches dans l'agriculture. Celle-ci représentait l'occupation première des populations et leur principale source de revenu. Le palmier à huile, le maïs et l'arachide y occupaient les premières places. En témoignent les vastes étendues de terre qui y étaient consacrées aussi bien à Àgbómɛ́ que dans les provinces. Cependant, d'autres cultures, également, étaient pratiquées :

- des céréales comme le mil, le sorgho étaient cultivées sur toute l'étendue du territoire du royaume,
- des plantes légumineuses comme le haricot, le pois…,
- des plantes potagères comme la tomate, le piment,
- des tubercules telle que l'igname, le taro…,
- des racines comme le manioc.

À un moment donné (vers les dernières années de la dynastie), le palmier à huile était incontestablement la culture dominante et le royaume tirait un profit inestimable des palmeraies royales.

> Selon les rapports administratifs du début du siècle, les produits s'élevaient, pour la vente des huiles des palmeraies royales à : 1.088 francs 25. Wawe ayant donné 42 jarres d'huile de 14 à 15 litres, soit 600 litres environ, et Boli, 70 jarres de 25 à 30 litres, soit environ 1.925 litres. Citons, à titre d'exemple, ces indications relevées dans les archives de la sous-préfecture d'Abomey : en 1908, on vendit pour 1.082 francs 80 d'huile.[478]

[477] Les Ànātɔ́-y□yɔ́ sont, comme nous l'avons déjà dit, les habitants des territoires conquis par le Dānxōmɛ́ et qui sont passés sous le joug des Àlādāxōnù.

[478] Ahanhanzo Glele (M.), *Le Danxome, du pouvoir aja à la nation fon*, op. cit., p. 224.

Même si la plupart des cultures citées ci-dessus existaient déjà sur le plateau avec les Fɔ́n avant l'arrivée des Àgāsúví, ceux-ci, à leur tour, en ont introduit de nouvelles. C'était le cas avec Gēzò, comme le signale Jérôme Alladaye :

> En économiste averti, GĒZÒ diversifia la production [agricole] et prescrivit à côté du palmier à huile la culture obligatoire du manioc, puis il introduisit notamment après la grande famine de 1848 le maïs tendre, le tabac, la tomate, le bananier, le pois d'Angol, l'arachide et le gombo lisse.[479]

En dehors des grands champs d'Àgbómɛ́ et environs, le roi faisait répéter les mêmes cultures sur d'autres champs tout aussi vastes dans les provinces, avec, à la clé, des cultures spécifiques propres au climat de chaque région. Et seuls les Ànātɔ́ y travaillaient : tandis que les représentants du roi dans ces champs et les surveillants étaient choisis le plus souvent parmi les Ànātɔ́ d'Àgbómɛ́, ceux qui les cultivaient et se livraient aux durs labeurs, étaient désignés pour la plupart au sein des autochtones devenus Ànātɔ́ yɔ́yɔ́. En 31 ans de règne (1858-1889), le roi Glɛ́lɛ́ seul en a créé cinq dont la ferme de Jìjà où l'on pratiquait spécialement le palmier à huile, le manioc et le maïs, celle de Klūwēkànmɛ́ destinée au pois d'Angol et celle d'Àjá-Sīnkpé pour le maïs et le haricot. Jérôme Alladayè écrit à cet effet :

> Continuant l'intérêt pour la production agricole, il [Glɛ̀lɛ́] créa des fermes immenses sur lesquelles travaillaient des milliers de gens… A la tête de ces fermes furent placés des gens du terroir ou des originaires de la capitale Àgbómɛ́ et dans tous les cas des hommes de confiance du roi.[480]

Si dans leur majorité écrasante les milliers de personnes auxquelles cet auteur fait allusion n'étaient que des Ànātɔ́ yɔ́yɔ́ et des esclaves, les responsables placés à la tête desdites fermes, eux, étaient choisis parmi les premiers Ànātɔ́ du Dānxōmɛ́. On peut alors dire que les Ànātɔ́ ont joué un rôle de premier plan dans l'agriculture du royaume sous les ordres des Àlādāxónù, tout comme ils ont été particulièrement actifs dans les autres domaines du secteur primaire de l'économie danxoméenne.

[479] Alladaye (J.), *Fresques Danxoméennes*, op. cit., p. 93.
[480] Alladaye (J.), *Fresques Danxoméennes*, op. cit., p. 98.

5-1-2- Les activités de l'élevage et de la pêche

À leur arrivée sur le plateau, les Àlādāxónù ont apporté de profonds changements au système d'élevage et de pêche mis en place par les Fɔ́n. En effet, l'élevage ne se pratiquait qu'autour des cases ; il se limitait presque exclusivement aux poulets, aux canards et aux pintades, aux cabris et aux moutons. Il était pratiqué d'abord pour satisfaire les besoins domestiques, ensuite pour servir de troc sur les marchés. Chaque famille entretenait donc une basse-cour et quelques porcins ou caprins. Avec l'arrivée des Àgāsúví, les choses changèrent. D'abord, avec la destination même de l'activité. En réalité, l'élevage a cessé d'être une simple solution à la consommation domestique pour devenir un élément de richesse et d'aisance sociale. Pour cela, chaque famille ou chaque collectivité familiale créait une basse-cour plus fournie et mieux entretenue.

Avec l'introduction des cauris dans les échanges, le troc impliquant l'élevage a presque disparu. Les produits de l'élevage s'échangeaient donc désormais contre la nouvelle monnaie. Dès lors, le rôle de l'élevage était d'assurer un mieux-être personnel, une certaine aisance sociale. La tendance, surtout chez les Àlādāxónù, était d'avoir des troupeaux de caprins, de porcins et de bovins. Naturellement, le roi lui-même possédait les plus grands troupeaux de ruminants et de bovins. Moins nanti que les Àgāsúví, l'Ànātɔ́, dans le meilleur des cas, ne devait se contenter que de sa modeste basse-cour de volailles[481]. Mais, c'était lui qui, ensemble avec des esclaves, s'occupait de la surveillance et de l'entretien des troupeaux royaux. Le même devoir les obligeait vis-à-vis des troupeaux des princes. Par la suite, des propriétaires de troupeaux introduisirent une pratique qui consistait à recourir au service de transhumants peulh, ou pour sortir les bêtes chaque matin et les rentrer le soir, ou pour les conduire de paturage en paturage. Mais là encore, dans l'un ou l'autre cas, ces Peulh étaient placés sous la responsabilité directe de roturiers, hommes de confiance des propriétaires de troupeaux et véritables courroies

[481] Dans de rares cas, quelques Ànātɔ́ avaient également de grands troupeaux de bovins.

de transmission entre ceux-ci et les Peulh.[482] Les Ànātɔ́ étaient donc présents à toutes les étapes du développement de l'élevage au Dānxōmɛ́.

Quant à la pêche, elle ne concernait pas l'ensemble du territoire du royaume. La capitale Àgbómɛ́, en effet, n'est pas riche en plans d'eau. C'est à la suite des conquêtes que le royaume s'est agrandi à des cours d'eau, tels que l'Ouémé à l'est, avec l'annexion par Àgɔ̀ngló (1789-1797) du pays Àgɔ́nlìn en 1790, le Kúfó à l'ouest avec Àkábá (1685-1708) notamment par la prise de Sīnwé et de Sāxɛ́, le Zú au nord avec la conquête de Gbōwɛ́lɛ́ par Àgɔ́ngló et l'océan Atlantique au sud avec Àgájà (1711-1740) par la prise de Jɛ́kɛ̄n en 1732. Cela implique que les activités de pêche n'ont véritablement commencé au Dānxōmɛ́ qu'avec l'extension du royaume à ces territoires et étaient entre les mains des autochtones. Cependant, cela ne veut pas dire que ces populations, du fait de la distance qui les séparait d'Àgbómɛ́, étaient dispensées de ravitailler le palais en produits halieutiques. L'autre conséquence du caractère tardif des activités de pêche dans le royaume était la rareté du poisson et la cherté des produits de pêche. Comme dans le cas des autres activités signalées ci-dessus, les personnes qui intervenaient à chaque étape du processus de développement des activités de pêche, étaient presque exclusivement des Ànātɔ́. Dans la vallée du fleuve Ouémé, les Wéménù devenus Ànātɔ́ yɔ́yɔ́ avaient pour activité principale la pêche. Il en était de même pour les Àjá de la rive gauche du Kúfó et tous ceux qui, sur le territoire du royaume, se livraient à cette activité. C'étaient tous ceux qui, après avoir satisfait les besoins du palais, alimentaient les marchés locaux en toutes sortes de produits de pêche. Le poisson se vendant plus cher que la viande du fait de sa rareté, l'écoulement de ce produit procurait aux populations concernées, des revenus substanciels. Quoi qu'il en fût, les Dānxōménù consommaient beaucoup moins les produits halieutiques que ceux issus de la chasse.

[482] Informations recueillies au cours d'un entretien organisé à Jijà le 25 février 2017 avec Roger Dagba, agriculteur et propriétaire d'une immense palmeraie au milieu de laquelle il a érigé son habitation.

5-1-3 - Les activités cynégétiques

La chasse représentait un élément fondamental aussi bien dans l'économie du royaume que dans la migration des groupes socioculturels considérés comme les premiers habitants du plateau d'Àgbómɛ́. Au moment de l'installation des diverses populations qui ont peuplé le plateau d'Agbomè, c'étaient les chasseurs qui s'aventuraient dans les forêts à la recherche de gibier, mais parfois aussi de forces occultes[483] et d'un endroit où l'homme pourrait vivre sans danger et subvenir à ses besoins. Dès qu'ils remarquaient un endroit plus ou moins vierge, propice à l'installation humaine, ils retournaient sur leurs pas chercher leurs parents et amis désireux de partir sous d'autres cieux pour retrouver des moyens de subsistance devenus rares au lieu initial. Dans beaucoup de cas, les chasseurs étaient donc à l'origine de l'installation des premiers occupants de la terre dans l'ère culturelle àjá-fɔ́n. Des fois, ils rencontraient toutes sortes de génies ou esprits de la forêt appelés À*zìzà* en langue àjá-fɔ̀n. Ils en rencontraient de méchants, mais aussi et surtout de bienveillants qui leur donnaient des pouvoirs magiques pouvant transformer considérablement leur vie. Paul Hazoumé souligne ainsi l'utilité des génies bienfaiteurs :

> D'autres Azizà ont enfin pour mission d'enrichir les malheureux qui n'ont personne pour les secourir. C'est la même espèce de génie qui donne aux chasseurs le secret d'invisibilité et autre grigri et qui gratifie les gens bien intentionnés de remèdes très efficaces, afin qu'ils puissent soulager les maux de leur prochain.[484]

Tous ces chasseurs professionnels étaient d'origine roturière. Leur rôle principal était de ravitailler les marchés locaux en viande de brousse : des oiseaux, des animaux à quatre pattes, des reptiles… Avant l'arrivée des Àgāsúví, ces chasseurs n'étaient nullement obligés d'assurer la consommation en produits de chasse de qui que ce fut, fût-il chef de collectivité.

Avec la naissance du Dānxōmɛ́, le secteur de la chasse connut un profond bouleversement. Les Àlādāxónù, tout en maintenant les grandes familles de chasseurs dans leur

[483] A l'époque, l'unanimité se faisait autour du pouvoir magique des chasseurs qui ne seraient pas des hommes comme les autres. Sillonnant les forêts, même les plus inextricables, ils étaient réputés posséder des pouvoirs magiques obtenus des esprits de ces forêts.

[484] Hazoume (P.), *Le pacte de sang au Dahomey*, op. cit., p. 13.

rôle d'antan, créèrent *de facto* une autre catégorie de chasseurs qui avaient pour mission principale le ravitaillement du palais en produits de chasse. Le plus souvent, le souverain les obligeait à coupler leur fonction de chasseur avec celle d'agriculteur. Dans ce cas, il arrivait même que les activités agricoles prissent le pas sur celles cynégétiques. Ils étaient installés dans des régions signalées au roi comme étant particulièrement giboyeuses. Généralement, en dehors de ce dont eux-mêmes avaient besoin pour faire vivre leurs familles respectives et se faire accepter dans le milieu comme envoyés du roi, le reste de leur récolte de même que celui des produits de chasse devaient être acheminés vers le palais royal à Àgbómɛ́.

De la création du royaume jusqu'au début du règne de Gēzò en 1818, seuls les Ànātɔ́ étaient nommés chasseurs pour le roi dans diverses régions. Le cas de Hínlín à Àgbányìzùn est un exemple vivant de cette catégorie de chasseurs. Lorsqu'il a été signalé à Hwēgbájà qu'une terre située à environ 15 km de son palais, est très fertile et giboyeuse, il a aussitôt désigné Hínlín, un de ses hommes de confiance gēdēví, donc Ànātɔ́, pour aller s'établir sur les lieux et s'occuper des travaux champêtres et de la chasse pour le compte du palais. Mais c'était surtout de la chasse que le roi voulut que Hínlín s'occupât. Car, la vaste étendue de terre qui porte le nom Àgbányìzùn le doit au nombre impressionnant de biches que comprenait sa végétation. En effet, Àgbányìzùn est une déformation du mot Àgbānlínzùn, À*gbānlín* signifiant « biche »et *zùn*, « forêt », c'est-à-dire la forêt des biches. Or, la biche était non seulement une viande très appréciée des Fɔ́n, mais aussi la viande par excellence des cérémonies d'offrande aux ancêtres et aux divinités. À ce dernier titre, elle s'avérait indispensable pour le souverain qui devait toujours en avoir en réserve.

De grands noms de chasseurs sont passés à la postérité. On peut citer les Hìnlín à Àgbányìzùn et les Dɛ́gán[485] à Ténjí. Mais avant même que les chefs de canton ne fussent

[485] Les Anato n'étaient pas les seuls chasseurs du royaume. Plusieurs Àxɔ́ví ont égalemenr embrassé l'activité de chasse, tel que Dègan, un fils de Glèlè, qui fut l'un des plus grands chasseurs du Dānxōmɛ́.

nommés[486] juste après le dernier règne du Dānxōmɛ́, ces Ànātɔ́, simples « envoyés » du roi dotés d'une mission précise, se muaient déjà pour la plupart en véritables représentants de roi avec tous les honneurs dûs à cette charge. Comme on le voit, les Ànātɔ́ ont joué un rôle de premier plan dans le secteur primaire de l'économie danxoméenne. Mais qu'en était-il de leur participation au développement du « secteur secondaire » ?

5-2- Les Ànātɔ́ dans la transformation des matières premières (XVIIe-XIXe siècle)

Si l'on peut parler de secteur primaire dans l'économie du Dānxōmɛ́, il n'en est pas si nettement du secteur secondaire qui n'a pas existé dans ce royaume sous sa forme industrielle. En effet, le secteur secondaire tel qu'il est vu à présent, n'était pas connu des Dānxōmɛ́nù. Pourtant, il existait bel et bien plusieurs activités économiques qui concouraient à la transformation des matières premières en biens de consommation et en biens productifs. L'ensemble de ces activités correspond donc à ce que l'on peut appeler aujourd'hui le secteur secondaire au Dānxōmɛ́.

5-2-1 - Le domaine du palmier à huile et du bois

Au Dānxōmɛ́, le développement du palmier à huile a connu son essor sous Gēzò (1818-1858) appelé le réformateur de l'économie du royaume[487]. Ses prédécesseurs étaient beaucoup plus préoccupés par l'agrandissement du Dānxōmɛ́ et avaient, dans le domaine économique, jeté leur dévolu plutôt sur l'artisanat. C'est le cas des rois Àkábá (1685- 1708) et Àgɔ̀ngló (1789-1797) qui développèrent la taillerie, la broderie, les métiers à tisser… ce que

[486] « En vertu de l'Arrêté du 12 féfrier 1900 qui proclama la déchéance d'Àgōlí-Àgbó et ordonna le partage du royaume en cantons indépendants, le 12 mars 1900, le royaume d'Àgbómɛ́, réduit au *cercle d'Abomey*, fut découpé en huit cantons, et la cité d'Àgbómɛ́ en quartiers, placés sous l'autorité de chefs de cantons et de quartiers relevant directement du résident de France, commandant le cercle » (Voir Ahanhanzo Glèlè, *Le Danxome, du pouvoir aja à la nation fon*, p. 231).

[487] Presque tous les informateurs rencontrés ont présenté Gēzò comme le souverain qui, par ses réformes dans le domaine de l'agriculture, a redonné vie à l'économie du royaume, déjà en difficulté après l'abolition du commerce des esclaves.

confirme Jérôme Alladayè dans *Fresques danxoméennes* : « Akaba encouragea le développement de l'artisanat, la taillerie, la broderie et la teinture ».[488]

Plus loin le même auteur écrit, s'agissant du roi Àgɔ̀ngló : « Dans l'artisanat, il développa le métier à tisser et la pyrogravure ».[489]

De toutes les cultures pratiquées, le palmier à huile avait une place prépondérante parce que faisant partie des oléagineux dont les dérivés étaient destinés à l'exportation.

> Parmi les produits exportés, ce sont les oléagineux qui occupent la première place avec 70 à 75% du tonnage global. Ils proviennent du palmier à huile et dans une moindre mesure de l'arachide, deux espèces déjà cultivées à l'époque précoloniale et dont la production était en partie également destinée au commerce extérieur.[490]

Le palmier à huile offrait la possibilité de transformer ses multiples dérivés en produits consommables. Intervient alors la dimension « industrielle » de la transformation des matières premières dans l'économie danxoméenne. Pour obtenir l'huile de palme alors fortement recherchée par l'industrie européenne, il fallait un travail considérable réparti en plusieurs étapes. D'abord, au moment de la récolte des noix de palme dans les champs et plantations du roi, seuls les Ànātɔ́ étaient sollicités. Il y avait ceux qui montaient sur les palmiers pour faire descendre les noix à l'aide d'une hache. C'était un travail dangereux parce que la moindre imprudence causait presque toujours un accident mortel (Voir le dessin n° 1). Selon Albert Djêgui Avolonto, il arrivait que la corde dont se servait le chercheur de noix se brisât. Dans ce cas, celui-ci était propulsé au sol et, le plus souvent, se fracassait le crâne s'il ne se brisait pas le cou ou la hanche. À terre, les femmes, toutes ànātɔ́ également, ramassaient à l'aide de paniers de toutes tailles les noix cueillies de plusieurs dizaines de palmiers et allaient les déposer aux différents lieux de transformation. Elles pouvaient faire ces allers et retours durant toute la journée et pendant plusieurs jours, si la récolte était particulièrement bonne. D'autres Ànātɔ́ qui les attendaient en ces lieux, hommes et femmes confondus, réceptionnaient les noix et les

[488] Alladaye (C. J.), op. cit., 2008, p. 79.
[489] Alladaye (C. J.), Idem, p. 89.
[490] Savary (C.), op. cit., p. 63.

renversaient dans l'espace aménagé pour les accueillir et où, pour subir leur première transformation, elles étaient arrosées d'eau et pétries avec les pieds.

Le liquide qui en sortait, passait à une autre phase de la transformation, celle de la mise au feu dans de grandes jarres soigneusement fermées. La forte chaleur produite par l'échauffement faisait monter l'huile rouge au-dessus du contenu de la jarre. Cette huile, prélevée avec beaucoup de soin, passait à la dernière phase de sa transformation, celle du nettoyage. Ici, on dépouillait l'huile de palme de tous ses déchets et on la transportait au palais. Il s'agissait d'un véritable travail à la chaîne dont toutes les étapes étaient majoritairement tenues par les Ànātɔ. Cependant, il est nécessaire de toujours rappeler que les Ànātɔ n'avaient jamais mené une activité pour le compte du palais sans + que les Àlādāxónù n'eussent été aux commandes de celle-ci.

Dessin n° 1 : Chercheur de noix de palme



Illustration de l'auteur.

La transformation des noix de palme en huile rouge avait déjà cours à l'état embryonnaire sur le plateau d'Àgbómɛ́ du temps des groupes socioculturels pré-Àlādāxónù, longtemps avant l'arrivée des Àgāsúví. Mais elle se pratiquait par chaque communauté villageoise dans son propre champ et pour son propre compte et non dans le champ d'un chef quelconque, pour le compte de celui-ci. Il est vrai que les Ànātɔ́ pouvaient avoir leurs champs personnels et jouir seuls des produits qui en étaient issus, l'essentiel étant que sur leurs récoltes personnels, ils payent les impôts fixés par le palais. Avec la maîtrise de la production de l'huile de palme, le royaume tirait un grand profit de ses palmiers évalués en 1920, soit 20 ans après la conquête du Dānxōmɛ́, à 36 millions de pieds répartis en une palmeraie naturelle couvrant 6.000 km^2.[491] C'est dire l'immensité de la tâche qui a toujours été celle des Ànātɔ́ dans l'entretien et la récolte des fruits dans ces palmeraies.

Les Ànātɔ́ yɔ́yɔ́ étaient, eux-aussi, fortement sollicités dans la production de l'huile de palme, surtout dans les régions comme Jìjà au nord-ouest et Kɔ́vɛ́ à l'est où les rois avaient installé d'immenses palmeraies. Par exemple les Ànātɔ́ yɔ́yɔ́ de la région d'Àgɔ́nlìn devaient fournir au palais d'Àgbómɛ́ 1.000 jarres d'huile de palme chaque année, une jarre contenant à peu près 100 litres d'huile.[492]Ces mêmes nouveaux roturiers des territoires conquis étaient astreints à d'autres tâches, toutes aussi pénibles que la production d'huile de palme.

Par ailleurs, la production du *déhan*[493] obéit également à la mise en œuvre d'un travail à la chaîne, qui rappelle à peu de chose près le système de fonctionnement dans le secteur secondaire. Ici encore, c'étaient les Ànātɔ́ qui se retrouvaient à toutes les phases de la transformation, de l'abattage du palmier à la sortie de la première goutte de sōdābì, en passant

[491] Voir J. Suret-Canale cité par Michel Wantchecon (Mémoire de DEA, FLASH, UAC, 2013, p.73).

[492] Information fournie par Dāā Atchawé Vidjennegni lors d'un entretien de groupe à Zàsá (une localité d'Àgbómɛ́) le 26 avril 2014.

[493] *Déhān* peut se traduire par « boisson du palmier à huile », « dé » signifiant palmier à huile, et « hàn » (une déformation de « àhàn »), boisson. Plus tard, *déhān*, la « boisson du palmier à huile » prit le nom *sōdābì* après la première guerre mondiale, lorsque le sieur Sodabi, un Àyízɔ̀, introduisit le procédé de l'alambic dans la préparation de ladite boisson.

par la collecte du vin de palme et le chauffage, jusqu'à l'obtention du liquide recherché. (Voir la photo ci-dessous).

Photo n° 16 : Mécanisme de préparation du sōdābì



Prise de vue : Avolonto, juillet 2017.

Ce dispositif représente le procédé par lequel on transforme aujourd'hui le vin de palme en une boisson locale appelée sōdābì. Le mécanisme est principalement composé d'un tonneau, de trois refroidisseurs, d'un tuyau et d'une bouteille pour la récupération du liquide recherché. Cette photo a été prise à Húngómɛ́ dans la commune de Zà-Kpótá.

Dans le même temps, la pratique de la sculpture sur bois est restée vivace dans le royaume et était, avant tout, orientée vers des buts rituels. Gaston Azà[494] nous indique même

[494] Entretien du 19 février 2017.

que c'est pour servir essentiellement des besoins rituels ou magiques que cet art est né au Dānxōmɛ́. Puis il expliqua que lorsqu'un jumeau décédait, il devait toujours être considéré comme étant jour et nuit aux côtés de son frère resté en vie. Car, la croyance populaire présentait les jumeaux comme des divinités. Et comme les divinités ne meurent jamais, on disait du défunt qu' « il est allé chercher du bois de chauffe dans la forêt » ce qui est la traduction en langue française du groupe de mots fɔ́n « ē yìnākíbágbé dò zùnmɛ́ ».

L'apport de la sculpture sur bois aux besoins magiques des *Fɔ́n* résidait surtout dans la fabrication de statuettes appelées *bōtchíyɛ́.* Elles étaient utilisées comme support des gris-gris.[495] Par exemple lorsque quelqu'un veut se venger d'une trahison de la part d'un tiers, il se rend avec le nom et les prénoms du traitre chez un spécialiste qui lui confectionne un gris-gris dont la statuette porte la puissance maléfique. Il enterre cette statuette en face du domicile de son ennemi. Celui-ci n'aura plus jamais la paix, exposé qu'il est désormais à tous les malheurs. Par contre, s'il réussit lui aussi à se procurer une statuette à pouvoir défensif, il pourra bien éviter ces malheurs, laissant les deux statuettes se neutraliser entre elles. Aussi, l'orientation de la pratique de la sculpture sur bois vers les besoins rituels et magiques, trouve-t-elle alors toute son explication.

La même explication justifie l'intérêt que portait la société danxoméenne, toutes catégories confondues, à ce métier. Comme dans tous les autres corps de métier, les Ànātɔ́ constituaient l'écrasante majorité des artisans sculpteurs.

Cependant, les Àxɔ́ví affectionnaient beaucoup plus la sculpture sur bois que les autres métiers. Aussi étaient-ils nombreux à la pratiquer. Est-ce parce qu'ils évoluaient presque tout le temps dans l'adversité qu'ils étaient à la recherche permanente d'une protection magique ? De même, plusieurs autres Dānxōménù n'appartenant pas aux familles reconnues comme étant celles des artisans-sculpteurs, fabriquaient également des statuettes, glissant progressivement

[495] Le *gri-gri* est un objet à valeur magique auquel on accorde des vertus de porte-bonheur et de protection. Mais il existe également des gris-gris qui portent malheur.

vers ce métier qui, comme les autres, devait se transmettre de père en fils selon un principe en vigueur dans le royaume. C'est cette idée que Claude Savary explique dans les lignes qui suivent : « Au Dānxōmɛ́, l'artisan-sculpteur (atikpato) ne détient pas un monopole, et quand bien même le métier se transmet généralement de père en fils, chaque individu tant soit peu doué a la possibilité de sculpter le bois ».[496]

Est-ce pour des raisons de protection personnelle ou de l'anéantissement d'un éventuel ennemi que les Dānxōmɛ́nù s'intéressaient aussi nombreux à la fabrication de statuettes, et, par ricochet, à la sculpture sur bois ? L'on ne saurait le dire. Cependant, on peut affirmer que cet art est apparu longtemps après l'artisanat.

5-2-2- Le développement de l'artisanat

C'est par l'artisanat qu'une fois le Dānxōmɛ́ créé, les Àlādāxónù ont jeté les bases de l'économie de leur royaume naissant. En effet, comme nous l'avons montré plus loin, c'est Àkábá (1685-1708) qui, le premier, aborda de façon nette le développement de l'économie avec des actions précises.

Dans le tissage, une avancée était notable. Se servant du coton produit sur place et du raphia, les Ànātɔ́ créaient des étoffes qu'utilisaient d'autres roturiers tailleurs, brodeurs et teinturiers. Au départ, le tissu seul, tel que produit, c'est-à-dire sans passer chez le tailleur, était un habit que l'on pouvait porter en toute circonstance. Mais il était porté différemment selon que l'on décide de rendre visite à un ami, d'aller faire des emplettes dans un marché ou d'assister à des réjouissances populaires. (Voir les trois dessins de la page suivante, et la photo d'Archives n° 17).

[496] SAVARY (C.), op. cit. , p. 84.



Illustration de l'auteur.

Dessin n° 2 : Tenue de maison

La tenue de maison telle qu'elle se présentait pendant les derniers règnes. Mais au départ, elle était, selon des informateurs, un morceau d'étoffe qui ne cachait que le sexe.



Illustration de l'auteur.

Dessin n° 2 : Tenue de promenade

Elle servait aussi bien à une promenade dans le village qu'à une visite à un ami. On pouvait également aller au marché et en ville dans cette même tenue.



Illustration de l'auteur

Dessin n°4: Tenue d'apparat

La tenue des grands jours, celle que l'on ne sortait que pour les grandes manifestations.

Photo n° 17 : Le roi Gbɛ́hànzín dans une tenue d'apparat



Source : Garcia (L), *Le royaume du Dahomé face à la pénétration coloniale 1875-1894,)* Paris, Editions Karthala, 1988, Page de garde.

Le 25 Janvier 1894, jour de sa reddition en présence du Général Dodds à Goho, le roi Gbɛ́hànzín s'était drapé dans une tenue d'apparat. Aucun signe de couture n'est noté sur cet habit composé d'un seul tenant. Remarquez la dextérité avec laquelle l'on a enroulé le seul tissu autour du corps pour en faire un habit des grands jours.

D'autres activités du domaine artisanal, qui existaient du temps des « premiers habitants » du plateau, ont été maintenues, et leur réorganisation, encouragée. C'était le cas de la forge, de la vannerie, de la poterie… Même si toutes ces activités, une fois réorganisées, passaient théoriquement sous le contrôle du palais, elles étaient toujours exercées presqu'exclusivement par les Ànātɔ. Cependant, de rares Àxɔ́ví ont commencé par pratiquer des métiers d'artisan à mesure que l'on allait des premiers règnes vers les derniers. Leur arrivée

dans ces métiers serait beaucoup plus perceptible pendant le règne d'Adandozan[497]. Ils le faisaient soit par amour pour un métier donné, mais aussi et surtout parce que les conditions financières du royaume ne permettant plus leur prise en charge intégrale par le palais, ils devaient asssurer eux-mêmes leur survie.

Les familles qui s'étaient le plus illustrées dans l'artisanat et les autres métiers encouragés par le roi, appartenaient toutes aux groupements humains pré-Àlādāxónù du plateau, même si leur anoblissement en raison des services rendus au royaume, crée parfois une situation ambigüe concernant leur origine. Par exemple, les Hùntɔ́njì, maîtres de la forge et de l'orfèvrerie seraient des Yōrūbá arrivés d'ìfɛ́.

Cependant, certains de leurs descendants continuent de croire qu'ils appartiennent à la dynastie des Àgāsúví et donnent du nom *Hùntɔ́njì,* une explication étymologique erronée. Parce que les *Hùntɔ́njì* ont été ramenés de *Kànà* à *Àgbómɛ́* par les *Àlādāxónù*, et, surtout, qu'ils ont été anoblis[498], certains parmi leurs descendants pensent que ce n'est pas l'effet d'un simple hasard et que la raison de ce déplacement serait liée à leur appartenance biologique au clan *àgāsúví*. Les *Àlādāxónù*, ne voulant pas laisser leur sang[499] loin d'eux, ont tenu à s'en rapprocher, d'où l'étymologie suivante :

Àxɔ́sú jɛ̀ hùn (Àxɔ́sú = roi jɛ̀hùn = tenir mordicus)
Dó hùntɔ̀n jí (dó jí = sur) hùntɔ̀n = son sang)
Àxɔ́sújɛ̀ hùn dó hùntɔ́n jí = le roi tient mordicus à son sang.

Cette explication étymologique n'emporte pas l'adhésion de la plupart de nos informateurs, encore moins de tous les Hùntɔ́njí eux-mêmes. Pour certains d'entre eux, le bout de phrase « àxɔ́sú jɛ́ hùn » prend un autre sens et signifie « le roi a acheté du sang ». La phrase

[497] Information recueillie au cours de l'entretien que nous avons eue avec Daa Mètoyimè Nondichao le 29 avril 2018 en son domicile privé à Adjahito (Agbomè).

[498] A leur arrivée sur le plateau d'Àgbómɛ́, les Hùntɔnjí s'étaient d'abord installés à Kānà. Et, comme ils excellaient dans leur art pour le plus grand bien du Dānxōmɛ́, les Àlādāxónù les ont anoblis et ont décidé de les ramener à Àgbómɛ́ où ils ont été installés à côté du palais royal, dans un quartier qui porte aujourd'hui leur nom.

[499] En langue fɔ̀n, on désigne également tout homme issu de sa lignée parentale par le vocable *hùn*, c'est-à-dire, le *sang.* Ainsi, *« hùncē »* signifie à la fois *« mon sang »* et *« mon parent »*, celui dans les veines de qui coule le même sang que le mien.

« àxɔ́sú jɛ́ hùn dó hùntɔ̀n jí » pourrait alors se traduire par « le roi a acheté du sang sur son sang », le verbe « acheter » se traduisant à la fois par « hɔ̀ » et « jɛ́ » en langue fɔn. Il s'agirait là d'une allusion faite à l'anoblissement des Hùnttɔ̀njí, car, c'était comme si le souverain, en les faisant entrer dans l'ordre des princes, ajoutait un autre sang au sang royal, d'où l'expression « àxɔ́sú jɛ́ hùn dó hùnt tɔ̀n jí » qui signifie : « le roi a acheté du sang qu'il a ajouté à son sang ». Si les hùntɔ̀n jí intéressaient particulièrement les Àlādāxónù, c'était parce qu'à l'instar des Baatombu roturiers du Borgou, ils fabriquaient des armes : des armes blanches de toutes sortes (flèches, coupe-coupe, coutelas), mais aussi des fusils d'assaut appelés *càkāvīwūn* en langue fɔ̀n.

Il n'est pas superflu de répéter qu'à leur arrivée sur le plateau, les Àlādāxónù, à quelques exceptions près, confirmèrent dans leurs métiers respectifs les roturiers qui excellaient dans tel ou tel autre domaine. De même, la conversion des produits vivriers en produits de consommation occupait une place non négligeable dans la transformation des matières premières.

5-2-3 - Le cas des produits vivriers

Plusieurs produits vivriers, tels que le maïs, le mil, le sorgho, le haricot, étaient transformés sur place à des fins domestiques, mais aussi et surtout commerciales. Prenons deux exemples pour étayer notre propos : le cas du maïs et celui du haricot. Le maïs était transformé en plusieurs aliments immédiatement consommables.

Le k*ókó* était une bouillie préparée avec de la farine du maïs. Cet aliment qui existe encore aujourd'hui est consommé surtout le matin comme petit déjeûner. Compte tenu de son caractère fluide, le k*ókó* s'était également imposé comme le repas des malades et intervenait très souvent dans les pratiques rituelles. On le consomme avec ou sans sucre. Cet aliment était très apprécié des Fɔn. Pour sa préparation, il fallait moudre les grains de maïs, mélanger de l'eau à la farine ainsi obtenue puis chauffer jusqu'à ébullition le liquide issu de ce mélange. Seulement deux éléments entrent dans la préparation du *kókó* : le maïs et l'eau. Même si des

princesses préparaient le k*ókó* pour l'unique besoin de leurs propres familles, seules les roturières en faisaient un usage commercial. Beaucoup de femmes qui se livraient à ce commerce affichaient une certaine aisance dans la société. C'est dire que cette activité était rentable et contribuait au développement du commerce dans le royaume.

Le *wɔ́*, le *gì* et le *lìó* sont trois autres aliments proches l'un de l'autre par leur préparation et qui appartiennent à la catégorie des pâtes alimentaires. Ici, la technique de préparation est presqu'identique à celle du *kókó* et ne fait intervenir que l'eau et la farine de maïs. Ces trois aliments représentaient la base de l'alimentation au Dānxōmɛ́. Transmis de génération en génération, ils continuent d'avoir cours dans nos sociétés aujourd'hui et étaient connus de tous les habitants du royaume. À l'époque de la chefferie et pendant les premiers règnes, c'est-à-dire à l'ère de l'autosuffisance alimentaire, la vente de ces aliments de base n'était pas une pratique courante. Le Fɔn considérait même comme un aveu d'échec social l'achat de la pâte de maïs à consommer en lieu et place d'un repas. Pour les Dānxōmɛ́nù[500], en effet, seuls les incapables, les ratés sociaux, ceux qui ne peuvaient entretenir le moindre champ pour leur propre compte, peuvaient acheter la pâte de maïs hors de chez eux. C'était donc une fierté de consommer la pâte du maïs produit par ses propres mains. Cependant, de rares femmes avaient, peu à peu, embrassé ce commerce de nourriture et, comme dans le cas du *kókó*, s'étaient fait une fortune. Presque toutes ces femmes vendeuses de *wɔ́*, de *gì* et de *lìó*, étaient des roturières. Ainsi se réalisait amplement la manifestation des lois n^{os}29, 30 et 31[501] de Hwēgbájà, qui autorisaient pour tout citoyen, prince ou roturier, la libre circulation vers tous les marchés du royaume en vue de s'occuper de ses activités personnelles, en toute quiétude. Ici, le rôle de la femme était primordial. Il n'existait en effet, aucun homme qui se livrait au commerce des aliments issus de la transformation des produits vivriers tels que le *kókó*, le *wɔ́*, le *gì* ou le *lìó*.[502]

[500] Il s'agit des habitants du Dānxōmɛ̀.

[501] Voir la présentation des 41 lois de Hwēgbájà aux pages 148, 149 et 150.

[502] Propos recueillis auprès de Ayadokoun Àdāndózàn Joseph Cyrille, le 13 septembre 2017.

Le *wɔ* était généralement servi dans des calebasses ou des récipients alors que le *gì* et le *lìó* étaient emballés dans des feuilles dont celle du bananier.

Le *kpōdógbà,* un autre aliment, était obtenu à partir d'une farine issue de grains de maïs grossièrement écrasés, donc beaucoup moins fine que celle qui entre dans la préparation du *gì* ou du *lìó* par exemple. Mélangée à un peu d'eau, cette farine, salée et légèrement pimentée, était transformée en de petites boules moins grosses que le poing et déposées dans de l'huile de palme chauffée à blanc sur le feu. Bien cuites, ces boules étaient retirées de l'huile pour être servies à manger quelques minutes plus tard. Cinq éléments entrent dans la préparation : l'eau, le maïs, le sel, le piment et l'huile de palme. Le *kpōdógbà* serait le repas le plus solide des Fɔn à l'époque, d'où son nom *kpō-dó-gbà :*

Kpō = bâton *dó* = donner coup *gbà* = casser
kpōdógbà = ce que bâton seul peut casser.

Consommé comme petit déjeûner le matin, le *kpōdógbà* peut contenir la faim jusqu'à l'heure du repas du soir. Voilà pourquoi, à en croire Hèkpazo Constant, le commerce du *kpōdógbà* était lucratif et attirait du monde. Et, comme dans le cas de la vente des aliments précédents, le commerce du *kpōdógbà* était entre les mains des seules Ànātɔ pendant les premiers règnes.

Le *klɛ́klɛ́*, dernier exemple d'aliment que nous prenons, se présentait déjà sous les deux formes que nous lui connaissons aujourd'hui, à savoir la "forme boule" et la "forme bâtonnet". Selon nàn Djègbéton Gansè et Djibonon Klé[503], les éléments qui entraient dans sa préparation étaient les mêmes que ceux qui servaient à préparer le *kpōdógbà* dont nous venons de parler. Il en était donc très voisin. C'était seulement dans le temps de cuisson qu'apparaissait la différence entre ces deux aliments. Le *klɛ́klɛ́* restait un peu plus dans l'huile chauffée que le *kpōdógbà* et pouvait servir également de repas à n'importe quel moment de la journée. Le *klɛ́klɛ́*

[503] Entretien de groupe réalisé le 23 juillet 2017 à Àgbómɛ́.

était très apprécié des Fɔn. Sa commercialisation devenait une activité rentable pour les femmes qui s'y livraient.

Cependant, il est utile de rappeler qu'à partir des difficultés économiques que connut le royaume sous Àdāndōzàn (1797-1818) jusqu'à la disparition de la monarchie en 1900, c'est-à-dire pendant tout le dernier siècle[504] qu'a vécu le Dānxōmɛ́, beaucoup de princesses qui ne pouvaient plus bénéficier des largesses de la cour, ont embrassé le commerce de nourritures. Mais les rois ne leur permettaient pas de profiter de leur statut social pour éclipser les femmes ànātɔ. Celles-ci continuaient donc librement de mener leurs activités aux côtés des Àlādāxónù.

Concernant le haricot, retenons sa transformation en une nourriture qui, mieux que les autres aliments, a conquis les Fɔn. Il s'agit de *àtá*, beignet de haricot cuit dans l'huile rouge chauffée à blanc. Pour le préparer, il faut réunir de l'eau, de la farine du haricot, de l'huile de palme, du sel et, parfois, du piment. On le consomme seul, de préférence avec le *gì* ou le *lìó*, ou avec du gari délayé dans de l'eau. L'*àtá* est une nourriture qui intervenait beaucoup plus fréquemment dans l'alimentation des Fɔn que tout autre aliment. Son commerce a enrichi bien des femmes ànātɔ et àxɔ́ví.

Enfin, tous ces aliments ont été légués par les Fɔn à la postérité et sont restés si utiles dans la vie des peuples qu'ils ont été transmis de génération en génération jusqu'à nos jours dans l'espace couvert par le Dānxōmɛ́ et où ils demeurent la base de l'alimentation. Mais les Fɔ̀n en étaient-ils les inventeurs ?

Somme toute, les Ànātɔ, en participant à la transformation des matières premières et en contribuant à l'épanouissement de l'art et de l'artisanat dans le Dānxōmɛ́, participaient beaucoup au développement de l'économie du royaume.

[504] D'Àdāndózàn à la fin du règne d'Àgōlí-Àgbó, 103 ans se sont écoulés.

5-3- L'intervention des Ànātɔ́ dans les autres secteurs de l'économie (XVIIe-XIXe siècle)

En dehors des secteurs primaire et secondaire, les Ànātɔ́ étaient également utilisés dans le secteur tertiaire. On les retrouvait aux premières loges du commerce intérieur et de celui extérieur, où, bien qu'aux ordres des Àlādāxónù, ils apparurent comme les seuls maîtres à bord.

5-3-1- Les Ànātɔ́ dans le commerce intérieur

Bien animé et organisé avec doigté, le commerce intérieur au Dānxōmɛ́ était tenu par cinq grandes catégories de commerçants : les producteurs, les commerçants ambulants, les commerçants fixes, les commerçants fixes-ambulants et les marchands de la cour royale. Les paysans qui ne produisaient pas seulement pour leur propre consommation sont ceux que nous appelons ici « producteurs ». Car, ils étaient de véritables vendeurs de produits agricoles. Ils livraient leurs productions en gros à des détaillants qui les revendaient aux populations. Le plus souvent, ils stockaient ces produits sur les lieux de la production où ils invitaient les revendeurs pour les transactions. Grâce aux efforts de ces roturiers[505], les marchés du royaume étaient inondés de toutes sortes de produits agricoles. Ici, l'activité des producteurs relève uniquement du secteur primaire.

Les commerçants ambulants étaient des revendeurs qui parcouraient tout le royaume pour écouler leurs marchandises faites d'un peu de tout. Il y avait des spécialistes de la vente de pacotilles issues du commerce triangulaire (miroirs, briquets, lames, couteau de cuisine…), des vendeurs ambulants de produits agricoles comme le manioc, le gari[506], le maïs…, des vendeurs de produits de chasse (oiseaux et animaux de toutes sortes, viande boucanée ou fraîche), des spécialistes de la vente de viandes fraîches (du porc surtout, mais aussi du mouton et du bœuf). Il y avait également des marchands ambulants d'étoffes issues des producteurs

[505] Certains princes créaient une sorte d'entreprise en regroupant sous leur contôle plusieurs roturiers qui travaillaient la terre pour le compte de ces nouveaux patrons. Du coup, ceux-ci deviennent eux aussi des producteurs sans avoir jamais tenu la houe. Mais ces princes n'étaient pas légion dans le royaume.

[506] Le gari est la farine de manioc.

nationaux ou du commerce avec les Européens. Ces vendeurs ambulants étaient des roturiers ou des Yōrūbá venus conclure leurs affaires au Dānxōmɛ́.

Au nombre des commerçants fixes figurent ceux qui, sédentaires, ont installé leurs affaires dans leur résidence et que les clients fréquentaient. Ceux-là, également, se sont spécialisés, chacun dans un domaine précis. Dans cette catégorie, les femmes faisaient le grand nombre. Il y avait celles qui ont jeté leur dévolu sur la vente des produits maraîchers, d'autres sur le tabac, d'autres encore sur les condiments utilisés en cuisine comme le sel, le piment, l'oignon, l'huile… Il y avait également des femmes dont la spécialité était la vente du poisson fumé ou frit, en toute saison, contrairement au poisson frais dont les difficultés de conservation étaient certainement à la base de la rareté sur les marchés. Ces commerçantes se ravitaillaient auprès des grands producteurs. Mais, en vérité, elles n'étaient pas toutes fixes, au sens strict du terme. Car, plusieurs parmi elles disposaient de jeunes gens ambulants qui vendaient leurs marchandises de quartier en quartier, à longueur de journée. D'autres, bien qu'installées à domicile, fréquentaient avec assiduité tous les marchés avoisinant leur localité d'habitation. Elles étaient les plus nombreuses. Les véritables commerçants fixes du royaume étaient ceux qui se sont installés dans un abri qui tient lieu de boutique et où ils écoulaient leurs marchandises.

Les marchands de la cour étaient ceux qui, au service du roi, écoulaient pour le compte du palais, les produits des fermes royales installées çà et là dans le royaume. Même si la majeure partie de la production royale était destinée au commerce extérieur, une partie était écoulée sur le marché intérieur.

La place des marchés dans le développement du commerce danxoméen, était primordiale. Lieu d'échanges privilégié, le marché était indispensable pour une croissance économique harmonieuse du royaume. Les souverains en avaient une si grande conscience qu'ils créèrent plusieurs marchés pour la seule capitale Àgbómɛ́. En plus des petits marchés de quartier (il en existait presque partout), on pouvait noter Àjáxí, Àgbōjānnāngán, Hùnjòlò,

Gbɛ́dàgbà. De même, des marchés sont créés dans les autres régions du royaume : Bōsì (maché de Bohicon), Zōgbōdó (marché de Zōgbōdōmɛ́), Ténjí (marché des Zà), Mìnyɔ́nhì (marché de Kànà)… Même si Ajaxi était le premier marché du royaume, Hùnjòlò était vite devenu le plus important :

> C'est le lieu d'écoulement pour tous les produits agricoles de la région du Centre. Il provoque un afflux considérable de gens, parfois plus de dix mille personnes, venues de toutes les contrées avoisinantes, de la côte, du Centre, de l'Oust et du Nord… On y trouve tout ce qui est nécéssaire à la vie courante d'une population rurale, depuis l'alimentation jusqu'aux produits de beauté en passant par les ustensiles de cuisine, les médecines indigènes et les objets de culte.[507]

Au temps du Dānxōmɛ́, ce sont les femmes ànātɔ́ qui, à quelques exceptions près, avaient l'exclusivité du commerce intérieur. C'est ce qu'affirment également C. Tardits et Claudine, même s'ils ne précisent pas le statut social des femmes dont ils parlent : « Ce sont bien entendu les femmes qui détiennent le monopole du commerce, ici comme dans d'autres régions du Dahomey ».[508]

On leur apprenait dès leur prime jeunesse toutes les ingéniosités du commerce et du marchandage. Elles passaient ensuite à la pratique par la surveillance de l'étalage maternel disposé tous les matins à l'entrée du domicile familial. Complètement pétries dans cette activité, quelques-unes de ces femmes devinrent de grandes commerçantes très riches. C'est le cas notamment de la défunte Kɔ̀kúnɔ̀n, une riche commerçante connue de tous à Agbomè et qui, selon ses enfants, aurait appris le métier auprès de sa maman sous le règne de Dādá Gbɛ́hānzìn. L'importance des marchés pour le royaume, est due aussi à la perception des taxes[509] imposées par la cour sur les marchandises. Ce qui fait une bonne rentrée de fonds pour le palais. Sous les ordres des Àgāsúví, les Ànātɔ́ étaient au cœur de toutes ces réalisations. Présents sur tous les

[507] Savary (C.), 1976, p. 94.

[508] Tardits (C.) et Claudine, «Traditional market economy in South Dahomey », *Market in Africa*, Ed. by P. Bohannan and G. Dalton, Chicago, pp. 89-102.

[509] La seule taxe dont nous avons pu avoir le nom est l'àmlɔ̀nkwɛ́ c'est-à-dire la « taxe du sommeil ». Elle est payée par tous ceux qui dorment dans le royaume, c'est-à-dire, tous ceux qui y vivent.

fronts, ils devaient redoubler d'ardeur dans les durs labeurs champêtres pour que le Dānxōmɛ́ occupât une place de choix dans ses relations commerciales avec le monde extérieur.

5-3-2- L'Ànātɔ́ face à l'impact du « commerce extérieur »

Trois périodes très inégales peuvent être retenues pour aborder la question du "commerce extérieur" sur le plateau d'Àgbómɛ́ et au Dānxōmɛ́. La première va de l'installation des populations qui précédèrent les Àlādāxónù sur le plateau jusqu'à l'arrivée de ceux-ci à Hwàwé, et s'étend du Xe siècle environ au début du XVIIe siècle. Contrairement à ce qu'on aurait pu croire, elle n'est pas caractérisée par une absence totale d'échanges commerciaux avec l'extérieur. Les activités auxquelles les populations de cette époque s'adonnaient sur le plateau, étaient essentiellement agricoles. En effet, la traite négière qui constituait une importante entrée de devise au Dānxōmɛ́, n'avait pas commencé. C'est dire que les produits que ces populations proposaient aux échanges avec le monde extérieur provenaient de l'agriculture. Le plateau d'Agbomè, comme l'atteste plus loin Roberto Pazzi, était fréquenté par les agriculteurs et éleveurs nomades des régions du Darfour et de Khartoum. Ils venaient sans doute y troquer du coton, du sorgho, de l'arachide et de la canne à sucre, de même que des produits laitiers, contre principalement, l'igname, la banane et le mil. Roberto Pazzi remarqua également que des personnes venues de plusieurs horizons animaient une activité commerciale intense sur le plateau pendant cette période, qualifiant ledit plateau de « centre commercial de liaison avec la savane soudanaise ».[510]

Pendant cette période, les populations pré-Àlādāxónù, qui n'étaient pas encore des roturiers, géraient elles-mêmes leurs affaires. Comme c'était le temps des communautés villageoises et, plus tard, celui des chefferies, le gain engrangé appartenait à toute la communauté villageoise ou à toute la chefferie. En effet, les produits échangés sur le marché provenaient du champ du père ou du chef. Or, ce champ n'était en réalité qu'un champ

[510] Pazzi (R.), *Introduction à l'histoire de l'aire culturelle ajatado*, p. 153.

communautaire dont se servait le père ou le chef pour entretenir toute la communauté. Les pré-Àlādāxónù, alors, redoublaient d'effort au champ, sa rentabilité assurant le salut de tous.

Si la première des trois périodes signalées ci-dessus se situe entre le Xe siècle environ et le XVIIe siècle et correspond à peu près au temps passé par les pré-Àlādāxónù sur le plateau avant l'arrivée des Àgāsúví, la deuxième période va du début du XVIIe siècle à 1818[511]. C'est la période qui, au Dānxōmɛ́, correspond le plus au commerce des esclaves avec les Européens. Le nouveau produit de base de ce commerce ne venait donc plus de l'agriculture, mais de la traite des esclaves. Les activités commerciales, dans le royaume, allaient être réorientées et conduites dans cette nouvelle direction. Désormais réduits en Ànātɔ́, donc totalement dépendants des Àlādāxónù, les « premiers » habitants du plateau d'Àgbómɛ́ étaient doublement sollicités pour satisfaire les besoins nouveaux du commerce extérieur. Car, s'il est vrai que les produits agricoles tels que le mil, l'igname, le sorgho et le maïs continuaient d'alimenter ledit commerce, la traite des esclaves en était devenue l'activité principale. Il fallait donc, pour les Ànātɔ́, se surpasser sur les champs de bataille en vue de pourvoir le Dānxōmɛ́ d'autant d'esclaves dont ce royaume, qui constituait l'un des plus importants marchés d'esclaves sur la côte du golfe du Bénin, avait besoin. Mettant en exergue le rôle primordial joué par le Dānxōmɛ́ dans la traite des Noirs en Afrique subsaharienne, le Nigérian E. J. Alagoa, spécialiste de l'histoire africaine et d'historiographie, écrit :

> La traite des Noirs constitua évidemment le centre de l'activité européenne du XVIe au XVIIIe siècle. La région étudiée ici [à laquelle appartient le Dānxōmɛ́] constitua alors l'un des principaux marchés d'esclaves sur la côte de l'Afrique occidentale. Certains Etats, comme le royaume du Dahomey, durent en grande partie leur formation et leur croissance à ce commerce.[512]

[511] Il s'agit d'une longue partie du temps que les Àgāsúví ont passé en maîtres absolus dans leur royaume. Le début du XVIIe siècle correspond à leur arrivée sur le plateau et l'année 1818 est celle qui a vu l'accession de Gēzò au trône de Hwēgbájà.

[512] Alagoa (E. J.), « Les Fon et les Yoruba, du delta du Niger au Cameruon », *Histoire Générale de l'Afrique*, Volume V, l'Afrique du XVIe au XVIIIe siècle, Ogot B. A, (Dir.), Paris, Editions UNESCO, 1999, 1105 p., p. 485.

Le Herissé a tenté de montrer ci-dessous les diverses destinations des captifs de guerre. Ce faisant, il donne une idée de la place qu'occupe ce commerce au Dānxōmɛ́ pendant la période considérée. Il montre également l'effort considérable demandé aux Ànātɔ en vue de la satisfaction des exigences de la cour royale en matière de nombre d'esclaves à ramener des diverses expéditions. Il écrit :

> Au moment du dénombrement, les esclaves étaient divisés en trois catégories. Les plus marquants étaient destinés aux sacrifices. D'autres étaient donnés aux princes et aux serviteurs fidèles… Enfin la plus grande part était confiée au Sôgan et parquée dans des terrains de culture.[513]

Le texte de Le Herissé ne prend pas en compte toutes les catégories d'esclaves. Aucune place, en effet, n'y est réservée à ceux destinés à la vente, pas plus qu'aucune clarification n'est donnée sur son vocable « les plus marquants ». S'agit-il des plus remarquables par leur forme physique ou des plus bruyants? Quelle est la destination de « la plus grande part confiée au Sôgan ?

Quoi qu'il en soit, l'impact du commerce extérieur influençait considérablement la politique commerciale des souverains qui, pour peser dans les échanges dudit commerce, se rabattaient chaque fois sur les Ànātɔ. Dans les situations difficiles, ceux-ci, en effet, étaient les seuls sur qui pouvaient véritablement compter les Àgāsúví, la plupart des princes, le plus souvent, n'apportant que leur soutien moral, leurs bonnes intentions et leurs encouragements. Il est vrai que certains Àxɔ́ví, par leur position politique et leur rôle dans le royaume, aidaient efficacement la cour sur tous les fronts pendant les moments de grandes décisions. Ils allaient aussi en guerre avec le souverain, et, parfois, combattaient même aux côtés des Ànātɔ. Parmi eux, on en remarquait qui étaient, sinon plus courageux, du moins aussi valeureux que les Ànātɔ. Mais leur nombre était très faible par rapport à celui des roturiers qui allaient dans les zones où avaient lieu les affrontements. C'était le cas de Tɔ́fà, valeureux époux de la vertueuse

[513] Le Herisse (A.), 1911, p. 52.

Dógīcímì[514].C'était également le cas d'Àsɔ́gbāhù et d'Àjéhùnú. Tous trois sont des princes nés, comme Gēzò, d'Àgōngló. Cependant, on peut retenir que la part des Ànātɔ́ dans l'approvisionnement en esclaves du commerce avec les Européens, était grande.

La troisième période caractérisant au Dānxōmɛ́ la réorganisation de la production conformément aux exigences du « commerce extérieur », s'étendait sur près d'un siècle (1818-1900) et couvrait le règne des quatre derniers monarques[515]. Même avant ces rois, le règne d'Àgɔ̀ngló coïncidait déjà avec les prémices de l'abolition de la traite des esclaves. De réelles menaces pesaient alors sur ce commerce florissant qui fit la puissance et la grandeur du Dānxōmɛ́. Gabin Djimasse[516], l'un de nos informateurs, décrivant les premiers moments de l'abolition de la traite, présente ici en substance l'entretien que les prêtres catholiques envoyés à Àgɔ̀ngló par la reine du Portugal, ont eu avec celui-ci le 23 avril 1797 :

> *Àgɔ̀ngló ɔ hwētɔ̀nnù wɛ̀ Glénsí lɛ́ fɔngú bó jɛ̀kānnūmɔ̀nnɔ̀n hūn lɛ́ bíɖótē jí ɖòxùɔ tá, bɔ̀ēɖɔ̀ē náɖóàjɔ énén tē. Fíē ē bló núé nén í jɛ̀ɛ́ɔ ékpé, ē nàɖótē. Ē mā yáhú dìn bó húzúàlɔ̀àɔ̀, bó ná gán jɛ̀ kānnūmɔ̀nnɔ̀n sīsā kɛ́dɛ́ú ɔ, é nà vɛ́hù níì.Àjɔɖɔ̀vōēè ná wà bó ná bààkwɛ́ dó tōtɔ̀n mɛ́ bɔ̀ tōtɔ̀n nā vòɛ́ɔ̀, lé ē nāɖɔ̀ hɛ́ɛ́ … Bɔ̀ é ná jɛ́àjɔɖɛ́vō wājí. Dé nén dìn ɔ̀n, ē ná tùn ; núē ē nɔ̀n mɔ̀n ɖéméēɔ̀ sùkpɔ, bɔ̀ēnájɛ́ blōbló jí bó ná jó kānnūmɔ̀n jɔ̀ɔ̀ dó, ɖó kānnūmɔ̀n xóɔ̀, nà súdó wɛ́ jén ɖē.*

TRADUCTION :

> C'est pendant le règne d'Àg□ngló que les Anglais se sont levés pour commencer par arraisonner les cargaisons d'esclaves au large de l'Atlantique. Et l'on disait qu'il fallait arrêter ce commerce qui avait déjà trop duré. Si, comptant sur la seule traite des esclaves, le roi ne changeait pas de fusil d'épaule dès maintenant, il lui sera difficile de se rattraper. Or, s'il optait pour un nouveau commerce à démarrer sans tarder [avec les Européens], et qui ferait entrer de l'argent dans son royaume pour le bonheur de ses sujets, on l'aiderait. Par exemple, le palmier à huile qui recèle beaucoup de richesses, pourrait valablement remplacer la traite des esclaves dont l'abolition est certaine.

Mais, Àgɔ̀ngló n'a pas eu le temps de changer en profondeur le commerce incriminé. Certes, il eut un règne très court, l'un des plus courts de l'histoire du royaume (1789- 1797). Cela ne lui a sans doute pas permis d'entreprendre de grandes réalisations aux fins de changer

[514] Dógīsímì est l'héroïque et vertueuse épouse du prince Tɔ̀fà décédé dans une expédition infructueuse contre les Māxí de Hùnjōlómédē. Dans son remarquable roman historique, Paul Hazoumé a retracé le parcours de cette femme hors du commun, pendant le règne du roi Gēzò.

[515] Il s'agit, de Gēzò (1818-1858), Glélɛ́ (1858-1889), Gbɛ́hànzìn (1889-1894) et Àgōlí-Àgbó (1894-1900).

[516] Entretien du 13 septembre 2016 à Abomey.

le cours du commerce extérieur entre son royaume et les Européens. Cependant, sans abandonner totalement la traite des esclaves, activité dans laquelle les Ànātɔ avaient déjà un devoir de résultat, il les engagea sur deux autres fronts : l'artisanat et la création de vastes fermes de vivres en pays māxí. Mais, l'abolition de la traite n'a été effective que sous ses successeurs. Le 25 mars 1807, l'Angleterre abolit la traite. C'est la seconde abolition officielle après le Danemark en 1802. Les Etats-Unis généralisent les décisions des quakers en 1808[517]. Il apparaît que les rois qui ne pouvaient plus tirer grand profit du commerce des esclaves, étaient surtout Gēzò et Glɛ́lɛ́ auxquels on pourrait ajouter Àdāndózàn (1797-1818). Les deux derniers rois du Dānxōmɛ́ (Àgōlí-Àgbó, surtout) n'ont pas eu les coudées franches pour imaginer eux-mêmes une politique commerciale. Ce furent donc, avant eux, Gēzò et Glɛ́lɛ́ qui entreprirent la création de grandes exploitations agricoles dans presque tout le royaume en vue de suppléer à l'abolition du commerce triangulaire.

Cependant, les campagnes militaires n'ont pas fait totalement place à l'avènement des grandes fermes d'État, ces deux rois ayant aussi comme tous les autres, l'obligation d'agrandir le royaume et d'asseoir son hégémonie dans la sous-région. Encore une fois, les Ànātɔ devaient donc se battre, toujours sous la protection et le patronage des Àlādāxónù, sur plusieurs fronts à la fois : dans le domaine agricole, sur les champs de bataille et dans les transactions commerciales à l'intérieur et à l'extérieur, aux fins d'amasser des richesses nécessaires au rayonnement du Dānxōmɛ́.

5-3-3- La place de la monnaie dans les échanges

Il semble que la monnaie, en tant qu'instrument d'échange, n'est apparue sur le plateau d'Àgbómɛ́ qu'après l'arrivée des Àlādāxónù. Les informateurs interrogés sur la question sont nombreux à répondre que du temps des communautés villageoises et des chefferies, seul le troc était le moyen d'échange des produits dans les localités et entre les régions[518]. Chaque

[517] « L'abolition de la traite des esclaves », *in Histoire Générale de l'Afrique*, Volume VI, l'Afrique au XIXe siècle jusque vers les années 1880, J. F. Ade. Ajayi, Dir., Paris, Editions UNESCO, 1996, pp. 93.
[518] Il s'agit de Dāā Mètoyimè Nondichao, de Constant Hèkpazo et de Dāā Raymond Akpado, par exemple.

communauté cultivait surtout la denrée qui répondait le mieux aux conditions climatiques et pédologiques de sa région d'habitation. De la sorte, il y avait de grandes zones spécialisées en culture de céréales, ou en culture de tubercule. Une telle situation rendait les communautés villageoises dépendantes les unes des autres : les producteurs de céréales troquaient leurs produits contre les tubercules dont ils avaient eux aussi grand besoin. En retour, ceux qui produisaient les tubercules les échangeaient contre des céréales dont ils ne pouvaient se passer. Le troc imposait donc un brassage entre les divers groupes socioculturels. Selon Justin Lègbanon[519], des alliances matrimoniales sont nées au cours de ces rencontres d'échange.

Par la suite, le cauri est apparu et a détrôné le troc en s'imposant comme le seul moyen légal de paiement sur tout le territoire du Dānxōmɛ́[520]. Les populations se le sont facilement approprié. Car, toutes les caractéristiques que l'on attend d'une monnaie, la solidité, la maniabilité, la divisibilité et le fait qu'elle soit facilement identifiable se retrouvent dans ces petits coquillages dont les deux espèces principales sont les *cypraea moneta* et les *cypraea annulus.* Ils supportent aisément les manipulations et sont faciles à transporter (voir la photo n° 18). De plus, leur forme les protège de la contre façon[521]. La possession de cauris était un signe d'aisance et de richesse. L'apparition du cauri est également évoquée par I. A. Akindjogbin qui écrit :

> Le commerce [entre 1708 et 1818] consistait en l'échange de biens agricoles et manufacturés. Il y avait une monnaie commune, les cauris qui, avec l'existence d'un système lagunaireet d'une langue commune encourageaient le commerce à longue distance entre toutes les régions du pays, peut-être au-delà.[522]

Mais il semble que le gros lot de ces coquillages ne provenait pas d'Afrique, encore moins du Dānxōmɛ́. En effet, selon J. Druart, A. F. Iroko et H. Quiggin[523] la récolte et le

[519] Entretien du 9 septembre 2017.
[520] Il est vrai qu'à certains endroits, le troc continuait d'avoir cours sur le même plateau.
[521] Iroko (A. F.), « Les précieux coquillages de l'Afrique », *Les mystères de la monnaie*, Le Courrier de l'UNESCO, janvier 1990, p.p. 21-25.
[522] Akindjogbin (I. A.), Le Dahomey dans les relations internationales au XVIIIe siècle, (traduction du Professeur Anselme Guézo de la thèse de I. A. Akindjogbin) p. 18.
[523] Ces trois auteurs sont globalement cités sur internet sans la moindre mention de ce que chacun a personnellement écrit.

commerce des cauris se développèrent dans les îles Maldives[524] jusqu'à atteindre une échelle quasi-industrielle. Le gros de la production, après séchage, était acheminé par des marins locaux vers le grand centre de distribution, situé au Bengale[525].

Photo n° 18 : Une monnaie ancienne : le cauri



Prise de vue : Avolonto, mars 2017.

Le cauri est un coquillage du groupe des porcelaines, qui a longtemps servi de monnaie en Inde et en Afrique noire. Les habitants du plateau d'Àgbómɛ́ et, par la suite ceux du Dānxōmɛ́ s'en sont également servi comme monnaie. D'après plusieurs informateurs dont le Professeur Félix Iroko, le cauri continue de jouer le rôle de monnaie dans certains pays d'Afrique, comme au Burkina-Faso où, jusqu'en 1985-1986, on pouvait acheter du cākpáló (une boisson locale sucrée) contre des cauris.

[524] Les îles Maldives sont un État insulaire d'Asie de 300 kilomètres carrés, dans l'océan Indien. La pêche et le tourisme sont les ressources principales de cet archipel corallien qui connut le protectorat britannique à partir de 1887 et qui, indépendant depuis 1965, devint une république à partir de 1968. (Consulter Petit Larousse illustré, 2010).

[525] Le Bengale est une région de l'est de la péninsule indienne. Elle est partagée entre la république de l'Inde et le Bangladesh. (Consulter Petit Larousse illustré, 2010).

Ces activités existaient certainement depuis très longtemps et pourraient remonter à une époque très éloignée de l'installation des Àlādāxōnù sur le plateau d'Àgbómɛ́. En effet, d'après les mêmes auteurs cités ci-dessus, les traces les plus anciennes d'utilisation de ce moyen de paiement, représentées sur des objets en bronze découverts en Chine, remontent au XIIIe siècle avant notre ère. La valeur vénale du cauri n'était pas la même d'une région à une autre du monde. Par exemple, dans les régions éloignées des lieux de production ou d'importants centres de commerce, on pouvait, toujours selon les mêmes auteurs, acheter une vache pour une poignée de cauris. Or, au Dānxōmɛ́ qui était devenu un important centre de commerce, on pouvait, sous le règne de Glélɛ, acheter un tas de cinq tubercules d'igname avec 45 cauris[526]. Dans le même temps et selon le lieutenant de vaisseau Guillevin, il fallait débourser beaucoup plus de cauris pour l'achat d'une amazone démobilisée. Au Dānxōmɛ́, une guerrière en fin de mission dans l'armée pouvait être donnée en mariage à un haut dignitaire, Agossou Arthur Vido[527] cite Guillevin qui écrit :

> Après sept ou huit années de service, ces amazones trouvent un asile dans la demeure royale, et, suivant leur âge et leur beauté, sont estimées pour le harem ou pour servir de femmes aux différents fonctionnaires de l'Etat. On les achète alors trente mille cauris, ce qui équivaut à peu près à trois cents francs.[528]

Il semble que du VIIIe à la fin du XVIe siècle, ni la pièce d'argent, ni la monnaie fiduciaire[529] n'étaient encore apparues dans l'aire géographique étudiée qui n'aurait ainsi connu que le troc et le cauri comme moyen de paiement. Il est vrai que plus tard avec l'arrivée des Àlādāxónù, des esclaves avaient été échangés contre des marchandises comme des fusils, des canons, des pièces de tissu… Mais il s'agissait presque toujours de transactions commerciales opérées par la cour royale avec les Européens. Car, le commun des Dānxōménù, en principe, n'avait pas le droit d'échanger un homme, fut-il esclave, contre un objet, l'esclave n'ayant

[526] Mathias Gansou, charpentier résident à Abomey, déclare tenir cette information de son arrière grand-père qui a vécu sous le règne de Glélɛ.

[527] Vido (A. A.), « Les amazones (Agoojié) du Danhomè et le sexe », *La sexualité en Afrique : histoire, histoire de l'art et linguistique,* EDILIVRE, p. 66.

[528] Idem, p. 66.

[529] Le billet de banque est une monnaie fiduciaire.

jamais été officiellement reconnu comme moyen de paiement.[530] Cependant, il était considéré comme un butin de guerre que les Àlādāxónù utilisaient à leur guise dans presque tous les domaines de la vie du royaume. Certains parmi eux étaient même utilisés dans l'armée aux côtés des hommes et des femmes ànātɔ́.

En définitive, les Ànātɔ́ étaient les principaux acteurs de l'animation de la vie économique du Dānxōmɛ́. Aucun secteur de l'économie n'échappe à leur action. Gros travailleurs, on les retrouve aussi bien dans les vastes plantations royales que dans la transformation des produits vivriers. Leur présence, également, se note dans les activités commerciales à travers tous les marchés qu'ils inondent de leurs produits. Ils étaient, à n'en point douter, les vrais piliers de l'économie danxoméenne.

De la même manière, les Ànātɔ́ avaient une forte présence dans le métier des armes et de la sécurité. Le Dānxōmɛ́, en effet, avait besoin d'une armée forte et puissante afin de faire face aux objectifs qu'il s'était fixé dans le domaine militaire : s'annexer les territoires voisins pour être le plus vaste à l'image d'ɔ̀yɔ́. Pour y parvenir, le pouvoir royal s'est tourné vers les Ànātɔ́ qui ont été largement recrutés dans l'appareil militaire et sécuritaire du pays, où ils ont brillé par leur courage, leur bravoure et leur détermination.

[530] La plupart de nos informateurs sont de cet avis.

CHAPITRE 6 : Les Ànātɔ́ dans l'appareil militaire et sécuritaire du Dānxōmɛ́ (XVIIe-XIXe siècle)

Le mode de recrutement des soldats dans l'armée du Dānxōmɛ́, de Hwēgbájà à Gbɛ́hānzìn, obéissait à une règle qui privilégiait la présence de très nombreux Ànātɔ́ en son sein et ils en constituaient l'écrasante majorité. Leur présence à travers les devins ou bōkɔ́nɔ̀n, se remarquait déjà en amont de la décision du souverain d'entrer ou non en guerre contre un pays. Pareillement, les espions ou àgbājígbētɔ́ jouaient un rôle de premier plan. Le résultat de la mission qui était la leur, représentait un élément fondamental dans le déclenchement d'une guerre. Quant aux Ànātɔ́ non soldats, ils participaient, chacun dans son domaine de compétence, aux préparatifs de toute guerre que voulait lancer le « Maître du Monde »[531].

6-1- Les Ànātɔ́ dans les préparatifs de guerre (XVIIe-XIXe siècle)

L'une des tâches les plus préoccupantes pour la cour royale était le recrutement de jeunes gens dans l'armée.

6-1-1- Le recrutement dans l'armée

Le roi lui-même ainsi que tous les hauts dignitaires du Dānxōmɛ́ avaient conscience que : « Sans ses guerriers… le Danhomé n'aurait pas connu la renommée qui fut la sienne ».[532]

Voilà pourquoi la cour accordait une attention particulière à l'édification de l'armée, et Kpɔ̀sú, l'adjoint au ministre de la guerre, organisait l'enrôlement des nouveaux soldats. Des émissaires recrutaient à travers tout le royaume tous ceux qui pouvaient l'être. En principe, les Àxɔ́ví n'étaient pas astreints au recrutement forcé. Mais le courage et l'amour de la patrie, la recherche de l'honneur et de la distinction ont décidé certains princes à demander leur incorporation dans l'armée. Il a même été créé dans l'armée (probablement à partir du règne d'Àgájà) un corps

[531] Le « Maître du Monde » ou encore le « Maître de l'Univers », sont deux autres appellations par lesquelles on désigne le roi du Dānxōmɛ́.

[532] Koupaki (R.), « La nation fon fut forgée par son armée », *Afrique Histoire*, n°6/1982, p. 33.

d'arme appelé àxɔ́ví hwān, formé « exclusivement de princes et de leurs esclaves »[533]. Parallèlement, le roi lui-même, usant de son pouvoir discrétionnaire, pouvait désigner des princes pour le champ de bataille. C'était le cas du roi Gēzò qui, comme nous l'avons montré plus loin, envoya Tɔ́fà, Àsɔ̀gbāhū et Àjéhùnú, trois de ses frères consanguins combattre les Māxí à Hùnjōlōmɛ́dē. Paul Hazoumé raconte ici les récriminations de Dógīsímì[534] contre le roi Gēzò qu'elle accuse de les avoir envoyés sur le champ de bataille pour les y faire massacrer. S'adressant à Gēzò en personne -c'est une première ! -, elle se serait écriée : « Ils étaient gênants, Toffa et ses frères qui t'avaient soutenu contre Adanzàn… Ton orgueil de roi trouvait humiliant pour toi que vécussent encore les témoins de ton malheur passé, … [alors] tu les as fait massacrer loin du pays de leur père ».[535]

D'autres rois encore confiaient à leurs propres fils de hautes responsabilités dans l'armée. Ainsi en a-t-il été d'Àgájà (1711-1740) qui, selon Robert Cornevin, fit de son fils Zìngán le commandant en chef de l'une des unités de combat comprenant plus de 4000 soldats. Il écrit : « Comme l'armée retourne piteusement à Abomey, Àgájà fait mettre à mort plusieurs chefs. L'un des fils d'Àgájà, Zingan, craignant la colère paternelle, va se réfugier avec 4000 de ses soldats chez les Ouéménou (à Adjohon et Azaourissé) ».[536]

Princes et roturiers composaient l'armée royale. Mais le nombre des Ànātɔ́ y était beaucoup plus élevé que celui des Àxɔ́ví. En effet, le gros lot des recrues dans l'armée venait surtout des contrées plus ou moins éloignées de la capitale, zones habitées en majorité par les populations pré-Àlādāxónù du plateau d'Àgbómɛ́. Ce sont donc ces premiers habitants devenus roturiers sur leurs propres terres qui constituaient la quasi-totalité des soldats du Dānxōmɛ́.

[533] Garcia (L.), *Le royaume du Dahomé face à la pénétration coloniale (1875-1894),* Paris, Editions Karthala, 1988, p. 128.

[534] Dógīsímì est l'une des épouses de Tofa.

[535] Hazoume (P.), 1978, p.p. 106-107.

[536] Cornevin (R.), 1962, p. 106.

Joseph Amegboh dit Barthélémy Elaud raconte le sort de deux jeunes filles recrutées sous le roi Glɛ́lɛ́ dans un village lointain d'Àgbómɛ́ qu'il ne nomme pas :

> Elles étaient sœurs. Elles venaient l'une et l'autre d'un village lointain, au sud des grands marais. Un jour, Kpakpa, l'intendant, qui visitait depuis deux saisons toutes les maisons où lui étaient signalées les jeunes filles pubères, était arrivé chez leur père. Séduit par l'allure des deux sœurs, il avait recruté l'une et l'autre pour le compte du palais. Etchiomi, la plus jeune, avait la beauté d'une reine …Naga, plus âgée d'un an, ferait une magnifique guerrière …[537]

La tradition orale corrobore en partie ce récit en relatant que l'une des nombreuses épouses de Gbɛ́hànzìn porte effectivement le nom Ēcíyɔ́mì[538]. Parlant des personnes que ce souverain désigna pour l'accompagner à la Martinique, Luc Garcia, présente une dépêche de Dodds confirmant la même information :

> Dans sa dépêche en date du 11 février 1894, Dodds ne mentionnait que sept personnes. Quatre épouses : Taméné Akouendahi, Menousoé, Vidédototé, Echiomi, et trois filles : Kpotassé, Mékouignié et Agbokpanou (auxquels il fallait ajouter l'interprète Fanou Pierre et sa femme).[539]

Quant à Nàgà, son nom est effectivement passé à la postérité comme celui d'une des plus grandes amazones que l'histoire du Dānxōmɛ́ ait connues. Son courage, sa bravoure, ses exploits sur le champ de bataille se sont répandus dans tout le royaume, et ont fait d'elle un personnage hors du commun. On peut donc dire que Kpákpá, l'intendant du palais, a opéré un choix judicieux en ce qui concerne le recrutement de ces deux sœurs.

Il est important de mentionner ici que le service militaire était obligatoire dans le royaume aussi bien pour les roturiers que pour les princes, même si ces derniers n'étaient pas astreints à l'enrôlement dans l'armée. Compte tenu de toutes ces informations, on peut conclure que le plus grand nombre des soldats était constitué d'esclaves affranchis, de leurs descendants, puis, surtout, d'"autochtones du plateau". Parce qu'ils avaient tous un statut de roturier, on peut

---

[537] Amegboh (J.) dit Barthélémy Elaud, *Bèhanzin, roi d'Abomey*, Abidjan-Dakar-Lomé, Les Nouvelles Editions Africaines, 1983, p. p. 65-66.

[538] Entretien de groupe réalisé à Abomey avec Béatrice Adomou, Dāā Atchassou Adjaho, Justin Lègbanon, le 21 mai 2016.

[539] Garcia (L.), op. cit., 1988, p. 250.

affirmer la supériorité numérique des Ànātɔ au sein de l'armée, qu'il s'agisse des hommes ou des femmes.

Certains auteurs révèlent un mode de recrutement pour le moins étrange et qui aurait été en vigueur au Dānxōmɛ́ vers la fin de la monarchie. Edouard Chaudoin, cité par Agossou Arthur Vido, écrit :

> Malgré leur vœu de chasteté, il arrive que le roi, pour combler les vides faits dans ses troupes, délie quelques-unes de ses amazones de leurs vœux et les envoie courir le pays pour recruter de nouveaux soldats…. L'amazone enlève les ornements qu'elle porte ordinairement aux oreilles et qui la font reconnaître comme femme attachée au roi et elle s'en va la calebasse sur la tête dans les foires, minaudant, jacassant gentiment, tout en provoquant les jeunes hommes du regard... [540]

Puis il explique ainsi qu'il suit, le pocédé par lequel le recrutement du nouveau soldat était acquis :

> Le soir, elle [l'amazone] s'en va par les chemins fréquentés par les jeunes gaguadors : les taillis sont là des deux côtés du chemin, offrant un abri qui défie les regards curieux ….., malheur au gaguador qui se laisse prendre à de semblables agaceries : le lendemain il est dénoncé par elle à la gore, saisi, garrotté ; il a commis un crime : avoir touché à une femme du roi ; Il ne peut se sauver de la mort qu'en se remettant à la discrétion du roi, qui lui fait grâce et l'incorpore parmi ses guerriers.[541]

De même, L. Brunet et L. Giethlen confirment l'enrôlement de recrues par l'intermédiaire des amazones en écrivant :

> Ils [les rois] ordonnaient parfois à un certain nombre d'amazones de quitter leur uniforme et d'aller rôder autour des cases habitées par des jeunes gens. Dès que l'un d'eux avait succombé aux charmes de sa conquête, il se voyait peu après arrêté et accusé d'attentat sur une femme du roi. Il lui fallait alors choisir entre le métier des armes et celui de figurant aux plus prochains sacrifices. Son choix, comme bien l'on pense, était rarement douteux.[542]

Et, comme pour récapituler les différentes catégories des femmes recrutées dans l'armée, Luc Garcia fait la synthèse ci-après :

> En résumé, on recrutait essentiellement les amazones parmi :
> - les femmes de moralité douteuse ;
> - les criminelles condamnées à l'esclavage ou à mort ;
> - les jeunes filles au caractère difficile dénoncées par leurs parents ;
> - les volontaires, dotées d'une condition physique exceptionnelle.[543]

[540] Vido (A. A.), « Les amazones (Agoojié) du Danhomè et le sexe », *La sexualité en Afrique : histoire, histoire de l'art et linguistique,* EDILIVRE, p. 61

[541] Vido (A. A.), « Les amazones (Agoojié) du Danhomè et le sexe », *La sexualité en Afrique : histoire, histoire de l'art et linguistique,* EDILIVRE, p. p. 61-62.

[542] Cité par Vido (A. A.), op. cit., p. 62.

[543] Garcia (L.), 1988, p. 133.

Ces affirmations méritent que l'on s'y attarde pour plusieurs raisons. D'abord, elles occultent totalement le principal mode de recrutement des amazones dans l'armée du Dānxōmɛ̀. En effet, le mode de recrutement par lequel l'écrasante majorité des amazones furent enrôlées, était décrété par la cour royale et méthodiquement mis en œuvre par les ministres qui en avaient la charge. Kpɔsú, l'adjoint au ministre de la guerre, parcourait officiellement toutes les maisons du royaume où lui étaient signalées de jeunes filles pubères, et recrutait de gré ou de force celles qui pouvaient l'être suivant des critères bien définis : âge, taille, fraîcheur physique… C'était la voie royale pour doter le corps des amazones de ressources humaines dont il avait besoin. Certes, des criminelles et des femmes au caractère difficile étaient enrôlées dans le corps des amazones, mais c'était plutôt, comme nous l'avons vu dans le cas des contingents des hommes, pour leur offrir une chance de se ressaisir, l'armée étant réputée être le lieu où pourraient se corriger les plus irréductibles criminels.

Ensuite, le nombre de soldats au Dānxōmɛ́ était si élevé que le seul mode de recrutement par des amazones lancées à la recherche de jeunes "amoureux", paraît éloigné de la réalité. En effet, dans son souci d'évaluer l'armée danxoméenne en nombre de soldats, Le Herissé écrit :

> Après son premier échec devant Abéokouta, Glèlè dit : « qu'on m'amène des guerriers ! ». Ces paroles furent entendues des chefs dahoméens. Ils unirent leurs efforts pour rassembler 2.000 nouveaux soldats qu'ils présentèrent au roi en disant : « voici tes antilopes furieux ! tes sóflimatan »[544].

Continuant sur la même lancée, l'auteur français relate :

> En la circonstance, Vilon, un des principaux cabécères, se distingua entre tous les chefs. Il recruta lui-même 200 hommes. Voici [dit-il au roi] tes buffles qui trépignent (agbo takalaka). Un autre corps de 400 soldats fut appelé Tchatué ton kou gbo ton kou… Enfin, deux mille hommes encore prirent pour devise : Sounou d'jaga … L'Amliman, qui ne comprenait que des fils de chefs, au nombre de 400 environ.[545]

On comprend donc qu'une seule instruction du roi suffit pour que les courtisans, les zélés et les irréductibles fidèles obtiennent un nombre considérable de recrues pour n'importe

[544] Le Herissé (A.), 1911, p. 69.

[545] Ibidem.

quel contingent de l'armée danxoméenne. Parlant par ailleurs d'un autre corps de soldats appelé les *Àlādātú*[546], la tradition orale, dans son souci d'évaluer l'armée royale, affirme sans aucune preuve tangible qu'ils étaient plus nombreux que les fusiliers de toutes les autres armées de la sous-région, comme celle d'Àbēōkútá, en l'occurrence[547]. Mais, les sources écrites abordent la question avec un peu plus de précision : « L'Aladatou, contingent de fusiliers d'Alada, dépassait, paraît-il, 8000 hommes ».[548]

Après avoir analysé les chiffres avancés par divers auteurs, Luc Garcia conclut :

> En recoupant les divers renseignements, nous pouvons évaluer ces forces approximativement à 8000 soldats, hommes et femmes, au moment du déclenchement des hostilités en septembre 1892, année où leurs effectifs se rapprochèrent sans doute du nombre de 10 000 guerriers avancé deux ans plus tôt par le contre-amiral Cavelier de Cuverville.[549]

Il apparaît donc clair que tout ce nombre de soldats n'ait pu être recruté que par des amazones en quête de dragueurs. De plus, il s'agissait là d'une stratégie au résultat sans lendemain pour la simple raison qu'en principe, une amazone ne pouvait pas faire plusieurs victimes parce qu'elle aurait été démasquée et connue de tous après son premier manège. De même, le sort des premières victimes serait connu dans toute la localité, ce qui, probablement, rendrait les hommes plus méfiants et donc plus vigilants vis-à-vis des femmes trop faciles.

D'un autre point de vue, on peut dire que le roi du Dānxōmɛ́ était le « Maître de l'Univers ». Rien ne devait et ne pouvait lui résister. Tout le monde lui devait obéissance. Il n'avait donc pas besoin d'utiliser des subterfuges pour recruter quelqu'un dans l'armée. Aussi, toute démarche tendant à privilégier le recrutement dans l'armée par des échappatoires doit-elle être prise avec beaucoup de réserve. Et c'est ce qu'a si bien montré Le Hérissé quand il écrit :

---

[546] Selon Ahissin Tchatchabloukou interrogé à Houngomè dans la commune de Zà-Kpótá le 9 septembre 2017, les *Àlādātú* étaient un contingent composé de l'ensemble de jeunes recrutés surtout dans la région d'Àlādā où il existerait un camp d'entraînement pour les fusiliers de l'armée du Dānxōmɛ́. Cependant, il n'a pas pu donner le nombre, même approximatif, des soldats de ce contingent.

[547] Ahissin Tchatchabloukou, Nestor Kanlinsou et Dāā Houémanlètokou Assémou dans un entretien de groupe à Houngomè dans la commune de Zà-Kpótá, le 8 septembre 2017.

[548] Le Herissé (A.), 1911, p. 70.

[549] Garcia (L.), 1988, p. 130.

> On raconte même que, pour se procurer judiciairement un plus grand nombre de soldats, le roi envoyait des femmes de son palais dans certains grands villages. Leurs charmes ne manquaient pas d'exciter les plus beaux garçons, dans les bras desquels elles succombaient volontiers et qu'ensuite elles dénonçaient comme les ayant violentées… Mais que ne racontent pas les ennemis des Dahoméens !...[550]

Enfin, pour exprimer le caractère indiscutable de la volonté du souverain du Dānxōmɛ́, l'administrateur colonial français ajoute :

> L'arbitraire des chefs intervenait pour la plus large part dans le recrutement des soldats réguliers, mais personne n'osait murmurer contre cet état de choses ni essayer de s'y soustraire, car un vieux père, une mère vénérée, une case familiale eussent payé irrémédiablement pour le coupable.[551]

Certes, des hommes ont été enrôlés dans les forces armées royales par l'intermédiaire des amazones dans les conditions avancées par les auteurs cités ci-dessus. Mais cette pratique n'était pas érigée en système de recrutement.

Somme toute, princes et roturiers, composaient l'armée régulière du Dānxōmɛ́. Mais, en principe, sa Majesté ne les envoyait pas sur le champ de bataille avant que d'autres Ànātɔ́ n'eussent accompli leur devoir considéré comme préalable à la lancée des troupes contre un territoire ennemi.

6-1-2- Les devins et les espions dans le dispositif guerrier

Le rôle joué par les bōkɔ́nɔ́n dans un projet de guerre était prépondérant. C'était après les avoir consultés que le roi décidait de faire ou de ne pas faire la guerre.

Les devins jouaient un rôle important, non seulement dans la vie quotidienne des Dānxōmɛ́nù, mais aussi dans les préparatifs de guerre. Ils avaient, dans leur écrasante majorité, une origine roturière. Il est vrai que, fascinés par l'art divinatoire, certains princes s'étaient initiés au fá. Mais, au début, ils ne faisaient pas de la consultation publique.[552] Les Fɔ́n connaissaient la pratique du fá avant l'arrivée des Àlādāxónù sur le plateau. Ils se l'étaient fait

[550] Idem, p. 72.

[551] Ibidem.

[552] Zinkpéhoun Gansè, petit-fils du roi Àgɔ́ngló, était un grand devin jusqu'à sa mort en décembre 1952.

donner par les Yōrūbá venus d'ìfɛ́ et d'ɔ́yɔ́. Certains de ces Yōrūbá sont restés à Dànzùnmɛ́[553] et ont continué cette pratique surtout après la naissance du Dānxōmɛ́. Ceux-ci et les FɔÀn initiés au fá officiaient dans le royaume. Ils étaient presque tous d'origine roturière.

Un autre aspect de l'importance des bōkɔ́nɔ́n, et qui n'est pas des moindres, réside dans leur capacité à protéger les soldats sur le champ de bataille. Selon la croyance populaire, ces devins avaient le pouvoir de prédire l'avenir et de conjurer le mauvais sort. Tout soldat qui les sollicitait, pouvait connaître ce qui adviendrait de lui pendant la guerre à venir, et, au cas où ce sort s'avérerait mauvais, l'écarter par des sacrifices rituels ou occultes selon le besoin. De cette façon, les bōkɔ́nɔ́n étaient très sollicités à la veille des expéditions militaires. Ils faisaient partie de ceux qui confectionnaient les amulettes et autres *gris-gris*[554] que des guerriers portaient autour de la taille et du cou sur le champ de bataille. On notait également dans le royaume la présence d'autres personnes qui, sans être des initiés à l'art divinatoire, connaissaient aussi les vertus des plantes et les secrets de la nature. Ceux-là étaient appelés *nùwátɔ, bòtɔnɔ́n* ou encore àzɔ́nɖātɔ́. Généralement d'origine roturière, ils secondaient les devins dans la confection des amulettes protectrices de toutes sortes.

Deux types de *gris-gris* étaient particulièrement recherchés par les combattants. Il s'agissait d'abord et avant tout de l'amulette procurant l'invulnérabilité, surtout contre les balles des fusils et contre les coups de couteau, de sabre ou de gourdin. Ensuite, celle procurant l'invisibilité était également très recherchée, entendu qu'elle permettait de disparaître des lieux du combat lorsque la situation devenait critique. Ces deux types de *gris-gris* étaient très utiles aux soldats. Mais, peut-être parce que ces amulettes coûtaient cher et que le soldat devait les acquérir tout seul, les combattants, probablement les moins nantis, n'en possédaient point. Sous

[553] Dànzùnmɛ́ est le nom que donnèrent les FɔÀn à la confédération qu'ils créèrent sur le plateau d'Àgbómɛ́ avant l'arrivée des Àgāsúví.

[554] Le *gris-gris* est une amulette à valeur religieuse et magique dans le Dānxōmɛ́. Il est un porte-bonheur qui écarte le mauvais sort. Le gris-gris existe encore aujourd'hui et continue de jouer son rôle de protection, de guérison et de porte bonheur de ceux qui s'en servent. Mais il existe également des gris-gris dont on peut se servir pour créer un malheur à autrui.

la plume de Paul Hazoumé rapportant les propos du prince Línkpéhùn[555] au retour de l'expédition infructueuse contre Hùnjōlōmɛ́dē en 1823, on peut lire :

> A chaque ennemi abattu, succédaient trois ou quatre surgissant nous ne savions d'où. Bientôt, la haie des sabres levés contre nous se resserrait terrible. Je conseillai alors de nous rendre invisibles en nous servant du grigri approprié à cet effet. Mes compagnons n'en avaient pas sur eux. Je pus seul échapper à l'étreinte des ennemis.[556]

On comprend dès lors, qu'effectivement, tous les guerriers ne possédaient pas ces amulettes-là. En conséquence, on peut penser que la cour royale ne s'occupait pas entièrement de la protection magique de chaque guerrier, bien que la croyance en la magie occupât une place considérable dans la vie des Dānxōmɛ́nù. Mais il ne faut pas s'y méprendre. Le souverain s'occupait particulièrement de la protection spirituelle et magique de l'armée. De nombreux Dānxōmɛ́nu, princes et roturiers, y travaillaient jour et nuit.

D'autres Ànātɔ́, les espions ou àgbājīgbētɔ́, intervenaient directement dans les préparatifs de guerre. Ils étaient envoyés, le plus souvent, comme commerçants dans le pays ennemi pour se renseigner sur son site géographique, son organisation territoriale, sa puissance militaire, sa stratégie de guerre, son système de défense… Ils revenaient avec une carte géographique dessinée sur un fond de toile blanche. Cette carte indiquait la situation exacte des forêts, celle des fossés, des montagnes et tout autre renseignement dont l'État major danxoméen avait besoin. Elle permettait aux généraux de l'armée d'étudier le site considéré afin de prévoir les dispositions appropriées.

Ces espions étaient, ou des captifs de guerre affranchis, ou des autochtones du plateau. Zànbúnú, originaire du pays māxí, fut l'espion principal qui joua au risque de sa vie, un rôle déterminant dans la victoire danxoméenne à Hùnjōlōmɛ́dē en 1832, neuf ans après l'échec de la première expédition contre ce pays. Le rôle d'espion était très délicat comme le confiait

[555] Linkpéhoun est l'un des fils d'Àgɔ̀ngló.

[556] Hazoume (P.), op. cit., 1978, p. 102.

Zànbúnú lui-même à Dógìsímì qui se proposait de l'accompagner à son prochain voyage afin de voir son époux, le prince Tɔ̀fà qui avait été fait prisonnier en pays māxí :

> Non seulement je ne choisis pas mes compagnons de voyage, mais j'ai aussi parmi eux, des gens qui épient mes moindres gestes et propos pour les rapporter à Ajaxo, à notre retour au Danhomê. Les espions sont bien malheureux. Même les personnes qui utilisent leurs services se méfient d'eux[557]

Le choix des espions obéit à un certain nombre de critères. Constant Hèkpazo en a énuméré deux. D'abord il ne faut pas être de sang royal. Ce critère qui intervenait déjà dans le choix des ministres, refait surface. Mais, ici, il n'est confirmé, à notre connaissance, par aucune source écrite. Est-ce parce que la question de l'origine des Àgbājīgbētɔ́ n'a fait la préoccupation d'aucun auteur ? Est-ce parce que leurs fonctions ainsi que tout ce qui est lié à leurs activités étaient si secrets et confidentiels que les détenteurs de sources orales ne veulent point en parler ? Le second critère cité par Constant Hèkpazo est la nécessité d'être originaire du pays à conquérir.[558] Ce critère, semble-t-il, n'est pas immuable. Les sources écrites, sans aborder directement la question, confirment quelque peu ce second critère. En effet, Zànbúnú, l'espion dont Paul Hazoumé a parlé, est un māxí originaire de Hùnjōlōmɛ́dē qu'il a aidé Gēzò à conquérir. De même, la tradition orale raconte le rôle joué par un natif de Kétú qu'elle ne nomme pas, dans la défaite de ce royaume face à l'armée du roi Glɛ́lɛ́.[559] Comme on le voit, tous ces Ànātɔ́ contribuaient efficacement aux victoires de l'armée du Dānxōmɛ́. Mais, à vrai dire, c'était tous les Dānxōmɛ́nù qui, chacun dans son domaine, participaient à ces succès militaires.

6-1-3- Les Ànātɔ́ non soldats à la veille des confrontations

Les Ànātɔ́ qui n'étaient ni devins, ni espions, ni soldats, prenaient eux aussi une part active aux préparatifs de guerre. Ainsi, les Yɛ́mājɛ́, couturiers du roi, étaient plus sollicités que d'habitude à la veille des campagnes militaires. En dehors de leurs occupations habituelles, ils

[557] Hazoume (P.), 1978, p. 267.

[558] Si le roi ne trouve aucun espion dans le pays ennemi, il peut confier cette mission à un àgbājígbētɔ́ du Dānxōmɛ́. Mais, dans ce cas, celui-ci a l'impérieuse obligation de se faire des amitiés sûres dans ledit pays.

[559] Entretien du 9 septembre 2017 réalisé à Kétù avec Marcellin Lalèyè et son frère Jacob.

devaient confectionner des milliers de tenues de guerre pour hommes et femmes. Même si, pour la confection desdites tenues, le roi fournissait parfois des étoffes achetées aux Européens à ses couturiers, ceux-ci produisaient eux-mêmes le gros des tissus destinés à cet effet. Grâce au coton produit sur place, les Yɛ́mājɛ́, utilisant les métiers à tisser, produisaient une quantité importante de tissu pour la confection des tuniques des soldats.

La tâche des couturiers devenait d'autant plus complexe que l'uniforme des soldats variait, non seulement d'un bataillon à l'autre, mais aussi des forces masculines à celles féminines. Il y avait donc un nombre important de tenues à confectionner. Le tableau suivant en donne une idée :

Tableau n° VII : Uniformes des principaux bataillons

Source : Garcia (L.), *Le royaume du Dahomé face à la pénétration coloniale (1875-1894),* Paris, Editions Karthala, 1988, p. 136.

<table>
<tr><th colspan="2">Masculin</th><th colspan="2">Féminin</th></tr>
<tr><th>Bataillons</th><th>Costume</th><th>Bataillons</th><th>Costume</th></tr>
<tr><td rowspan="4">Les Blou

Les Soflimatan
Les Mli-man
Les Tchatchuéton</td><td rowspan="4">Avounto, culotte descendant au-dessus des genoux ; les coutures latérales formaient des espèces d'oreillettes de chien, d'où le nom d'avounto, de avoun, « chien », et de to, « oreilles ».

Asaga, culotte demi-longue.
Veste à pans postérieurs.
Ils coiffaient un bonnet à oreillettes sur lesquelles on avait découpé en étoffe de couleur l'oiseau tchatchué.</td><td colspan="2">Toutes les amazones portaient un akon-aou, ou vêtement de poitrine, sorte de caraco</td></tr>
<tr><td>Les Gbéto</td><td>Corsage en général brun, jupon-culotte brun et bleu.</td></tr>
<tr><td>Les Gulonento</td><td>Corsage bleu serré à la taille par une écharpe, jupon-culotte blanc à rayures bleues.</td></tr>
<tr><td>Les Agbarya
Les Gohento</td><td>En rouge et bleu.
En bleu et culotte blanche.</td></tr>
</table>

Même si les tenues offertes par la cour royale[560] étaient censées servir à plusieurs campagnes, passant de soldats en soldats, elles restaient insuffisantes et le besoin en uniforme était toujours grand à la veille de chaque confrontation. D'où l'immensité de la tâche pour les

[560] Plusieurs soldats se procuraient eux-mêmes leurs tenues de guerre.

Yɛ́mājɛ́ qui devaient, non seulement confectionner plusieurs types de tenues, mais aussi les tailler dans des couleurs précises et y dessiner des motifs imposés par la cour.

Parallèlement aux *Yɛ́mājɛ́*, les Hùntɔ̀njí, également, étaient beaucoup plus sollicités que d'habitude à la veille de chaque campagne militaire. Dans la réalité, le matériel de guerre qu'emportaient les troupes sur le champ de bataille était, pour une grande part, fabriqué par les Hùntɔ̀njí. Il y avait des coutelas, des lances, des flèches et toutes sortes d'armes blanches. La tradition orale raconte que ces armes, ajoutées aux gourdins de toute nature de même qu'aux fusils à pierre ou à balles également fabriquées par les Hùntɔ̀njí, constituaient le gros de l'armement pendant les premiers règnes. Et notre informateur[561] d'ajouter que c'est à partir du règne d'Àgájà (1711-1740) que l'utilisation abondante des fusils en tant qu'armes à feu, devint manifeste dans l'armée du Dānxōmɛ́, ce que semble soutenir Luc Garcia : « Ce n'est qu'au cours du XIXème siècle que les armes à feu s'imposèrent définitivement [au Dānxōmɛ́] et comptèrent dans l'équilibre des pouvoirs ».[562]

À part les amazones, le rôle des autres femmes ànātɔ́ dans les préparatifs de guerre, n'était pas moins important. Comme la restauration quotidienne des soldats n'était pas garantie par la cour, « chacun emportait des vivres de conservation facile…que le soldat se procurait par ses propres moyens ».[563]

Alors apparaît clairement la place desdites femmes à la veille d'une guerre. En premier lieu, les épouses de soldats s'occupaient du ravitaillement de leurs maris avec beaucoup de soin. Du maïs frais était grillé en quantité suffisante pour être emporté par le guerrier, des gâteaux de haricot cuit dans l'huile de palme, avec une technique de cuisson qui permet leur conservation sur une longue période, du kpōdógbà[564], du poisson fumé généralement plongé dans une poudre

[561] Il s'agit de Nestor Mongbè interrogé le 9 septembre 2017 à Houngomè dans la commune de Zà-Kpótá.

[562] Garcia (L.), op. cit., 1988, p. 134.

[563] Idem, p. 135.

[564] Le kpōdógbà, comme nous l'avons décrit plus loin, est un gâteau de maïs cuit dans l'huile de palme. Aliment dur et donc difficilement digérable, il a la réputation de calmer la faim sur une longue période.

de piment, des noix de palme, constituaient le repas quotidien du soldat sur le champ de bataille. Il y avait aussi et surtout des gâteaux de mil. Le mil était la céréale la moins chère. Beaucoup de guerriers pouvaient donc s'en procurer sans grande difficulté. Alors, leurs proches leur préparaient des gâteaux de mil à emporter à la guerre. Robert Agbakou, *Vīgán*[565] de Dāā Àjāglō[566], raconte que pendant la guerre que mena Glɛ̀lɛ́ (1858-1889) contre Kétú, son arrière grand-père, soldat de l'armée du Dānxōmɛ́, s'était lié d'amitié avec un certain Àlámɛ́ qui faisait faire de gros gâteaux de mil qu'il emportait sur le champ de bataille[567]. À l'heure du repas, celui-ci, guerrier lui-même, partageait son gâteau avec ses amis dont Àjāglō qui, retourné au pays à la fin de la campagne, attribua une vaste portion de terrain à son ami Àlámɛ́ en guise de récompense[568]. Aujourd'hui encore, les descendants d'Àlámɛ́ continuent de vivre sur ces terres à eux léguées par leur ancêtre guerrier.[569]

Par ailleurs, le tabac avait une place de choix dans le ravitaillement des guerriers. Nombreux étaient ceux qui parmi eux en faisaient usage pour se détendre les nerfs pendant les moments d'accalmie. On pouvait enfin, dans le trousseau des soldats, noter en bonne place les divers *gris-gris* à utiliser sur le champ de bataille.

Cependant, même si, en principe, la restauration des soldats n'était pas assurée par la cour, sa Majesté, selon Mètoyimè Nondichao[570], offrait parfois des repas à ses guerriers. Dans ce cas, hommes et femmes du peuple étaient conviés à apporter au palais, quantité de vivres en vue de la préparation des repas pour les troupes. Alors, des femmes, Ànātɔ́ pour la plupart, s'y

[565] Le vìgán est le titre que porte le collaborateur hiérarchique le plus proche du Dāā. Or le vocable « Dāā » peut se traduire par le mot « chef » en français. Il s'agit d'un titre qui n'était porté que par un chef de collectivité

[566] Àjāgló est le nom de celui qui est unanimement reconnu comme le fondateur du village de Houngomè dans la commune de Zà-Kpótá.

[567] Entretien du 19 août 2017 réalisé à Hùngómɛ́.

[568] Entretien réalisé à Hùngómɛ́ le 24 août 2017.

[569] Nous avons pu nous en rendre compte nous-même sur le terrain. La parcelle de terre gracieusement offerte par le guerrier Àjāgló à son compagnon Àlámɛ́ est encore exclusivement habitée par les descendants de celui-ci. et s'étend d'Àgɛ́gɔ́n à Zàslékpá en passant par Vìjēnávɔ́. Aujourd'hui, elle pourrait encore mesurer plus de cent hectares !

[570] Entretien du 7 octobre 2017.

employaient et livraient presque les mêmes nourritures que celles déjà emportées par les soldats eux-mêmes.

Soutenus par le peuple tout entier, les soldats faisaient toujours le serment de ne jamais trahir le Dānxōmɛ́ et, surtout, de conduire l'armée à la victoire, quoi que cela pût leur coûter.

6-2- Les Ànātɔ́ : fer de lance de l'armée danxoméenne (XVIIe-XIXe siècle)

L'importance des Ànātɔ́ dans la défense, la protection et l'agrandissement du Dānxōmɛ́, se remarquait surtout à travers leur nombre, leurs attributions et leur combativité.

6-2-1- L'armement et les attributions des Ànātɔ́ dans l'armée

L'armement de l'ensemble des forces militaires du royaume, était assez modeste. Les soldats, pendant le règne des deux premiers rois, Gānyēhɛ́sú (1600-1620) et Dákò (1620-1645), ne connaissaient pas l'usage de l'arme à feu. Il a fallu attendre l'avènement de Hwēgbájà (1645-1685), mais surtout l'accession au trône d'Àgájà (1711-1740) pour qu'à la faveur du développement du commerce des fusils et de la poudre, le Dānxōmɛ́ se dotât de ses premières armes à feu. Dans le même ordre d'idées, Luc Garcia écrit : « Sous le règne de Huégbaja (1650-1680), Abomey acquit à son tour ses premiers fusils à pierre, par crainte sans doute de subir le joug des groupes rivaux du sud lui opposant des armes fournies par les Portugais pour les razzias d'esclaves ».[571]

En plus des fusils, l'armement du royaume était principalement composé de canons, de gourdins, de coutelas, de sabres, de flèches simples et de flèches empoisonnées.

Le bataillon des hommes était composé de quatre régiments tout aussi importants les uns que les autres, mais différemment exposés sur le champ de bataille. Il y avait les cavaliers, les fusiliers, les archers et les artilleurs[572]. Si l'appartenance de certains princes à ces quatre

[571] Garcia (L.), op. cit., 1988, p. 134.

[572] Nous n'avons pu avoir les appellations fɔn de tous les régiments dont le bataillon des hommes était constitué. Nous savons seulement que le régiment des fusiliers était appelé « ahouan-houndé » et que « gohento » était le nom fɔn du régiment des archers. (Voir Luc GARCIA *in Le royaume du Dahomé face à la pénétration coloniale 1875-1894*, op. cit., p. 128).

régiments était effective, leur nombre devenait important, surtout dans le régiment des cavaliers. Ceux-ci étaient des soldats de parade et couraient beaucoup moins de risque que ceux des autres régiments. Ils ne s'exhibaient effectivement que lors des réjouissances populaires et au moment où le monarque décidait de passer ses troupes en revue. De même, lorsqu'acculé sur le champ de bataille, le souverain choisissait de battre en retraite, c'était le régiment des cavaliers qui, ensemble avec les Àgōōjíē[573] le raccompagnait sous bonne garde jusqu'à Àgbómɛ́. Les cavaliers apparaissaient comme des soldats de prestige. Il est vrai que les guerriers ànātɔ les plus illustres pouvaient devenir cavaliers cumulativement avec leur rôle dans un autre régiment.

Les fusiliers constituaient la grande masse de l'armée.

> Outre l'arme qui leur a donné son nom, ils étaient munis d'un sabre qui leur servait d'assomoir ou d'un long couteau enfermé dans une gaine de cuir. Des fétiches de toutes sortes ornaient le cou, la poitrine et les jambes des soldats, qui les regardaient comme une cuirasse à l'épreuve des balles, des flèches et du sabre[574].

C'était, à n'en point douter, l'un des régiments les plus exposés de l'armée danxoméenne. Les Ànātɔ étaient presque seuls à composer ce régiment et avaient pour mission d'affronter l'ennemi au premier rang. Les Généraux se servaient d'eux pour tester l'armement de l'adversaire.

Les archers, moins importants par leur nombre, étaient armés de flèches empoisonnées et de coutelas. Les Ànātɔ en constituaient la grande masse. Ils appuyaient les fusiliers ou menaient des opérations parallèles. Ils étaient efficaces aussi bien dans les combats à distance que dans les corps à corps.

---

[573] Selon Agossou Arthur Vido (Cf. « Les amazones (Agoojié) du Danhomè et le sexe », op. cit.p. 59), « des recherches ont permis de faire connaître l'appellation originelle des amazones : *Agoojié*» qui signifie, mot à mot : « Attention ! Doucement, sur moi ». Cela veut-il dire qu'il faut faire beaucoup attention avant de m'approcher ?

[574] Koupaki (R.), « La nation *Fon* fut forgée par son armée », *Afrique Histoire*, n°6/1982, p. 35.

Les artilleurs, enfin, presqu'exclusivement composés d'Ànātɔ́, suivaient les fusiliers et les archers dont ils appuyaient les manœuvres. Ils remplaçaient les flèches, les sabres, les coutelas, les gourdins… aux guerriers qui en étaient dépourvus dans le feu de l'action.

Par ailleurs, d'autres soldats ànātɔ́ qui n'avaient pas pour mission première d'affronter l'ennemi, étaient assignés à des tâches bien précises. Il y avait ceux qui étaient affectés au transport des vivres et des munitions. Selon Lavou Agbidinoukoun[575], ces porteurs, lors de la guerre que Gbɛ́hànzìn livra contre les Français, étaient tous originaires du pays Àgɔ̀nlìn. De même, une partie des soldats devait s'emparer du butin et le placer en lieu sûr. Il arrivait même - fait plutôt rare cependant - que le butin fût acheminé par eux à Àgbómɛ́ aussitôt après son appropriation. On notait également des ambulanciers, véritables auxiliaires médicaux dont le travail était de libérer les champs de bataille en emportant les blessés et les morts. Une autre catégorie de soldats tenait ce que l'on pouvait appeler le secrétariat de l'armée. Ils avaient le devoir d'enregistrer tous les hauts faits d'arme constatés sur le terrain et d'en tenir un registre rigoureux afin qu'une fois retourné à Àgbómɛ́, le roi pût récompenser publiquement les plus valeureux de ses soldats. Paul Hazoumé relate le processus d'enregistrement desdits faits pendant la guerre de revanche contre Hùnjɔ̄lɔ̄mɛ́dē sous le règne de Gēzò (1818-1858) :

> L'ordre étant de signaler au Quartier Général tous les actes de bravoure des Danhomênous, les chefs de brigade décidèrent de dépêcher, au fur et à mesure, les soldats relater eux-mêmes leur héroïsme au roi. La cour vit arriver une jeune guerrière qui, de la pointe de son glaive, poussait devant elle un Mahinou aux bras ligotés sur le dos et qui boitait. Elle remit son prisonnier à Gaou et disparut ; elle n'entendit pas les félicitations de la cour[576]

Quand bien même ces soldats ànātɔ́ étaient instruits pour une mission pécise, ils avaient également le devoir d'intervenir sur le champ de bataille aux côtés de leurs compagnons des divers régiments lorsque la situation devenait critique. Mais l'armée du Dānxɔ̄mɛ́ n'avait pas utilisé que les services des hommes. De nombreuses femmes enrolées y ont brillé de façon toute aussi particulière que les hommes.

[575] Entretien du 16 septembre 2017.

[576] Hazoume (P.), op. cit., 1978, p. p. 450-451.

6-2-2- Les amazones

Compte tenu de l'amenuisement progressif des effectifs de l'armée du fait des nombreuses pertes en soldats, dues à la fréquence des expéditions guerrières, Àgájà jugea utile de faire appel aux femmes dans l'armée. En réalité, quand on sait que la culture danxoméenne ne reconnaissait pas l'égalité entre l'homme et la femme, on comprend que la décision de les faire entrer dans l'armée devait être dictée par une nécessité absolue. Les portes de l'armée furent donc grandement ouvertes aux femmes. Leur recrutement passait par plusieurs voies. Il y avait des femmes recrutées de force et des recrutées volontaires.

L'institution du corps des amazones dans l'armée, changea quelque peu la mentalité de beaucoup de Dānxōmɛ́nu au sujet des femmes, surtout celles guerrières. Considérées comme des épouses de roi, elles avaient désormais un autre statut. Plus aucun homme ne devait les toucher, encore moins avoir des relations coupables avec elles. Même démobilisées, la plupart d'entre elles ne devaient plus vivre dans leurs familles. Elles demeuraient tout le reste de leur vie au palais royal où elles s'occupaient de l'entretien et de petits travaux.

Le corps d'armée des amazones comprenait deux régiments. Le premier se composait exclusivement de femmes d'origine roturière, et le second, de princesses uniquement. Ce dernier régiment constituait un élément de la garde royale et ne devait affronter l'ennemi que si la vie du monarque se trouvait menacée. Or, presque toujours, celui-ci se repliait au moment opportun et retournait à Àgbómɛ́ sous la protection de ses amazones et de ses cavaliers. Le plus gros risque revenait au régiment des femmes ànātɔ́ qui, à l'instar des fusiliers et des archers, devaient continuer d'affronter l'armée adverse jusqu'à ce que le roi fût hors de danger. Les amazones étaient surtout attachées à la personne du roi. D'abord, elles étaient appelées épouses du roi. Ensuite, leur rôle dans l'armée consistait essentiellement dans la protection du souverain. Cependant, elles étaient également présentes dans les régiments les plus craints de l'armée :

> Hommes et femmes de robuste constitution formaient les groupes d'élite, les Blou, réservés aux sujets grands et vigoureux, qui constituaient avec les amazones les

> Hihoto, ou garde personnelle du souverain, et veillaient sur le royaume. Groupe de choc, les Hihoto intervenaient dans le combat lorsque l'issue devenait incertaine.[577]

De même, quand le roi et son armée se déplaçaient d'Àgbómɛ́ vers un pays ennemi, ni cette capitale, ni même les régions frontalières du Dānxōmɛ́ n'étaient abandonnées à leur sort. Une section spéciale veillait à la sécurité de ces endroits sensibles. Elle était majoritairement composée d'amazones comme l'affirme Luc Garcia : « La section permanente de troupes régulières, stationnée dans la capitale et dans les régions frontalières, regroupait la garde personnelle du roi, elle-même composée essentillement d'amazones, et la garde des chefs et ministres ».[578]

On peut penser que parmi ces amazones, il y a plus de femmes ànātɔ́ que de princesses, ces dernières n'étant pas astreintes au service militaire, comme c'était le cas avec les roturières.

Comme leurs homologues hommes, les amazones étaient réparties dans différents corps d'armes. Luc Garcia en dénombre quatre :

> Chez les femmes :
>
> - les *Gulonento*, ou mousquetaires ;
> - les *Agbarya*, ou espingolières ;
> - les *Gohento*, ou archères ;
> - les *Niékplo-hento*, ou coupeuses de têtes, armées de rasoirs.[579]

De cette façon, beaucoup de postes névralgiques de l'armée étaient tenus par les amazones qui, grâce à leur combativité exceptionnelle ajoutée à celle des guerriers, ont très souvent conduit le Dānxōmɛ́ à la victoire.

6-2-3- Une combativité exceptionnelle

Sur le champ de bataille, les guerriers et les guerrières des divers bataillons de l'armée, faisaient preuve d'une combativité remarquable. La bravoure des amazones inquiéta plus d'un soldat ennemi lors de la bataille d'Àbēōkútá en 1851. Le courage, l'habileté et la détermination

[577] Garcia (L.), 1988, p. 126.
[578] Garcia (L.), *Ibidem*.
[579] Garcia (L.), *Idem*, p. 128.

des amazones jetèrent la panique dans les rangs de l'armée adverse. Jean Pliya peint ici un épisode de cette bataille pour le moins sanglante :

> Nul n'ignore la vaillance des amazones sur le champ de bataille. Tout le monde se souvient de leurs prouesses quand elles escaladaient les remparts d'Abéokuta ; on ne peut pas oublier que l'une d'elles a ouvert le ventre d'un robuste guerrier avec une houe et qu'une autre a défié toute l'armée ennemie en s'asseyant calmement, une pipe à la bouche, jambes croisées, sous le feu nourri des Yoroubas, à seule fin de démontrer qu'ils ne savaient pas tirer.[580]

De même, au combat de Dōgbà le 19 septembre 1892, les troupes de Gbɛ̀hànzìn, ont livré contre les Français, une bataille impitoyable dont Luc Garcia nous décrit un épisode :

> L'infanterie [des troupes françaises] exécutait des salves [contre les troupes du Dānxōmɛ́], l'artillerie tirait à mitraille à cent mètres, et la canonnière Opale criblait le bois de ses obus de Hotchkiss. Mais les Dahoméens ripostaient avec une incroyable énergie ; balles et mitraille galvanisaient leur audace. Dispersés d'abord, puis reformés, ils revinrent fanatisés et chargèrent à maintes reprises avant de se retirer, au bout de trois heures.[581]

Pour sa part, J. Amegboh dit Barthélémy Elaud raconte une péripétie de la guerre du 4 mars 1890 au cours de laquelle la vaillance de l'armée danxoméenne attaquant les Français à Kútɔ́nú, coupa le souffle à plusieurs responsables militaires français :

> Une furieuse bataille s'engage. Guerriers et amazones, surgis de partout comme des diables, attaquent au sabre, au fusil, au coupe-coupe. Naga [une amazone] s'accroche à un tirailleur sénégalais. Agrippés l'un à l'autre, ils roulent sur le sol… [Elle] s'enroule tel un serpent autour de son adversaire, lui tord les bras derrière le dos et, tranquillement, lui ouvre la gorge à belles dents ![582]

Cependant, une telle combativité n'était pas l'apanage des seuls Ànātɔ́. Sur le champ de bataille, de nombreux Àxɔ́ví firent preuve d'une bravoure exceptionnelle qui créa plus d'une fois la panique dans l'armée adverse. Rapportant au roi du Dānxōmɛ́ ce qu'il a lui-même vécu au combat, Kōtóví, un chef māxí capturé à Hùnjōlōmɛ́dē, présente ainsi qu'il suit la vaillance dont le prince Tɔ́fà fit preuve lors de la première expédition de ce roi contre les Māxí de ladite localité :

> On ne peut trouver un plus brave que ce prince. Je le revois encore s'acharnant contre les soldats « mahi ». Je me trouvais à la tête du groupe qui avait attaqué celui qu'il

[580] Pliya (J.), *Kondo le requin*, pp. 44-45.

[581] Garcia (L.), 1988, p. 159.

[582] Amegboh (J.) dit Barthélémy Elaud, op. cit. , p.p. 78-79.

> commandait. Nous étions plus de cent contre une vingtaine des vôtres. Sa poudre épuisée, il dégaina son sabre et courut sur nous. Six Danhomênous le suivaient ; bientôt il ne restait plus que lui seul debout face aux Mahinous. Il maniait son arme avec une telle dextérité qu'aucun de ses coups ne manquait.[583]

Et, ayant trouvé le roi Gēzò très intéressé par son récit, Kōtóví ajouta :

> De voir que nos fusils refusaient de tonner contre lui et que de ceux dont les coups partaient, les balles lui glissaient sur le corps quand elles ne revenaient pas nous frapper ; d'entendre surtout nos compatriotes hurler de douleur, ployés en deux, les mains comprimant leurs intestins qui sortaient, de voir des épaules tranchées, des bras branlants, des poitrines entaillées, des têtes fendues, la panique gagna nos rangs, cependant que croissait l'ardeur du prince.[584]

La tradition orale, non plus, ne tarit point d'éloges au sujet de la bravoure des soldats du Dānxōmɛ́ au champ de bataille.

> *Àhwàn dē nɔ̀n gbà Dānxōmɛ́ sín ahwàn gbēdé ā. Dó àhwānfūntɔ́ mìtɔ́nlɛ́ɔ́, yē nɔ̀n dì xésī nú mɛ́dé ā. Hwēēnù yōvó lɛ́ tɔ́n àhwàn míēɔ́ , àhwàngán mitɔ́n lɛ́ kpódó àzɔ̀ví yētɔ́n lɛ́ kpóɔ́, yē lìZà xā flānsé lɛ́kákááá bɔ̀ flānsé lɛ́ gēgé kú, bɔ̀ mɛ́ē gblēhū dò yēmɛ́ē wɛ́ nyí gēgé.Ēxúnù mɛ́dē dó tā bó gblēhū mɛ́dē dó àwà, bó dēàdɔ̀ mɛ́dē. Bɔ̀ yōvóē àhwàn wìlíi lɛ́ēɔ́, ē dódēZàn kɔ̀ nūyē bó kpálá yēwáyì Àgbómɛ́. Nùēnɔnjɛ́ hwē nēn nú dò àhwàngbēnú bɔ̀ tógbó mītɔ́n lɛ́ nɔ́ndɔ̀ bɔ̀nyēn wā sēē hwēā.*

TRADUCTION :

> Aucune armée étrangère ne triomphe de celle du Dānxōmɛ́. Parce que nos combattants [ceux du Dānxōmɛ́] n'avaient peur de personne. Lorsque les Blancs nous ont attaqués, nos hauts gradés de l'armée ainsi que leurs subordonnés ont apporté une riposte si appropriée que de nombreux Français ont trouvé la mort tandis que les blessés dans leurs rangs, étaient les plus nombreux. On [les soldats du Dānxōmɛ́] a frappé à l'arme blanche certains à la tête et blessé d'autres au bras pendant que d'autres encore, étaient éventrés. Ceux des Français faits prisonniers de guerre, étaient conduits à Àgbómɛ́ avec des colliers de rameaux de palmier. Ce qui se passait à l'époque sur le champ de bataille et qui se racontait par nos grands parents jusqu'à moi, n'était pas anodin.

Ces propos appellent trois observations essentielles. D'abord, ils appuient les sources écrites qui abondent dans le même sens, celui d'une combativité inégalée des troupes danxoméennes. Ensuite, ils précisent qu'il s'agit de l'une des guerres que Gbɛ́hànzìn livra contre les Français, sans en préciser le lieu et l'année. Enfin, une partie des propos de l'informateur est confirmée par une chanson dont Bienvenu Akoha et Apollinaire Mèdagbé donnent ici une explication plausible :

[583] Hazoume (P.), op. cit., p. 1978, p. 455.

[584] Ibidem.

> Pendant la guerre coloniale, des Blancs ont été capturés par l'armée du Dānxōmɛ́. Ces prisonniers de guerre se sont mis des rameaux de palmier au cou pour implorer la clémence de Béhanzin : comble de ridicule pour des interlocuteurs qui se sont toujours sentis supérieurs.[585]

A la lumière de ces hauts faits d'arme, on est tenté de se demander comment les populations pré-Àlādāxōnù du plateau, qui étaient un peuple pacifique[586], pouvaient devenir de si grands guerriers. La réponse à cette interrogation tient à la tradition guerrière des Àgāsúví. Car, si la domination des Àlādāxōnù a été imposée aux populations "autochtones" sous le règne de Hwēgbájà, ce n'était plus le cas pour les générations postérieures à ces autochtones, élevées selon l'éducation guerrière des Àgāsúví, et dans une sujétion totale au roi du Dānxōmɛ́.

Dès lors, elles étaient convaincues qu'elles devaient tout à ce souverain, et étaient constamment prêtes à consentir jusqu'au sacrifice suprême, pour servir le maître de leur vie. En conséquence, elles considéraient comme un honneur, toute mission à elles confiée par le roi, quelque périlleuse qu'elle fût. Ces Ànātɔ donnaient donc tout sur le champ de bataille où ils faisaient preuve d'un courage inouï. Cependant, le sort qui leur était réservé après chaque confrontation armée, dépendait de l'issue de celle-ci.

6-3- La responsabilité des Ànātɔ dans l'issue de la guerre et dans l'organisation de la sécurité (XVIIe-XIXe siècle)

Du retour à Agbomè après chaque campagne militaire, les guerriers ànātɔ étaient diversement traités. Si ceux d'entre eux qui étaient distingués par l'État-Major comme de bons soldats recevaient tous les honneurs (surtout après les expéditions victorieuses), les autres, qui s'étaient fait remarquer comme des traitres, des apatrides ou de mauvais soldats, en payaient sévèrement le prix, surtout après les échecs de l'armée. Mais, cela n'a pas empêché le souverain de continuer à confier des tâches d'une grande importance aux Ànātɔ, comme celle du maintien de la sécurité du royaume.

---

[585] Akoha et Medagbe (B. A. et A.), *Chants de Béhanzin, le résistant*, 2011, p. 125.

[586] Avant l'arrivée des Àlādāxōnù sur le plateau d'Àgbómɛ́, les groupes socioculturels qui les y ont précédés, ne s'étaient jamais battus entre eux, car, aucune source écrite, du moins à notre connaissance, ni aucun informateur, ne parlent d'une lutte armée entre ces groupements humains.

6-3-1- La place des Ànātɔ à l'issue d'une campagne victorieuse

Les victoires de l'armée royale ont toujours été l'occasion de célébrations grandioses de toutes sortes : organisation de fêtes solennelles, accomplissement de rites au cours desquels libations et sacrifices d'animaux se succédaient en l'honneur des ancêtres, témoignage du royaume aux soldats méritants…Quelques-unes de ces fêtes ou cérémonies entraient aussi dans le cadre du respect des engagements pris avant la guerre vis-àvis des divinités. Les Ànātɔ, en général, et les guerriers ànātɔ en particulier, se retrouvaient en bonne place à chaque étape de ces célébrations. En ce qui concerne les fêtes organisées pour la célébration d'une victoire, le citoyen ordinaire ànātɔ y participait activement. En effet, le système d'organisation mis en place par les Àgāsúví était tel que les préparatifs d'une fête organisée par la cour, étaient assurés par les Ànātɔ sous l'autorité des princes désignés par la cour à cet effet. Il y avait les Ànātɔ qui approvisionnaient le palais en toutes sortes de vivres dont on avait besoin pour la réussite de ces fêtes : céréales, produits de pêche et de chasse, liqueurs, huile de palme. Il y avait également ceux d'entre eux qui présidaient les cérémonies rituelles comme les libations. Mais, l'une des catégories d'Ànātɔ les plus sollicités pour la circonstance, était celle des artistes de la chanson, ceux-là qui avaient un don particulier pour la création de nouveaux chants. Ils avaient pour mission de composer des chansons qui racontaient la victoire de l'armée dans les moindres détails. L'objectif était de perpétuer ladite victoire dans la mémoire collective et de montrer, même si cela n'était pas toujours vrai, le caractère invincible de l'armée danxoméenne. Bienvenu Albert Akoha et Apollinaire Mèdagbé rappellent encore une chanson composée par les Àgāsúví après leur victoire momentanée sur les troupes françaises[587]. Elle est intitulée « Ahwanmɛ́ dán è a wa lé » ou « Fureur de guerre » :

> Ayidjèlè[588], de quelle fureur tu as fait montre à la guerre !
> Décidément, tu as écorné le buffle.
> Je dis, tu as écorné le buffle.
> Ta fureur n'a pas de limite.

[587] Il s'agit probablement de la guerre que Gbɛ́hànzìn livra contre les Français le 4 mars 1890 à Kútɔ́nú.

[588] Àyìjélɛ : un autre nom de Gbɛ́hànzìn, peut se traduire par « l'univers tient l'œuf dont la terre mesure l'importance ».

C'est un buffle que sa majesté a écorné.
Tu as pourchassé le Français que tu as tué avec son canon en main ;
Tu as pourchassé le Zodjagué que tu as tué avec son canon en main ;
Et c'est en ce même lieu que tous t'ont reconnu le plus fort.
TchaDákò a dansé sur le canon,
Sur le champ de bataille…[589]

Nous pouvons affirmer que la composition des chansons, et plus particulièrement des chansons de guerre, n'était pas l'apanage des seuls Ànātɔ.

De nombreux princes étaient particulièrement doués dans cet art. Glɛ̀lɛ́ lui-même ne faisait-il pas preuve de nouveauté et de créativité dans la composition des chansons de guerre ? En témoigne cet extrait d'une chanson dont on lui attribue la composition :

Hɛ́dē mán jɛ́ húndá dɔ̀jíó
Hɛ́ dē mán jɛ́ húndá dɔ̀jíó ;
Hēn vúnvún.
Gēlēgbēnū wínyàn càdàdà ;
Hēn vúnvún.
Ò sɛ́ nán dɔ̀kùn bō dɔ̀ mìyìdùlā ;
Hwēsínɔ̀nán kwɛ́gbábōnān vɔ̀gbādéjí,
Bɔ̀ mī sɛ́lɛ́ādìlì bō hwē wɔgúdō nén ;
Òkáká nūmī nán yì lɔàvìtìɔ̀ fɛ̌.
Mí mɛ́ē déē nɔ̀ gbà kīlīsóē mí díē..
Gèlèlè hwē Kétú gbá gbē ēhēnvúnvún…

TRADUCTION :

Qu'aucun oiseau ne tienne fermement à son nid
Qu'aucun oiseau ne tienne fermement à son nid ;
Détruis-le ! [le nid]
De nombreux jeunes gens dans la fleur de l'âge existent ;
Détruis-le !
Le Maître de l'Univers a mis des richesses à notre disposition ;
Le Maître de maison a donné des caisses d'argent et de tissu,
Et nous voici à la queue leu leu en partance pour Wɔ̀gúdō.
A peine sommes-nous partis que les hostilités ont commencé.
Nous qui cassons les montagnes, nous voici !
Glèlè s'en va casser le royaume de Kétù, détruis-le !...

Le titre de cette chanson qui précède fait une allusion indirecte à l'origine de la kpɔ́jìtɔ Nàn Zònyídì, mère du roi Glɛ́lɛ́. En effet, cette reine-mère est originaire d'une localité appelée Àdākplámɛ́, dans le royaume de Kétù que son royal fils s'apprêtait à conquérir en l'an 1887.

[589] Akoha (B. A.), et Medagbe (A.), *Chants de Béhanzin, le résistant*, 2011, p. 113.

Or, « casser »[590] le royaume qui a vu naître sa mère [591] et qui, par conséquent, est le pays d'origine de ses parents maternels, ne doit pas être une décision facile à prendre. Car, ce royaume-là étant comme le nid de sa mère, selon l'expression imagée choisie par Glélɛ́, devient aussi le sien. Kétù était donc le nid de ce souverain. Cependant, raison d'État oblige, aucun oiseau ne doit tenir fermement à son nid lorsque l'intérêt du royaume de Hwēgbájà est en jeu : Kétù, le nid de Glélɛ́, devait donc être détruit ! Cette chanson montre à merveille combien les rois du Dānxōmɛ́ plaçaient la raison d'État au-dessus de tout.

La composition des chansons terminée, l'instruction était donnée à un collège de princes et de roturiers pour leur vulgarisation. Des classes de chant étaient alors organisées à l'intention des corps de métier concernés par la chanson. Dans le cas de la chanson pécédente, c'est l'armée qui était concernée au prime abord.

Par ailleurs, pour récompenser les meilleurs guerriers, le roi ne faisait pas de distinction entre *Àxɔ́ví* et *Ànātɔ́*. C'est l'une des rares occasions au cours desquelles les Ànātɔ étaient alignés sur un pied d'égalité que les princes. Ici, l'équité dont les rois faisaient montre était telle que, même avec l'apparition de la doublure[592], des Ànātɔ étaient promus aux plus hautes charges du royaume au détriment des princes guerriers qui ont participé à la même campagne militaire qu'eux. Le tout dépend des exploits réalisés sur le champ de bataille. Les Ànātɔ qui s'y étaient distingués, se voyaient récompenser à la mesure des efforts déployés. La cour leur distribuait gracieusement des cauris, des tissus, des attributs de guerrier tels que des colliers, des tuniques, des brassards… Ils recevaient également des fusils, des sabres, mais aussi et surtout des femmes afin de peupler le Dānxōmɛ́ de la race des braves. Il arrivait même que,

[590] Dans le contexte militaire, le terme « casser » qui signifie en langue fɔ̀n « gbà » ou « ēgbà », a le sens de « conquérir ».

[591] La tradition orale est unanime pour faire de Nàn Zōnyídì la mère du roi Glélɛ́.

[592] Apparue sous Gēzò qui était redevable vis-à-vis de ses frères qui l'ont porté au pouvoir après avoir perpétré un coup d'Etat contre Àdāndózàn, la doublure, selon le Professeur Emmanuel Karl, consiste à nommer simultanément deux personnes sur le même poste ministériel. Alors qu'aucune disposition des 41 lois de Hwēgbájà ne les y oblige, les rois, à partir de Gēzò, nommaient presque toujours un prince et un roturier sur chaque département ministériel. Mais, le plus souvent, les ministres princes s'arrogeaient presque tous les avantages liés au poste, ne laissant à leurs homologues ànātɔ que la portion congrue.

pour leur bravoure à la guerre, les Ànātɔ́ les plus valeureux fussent promus à de hautes charges de l'État dès le retour de la guerre. En décrivant l'investiture du roturier Bōgnɔ́n comme ministre de la guerre, Paul Hazoumé montre combien les soldats les plus valeureux étaient choyés par les souverains. Devant tout le peuple rassemblé sous le regard attentif de Gēzò et de toute sa cour, le Premier ministre, après avoir équipé Bōgnɔ́n (le guerrier à décorer) pour une nouvelle expédition et après l'avoir revêtu des insignes qui le distingueraient au cours des occasions solennelles, lui dit d'un ton grave :

> Tu as porté, jusqu'à présent, le nom de Bognon ! Sous ce nom, tu combattais pour le Danhomé depuis le règne d'Agonglo. Tu t'es signalé dans toutes les guerres des règnes passés et du présent par ton héroïsme. Tu étais toujours à la tête des soldats qui forçaient le rang ennemi et entraient les premiers dans une ville assiégée. Tu as rapporté au Dānxōmɛ́ plusieurs têtes d'ennemis et fait de nombreux captifs….[593]

Puis, sur ordre du roi, Mígán, le premier ministre, prononça la nomination :

> Considérant tous tes actes de bravoure passés, le Maître du Monde te fait son premier ministre de la guerre. Tu seras désigné désormais sous le nom de Gounada. Oui ! Le dieu de la guerre décidera un jour qui de nous ou de nos ennemis a raison ![594]

Un autre guerrier qui s'était distingué sur le champ de bataille par la capture du chef Àjōnyɔ́n de Gbōwɛ́lɛ́, reçut d'Àgɔ̀ngló une récompense inestimable. Une tradition secrète[595] à Àgbómɛ́ raconte qu'Àjōnyɔ́n ayant été à l'origine de la procréation difficile et tardive d'Àgɔ́ngló, celui-ci s'était tellement réjoui de sa capture qu'il donna au guerrier Àzāgātā, tout ce qu'il lui fallait pour créer un village[596] afin d'en devenir le chef. Les sources écrites, également, confirment quelque peu cette information : « Ainsi, le guerrier Azàgata qui a capturé le chef Ajonyon de Gbowèlè reçut en récompense quarante-et-un hommes et quarante-et-une femmes avec lesquels il fonda le village de Wélégba, près du quartier Jègbé ».[597]

Une marque d'attentions délicates et même de tendresse de la part des rois du Dānxōmɛ́ vis-àvis des soldats valeureux, était donc manifeste. Cela se comprend pour une

[593] Hazoume (P.), 1978, p. 146.

[594] Ibidem

[595] L'informateur a requis l'anonymat.

[596] Notre informateur ne s'est pas rappelé le nom de ce village.

[597] Alladaye (C. J.), 2008, p. 90.

nation qui a fondé l'essentiel de sa puissance sur son armée. Cependant, loin d'être choyés, d'autres Ànātɔ́ qui intervenaient pourtant eux aussi, soit dans les préparatifs de guerre, soit sur le champ de bataille, étaient traités de la manière la plus brutale qui fût.

6-3-2- Les Ànātɔ́ dans les deboires de l'armée danxoméenne

Ici, une importante question s'impose. L'armée du Dānxōmɛ́, telle que décrite par tous les auteurs, a-t-elle connu aussi des défaites ? La réponse, évidemment, est affirmative. Elle a essuyé aussi de nombreux revers militaires. Nous ne choisirons que quelques-unes de ces défaites pour étayer notre propos. À cet égard, les premières batailles[598] livrées par Àgájà (1711-1740) contre les Māxí en disent long. Les troupes du Dānxōmɛ́, qui ne sont pas retournées à Àgbómɛ́ pour se réorganiser après leur défaite devant les Māxí de Gbōwɛlɛ́[599], attaquèrent ceux de Kpānwīnyàn. Cette bataille a été, elle aussi, totalement infructueuse. L'armée du Dānxōmɛ́ a été non seulement repoussée, mais aussi et surtout, défaite. À la suite de nos informateurs, Robert Cornevin raconte un épisode de ces deux guerres avec force détails : « Il [Àgájà] se heurte aux Mahi de Gbowélé, puis de Paouignan. Ces Mahi retranchés dans leurs montagnes, résistent à trois campagnes successives et mènent une impitoyable guérilla aux troupes danhoméennes ».[600]

De même, Gēzò (1818-1858) échoua contre les Māxí de Hùnjōlómɛdé en 1826. Selon Dāā Hounkanlinkpè Agonglo, le Dānxōmɛ́, de façon inédite, perdit dans cette bataille trois princes, tous frères consanguins de Gēzò[601]. Mais, à quelques exceptions près, les défaites de l'armée des Àgāsúví du Dānxōmɛ́, ont toujours été imputées aux Ànātɔ́ Par exemple, des

[598] Alors que la tradition orale parle seulement de deux défaites d'Àgájà contre les Māxí (Cf. entretien de groupe du 26 avril 2014 à Zàsá avec Dāā Atchawé et consorts dans la maison Atchawé), Robert Cornevin avance le chiffre de trois défaites (Cf. *Histoire du Dahomey*, Paris, Berger-Levrault, 1962, p. 106).

[599] Malgré nos efforts, nous ne connaissons pas avec précision l'année à laquelle se sont déroulées les batailles de Gbōwɛlɛ́ et de Kpānwīnyàn. S'agit-il de l'année 1712 ou de celle suivante ? L'informateur Constant Hèkpazo soutient en effet que c'est seize lunes après son intronisation qu'Àgájà mena une expédition contre Gbōwɛlɛ́. Or, une lune étant à peu près l'équivalent de vingt cinq jours, l'on peut estimer les seize lunes à environ quatorze mois. Ce qui correspondrait à l'année 1712 ou 1713, Àgájà étant monté sur le trône en 1711.

[600] Cornevin (R.), 1962, p. 106.

[601] Entretien du23 juin 2017 à Cotonou avec Dāā Hounkanlinkpè Agonglo, de son nom de chrétien, Paulin Hounkanlinkpè Mèdo.

renseignements inexacts produits par les espions, les diverses hésitations sur le champ de bataille, l'absence de courage au combat, le doute de toutes sortes, etc., constituaient des fautes lourdes commises sur le champ de bataille, et qui étaient sévèrement punies. Mais, selon Dāā Agbogban Gansinhoun, ces sanctions, dans la plupart des cas, étaient administrées aux coupables, parfois avant même que l'armée ne rentrât à Àgbómɛ́[602].

Il apparaît donc clairement que toutes les fois que l'armée a perdu une bataille, la responsabilité, à quelque exception près, incombait aux Ànātɔ́, qu'ils fussent devins, espions, simples soldats ou chefs de guerre. Cependant, les punitions qui sanctionnaient les fautes lourdes étaient plus ou moins équitables, et n'épargnaient ni Ànātɔ́, ni Àxɔ́ví. Pour preuve, l'échec de l'armée d'Àgájà devant Gbōwɛ́lɛ́ et Kpānwīnyàn n'était pas du tout du goût du souverain qui, surpris et déçu, fit exécuter plusieurs chefs militaires sur le chemin de retour à Àgbómɛ́. La panique s'empara de l'un de ses fils [603] qui, craignant de connaître le même sort, déserta l'armée royale.[604] Cette volonté de frapper à la va-vite les responsables des défaites, participe de la détermination des souverains à sensibiliser les soldats sur le sérieux à observer lors des confrontations militaires.

Mais les Ànātɔ́ exposés à ces sanctions étaient plus nombreux que les Àxɔ́ví compte tenu du nombre élevé des roturiers dans les préparatifs de guerre et sur le champ de bataille. Les espions, tous ànātɔ́, couraient de grands risques en cas de défaite de l'armée. Ils étaient toujours accusés d'avoir pactisé avec l'ennemi. Par conséquent, on les châtiait sévèrement. Le plus souvent, ils encouraient la peine de mort. Il en était de même pour les devins ou bōkɔ́nɔ̀n, souvent accusés de n'avoir pas recommandé les sacrifices nécessaires à l'intention des divinités et des ancêtres pour trouver des conditions favorables à la guerre. Cependant, malgré cette position de boucs émissaires souvent occupée par les Ànātɔ́ dans les déboires et revers connus

[602] Daa Gansinhoun a été interrogé en son domicile à Sinwé-Lègo, le 16 août 2014.

[603] Selon nos informateurs, celui-ci aurait été nommé par son royal père comme Commandant en Chef de l'un des régiments de l'armée.

[604] Entretien de groupe réalisé le 26 avril 2014 à Zàsá (Abomey).

par l'armée du Dānxōmɛ́, ceux-ci continuaient de servir le royaume avec zèle et abnégation, dans tous les domaines dont l'organisation de la sécurité.

6-3-3- Les Ànātɔ́ dans l'organisation de la sécurité du royaume

Depuis Hwēgbájà, la sécurité du Dānxōmɛ́ a toujours été une préoccupation majeure des souverains. Plusieurs dispositions ont été prises pour l'organiser. Elles concernent le regroupement de jeunes gens placés sous l'autorité des chefs de village, l'institution des À*gbājígbētɔ́*, puis l'adoption de certaines divinités des localités vaincues.

Sur toute l'étendue du territoire du royaume, les chefs de quartier et de village avaient pour mission de veiller à la sécurité de leurs populations dans tous les domaines. Pour ce faire, ceux d'Àgbómɛ́ s'étaient appuyés sur de jeunes gens regroupés dans une organisation dénommée *dɔ́nkpɛ́* et qui a obtenu des résultats probants. L'expérience a fait tâche d'huile et a été étendue à toutes les autres localités du royaume. Dorénavant, les *dɔ́nkpɛ́* étaient présents partout et veillaient à la sécurité des biens et des personnes, de jour comme de nuit. Le moindre incident était signalé au chef de village qui le rapportait à l'autorité compétente. Plus tard, probablement à partir du règne d'Àgájà, la fonction des *dɔ́nkpɛ́* a évolué, ne prenant désormais en compte que l'inhumation des défunts. Ce qui est demeuré la seule tâche qui leur est restée à ce jour. Ces jeunes étaient presque tous issus des populations pré-Àlādāxónù du plateau.

Parallèlement, la création du corps des À*gbājígbētɔ́* renforça le maintien de la sécurité dans tout le royaume. Il s'agit des espions dont la compétence ne dépassait pas les limites du territoire du royaume. De ce fait, ils étaient différents des espions que la cour envoyait en mission dans les pays à conquérir, même si, le plus souvent, c'était en leur sein que l'on recrutait cette dernière catégorie d'espions.[605] Les À*gbājígbētɔ́*, tous ànātɔ d'origine, circulaient partout dans le royaume, à la recherche de la moindre anomalie à signaler à la cour dont ils dépendaient directement. Selon Hêkpazo Constant, ils fréquentaient surtout les places publiques, les marchés, les endroits où avaient lieu les cérémonies religieuses ou culturelles, les aires de jeux,

[605] Propos recueillis auprès de Nondichao Mètoyimè à Àgbómɛ́.

bref, toutes les places régulièrement fréquentées par les populations. L'essentiel pour eux était de collecter des informations de la plus haute importance pour la cour royale. Les mouvements suspects notés aux frontières du royaume, l'appréciation des Dānxōménù de la gestion du royaume par le souverain, les éloges, mais aussi les médisances à l'encontre de la cour, constituaient la substance de leur mission. Certains princes et hauts dignitaires étaient particulièrement épiés. Pour tout dire, les À*gbājígbētɔ́* étaient des agents de renseignement, tels qu'il en existe dans les États contemporains.

S'agissant de l'implication de divinités étrangères dans le maintien de la sécurité au Dānxōmɛ́, les vōdún Òrò et Zàngbētɔ́ constituent deux exemples patents. Selon les adeptes de la divinité Òrò interrogés dans leur bosquet à Àyɔ̀gò, un village de Zànjānnándó, ladite divinité était introduite à « Agɔ́nlín-Hwégbó vers 1672 »[606]. Fachina Hountegbe, l'un des responsables du bosquet ōrò d'Àyɔ̀gò raconte :

> Zùn ē nɛn ɔn, dāāgbó mìtɔn lɛ́ wɛ́ hɛn wá fí, bóhɛn sín ɔ̀yɔ́
> bó sɔ wá fí… ànyí súnnú bó kúɔ, vōdún ɔn wɛ́ nán dɔ̀, bɔ̀ mɛ́
> bī nán sē… Àzɔēàzɔnwīn bɔ̀ē mán wā núwēàē dōkpó dē dò
> gbɛ́mɛ́n fīā. ɔ̀yɔ wɛ́ mī gósín. Òrɔ̀ɔē nɔn cɔ́ zán bó nɔn bló sécurité…[607]

TRADUCTION

> Ce bosquet-là, [le bosquet ɔ̀rɔ̀ d'Ayɔ̀gɔn], ce sont nos ancêtres qui l'ont amené d'ɔ̀yɔ́ ici. À la mort d'un homme [homme en tant qu'être masculin], c'est la divinité qui vit dans le bosquet [il s'agit de ɔ̀rɔ̀] qui va annoncer son décès à tous. Il n'y a rien qu'elle ne puisse pas te donner si tu le lui demandes… Nous sommes venus d'ɔ̀yɔ… La divinité ɔ̀rɔ̀ joue [également] le rôle de gardien de nuit et, à ce titre, assure la sécurité des personnes et des biens pendant la nuit.

Au nombre des divinités étrangères auxquelles la sécurité du royaume était confiée, figure en bonne place le vōdún Zàngbētɔ́. Venant plutôt de l'ouest du plateau d'Àgbómɛ́, celui-ci aurait essaimé presque partout avant d'arriver au Dānxōmɛ́. Les diverses branches de Zàngbētɔ́ qui se sont retrouvées dans ce royaume, auraient plusieurs origines immédiates. Si certains Zàngbētɔ́ sont venus de l'Ouémé, d'autres, au contraire, ont été conduits sur le plateau par les Tɔ̀fin. S'il n'est pas permis aux non initiés de voir le vōdún Òrò, le Zàngbētɔ́, en

[606] C'est l'année 1672 que porte le mur de clôture du bosquet d'Àyɔ̀gɔ́n. Les informateurs du milieu sont unanimes à reconnaître que c'est en cette année, au moment où Hwegbaja règnait au Danxomè, que les divinités Oro et Zangbéto, ont fait leur apparition à Àyɔ̀gɔ́n.

[607] Entretien du 15 octobre 2017 à Àyɔ̀gɔ́n dans la commune de Zànjánnándó.

revanche, se produit en spectacle au cours duquel, parfois, il procède à des démonstrations de puissance magique. Son rôle essentiel, tout comme celui de la divinité Òrò, est de veiller à la sécurité des personnes et des biens, mais uniquement pendant la nuit, « Zàngbētɔ » signifiant « l'homme de la nuit ». Dans l'un ou l'autre cas, le gros de l'effectif des adeptes de la divinité était constitué d'Ànātɔ. Quoi qu'il en soit, la sécurité du royaume était entre leurs mains. Cependant, nous ne le dirons jamais assez, les vrais décideurs dans le royaume étaient les Àxɔ́ví qui tranchaient en dernier ressort et instruisaient les roturiers. Tout au plus, les Ànātɔ dignitaires pouvaient-ils prendre des initiatives dans les domaines relevant de leurs compétences. Mais ils devaient aussitôt rendre compte à qui de droit, et dans le cas d'une initiative malheureuse qui compromettait la sécurité du pays, en payer sévèrement le prix. À contrario, ils étaient récompensés à la mesure de leurs actes dans le cas d'une initiative salutaire et salvatrice pour tout ou partie de la nation.

La deuxième partie de la présente étude a été consacrée au rôle joué par les Ànātɔ au Dānxōmɛ́, dans tous les domaines. Néanmoins, certaines questions concernant ce rôle, méritent d'être approfondies. C'est le cas, après l'institution par Gēzò en 1818 du phénomène de la « doublure », du rôle réel de l'Ànātɔ ministre face à son homologue Àxɔ́ví qui détenait le même portefeuille que lui.

D'un autre point de vue, le statut des roturiers, hormis les Ànātɔ devenus dignitaires, était-il resté statique pendant tous les trois siècles qu'a duré le royaume du Dānxōmɛ́ ? Quel était le sort réservé à la culture qu'ils développaient sur le plateau avant l'arrivée des Àlādāxōnù ? Ce sont là autant d'interrogations que nous essaierons d'élucider tout au long de la troisième partie de ce travail.

TROISIEME PARTIE :

ÉVOLUTION DU STATUT DES ÀNÀTƆ ET INTERPÉNÉTRATION DES CULTURES (VERS 1645–1900)

Le zèle, l'esprit de sacrifice, le dévouement et l'abnégation dont faisaient montre les Ànātɔ concernant les services rendus au Dānxōmɛ́, poussèrent les Àlādāxónù à leur faire presque totalement confiance. Aussi récompensèrent-ils les plus méritants. De nombreux Ànātɔ ont été alors promus dans divers corps de métier. Des guerriers, des agriculteurs, des artisans, bref, tous les secteurs d'activité eurent leurs roturiers célèbres. Mieux, les Ànātɔ qui se sont particulièrement distingués étaient élevés au rang de prince. Cette évolution si fulgurante de leur statut confortait leur position à tous les niveaux de la hiérarchie sociale. Plus que jamais, princes et roturiers étaient condamnés à vivre ensemble. Il s'ensuit une interpénétration durable de leurs cultures respectives. La même évolution de statut les faisait passer de la roture à la noblesse et ouvrait grandement aux Ànātɔ bénéficiaires, les portes des plus hautes sphères de la société, et, par ricochet, donna lieu à tous les honneurs. Malgré tout, Àxɔ́ví et Ànātɔ ne s'appréciaient pas toujours de façon favorable.

CHAPITRE 7 : Le passage de la roture a la noblesse (XVIIe-XIXe siècle)

Le processus d'intégration dans la société danxoméenne, s'est trouvé conforté par une récompense exceptionnelle créée par les Àlādāxónù à l'adresse des Ànātɔ : l'anoblissement. Par cette récompense, la place des Ànātɔ dans la société se trouva renforcée par les positions sociales élevées auxquelles accédèrent certains roturiers anoblis. Les conditions favorables à l'anoblissement, tiennent essentiellement à la mauvaise qualité des rapports que les princes entretenaient entre eux, surtout lorsqu'il s'agissait de la gestion du pouvoir. Des critères précis minutieusement sélectionnés, ont été définis, et constituaient des préalables à remplir pour bénéficier de l'anoblissement. Cependant, si l'anoblissement procurait joies et avantages de tout genre au bénéficiaire, il avait aussi ses limites et ses inconvénients.

7-1- L'anoblissement des Ànātɔ (XVIIe-XIXe siècle)

Il semble que dans l'histoire des peuples du Bénin actuel, l'anoblissement de roturiers n'est propre qu'au royaume du Danxomè. Dans le royaume du Bɔ̀rgú, par contre, un griot, quelle que soit l'importance du service rendu à la cour, ne saurait devenir noble. Selon l'informateur Djibril Mama Débourou, « l'anoblissement n'est pas possible au Bɔ̀rgú. Quant on naît noble, on meurt noble, et quand on naît roturier, on meurt roturier »[608]. Ces informations, ainsi que la rapidité et la persistance avec lesquelles l'anoblissement de nombreux Ànātɔ s'est effectué, amènent le chercheur à en examiner les causes.

7-1-1- Les conditions favorables à l'anoblissement

Elles tiennent essentiellement aux rapports exécrables qu'entretenaient les princes entre eux-mêmes, en face du pouvoir. Plusieurs exemples permettent de l'affirmer. Il faut rappeler que déjà, les trois frères qui, pourtant dans une parfaite entente depuis Tádó, ont conduit chacun une faction à Àlādà, n'ont pas pu s'entendre pour désigner un chef en leur sein. Il s'en est suivi une dispute à l'issue de laquelle Kɔ̀kpɔ́n s'est installé à Àlādà. Les deux autres,

[608] L'information a été recueillie au cours d'une rencontre fortuite au domicile de l'intéressé à Cotonou, en février 2019.

Dōgbàglì et Tɛ́-Àgbānlín, émigrèrent vers d'autres cieux pour créer chacun son royaume. Ainsi, la méfiance et la suspicion nées à Tádó lors de la grande querelle consécutive à la succession au trône d'Àjákánúmábú, se sont révélées d'autant plus manifestes que les événements qui allaient suivre, les justifièrent. En effet, dès la création du Dānxōmɛ́ en l'an 1600 environ, le premier souverain de ce royaume, Gānyēhɛ́sú, fils de Dōgbàglì[609], a été victime d'une trahison de son jeune frère Dákò resté à Hwàwé. Alors que dans cette localité les Àgāsúví étaient encore considérés comme des étrangers parmi les Gēdēví, la logique était que le souverain se fît introniser à Àlādà[610] en vue d'entrer dans toute la plénitude de ses fonctions. Gānyēhɛ́sú y alla donc dans le but de sacrifier aux rites. Mais en son absence, Dákò, son jeune frère, lui subtilisa le pouvoir. Jérôme Alladayè décrit comme suit cet épisode de l'histoire de la monarchie danxoméenne naissante :

> Cependant, pour avoir la plénitude du commandement, il fallait à Ganyéxèsu aller se faire sacrer sur la terre même des ancêtres. A la suite d'une réunion familiale, il partit donc pour Alada Adanhunsa, accompagné de quelques serviteurs. Mais peu après son départ de Hwàwé, son jeune frère Dákò s'empara du trône.[611]

Cet incident aurait pu faire échouer la naissance d'un royaume aja parmi les Gēdēví, si les disputes qui éclatèrent entre les deux frères et leurs partisans respectifs n'avaient pas été réglées avec habileté :

> Pour éviter que ces disputes ne prissent les proportions dramatiques de celles qui avaient marqué l'histoire du clan à Tádó puis à Alada Adanhunsa, on créa pour Ganyéxèsu deux postes. Le premier, honorifique, était celui de hinnuto ou daxo, le patriarche de la famille. L'autre responsabilité est celle de Agasunon, grand prêtre du culte Agasu…[612]

Le coup de force de Dákò fragilisa quelque peu son règne. Il réussit néanmoins à rallier le camp de Gānyēhɛ́sú à sa cause vers la fin dudit règne. Selon le même informateur,

---

[609] Dògbāglì est celui qui est unanimement reconnu comme le chef de la migration des Àgāsúví depuis Àlādà jusqu'à Hwàwé sur le plateau d'Àgbómɛ́.

[610] Les divinités et autres pratiques cultuelles ramenées de Tàdó à Àlādà sont considérées par les trois frères KɔÀkpɔ́n Dōgbàglì et Tɛ́-Àgbānlín comme une délocalisation du culte Àgāsù dans cette localité. Àlādà était donc considéré comme un second Tàdó où les ancêtres et les divinités des Àgāsúví étaient présents. Ainsi, une intronisation qui a lieu à Àlādà n'aurait rien à envier au plan cultuel et ancestral à une autre organisée à Tàdó.

[611] Alladaye (J.), 2008, op. cit., p. 74.

[612] Alladaye (J.), Idem, p.p. 74-75.

c'était surtout la provocation perpétrée par Dákò, qui aurait été le sujet de discorde entre les deux camps pendant longtemps. En effet, au moment même où il destituait son frère, pourtant légitimement installé sur le trône de leur clan, il aurait lancé aux partisans de celui-ci cette invective : « Dákò-Dōnú nyí àxɔ́sú bɔ̀ mɛ́ tɔn lɛ́ cí àkpó », ce qui traduit en langue française, pourrait donner : « Dákò-Dōnú est devenu roi et les siens ont raté de l'être ! ». Cet événement accrut la distance entre les deux camps en instaurant une atmosphère délétère.

La mort d'Àgɔ̀ngló en 1797, huit ans seulement après être monté sur le trône de Hwēgbájà, corrobore cette méfiance et cette suspicion. Selon des sources concordantes, Àgɔ̀ngló a été éliminé purement et simplement par les siens au motif qu'il s'apprêtait à introduire le christianisme dans le pays. Une fois encore, personne, autre que les princes, ne pouvait aller aussi loin dans les perturbations qui affectèrent le cours de l'histoire de ce royaume.[613]

Par ailleurs, la destitution du roi Àdàndózàn, autre événement inédit dans l'histoire de la cour, est le quatrième exemple que nous donnons des causes de l'anoblissement des Ànātɔ́. Selon les principes immuables de la dynastie, aucun coup d'État n'était permis pour n'importe quel motif que ce fût. Un roi le devenait à vie. Or, en 1818, les Àlādāxónù, prenant prétexte d'une certaine barbarie dont Àdàndózàn serait l'auteur, ourdirent un complot contre lui et le renversèrent. Seuls, les Àxɔ́ví étaient capables d'une telle audace, imprudente et présomptueuse, les Ànātɔ́, eux, étant congénitalement inéligibles aux fonctions de roi. La déposition d'Àdàndózàn ébranlerait durablement l'institution dynastique si le coup n'avait pas été bien préparé et si le nouveau roi (Gēzò) tergiversa dans sa prise de fonction.

Le dernier exemple que nous donnons des causes de l'anoblissement est le complot ourdi contre le prince Tɔ̀mɛ́tín, yōvógán de Gēzò à Wīdā. Le yōvógán était un fonctionnaire prestigieux. Celui-ci s'occupait de toutes les affaires relevant des attributions dévolues à une

[613] Cette version nous a été donnée au cours de l'entretien de groupe que nous avons eu à Zàsá le 26 avril 2014 avec Dāā Atchawé et consorts.

personne mandatée par le roi pour défendre à l'étranger, les intérêts de la nation. À cet égard, le poste de yōvógán était si envié que les frères de Tɔ̀mɛ́tín devinrent très jaloux de lui. Ils montèrent un stratagème et annoncèrent au roi que Tɔ̀mɛ́tín, fort de ses relations avec les missions étrangères, voulait le renverser. Le roi envoya alors annoncer sa mort à Tɔ̀mɛ́tín qui arriva aussitôt à Àgbómɛ́ où il pleura de toute son âme. À ce moment, le roi dévoila le complot à son frère éprouvé. Malgré la persistance de Gēzò, Tɔ̀mɛ́tín démissionna de son poste de yōvógán[614].

Ces événements montrent que la véritable menace pour les postes des Àxɔ́ví dignitaires, était les Àxɔ́ví eux-mêmes, jamais les Ànātɔ́. Voilà pourquoi les rois prenaient toutes les dispositions pour éloigner leurs frères de sang du pouvoir d'État comme le confirme ici Maurice Ahanhanzo Glèlè : « Le roi tenait ses frères et ses parents loin des affaires publiques ; ils n'avaient, en général, aucune part à la direction du pays, et cela à cause de leurs intrigues … »[615]

Dans ces conditions, ces souverains ne pouvaient désormais compter que sur les Ànātɔ́. Mais il fallait, pour cela, les élever au rang de princes pour qu'ils puissent en imposer à tous les citoyens, Axɔ́ví comme Ànātɔ́. D'où l'anoblissement de nombreux Ànātɔ́ dans plusieurs secteurs d'activité. Cependant, cette élévation n'était pas gratuite. Il fallait le mériter suivant le respect de critères soigneusement définis.

7-1-2- Les critères d'anoblissement

L'anoblissement ne s'obtenait pas à la légère. Il était le prix de la vertu. Comme disait un de nos informateurs, « devenir noble après la naissance n'est pas chose aisée »[616]. Ainsi, pour passer de la roture à la noblesse, il fallait d'abord se faire distinguer par une action d'éclat ou par un service hautement apprécié rendu au Dānxōmɛ́. Et c'est là le critère premier duquel

[614] Information recueillie auprès de Dāā Mèdo Hounkanlinkpè, arrière petit fils d'Àgɔ̀ngló. La même information est confirmée par Maurice Ahanhanzo Glèlè dans *Le Dānxōmé, du pouvoir aja à la nation fon,* Nubia, 1974, p. 136.
[615] Ahanhanzo Glele (M.), 1974, op. cit, p. 127.
[616] Daa Mètoyimè Nondichao, guide du musée d'Abomey à la retraite, reconverti en chercheur.

découlent tous les autres. L'anoblissement concernait au prime abord les différents corps de métier, parce qu'à l'époque, les actes les plus remarquables se notaient souvent dans ces milieux. C'était dans l'armée que les actes de bravoure étaient plus vite perceptibles qu'ailleurs. Ici, les critères qui ouvraient la voie à l'anoblissement étaient l'audace, la bravoure et le courage. Plusieurs guerriers les ont remplis et ont été anoblis. C'était le cas du guerrier Àzāgātā qui captura le chef Àjònyɔ́n de Gbōwɛ́lɛ́.

La cour royale considérait la capture d'Àjònyɔ́n comme un acte majeur, un service inestimable rendu au royaume. En effet, celui-ci se moquait constamment du Dānxōmɛ́ qu'il comparait à un simple sillon que lui, Àjònyɔ́n, « n'aurait aucune peine à combler ». Cette défiance était pour Àgɔ̀ngló, non seulement une injure à la réputation de son armée, mais aussi et surtout un affront à la grandeur de son royaume. Avec cette impudence d'Àjònyɔ́n, toutes les conditions étaient désormais réunies pour que cet affront fût lavé et le Dānxōmɛ́, vengé. Àgɔ̀ngló leva donc ses troupes pour aller casser Gbōwɛ́lɛ́ et tuer Ajonyon, au cas où celui-ci ne pourrait être ramené vivant. La tradition raconte qu'à la veille du départ pour Gbōwɛ́lɛ́, Àzāgātā est monté sur la tribune, à la place publique à Síngbójí, pour promettre à Àgɔ̀ngló la capture de son ennemi juré. Et il tint parole ! Le roi du Dānxōmɛ́ était comblé. Non seulement le guerrier reçut d'innombrables présents, mais il fut aussi et surtout anobli.

De même, l'anoblissement pouvait être décerné à une collectivité entière. Deux exemples illustrent notre propos. Le premier est choisi parmi les corps de métier. Il s'agit des Hūntɔ̀njí qui seraient issus des groupes yōrūbā installés sur le plateau depuis le règne de Tēgbēsú (1740-1774)[617]. Leur savoir-faire dans la forge et l'orfèvrerie faisait d'eux des artisans dont la société danxoméenne toute entière ne pouvait se passer. En effet, la houe et autres instruments qu'ils fabriquaient pour les travaux champêtres surtout, faisaient vivre toute la communauté. Le roi, alors, les déplaça de Kànà, leur première localité d'habitation sur le

[617] Savary (C.), *La pensée symbolique des Fon du Dahomey*, op. cit., 1976, p.p. 80-81.

plateau, pour les installer non loin de son palais, dans un quartier qui porte aujourd'hui leur nom. Il les anoblit. De la sorte, on peut, sans risque de se tromper, affirmer que l'invention d'un outil utile à la société, était l'un des critères qu'il fallait remplir pour être anobli.

C'est le lieu de dire que les souverains du Dānxōmɛ́ avaient l'habitude de rapprocher du palais royal les Ànātɔ́ qui excellaient dans leur domaine de compétence. L'objectif était sans doute de les protéger, mais aussi de mieux les surveiller. C'est également ce qui est arrivé, probablement sous Kpénglá, à la communauté des Fêliho - deuxième exemple que nous choisissons - dans le royaume des Hwēgbājàví. En effet, ces Hwēdá ont été d'abord installés à Kànà, comme le furent aussi les Hùntɔ̀njí, dans un premier temps. Ils seraient venus dans le royaume pour s'occuper de la création du dōgbā, un rythme musical hwēdá qu'affectionnait particulièrement le roi Kpénglá[618]. Certains parmi eux affirment aujourd'hui que ce souverain les avait déjà élevés au rang de princes depuis leur arrivée au Dānxōmɛ́. Pour notre part, nous pensons que l'anoblissement des Hwēdá joueurs de dōgbā a eu lieu bien plus tard pour trois raisons.

D'abord, en règle générale, si l'anoblissement concerne toute une communauté, celle-ci doit avoir rendu d'éminents services au royaume, le plus souvent, sur plusieurs règnes. Le patriarcat était si développé au Dānxōmɛ́ que les premiers critères de récompense passaient aussi par les services rendus aux aïeux. Or, dans ce cas, les Hwēdá n'ayant rendu aucun service aux souverains antérieurs à Kpénglá, ils ne pouvaient être anoblis sous celui-ci. C'est surtout à partir de Gēzò que l'anoblissement de roturiers a véritablement commencé pour atteindre son point culminant avec Glɛ́lɛ́ surtout, mais aussi Gbɛ̀hānzìn et Àgōlí-Àgbó. Enfin, plusieurs témoignages font remonter l'anoblissement des joueurs de dōgbā à Glɛ̀lɛ̀[619].

[618] Dāā Mètoli Honan Fêliho, Dāā Linzé et Justin Fêliho sont unanimes à reconnaître que c'est le roi Kpénglá qui, fasciné par le dōgbā, aurait négocié et obtenu de Dêhwesi le roi des Hwēdá, la création dudit rythme à la cour royale d'Àgbómɛ́. Nous sommes loin des relations belliqueuses par lesquelles les Àlādāxónù ramenaient de force une multitude de populations des contrées voisines.

[619] C'est le cas avec Alikpa Martine épouse Dāā Linzé, Fêliho Justine épouse Sohou et Dāā Hona Mètoli Fêliho qui soutiennent fermement que le roi Glɛ́lɛ́ est celui qui a ennobli la communauté des Fêliho.

En effet, le roi Glɛ́lɛ́ aimait particulièrement la musique, au point de créer lui-même des rythmes musicaux : le *kōtōjà*, le gblɔ̀, le *gbīndún*… Son amour pour la musique l'amena à s'occuper plus particulièrement du *dōgbā* dont le rythme envoûtant a conquis le souverain. Glɛ́lɛ́ renforça alors son soutien au groupe qui aurait, de ce fait, réalisé des prouesses inespérées lors du hwétānú[620] qu'il organisa à l'intention de son père défunt. Il décida de récompenser les Hwēdà en les élevant au rang de princes. Une autre version situe l'anoblissement des Hwēdà (et donc des Fêliho) sous le règne de Gbɛ́hànzìn. L'argument apporté à l'appui de cette affirmation vient du fait que Victorin Fêliho, le *Djêhoué*[621], a chanté pour le roi Requin. Cependant, la première version, celle qui attribue cet anoblissement à Glɛ́lɛ́ nous paraît plus plausible parce qu'il semble bien, au regard des informations recueillies, que l'intronisation au palais des responsables du d*ōgbà* n'a commencé qu'à partir de son règne ou juste avec ses successeurs, le premier *Hona* intronisé étant né entre 1885 et 1890[622].

Avec le passage des Fêliho de la roture à la noblesse, nous nous retrouvons, comme avec l'exemple des Hùntɔ̀njí, en présence d'un cas particulier : celui de l'anoblissement, non pas d'un seul individu, mais de toute une collectivité. Car, tous les membres de cette collectivité, sans exception, y compris ceux qui sont arrivés au Dānxōmɛ́ plus tard, étaient concernés par l'anoblissement des talentueux joueurs de *dōgbà*.

Un autre cas particulier d'anoblissement d'Ànātɔ́ est celui des chefs de lignages pré-Àlādāxónù dont la plupart ont placé les Àgāsúví devant le fait accompli. En effet, un nombre important de chefs Ànātɔ́ continuait de se comporter comme de vrais princes, sans avoir été officiellement anoblis par les Àlādāxónù. Parmi eux, le chef Awɛ́sú habitait un palais dont il

[620] Grande fête annuelle en l'honneur des ancêtres. Son organisation annuelle est un devoir sacré et immuable pour tous les souverains.

[621] Linzé est le titre que le chanteur principal et chef du dōgbà s'est toujours donné jusqu'à Victorin Fêliho qui, introduit au palais royal par son père pour être le chanteur principal et diriger le groupe, a pris, quant à lui, le nom de Djêhoué.

[622] Hona est un autre titre donné à quelqu'un qui occupe une fonction élevée au sein du groupe des acteurs du dōgbà. Selon Dāā Linzé, ledit titre est généralement porté par le deuxième responsable du groupe ou le deuxième chanteur principal. Selon le même informateur, le premier Hona intronisé est né entre 1885 et 1890.

fallait franchir plusieurs portes avant d'accéder à sa cour. De plus, il s'était doté d'un kpānlín[623] qui disait ses louanges tous les matins. Il se comportait comme un roi. D'autres chefs lui emboîtèrent le pas. Cette situation qui a vu le jour depuis les premiers règnes, s'est poursuivie jusqu'à la fin de la monarchie. Or, en principe, personne d'autre que les Àxɔ́ví ne devait avoir un comportement pareil, impunément. Ainsi se pose la question de savoir pourquoi Àwɛ́sú se permettait-il un tel comportement sans être nullement inquiété.

Deux faits peuvent aider à comprendre. D'abord les liens de parenté entre lui et les premiers rois du Dānxōmɛ́ : Àwɛ́sú est un beau-frère de Ganyéhesu, premier souverain des Àgāsúví ; puis il devint à la fois l'oncle et le gendre de Hwēgbájà, premier « monarque du Dānxōmɛ́ souverain »[624]. Les sources écrites, également corroborent ces informations collectées à Dōkɔ̀n. Jérôme Alladayè, parlant d'Ahodomè, le chef de la migration des Wémɛ́nù à Dōkɔ̀n, écrit :

> A Hwàwé, Ahodomè eut plusieurs enfants dont … la fille Alunlunvi. Celle-ci épousa Ganyéxèsu dont elle eut un fils, Dokpo, alias Aho. Aho devint plus tard roi sous le nom Hwēgbájà (vers 1645-1685). En difficulté avec des populations Zà …, il s'en ouvrit à son oncle Akpahun. Celui-ci lui promit de … soumettre les rebelles. Et il y parvint. En récompense, le roi lui donna en mariage sa fille Awè. Akpahun devint ainsi Awèsu, c'est-à-dire « l'époux d'Awè ».[625]

Ensuite, l'amitié entre Àwɛ́sú et Hwēgbájà était devenue si forte qu'avant sa mort, ce dernier a désigné Àwɛ́sú comme l'alter ego qui le conduira à sa dernière demeure.[626] Il apparaît donc qu'étant dans les bonnes grâces de Hwēgbájà, Àwɛ́sú ne fût jamais inquiété pour les airs de roi qu'il prenait. D'autres chefs pré-Àlādāxónù faisaient de même. Dès lors, les souverains du Dānxōmɛ́, ainsi mis devant le fait accompli, acceptèrent de façon tacite l'anoblissement auto proclamé des chefs concernés. Par conséquent, on peut alléguer toutes ces raisons pour conclure qu'il a existé une forme d'anoblissement qu'on pourrait appeler « anoblissement de fait » ou

[623] Le kpānlín désigne, en même temps que l'homme qui l'utilise, un instrument par lequel le chef Àwɛ́sú faisait vanter ses louanges. Le kpānlín d'Àwɛ́sú a été saisi par Hwēgbájà qui lui a donné le nom de kpānlíngán.

[624] Alladaye (C. J.), 2008, op., cit., p.77.

[625] Alladaye (C. J.), 2010, op., cit., p.15.

[626] Il existe en milieu fon une cérémonie appelée « gō dídó » par laquelle l'ami sincère d'un défunt, habille le cadavre et pratique certains rituels lors des obsèques de son ami décédé.

« anoblissement auto proclamé ». À Dōkɔ̀n où ce type d'anoblissement a vu le jour, plusieurs chefs du lignage d'Àwɛ́sú sont apparus au point qu'à ce jour, on en dénombre encore 34 au seul quartier Dōkɔ́n. Mais, l'anoblissement excluait, comme l'affirment certains informateurs[627], les Ànātɔ́ en qui s'incarnaient les divinités royales, alors qu'ils rendaient eux-aussi un service inestimable au royaume par le « port » desdites divinités. Effectivement, l'Ànātɔ́ anobli, comme d'ailleurs l'Àxɔ́ví, ne devait plus subir les dures épreuves du couvent. Parce que « devenu prince » selon l'expression d'un informateur[628], l'Ànātɔ́ ne devait plus s'exhiber en public et être obligé de chanter et de danser devant de nombreux spectateurs, comme les Ànātɔ́ « porteurs de divinité ». L'anoblissement des Ànātɔ́ en qui s'incarnaient les divinités était-il interdit par une loi du royaume ? Toujours est-il que si pareil interdit existait réellement, il poserait la question du regard des uns et des autres sur l'anoblissement.

7-1-3- L'anoblissement vu par la société danxoméenne

Le regard des composantes de la société danxoméenne sur l'anoblissement n'était pas le même selon que l'on passait d'un camp à l'autre. Dans le camp des Àxɔ́ví ou princes, l'anoblissement était vu sous deux angles correspondant chacun à une catégorie donnée d'Àxɔ́ví. En effet, même s'il est vrai que l'anoblissement d'Ànātɔ́ était accepté par tous les princes, qui trouvaient normal que le souverain récompensât les Dānxōménu les plus méritants, il n'empêche qu'une catégorie d'Àxɔ́ví ne voyaient pas d'un bon œil un anoblissement, qui plaçait du coup des roturiers au-dessus d'eux dans le royaume. Mais qui pouvait oser aller contre la volonté du souverain sans être sévèrement châtié ? Aussi, toute contestation se chuchotait-elle uniquement entre amis et partisans. Cette catégorie d'Àxɔ́ví abordait les Ànātɔ́ anoblis avec condescendance.

[627] Cette information nous a été donnée par Daa Singbonon Agasunon natif du quartier Gbekon-Hwégbo, à Àgbómɛ́.

[628] Information recueillie auprès de Dègbo Hounyo à Zà-Kpótá dans l'arrondissement de Houngomè .le 27 janvier 2018.

La seconde catégorie de princes qui, sans bouder l'anoblissement de façon ouverte, donnait l'impression d'y être indifférente, était constituée d'Àxɔ́ví qui avaient un lien de parenté direct avec le souverain en exercice. Hormis les postes de ministre qu'une loi de Hwēgbájà réservait exclusivement aux Ànātɔ́, beaucoup d'autres situations intéressantes telles que le poste de chef de province, par exemple, pouvaient être accordées aux princes. Mais, d'une manière générale, ce n'était pas le cas avant l'institution de la « doublure »[629] sous Gēzò. Et, même dans ce cas, les rois, le plus souvent, confiaient les missions les plus confidentielles à l'Ànātɔ́ ministre. Par conséquent, presque tous les postes de grande responsabilité étaient confiés aux seuls Ànātɔ́ anoblis. Dès lors, les princes qui, d'une manière ou d'une autre, étaient proches du pouvoir, et donc pouvaient occuper lesdits postes, les convoitaient de façon secrète. Pour ces princes-là, l'anoblissement d'Ànātɔ́, selon Dāā Mètoyimè Nondichao[630] et Dāā Uma Dègbo[631], les privait de leur droit légitime. En conséquence, les princes concernés n'avaient pas un regard approbateur sur l'anoblissement. Pierre Gbêmadazàn, ancien Délégué du quartier Hèzonho à Bohicon, est descendant des Yōrūbā pré-Àlādāxónù du plateau d'Àgbómɛ́. Ses aïeux, anoblis et faits hauts dignitaires du royaume, furent Sɔ́gán ou chargés d'entretien de l'écurie du roi Tēgbēsú. Il relate ici les propos d'un prince avec qui il a eu un entretien en juin 2017, et dont il nous demande de taire le nom :

> *Mì mɛ́Àxɔ́víjì dó àsá ú lɛ́ɔ́, ví mítɔ́n wɛ́mìnyìn, bɔ̀ mīnyín nú bínú mì. Ē nén mén wɛ́ dādá lɛ́ dēsín bɔ̀ nù é nyín míwɛ́Àxɔ́ví lɛ́ tɔ̀n ē ɔ̀, yē nán gēgé mī, bɔ̀ mí dɛ́dɛ́lɛ́ jàgbá.*

[629] Après la destitution d'Àdāndózàn, Gēzò était redevable vis-àvis de ses frères les princes, qui ont préparé et exécuté ce coup d'Etat. Ceux-ci, au mépris des dispositions de l'une des quarante et une lois de Hwēgbájà qui proscrivait la nomination d'un Àxɔ́ví comme ministre, réclamèrent et obtinrent des postes ministériels. Mais Gēzò prit la précaution de nommer deux ministres (un Àxɔ́ví et un Ànātɔ́) sur le même département ministériel. C'est ce phénomène (deux ministres pour un même poste) que des historiens dont Emmanuel Karl, appelèrent « la doublure » ou « le phénomène de la doublure ».

[630] Entretien réalisé le 3 février 2018.

[631] Arrière-petit-fils des premiers Wēmɛ́nù du plateau d'Àgbómɛ́, Daa Uma Dègbo vit à Hungomè dans la commune de Zà-Kpótá. Selon lui, les princes, surtout ceux proches du roi en exercice par des liens de parenté, n'acceptent pas de bon cœur un anoblissement qui les prive de ce qu'ils considèrent comme leur droit. Puis il donne l'exemple de la vaste étendue de terre attribuée à ses aïeux anoblis par Hwēgbájà et dont il a hérité de ses parents, mais que lui réclament aujourd'hui les princes au motif que ladite étendue de terre appartient à la lignée royale.

TRADUCTION

> Vous qui êtes devenus àxɔ́ví par forceps, vous êtes nos enfants, et nous sommes tout pour vous. Voilà pourquoi les rois vous attribuent gracieusement une partie importante de ce qui nous appartient, nous laissant [parfois] nous-autres Àxɔ́ví dans la privation de nos droits.

Ces informations soulèvent deux aspects importants du regard des princes sur l'anoblissement. D'abord, une catégorie de princes voit l'anoblissement d'un mauvais œil et ne considèrent pas les Ànātɔ́ anoblis comme des princes. L'informateur de Pierre Gbêmadazan utilise en effet le qualificatif "*jì dó àsá ú"* pour désigner les Ànātɔ́ anoblis.

> « *jì* », signifiant « naître » ou « naissance »,
> « *dó* », signifiant « du » ou « de la », et
> « *àsá* », signifiant « jambe ».
> « *jì dó àsá ú* » signifie alors « naître par la jambe » ou « sortir par la jambe ».

Quand on sait que c'est par le sexe de la femme qu'à sa naissance un enfant est censé sortir du ventre de sa mère, on se rend compte que tout enfant que l'on dit sortir du ventre « par la jambe », n'est pas un véritable enfant. Alors, il apparaît que le qualificatif « jì dó àsá ú » est inventé par les Àxɔ́ví pour désigner tout ce qui n'est pas l'original. Ainsi, « Axovi ji do asa u » désigne un Àxɔ́ví qui n'est pas l'original, le vrai. Ce qui signifie que dans la catégorie sociale des nobles, une distinction se faisait entre ceux qui l'étaient par naissance et les autres qui avaient intégré ladite catégorie par une décision royale. Pour la plupart des princes, le titre d'Àxɔ́ví ne devait s'obtenir que par la naissance. Les mêmes informations ci-dessus, montrent le ressentiment des princes de la catégorie considérée[632] dont l'essentiel estime qu'ils ont été floués dans leur droit au profit des Ànātɔ́ anoblis. En conséquence, on peut dire qu'aucun prince de naissance n'accepte vraiment l'anoblissement.

Dans le camp des Ànātɔ́ , il existait également sur l'anoblissement, deux regards plus ou moins différents correspondant à deux catégories d'Ànātɔ́ . La première catégorie était constituée des Ànātɔ́ anoblis eux-mêmes. Ici, l'anoblissement était favorablement accueilli

[632] Il s'agit de la catégorie des princes qui avaient un lien de parenté avec le souverain en exercice et qui pouvaient prendre des responsabilités au sommet du royaume, mais qui n'en ont pas eu parce que frappés par la loi de Hwēgbájà qui excluait les princes de l'exercice du pouvoir d'État.

parce qu'il « permettait aux populations autochtones du plateau, c'est-à-dire les véritables *aïnon* ou propriétaires de terre, de gérer eux aussi les affaires du pays »[633]. De plus, les anoblis jouissaient d'une grande notoriété ainsi que des avantages incomparables. Plusieurs familles anoblies affichaient une fierté légitime du fait d'appartenir désormais à la classe des nobles. Cependant, certains parmi les Ànātɔ́ anoblis voyaient cette décision royale avec appréhension, étant entendu que les fonctions pour lesquelles leur anoblissement a été décidé, étaient des fonctions à hauts risques. C'était le cas de la fonction de kpànlīngán dans l'exercice de laquelle toute erreur dans le déroulement chronologique des hauts faits d'arme des souverains, était passible de la peine de mort.[634]

Par ailleurs, les *Kāannūmɔ̀n* ou esclaves avaient, eux-aussi, leur opinion sur l'anoblissement ; un regard qui, selon Cocou François Sessinou, peut se résumer en un mot : la « métamorphose » des roturiers anoblis. Cet informateur assure tenir de ses grands-parents l'information selon laquelle les esclaves n'ignoraient pas tout de l'anoblissement. La plupart d'entre eux savaient qu'au Dānxōmɛ́, des hommes du commun étaient élevés au rang de prince et, par conséquent, jouissaient des mêmes avantages que les Àxɔ́ví. Mais ils pensaient, à en croire certains informateurs, que le passage de la roture à la noblesse aveuglait les Ànātɔ́ tant et si bien que ces parvenus « devenaient, du coup, méchants et cruels envers les Kānnūmɔ̀n ».

Le témoignage de Cocou François Sessinou repose sur sa filiation, étant entendu qu'il descend d'une famille anoblie. Du temps des rois, le chef de cette famille était affecté comme régisseur dans la prison qu'Àgájà a installée à Kānàn. C'est là qu'il accueillait des prisonniers de guerre, des esclaves et les blessés de guerre. C'était lui qui, sur ordre du roi, répartissait les esclaves aux dignitaires et aux princes. Il était le régisseur de ladite prison. De la sorte, les arrière grands-parents de l'informateur avaient un contact permanent avec les esclaves du

[633] Propos recueillis auprès de Jean Agassounon, conducteur de véhicules, domicilié à Hungomè dans la commune de Zà-Kpótá.

[634] Il nous semble cependant que l'histoire du Dānxōmɛ́, à notre connaissance, ne souligne aucun cas de peine de mort retenue à l'encontre d'un kpanlingan ayant commis une erreur dans l'exécution de sa mission.

royaume. Si ces esclaves en arrivent à traiter les Ànātɔ anoblis de « méchants et cruels vis-à-vis d'eux », ce devait être à partir d'exemples vécus. Ayant eu en effet, l'occasion de servir aussi bien les Ànātɔ anoblis que les non anoblis, notamment en tant qu' « *agents de production dans la société* »[635], les Kānnūmɔ̀n pouvaient valablement témoigner sur le comportement de chacune des deux catégories de roturiers. On peut comprendre que les Ànātɔ , ordinairement plus compréhensifs que ne l'étaient les *Àxɔ́ví* vis-à-vis des esclaves, devenaient plus sévères, une fois anoblis et puissants. L'anoblissement n'était donc pas vu d'un bon œil par les esclaves. Mais ils n'osaient point exprimer leur sentiment au grand jour. L'anoblissement conférait un privilège et une notoriété si grande aux Ànātɔ régulièrement promus que des prétendants, las d'attendre leur tour, se comportaient comme de vrais usurpateurs de l'anoblissement.

7-2- Les anoblis et les usurpateurs de l'anoblissement (XVIIIe-XIXe siècle)

L'apparition d'usurpateurs créa, du coup, deux catégories de roturiers privilégiés dans la société danxoméenne : les Ànātɔ régulièrement élevés et ceux de la catégorie des usurpateurs. Seule, la certification royale de l'anoblissement pouvait les départager.

7-2-1– La certification de l'anoblissement

L'anoblissement, pour être valable et permettre à tout bénéficiaire de se comporter désormais comme un prince, devait être revêtu du sceau du pouvoir royal. En réalité, c'était le caractère indiscutable d'une telle certification qui donnait à l'anoblissement tout son sens. En général, le roi, par un acte, attestait de la validité de l'anoblissement. Ledit acte, le plus souvent, consistait à nommer un Ànātɔ dont le devoir, désormais, était de s'occuper d'une mission importante, dans l'intérêt du Dānxōmé. Les rois avaient l'impérieux devoir de ne jamais laisser en ruine les nombreux *hēnnúxwé* ou « maisons familiales » fondées du fait des escales qui jalonnèrent l'itinéraire emprunté par leur groupe socioculturel. Alors, ils y nommaient presque toujours des *Dāā* ou chefs de famille Ànātɔ lorsque des princes de sang, pour cette mission, se

[635] Ahanhanzo Glele (M.), op. cit., 1974, p. 158.

faisaient rares. Or, étant au départ la propriété exclusive des Àgāsúví, les *hēnnúxwé* ne sauraient être administrés par des Ànātɔ . D'où la nécessité de les anoblir.

Le cérémonial d'anoblissement était fort simple, mais significatif. Le roi faisait porter à l'élu la tenue et les insignes distinctifs de chef de famille devant les membres de la famille concernée et des familles alliées. Et, contrairement à la pratique en vigueur dans le cas de l'intronisation d'un roi, il pouvait donner au nouvel anobli un nom fort traduisant un fait, un événement ou une réalité de son choix personnel[636]. Le plus souvent, ce nom fort faisait l'éloge des Àgāsúví dont il devenait l'authentique représentant à son nouveau poste. C'était ce cachet royal dont le cérémonial était revêtu, qui certifiait l'anoblissement.

Le nom fort donné par le roi à l'élu dans ce cas, et qui, le plus souvent, n'avait rien de commun avec son ethnonyme, éclipsait son propre nom de famille. Sa descendance, à partir de cet événement, change de nom. Le pouvoir royal avait besoin de conforter son autorité pour qu'il soit effectivement accepté comme le chef, c'est-à-dire l'intermédiaire entre le roi et les membres de son nouveau *hēnnúxwé.* La certification de l'anoblissement se remarquait aussi par la qualité des liens qui existaient entre le palais et le nouvel élu. Ces relations étaient identiques à celles que l'on notait entre la cour et les princes. En réservant aux Ànātɔ anoblis un traitement plus ou moins équitable à celui dont bénéficiait tout prince, la cour, théoriquement, les considérait comme des princes au même titre que les Àxɔ́ví de sang. Dans le *hēnnúxwé* qu'ils dirigeaient désormais, ces nouveaux élus et leur descendance, Ànātɔ au départ, perpétuaient la présence des Àlādāxónù dans les localités d'exercice de leur nouvelle fonction. Celle-ci consistait surtout à rappeler quotidiennement aux habitants des lieux, l'appartenance de leur localité au clan Àgāsúví auquel eux, représentants du roi, appartenaient dorénavant par leur anoblissement. Ils recevaient alors du palais, une certification de tous les actes qu'ils posaient.

[636] Dans le cas de l'intronisation d'un roi, c'est l'intronisé lui-même qui, obligatoirement, se donne un nom fort. Dans le cas du *hēnnúxwé,* le roi pouvait, pour une raison précise, donner lui-même un « nom fort » au nouvel élu.

Ladite certification passait par l'implication directe de la cour royale dans toutes les cérémonies coutumières, religieuses et rituelles organisées dans ces hēnnúxwé. L'autorisation pour l'organisation de ces cérémonies, les instructions sur les différentes étapes de leur déroulement, étaient dictées par le palais, auquel un compte rendu détaillé doit être fait à la fin de la cérémonie. De même, l'autorité royale se faisait représenter auxdites cérémonies. Tous ces signes participaient de l'authentification de l'anoblissement, et témoignaient de ce que le roi reconnaissait le caractère régulier de l'élévation de cet Ànātɔ́ anobli, chef du hēnnú considéré. En règle générale, aucun roturier n'avait le droit de s'anoblir. Tout Ànātɔ́ qui, sans y être autorisé, s'octroyait les attributs de prince, était dans l'illégalité. Car, si le titulaire d'une promotion usurpée organisait une cérémonie à la manière des princes, le roi n'étant pas informé, ne s'y mêlait guère et n'y envoyait donc aucun représentant. Pire, les responsables des promotions illégales, lorsqu'ils étaient démasqués, subissaient un châtiment exemplaire. C'est dire qu'au-delà des promotions légales, il existait également des usurpateurs d'anoblissement.

7-2-2- Les élévations légales et les promotions usurpées

L'anoblissement, lorsqu'il est légal, était décidé par le palais et obéissait toujours à la satisfaction par l'anobli, d'un besoin vital pour le royaume. Nous prendrons deux exemples pour étayer notre propos. Lorsqu'au début de son règne, Hwēgbájà, le fondateur du Dānxōmɛ́, s'était lancé dans la politique d'agrandissement de ce royaume, il s'était trouvé confronté à une dure réalité : la résistance farouche des *Zà* à son autorité. *Hwēgbájà* qui voulait rapidement en finir avec ces populations situées à une vingtaine de kilomètres d'Àgbómɛ́, s'en expliqua alors au roturier Akpahun[637] et lui demanda son concours. Celui-ci l'y aida et le peuple zà fut vaincu. Redevable ainsi à *Àkpāhún*, *Hwēgbájà* tissa avec celui-ci des liens d'amitié qui bravèrent le temps.[638] Et, pour récompenser son ami, le souverain lui accorda l'anoblissement en l'élevant au rang de prince.

[637] Akpahun est l'oncle maternel de Hwēgbájà.

[638] La tradition orale raconte qu'Akpahun et Hwēgbájà sont restés amis jusqu'à la mort de celui-ci.

Le deuxième exemple concerne deux anoblis dont l'histoire remonte sans doute au roi Kpénglá ou à son fils Àgɔ̀nglɔ́ (1774-1797). Il s'agit d'Ayowa et de Touwé, à l'extrême est du plateau d'Àgbómɛ́. Dans un entretien de groupe réalisé à Zà-Zùnmè dans la commune de Zà-Kpótá, Dénis Daka relate :

> *Kɔ́gēdé ɔ́, tɔgbó mìtɔn sín ví wɛ́ bɔ́ ē jì bɔ́ é nyí tɔ́xɔsú, bɔ́ é nyí nyɔ́nnú, bɔ́ ē kā mɔn dɔ́jí é kún sìhú nɔ́n àxɔsú kpá ō, bó yí bà tɛ́nmɛ́n nī dò zùnkàn dāxó démɛ́n dò dɔn [endroit appelé Koguédé aujourd'hui], bɔ́ ē xwè dɔn ɔ́n, ē nɔ́n dɔ́ fíyè nyɔ́nnú Kɔ́gēdé gēdé ɔ́ dē ē. Bɔ́ Àyɔ́nù lɛ́ nɔ́n wá gbɔ́n nyɔ́nnú ɔn gɔn fínɛ́n bó nɔn wá Zā-Kpótá sí àxì ɔ́ mɛ́, bó nɔn kpɔn súnnú é xwán é, nyɔ́nnú é xwán é, bó nɔn cían, bó nɔn bɛ́ yē yì àyɔ́tōmɛ́. Énén ɔn dādá wá sɛ́ mɛ́dōkpó sɛ́dó sí Àgbómɛ́ bó dɔ́ é ní wá nɔ́n fíyè nyɔ́nnú Kɔ́gēdé gēdé ɔ́ dē ē bónú é nɔ́n fínɛ́n ɔ́n, Àyɔ́nù dē jɛ́n sán nán wá. É ē wɛ́ zɔn bɔ́ ē dɔ́ Àyɔ́wá.*

TRADUCTION

> Kɔ́gēdē est l'enfant de notre arrière grand parent. C'est une fille qui est née tɔ́xɔsú[639], et, parce qu'elle ne pouvait pas vivre à côté d'un chef, on lui a trouvé une place dans une grande brousse là-bas [à l'endroit qui porte aujourd'hui son nom : Kɔ́gēdē]. Dès lors, chaque fois que quelqu'un allait vers là-bas, il disait : je vais à Kɔ́gēdē, c'est-à-dire, vers « a femme au cou mince ». A l'époque, les Yōrūbá passaient par Kɔ́gēdē pour rejoindre le marché de Zà-Kpótá où ils choisissaient des hommes et des femmes dans la fleur de l'âge, qu'ils emportaient dans leur pays. C'est alors que le roi du Dānxōmɛ́ dépêcha d'Àgbómɛ́ un émissaire chargé de veiller sur la zone de Kɔ́gēdē en vue de dissuader tout Yōrūbá qui oserait s'en approcher de nouveau.

Ces importantes informations nous suggèrent trois réflexions essentielles. D'abord, la mission confiée à Ayowa auprès de Kɔgēdē est d'une importance capitale pour le Dānxōmɛ́ : protéger ses sujets de l'est en empêchant les Yōrūbā de venir perturber les populations de Zà-Kpótá. Et, pour que cette mission réussisse, il fallait que l'intéressé fût respecté et considéré dans le milieu comme un représentant authentique du souverain. D'où la nécessité de l'élever au rang de prince. Cette distinction-là est reconnue et certifiée par la cour royale, parce que voulue et décidée par le roi. Elle faisait donc partie des élévations légales. Ensuite, l'anoblissement d'Ayowa obéit à la règle selon laquelle l'anobli devait avoir rendu ou, tout au moins, être à même de rendre un service important au royaume. Or, les Yōrūbā étant les ennemis les plus redoutables du Dānxōmɛ́, surtout après son assujettissement à un lourd tribut

[639] Au Dānxōmɛ́, tout enfant né avec une malformation, est considéré comme une divinité des eaux ou toxosu. S'agissant du cas précis de Kɔgēdē, elle était née avec un cou extrêmement mince, d'où le nom de Kɔgēdē, « Kɔ » signifiant « cou » en langue française, et « gēdē » pouvant être traduit par « mince », « très mince".

annuel imposé par ɔ̀yɔ́ pendant le règne d'Àgájà[640], la cour devait, sous la menace permanente d'un nouvel envahissement de l'empire d'ɔ̀yɔ́, prendre toutes les mesures afin de parer à toute éventualité. La mission d'Ayowa revêt alors une importance particulière, et son anoblissement, parfaitement justifié. Enfin, au cours du même entretien de groupe, les informateurs ont, de manière unanime, reconnu qu'Ayowa, par sa naissance, faisait partie des populations pré-Àlādāxónù du plateau d'Àgbómɛ́.

Par ailleurs, le même jour où Ayowa fut établi avec sa suite dans la localité où vivait Kɔ̀gēdē, était également installé à une quinzàine de kilomètres de Kɔ̀gēdē, pour le même but, un autre Ànātɔ́ dont nous parlent Dénis Daka et Nicolas Djehounkè au cours du même entretien[641] :

> *Gbēē gbē ē sɔ Àyɔwá dó Kɔ̀gēdé ē ɔ, gbēénɛ́n gbé ɔ, ē lɛ́ sɔ dāwē dōkpó bɔ́ é gósín Hwàwé Àcɔ́nmɛ́, bɔ́ ē só éyé yí dó Àlāxánú, bɔ́ fíyé nén nyí zūnkàn dāxó ē ɔ, ē sɔ tú wēwé dōkpó dásí nī, bɔ́ ē gbɔ́n fínén bó xwē yìgbē ɔ ē nɔ́n dɔ́ dāwē tú wēwé ɔ gɔn. Fíyé zɔn bɔ́ ē jɛ́ túwé túwé dɔ jí é nén.*

TRADUCTION

> Le jour même où Ayowa a été installé à Kɔ̀gēdē, on [le souverain du Dānxōmɛ́] a pris un autre homme venu de Hwàwé-Aconmè qu'on a installé à Àláxánú et, puisque c'était une véritable brousse, on lui a remis un fusil blanc. Alors, chaque fois que l'on passe par là, on dit : chez l'homme au fusil blanc. Voilà pourquoi on a commencé par dire túwé, túwé.
> « Tú » signifie en langue française « fusil », et wēwé se traduit par blanc. « Tú wēwé » peut donc être traduit par « fusil blanc ».

L'on perçoit donc combien la sécurité de la route Dānxōmɛ́-Kɔ́vɛ́̀-Kpēdēkpɔ̀ -Kétù préoccupait les souverains d'Àgbómɛ́. C'était, en effet, la principale voie qu'empruntaient les armées d'ɔ̀yɔ́ et de Kétù pour attaquer le Dānxōmɛ́. Ayowa et l'homme au fusil blanc étaient deux personnages chers aux rois du Dānxōmɛ́. Ils assistaient à certaines rencontres au palais royal où ils avaient l'entrée relativement facile. L'on comprend donc que pour être légal,

[640] C'était en 1712, lors de la deuxième année de règne d'Àgájà que le Dānxōmɛ́ connut une défaite mémorable avec le royaume d'ɔ̀yɔ́ qui lui imposa un lourd tribut annuel. C'était la première défaite du royaume devant les troupes d'ɔ̀yɔ́.

[641] Il s'agit de l'entretien de groupe réalisé à Zà-Zùnmè le 10 mai 2014.

l'anoblissement devait avoir la bénédiction du palais, ce qui n'était pourtant pas le cas avec une autre catégorie d'anoblis.

Deux exemples nous permettront de développer notre argumentation. Lorsque les Wɛ̄mɛ́nù sont arrivés sur le plateau d'Àgbómɛ́ vers le XIVe siècle, ils se sont d'abord installés dans une localité de Hwàwé appelée Àcɔ̄nmɛ́. Mais, la volonté de disposer de vastes étendues de terres cultivables et le désir de ne pas vivre séparés les uns des autres, firent que la localité d'Àcɔ̀nmɛ́ devint vite très petite pour le nombre élevé que constituait leur groupe socioculturel identifié comme majoritaire sur le plateau avant l'arrivée des Àgāsúví. Il fallait alors trouver un nouveau site pour contenir tous les membres du groupe. Ils jetèrent donc leur dévolu sur Dōkɔ̀n, localité située à environ cinq kilomètres au nord-ouest d'Àgbómɛ́. Mais, bien plus tard, probablement sous le règne de Gēzò, les Wɛ̄mɛ́nù étaient devenus encore si nombreux que Dōkɔ̀n ne put offrir à tous, des terres cultivables.

Un nouvel exode s'imposa. Ùmà, arrière-petit-fils d'Àhōdōmɛ́, se retrouva à Àlāxé à l'est du plateau sous le règne de Gēzò (1818-1858), dans une localité appelée Hùngómɛ́. C'était une vaste étendue de terre presqu'encore vierge et, donc, propice au besoin des immigrants wɛ̄mɛ́nù conduits par Ùmà. Ils s'y établirent et renouèrent avec leurs activités agricoles et cynégétiques. Les sols étant riches, la production, sur de longues années, était satisfaisante. Le chef Ùmà était de ceux qui avaient les plus importants greniers de vivres dans la localité. De même, sa progéniture s'était considérablement agrandie au point que celui-ci devint un notable des lieux. Pour être au sommet de la gloire, il ne manquait à Ùmà que l'anoblissement. Alors, las d'attendre une autorisation royale devenue hypothétique, il décida de s'anoblir. Il se faisait désormais appeler « Dāā »[642], d'abord par sa seule progéniture, ensuite, peu à peu par les populations de son environnement géographique immédiat. Enfin, il s'habillait comme les

[642] Le titre « Dāā » apporté sur le plateau d'Àgbómɛ́ par les Àgāsúví, signifie « chef » d'un clan, l'unité de base étant le clan, ce groupe d'hommes qui, un jour, quittent leur localité d'habitation pour une raison ou une autre, afin de s'établir ailleurs. Ce titre qui était l'apanage des seuls Àgāsúví au Dānxōmɛ́, devint populaire après la disparition de la royauté.

princes et, à leur exemple, organisait des cérémonies rituelles de façon périodique[643]. Naturellement, la cour n'envoyait aucun représentant auxdites cérémonies.

Et, comme les populations pré-Àlādāxónù du plateau étaient de gros travailleurs, Ùmà avait une aisance remarquable dans la localité. Il faisait partie des personnalités les plus importantes du milieu. (Voir la photo de l'arrière-petit-fils de Ùmà ci-dessous).

Photo n° 19 : Un wēmɛ́nù hors de Dōkɔ̀n



Prise de vue : Avolonto, septembre 2018.

Cet homme, Dāā Ùmà Dègbo, déclare être l'un des descendants d'Àhōdōmɛ́, le chef des migrants wēmɛ́nù installés à Dōkɔ̀n. Ses aïeux auraient connu (après Dōkɔ̀n) deux escales : Hwàwé et Nyījázùn. Son père se serait établi depuis le règne de Gēzò à l'emplacement qui prendra plus tard le nom Hūngómɛ́, à la recherche de terres cultivables.

[643] Les rites organisés par Uma n'avaient aucun rapport avec les ancêtres des Àgāsúví, ni avec les divinités du culte dynastique.

Bien qu'il n'eût rendu au Dānxōmɛ́ aucun service de nature à provoquer la distinction désirée, Ùmà mit tout en œuvre pour se comporter comme un anobli. Or, au lieu d'anoblir une famille dans le milieu, le souverain choisit d'installer parmi ces populations pour les commander, un certain Akpado, prince de sang issu de la lignée de Glɛ̀lɛ́, ce qui, on le comprend aisément, n'était pas du goût de Ùmà. Alors celui-ci, tout en continuant de se comporter comme un Dānxōmɛ́nu anobli, entra vite dans les bonnes grâces de Akpado et se soumit à son autorité[644], mais sans jamais lui révéler son état d'anobli de fait. Akpado, alors, continuait de le prendre pour un Ànātɔ́ comme les autres.

Le deuxième exemple d'anoblissement usurpé concerne la collectivité Yègodo de Zàkánmɛ́. Au cours d'un entretien qu'il nous a accordé dans cette localité périphérique de Gbɔ̀xíkɔ̀n, Assogba Nicolas Gbêwa, vigan de Dāā Yègodo, raconte[645] :

> *Yégòdò ɔ̀, dāā Záckánmɛ́ tɔn wɛ́. Yégòdò ɔ̀ wɛ́ ká xwà gbé dò fí ā. Vítɔ̀n Zìnsúgà ɔ̀, é ē mí nɔn nyɔlɔ dɔ̀ dāā glētātɔ̀n ē ɔ̀, wɛ́ xwà gbé dò fí. Bɔ̀ gbé wɛ́ kɔnnɔn nyàn ; dégán wɛ́ … É yɛ́ kpó nɔ̀nví tɔ̀n lɛ́ kpó ɔ̀, Kpómɛ́ wɛ́ yē ká gósín bó wá jɛ́ Kànàn … Bó wá gósín Kànàn bó wá jɛ́ Zákpɔ̀-Àhwàmɛ́. Yégòdò sín ví Zìnsúgà ɔ̀, dégán cédé cédé wɛ́. É dò gbé nyán wɛ́ bó wá mɔ̀n zátín dò fí jòòò … bɔ̀ mɛ́ dēbú dò fí ā, bó gbɔ̀ ɔ̀ cí finín … Àjàxòsá ɔ ká nyí Zìnsúgà ɔ̀ sín nɔ̀nví, bó yí dó xō nū Àgbānnɔ̀n sín ví dò Sōdōhōmɛ́. Àgbānnɔ̀n ɔ̀n kányín àxɔví. Yē àxɔví lɛ́ díē víyētɔn díē mɔn kɔn nɔn yì àsúxwé ā yē. Àjàxòsá ɔ gbɔ̀ bó yí jɛ́ Àgbānnɔ̀n ɔ̀n xwé. Àgbānnɔ̀n ɔ̀n, hɔ̀nmɛ́ wɛ́ ē kā sɔ dē, bó sɔ wá dó Àlādāxó finín ; līsɛ́ Sōdōhōmɛ́ wɛ́ nyīn mɔ̀n.*

TRADUCTION

> Yɛ́gòdò est le dāā [chef] de Záckánmɛ́. Mais il n'était pas le premier habitant des lieux. C'est son fils Zìnsúgà que nous appelons le "chef de la campagne", qui s'est installé le premier, ici [Záckánmɛ́]. Il était chasseur… Ses frères et lui étaient venus de Kpómɛ́ pour s'installer à Kànà…De Kànà, ils ont trouvé refuge à Zákpɔ̀-Àhwàmɛ́. Zìnsúgà, le fils de Yɛ́gòdò était un chasseur très avisé. Pendant qu'il chassait, il se retrouva ici [à Záckánmɛ́] parmi de nombreux zátín [arbre dont le nom scientifique est Dalbergia ecastaphyllum]. … Comme il n'y avait personne sur les lieux, il a préféré s'y installer. … Àjàxòsá, lui, frère de Zìnsúgà, a mis enceinte la fille de Àgbānnɔ̀n, prince installé à Sōdōhōmɛ́. Or, voilà que les princesses ne quittent pas leur domicile pour celui de leur mari. Àjàxòsá, alors, dut regagner le domicile de Àgbānnɔ̀n [son beau-père]. Àgbānnɔ̀n a été intronisé au palais royal puis installé à Àlādāxó, un autre nom de Līsɛ́- Sōdōhōmɛ́.

644 Il n'en avait pas le choix.

645 Entretien réalisé le 17 août 2014 à Zákánmɛ́.

On peut retenir de ces informations que Yêgodo et son fils Zinsuga furent les premiers habitants de la localité qui porte aujourd'hui le nom Zákánmɛ́. En quelle année ont-ils foulé le sol de ladite localité ? Difficile de le dire. Cependant, en faisant venir de Kpómɛ́ Yêgodo et les siens, l'informateur situe cette arrivée à une période postérieure à la naissance du Dānxōmɛ́. La plus grande dispersion de population notée à Kpómɛ̀, remonte en effet au règne d'Àkábá qui y vainquit les Wēmɛ́nù après avoir tué leur chef Yāxāsà. Jérôme Alladayè écrit : « Les Wémènu furent attaqués [par Àkábá] et leur chef Yaxasa fut tué ».[646]

En tant que premiers habitants, ceux-ci se croyaient prédestinés à la gestion des affaires de la localité. Yêgodo, alors, s'était proclamé chef de tous les groupes humains qui les ont rejoints et pensait avoir une légitimité sur tous ceux qui viendront habiter Zákánmɛ́ après lui. Ces groupements étaient, pour l'essentiel, issus de populations Yōrūbā, wēmɛ́nù et àjá, donc des Ànātɔ́ . Et, bien que le pouvoir d'Àgbómɛ́ ait nommé Àgbānnɔ̀n (un Ànātɔ́ anobli) chargé de faire respecter l'autorité royale dans une région dont faisait partie Zákánmɛ́, Yêgodo, tout en ne reniant pas au grand jour la légitimité de l'envoyé du roi, adoptait une position ambiguë : sans obtenir l'autorisation du palais, il institua le *zìnkpō* de Yêgodo[647] que ses descendants continuent d'occuper jusqu'à nos jours. (Voir à la page suivante, la photo de celui qui est sur ce « trône » aujourd'hui). Cet exemple de promotion usurpée est légion dans l'histoire de la gestion des localités éloignées d'Àgbómɛ́.

Désormais, nous savons aussi qu'un autre homme du nom d'Àgbānnɔ̀n a été installé à Sodohomè dans la même région, à cinq kilomètres environ de Zákánmɛ́, par le palais royal dont il était le représentant en ces lieux. Si Nicolas Gbêwa, notre informateur, attribue le statut de prince à Àgbānnɔ̀n, d'autres traditionnistes, plus nombreux, font de celui-ci un Ànātɔ́ anobli.

[646] Alladaye (C. J.), op. cit., 2008, p. 79.

[647] Le *zìnkpō* est une charge importante instituée par le palais et qui doit se pérenniser, passant, en principe, de père en fils. Son institution devait être revêtue de l'accord du palais puisque le *zìnkpō*n□n ou propriétaire du *zìnkpō*, c'est-à-dire celui qui l'occupe, exerce sa fonction sous l'autorité du roi.

Photo n° 20 : Yêgodo ou un trône régularisé après-coup



Prise de vue : Avolonto, août 2014.

Le pouvoir exercé par Yêgodo fut un exemple de promotion usurpée parce que n'étant pas créée par le palais, même s'il est vrai que par la suite la situation a été régularisée. L'homme que voici, de son nom de jeunesse Nicolas Gbêwa, est le *vígán* de l'actuel occupant du trône régularisé de Yêgodo. Il vit à Zákánmɛ́, maison Yêgodo.

Ce qui, au regard de l'idéologie de l'époque, paraît plus vraisemblable. Les Àxɔ́ví, en effet, quittaient rarement la capitale pour représenter le roi à l'extérieur. De même, la filiation d'Agbannon n'est pas connue de la dynastie des rois du Dānxōmɛ́. Cependant, même roturier d'origine, Àgbānnɔ̀n jouissait d'une promotion régulière face à Yêgodo. Quelles étaient alors les relations entre les anoblis légaux et les usurpateurs ?

7-2-3- Les rapports entre les bénéficiaires réguliers et les imposteurs

Dans leur politique de quadrillage du territoire du royaume, les souverains du Dānxōmɛ́ nommaient presque toujours un Ànātɔ́ anobli dans chaque zone géographique. L'usurpateur d'anoblissement, quant à lui, savait qu'il exerçait un pouvoir non reconnu par le roi et, dans plusieurs cas, craignait sa dénonciation au palais. Il avait alors intérêt à tisser de bonnes relations avec l'élu régulièrement installé dans sa localité. Le plus souvent, l'usurpateur ne se montrait pas comme tel devant l'envoyé du roi. Au contraire, il se comportait comme s'il acceptait l'autorité de celui-ci et se mettait entièrement à son service pour le règlement des litiges familiaux, domaniaux et autres. Parfois même, il lui offrait des vivres et des produits de chasse, aux fins d'entrer dans son intimité.[648]

En retour, le représentant du roi, lui-même Ànātɔ́ d'origine, permettait à son frère de sang[649] quelques manquements mineurs au principe qui réglementait l'exercice de l'autorité d'un simple chef de famille. Selon Raymond Akpado, l'autorité du chef de famille était comparable à celle du père d'une famille nucléaire. Il avait le devoir de veiller sur ses seuls enfants en assurant leur protection, leur subsistance et leur bien-être dans la société. Or, même si l'Ànātɔ́ usurpateur d'anoblissement étendait son autorité sur des personnes n'appartenant pas à sa famille, le représentant du roi feignait de ne rien voir. Autrement, il devait, garant du pouvoir royal, remettre l'usurpateur à sa place et s'imposer comme seul détenteur de l'autorité dans cette contrée.

La tradition orale raconte que, toutes les fois qu'un litige domanial survenait entre deux collectivités à Zákánmɛ́, Yêgodo, fort de sa position de premier occupant du sol[650], invitait les protagonistes, s'enquerrait de la situation et tranchait comme un représentant du roi. Mais Àgbānnɔ̀n, le vrai représentant du palais, n'attaquait pas les décisions prises par Yêgodo.

[648] Dans le cas de Zákánmɛ́, le représentant du roi, Agbannon, était installé à Sodohomè et avait autorité sur la localité de Zákánmɛ́.

[649] Il s'agit de l'usurpateur d'anoblissement.

[650] Yêgodo se considérait comme un Anato anobli même si le palais ne l'a pas élevé à cette distinction.

Mieux, tout se passait comme si celui-ci était un appendice de son pouvoir. En réalité, Yêgodo ne contestait pas l'autorité d'Àgbānnɔ̀n qu'il reconnaissait comme étant au-dessus de la sienne. Et, comme pour renforcer leurs relations, des alliances matrimoniales se tissèrent entre eux : Àjàxōsá, le fils cadet de Yêgodo, épousa la fille d'Àgbānnɔ̀n. Les informateurs racontent qu'à partir de cet instant, la collaboration entre les deux hommes s'en était trouvé renforcée. Lêkomê Zinsouga Gbêwa raconte :

> *Sín hwēnūē Àgbānnɔ̀n nán vítɔ̀n dōkpó Yêgodo ē ɔ̄, ē sɔ̄ é́ sɔ́ dó gán dò gàn glɔ́ tɔ́n dɔ́hún bó sɔ̄ é́ dó Zákánmɛ́ ɔ́n nú bɔ̀ nù ē nɔ́n jɛ́ dɔ̀ dɔ́n ē ɔ́, Yêgodo wɛ́ nɔ̄n dɔ̀ bí bó nɔ́n wá dó gbē nī ī. Bɔ̀ gbēē Yêgodo nɔ̀n dō nī ī ē wɛ́ éyɛ́ nɔ́n yí dó dɔ̀ hɔ̀nmɛ́.*

TRADUCTION

> Depuis qu'Agbannon a offert en mariage une de ses filles à Yêgodo[651], il considérait celui-ci comme un de ses adjoints et le plaça à la tête de Zákánmɛ́[652] ; et c'est Yêgodo qui réglait tout ce qui se passait là-bas et lui rendait compte.

Ces informations montrent que les liens matrimoniaux ont eu une grande importance dans les relations entre bénéficiaires réguliers et usurpateurs d'anoblissement au Dānxōmɛ́. Cependant, le représentant du pouvoir royal qu'était Àgbānnɔ̀n dans la localité, n'a pas osé anoblir son gendre Yêgodo. Il n'en avait pas le mandat. Le pouvoir qu'il lui a conféré, ne dépassait pas le cadre des relations qui liaient les deux hommes. Les Ànātɔ́ , même éloignés du souverain, respectaient scrupuleusement sa volonté.

Une autre remarque importante soulevée par l'informateur concerne la nomination de Yêgodo comme représentant d'Àgbānnɔ̀n à Zákánmɛ́. En réalité, celui-ci n'avait pas le pouvoir de nommer un représentant. Il s'agissait donc certainement d'un accord tacite entre les deux hommes, un accord que le pouvoir central d'Àgbómɛ́ ignorait. C'est dire que, quelles que fussent les clauses dudit accord, Yêgodo demeurait un Ànātɔ́ non anobli au regard des dispositions qui régissaient l'anoblissement dans le royaume.

[651] En réalité, c'était Àjàxōsá, l'un des fils de Yêgodo, qui épousa la fille d'Àgbānnɔn. Mais, selon une pratique de l'époque, tout ce que le fils acquiert, appartient au père.

[652] Àgbānnɔn considérait Yêgodo comme un adjoint à Zákánmɛ́ bien que celui-ci ne fût pas anobli par le palais.

Si les liens entre Àgbānnɔ̀n et Yêgodo déterminaient des relations paisibles, bien d'autres relations entre anoblis et usurpateurs d'anoblissement furent tumultueuses. Les rapports entre Hìnlín, le représentant de Hwēgbájà dans la zone Àgbánnyìzùn, et le Yōrūbā Àbì, Ànātɔ́ non anobli, en sont un exemple patent. Hìnlín, Yōrūbā d'origine, a été installé à Àgbánnyìzùn par Àkábá pour y être son représentant et approvisionner le palais en vivres de toutes sortes. Àbì, quant à lui, appartenait sans doute à la branche des Yōrūbā de l'est qui, à la recherche d'un avenir meilleur, s'étaient retrouvés à l'ouest du plateau pour y développer leurs nouvelles activités.

Arrivé à l'ouest, Àbì s'est reconverti en potier. Il fabriquait des jarres de toutes sortes, qu'il vendait sur place et dans les contrées avoisinantes, jusqu'à Àgbómɛ́. Il devint une personnalité importante du milieu et se comportait comme un Ànātɔ́ anobli. Ses liens avec Hìnlín n'étaient pas exécrables. Un jour, par l'entremise de Hìnlín, Àkábá lui demanda de lui fabriquer 41 grandes jarres[653] pour des cérémonies au palais royal. Mais, Àbì s'y opposa avec fermeté, arguant qu'il n'était pas le potier de Hwēgbájà. Hìnlín rendit compte au roi qui envoya tuer Àbì dont la tête a été ramenée au palais. Plusieurs de ses partisans furent également tués et le reste de sa famille, dispersé. La chanson qui suit, exécutée par Guêguêdêgbo Lissanon[654], montre cet épisode malheureux dans les relations entre Hìnlín et Àbì :

Ē yɔ̀lɔ̀ Àbì, Àbì
Àbì jén nɔ́n mén jàzén bɔ̀ míjɔ̀ wā sē
Dādá Hwēgbájà ɔ̄ wɛ́ dó wèn sɛ́ d'Àbì
Ē dɔ̀n'Àbì nī mèn jàzén kāndé lìsā nɛ́ ɛ̄
Ná zē hēn yì jí àtɔ̀ nīyɛ̄
Ànāgɔ̄nù ká dó wēn sɛ́ déé
Bó dò émí kún nyí Hwēgbájà zén mén tɔ́ ō
Hó ēnén wɛ́ vɛ́ Aho ūtū bɔ̀ Aho sɔ́ gōdó sɔ̀ dō
Lōbō wā hù Àyɔ̀nù [Àbì] *bó sɔ́ tɛ́tɔ̀n dó blō àsīàtī̄n nán*
Fiénén wɛ́ nyí Sāhɛ́-Àbìgɔ̀ bɔ̀ Gòjò ɔ́ ká yì cì nén ...

TRADUCTION

Qu'on appelle Àbì, Àbì
C'est Àbì seul qui, nous a-t-on dit dès notre naissance,
fabrique des jarres.

[653] Le chiffre 41 est sacré et désigne une quantité innombrable de l'objet auquel il se rattache.

[654] Entretien de groupe réalisé le 31 août 2014 à Sahè-Abigo.

> Dādá Hwēgbájà envoya un message à Àbì pour lui
> demander de fabriquer 41 grandes jarres [à titre gracieux]
> pour des cérémonies rituelles au palais.
> Ànāgónù [Àbì] lui répliqua [par Hìnlín] qu'il n'était pas un
> potier aux ordres de Hwēgbájà.
> Ce message a rendu furieux Aho qui, s'étant mis
> dans sa tenue de combat, est venu tuer Àyɔ̀nù [Àbì]
> et plaça sa tête telle un drapeau au bout d'un long bâton
> qu'il planta dans le sol.
> C'est cet endroit [l'endroit du crime] qui a pris le nom
> de Sāhɛ́-Àbìgò] où Gòjò est allé s'installer…….

Cette chanson exige deux clarifications essentielles. Il semble, au regard des sources écrites[655] et orales[656] que c'est un fils de Hwēgbájà qui a eu maille à partir avec Àbì et non Hwēgbájà lui-même. La question se pose alors de savoir s'il ne s'agissait pas d'Akaba (1685-1708). Ce roi, en effet, affectionnait particulièrement les actes de bravoure du genre. N'avait-il pas déjà tué Dàn à l'est du plateau et attribué la paternité de cet acte de bravoure à son père Hwēgbájà ? N'était-ce pas le même comportement qu'il répéta à l'ouest avec Àbì ? On peut le penser. Toujours est-il que la tradition orale conforte son implication directe dans le meurtre du potier Yōrūbā. Grâce à la même chanson, nous savons, s'agissant de la deuxième clarification, que la localité qui portait le nom de Sāhɛ́, devint Sāhɛ́-Àbìgò[657], du nom du célèbre potier.

Généralement, le palais royal faisait la part des choses en reconnaissant à tous ceux qui ont dirigé les mouvements migratoires des groupes socioculturels pré-Àlādāxónù, leur titre de chef. Tous ceux-là ou leurs descendants bénéficiaient d'un anoblissement d'office sans qu'il ne fût nécessaire de leur demander de rendre un service important au royaume. On peut citer à titre d'exemple, les chefs pré-Àlādāxónù Kpāxé, Kōlí, Àwɛ́sú, et Gbāgìdì. Cependant, leur

---

[655] Voir :
- Savary Claude, *La pensée symbolique des Fon du Dahomey*, Thèse de Doctorat d'ethnologie, Faculté des Lettres de L'université de Neuchatel, Genève, 1976, p. 22.
- Alladaye Jérôme, *Fresques Danxoméennes*, Cotonou, Les Editions du Flamboyant, 2008, p. 79.

Ces auteurs ont montré que c'est le roi Àkábá qui a mené des actes de bravoure et des opérations militaires dans la région d'Àgbánnyìzùn.

[656] Dans l'entretien de groupe réalisé le 31 août 2014, Gojo Adalo, épouse Lissanon a soutenu que Hwēgbájà n'était plus en vie au moment du meurtre d'Àbì. Elle a été soutenue en cela par les trois autres membres du groupe.

[657] Àbìgò peut être traduit par « près d'Àbì » ou « à côté d'Àbì », Àbì étant le nom du potier, et « gò » signifiant « près de » ou « à côté de ».

sacre au palais était indispensable : le souverain, en effet, montrait par ce sacre le caractère suprême de son pouvoir qui dominait celui des « premiers » chefs du plateau. Par ailleurs, nous avons cherché en vain un exemple d'Ànātɔ anobli démis de son titre d'anoblissement. Peut-on conclure en conséquence que tout Ànātɔ anobli, l'était à vie ?

Ce qui est certain, c'est que le pouvoir royal accordait une attention particulière au choix des Ànātɔ à anoblir. Cela peut s'expliquer aussi par la qualité morale des Ànātɔ anoblis qui, même propulsés au rang des princes, continuaient de servir le souverain avec loyauté et abnégation. La satisfaction que procurait au souverain le travail des Ànātɔ anoblis, amenait celui-ci à leur octroyer beaucoup d'avantages même si, d'un autre point de vue, plusieurs contraintes étaient liées à leur situation d'anoblis.

7-3- Les avantages et les contraintes de l'anoblissement (XVIIe-XIXe siècle)

L'anoblissement offrait aux Ànātɔ bénéficiaires, des prérogatives tout comme il les soumettait à des devoirs, et même, à de gros risques.

7-3-1 – Les avantages liés à cette distinction

Les privilèges que conférait l'anoblissement peuvent être répartis en deux grandes catégories. Il y avait les avantages à caractère honorifique et ceux visibles et palpables dont profitaient les anoblis. L'un des tout premiers avantages honorifiques, était l'immunité dont ils jouissaient. Par leur nouveau statut, ces derniers profitaient d'un privilège qui leur permettait d'échapper à la juridiction populaire. Les princes, en effet, n'étaient pas traités de la même manière que le commun des Dānxōmɛ́nu devant la loi. De même, l'anoblissement ouvrait à l'Ànātɔ , les portes entre temps hermétiquement fermées de certains milieux distingués, qu'il n'aurait jamais pu fréquenter en tant que simple Ànātɔ . Le roturier anobli pouvait également siéger aux côtés des princes dignitaires lors des cérémonies officielles.

Au nombre des avantages matériels, nous prendrons un exemple dans la religion et un autre dans l'armée. Il convient de souligner que les avantages octroyés par le souverain n'étaient pas toujours les mêmes, selon que l'on passe d'un corps de métier à un autre. Le premier

exemple concerne Mìvɛ́dɛ̀[658], le plus grand dignitaire religieux du royaume, depuis qu'Àgɔ̀ngló l'a anobli et placé à la tête du culte Zōmàdónù. Désormais, il jouissait d'un grand prestige. Sa résidence de fonction se trouve non loin du musée historique d'Àgbómɛ́, dans l'enceinte baptisée « cour suprême du culte vodoun » (Voir la photo de la page suivante). Sa dignité était d'autant plus grande qu'en cas de turbulence, toutes les autres divinités se retrouvaient sous son autorité pour aplanir leurs difficultés. Il jugeait tous ceux qui enfreignaient la loi religieuse et les punissait selon la gravité de leurs fautes. Même les dignitaires religieux, princes de sang comme roturiers anoblis, quel que soit leur niveau dans la hiérarchie religieuse du royaume, qui méritaient un châtiment corporel pour avoir transgressé les principes de la religion, le recevaient sous son autorité vigilante, à l'insu du grand public. Pour toutes ces responsabilités, son pouvoir était grand. Il était même craint. Le roi lui donnait tout ce qu'il lui fallait pour être à l'abri du besoin : des champs, des hommes pour les labourer, des femmes, des gardes de corps, bref, tout ce qui pouvait renforcer son prestige.

[658] Mìvɛ́dɛ́ est le responsable du culte Zōmàdónù, et, à ce titre, il est jusqu'à nos jours, le plus grand dignitaire religieux d'Àgbómɛ́.

Photo n° 21 : « Cour suprême du culte vōdún »



Prise de vue : Avolonto, juillet 2017.

Aujourd'hui, Mīvédɛ́, le chef suprême du culte vōdún, habite au quartier Àhwāgà à Àgbómɛ́ dans une maison dont voici l'entrée principale, et que les Àlādāxónù eux-mêmes ont baptisé « cour suprême du culte vōdún ».

Pour avoir rendu un service au Dānxōmɛ́, ou, pour avoir été choisi à cette fin, tous les anoblis, en principe, bénéficiaient des mêmes traitements que ceux cités ci-dessus, mais selon l'importance du service rendu ou de la fonction occupée. Cependant, des traitements spécifiques existaient pour chaque corps de métier. Mais quel que fut le caractère inégal du traitement royal, les Ànātɔ anoblis faisaient partie de la classe des Dānxōmɛ́nù les plus aisés.

Le deuxième exemple que nous donnons des privilèges matériels de l'anoblissement, est pris dans l'armée où il existait également des avantages à caractère honorifique. Mais,

s'agissant d'abord des privilèges matériels à proprement parler, on peut évoquer, entre autres, le cas du guerrier Bōgnɔ́n. Pour s'être particulièrement distingué pendant la première expédition contre Hūnjōlóméḍē, celui-ci reçut du souverain, en présence du peuple assemblé, une multitude de cadeaux que l'on peut répartir en trois catégories : des cadeaux pour sa satisfaction personnelle, des cadeaux pour l'inciter à ne pas baisser les bras sur le champ de bataille, et des présents pour lui permettre de peupler le Dānxōmɛ́ de la race des braves de sa trempe.

Au titre de la première catégorie de cadeaux, le roi offrit à Bōgnɔ́n plusieurs insignes (colliers, brassards, anneaux, bijoux) qu'il peut arborer lors des cérémonies officielles et qui le propulsèrent dans le cercle très fermé des hauts dignitaires du royaume. Puis, récompense suprême, le guerrier se vit autoriser à aller à cheval. Par ailleurs, beaucoup d'autres soldats, chefs de guerre surtout, ont connu des récompenses honorifiques à titre posthume. C'est le cas des chefs guerriers Cācáblùkú et Godogbé dont Gbɛ́hànzìn chanta l'éloge dans une belle mélodie que révèlent Albert Bienvenu Akoha et Apollinaire Mèdagbé :

Mè e ci ahwan do yovo é
O gbèto me ce dée ci ahwan do yovo hwan mèl è,
Fi wè yè na de.
O mi ma do fi nu un se gbe nu yovo d'alo wema mè hun,
Vivo nyo hu.
O gbeto mè ce dée ci ahwan do gu hwan mè ;
Fi wè ye na de.
O mi ma do fi nu un sé gbe nu zojage d'alo wema me hun,
Vivo nyo hu.
O Cacabluku, o Godogbe lè fi wè ye na de.
O mi ma do fi nu un se gbe nu Flansé d'alo wema mè hun,
Vivo nyo hu……

TRADUCTION

Compagnons disparus dans la guerre contre les Blancs
Les miens qui ont péri pendant la guerre contre les Blancs devraient être ici (en ce moment).
En votre mémoire, que je n'accepte point de signer le papier des Blancs :
Il vaudrait mieux mourir.
Les miens qui ont péri pendant la guerre à armes destructrices devraient être ici (en ce moment).
En votre mémoire, que je n'accepte point de signer le papier des

Zodjagués[659] :
Il vaudrait mieux mourir.
Les Chachabloukou, les Godogbé, sont bel et bien ici.
En votre mémoire, que je n'accepte point de signer le papier des Blancs :
Il vaudrait mieux mourir[660]…

Dans la série des récompenses incitant le guerrier à redoubler d'effort sur le champ de bataille, on peut citer des coutelas, un sabre et un fusil. Et, pour l'encourager davantage, le roi nomma Bōgnɔ́n comme son premier ministre de la guerre et lui changea de nom. Désormais, le ministre ne s'appellera plus Bōgnɔ́n mais *Gounada*[661]. La dernière catégorie de présents, celle qui permettra à Gounada de faire bénéficier le Dānxōmɛ́ de la race des braves, était surtout constituée de femmes et de terres pour les nourrir. Les souverains croyaient fermement à l'hérédité du courage et de la bravoure. Donc, il fallait donner à *Gounada* une multitude de femmes pour espérer qu'il fît pour le royaume, beaucoup de braves comme lui. Cependant, malgré tous les privilèges que les bénéficiaires pouvaient en tirer, l'anoblissement avait ses inconvénients.

7-3-2– Les limites et les inconvénients

Les Ànātɔ́ anoblis étaient confrontés à un certain nombre d'obstacles inhérents à leur nouveau statut. Ces difficultés étaient différentes d'un domaine d'activité à un autre, et tenaient aussi bien des limites de l'anoblissement que de ses contraintes. C'est dire que l'admission des Ànātɔ́ dans l'ordre des nobles ne leur procurait pas que des privilèges. Au nombre des obstacles qui constituent les limites de l'anoblissement, figure la place de deuxième choix réservée aux chefs des familles anoblies face aux dignitaires princes, dans la préséance lors des cérémonies officielles. Même devenu « l'égal » du dignitaire àxɔ́ví, le Dāā[662] d'une famille anoblie ne pouvait prendre place qu'à la suite de tous les chefs, princes de sang, présents à la

[659] Autre nom fɔ̀n des Blancs.

[660] Akoha et Medagbe (A. B. et A.), op. cit., 2011, pp. 156-157.

[661] Hazoume (P.), op. cit., 1978, p.p. 146-147.

[662] L'appellation Dāā désigne le chef d'une famille ou d'une collectivité familiale.

manifestation ; ce qui souligne une inégalité persistante entre princes de sang et roturiers anoblis.

De même, la gêne ou l'impossibilité pour les Ànātɔ́ anoblis d'exprimer une filiation avec les souverains du Dānxōmɛ́, constituait une autre limite de l'anoblissement. Or, c'était toujours un honneur pour un prince de sang, de rappeler, chaque fois qu'il se présentait à un tiers, les liens ombilicaux qui le rattachaient à l'un des souverains du royaume. Une telle identification, aux yeux des Dānxōmɛ́nù, princes et roturiers confondus, valorisait son auteur. Selon la tradition orale, il n'était donc pas rare de voir des princes présenter à propos de tout et de façon ostentatoire, leurs liens familiaux avec tel ou tel monarque. Même jusqu'à nos jours, on entend souvent dire à Àgbómɛ́ :

Nyēn dēsú Àgájá ví ɔ́, nā yì dò nī̄ ī̄gbēdē ā.

TRADUCTION

Moi, fils d'Àgájà, je ne courberai jamais l'échine face à lui !

Si pour se mettre en valeur, un prince d'origine faisait référence à un roi, en vue de se faire connaître d'un tiers, il n'en était pas de même pour un Ànātɔ́ anobli qui, n'appartenant par sa descendance à aucune lignée royale, ne pouvait se réclamer de la dynastie des Hwēgbájàvi. Par conséquent, il ne saurait, même faisant désormais partie de la noblesse du royaume, jouir de ce privilège valorisant qu'était le rappel de ses origines royales. L'anoblissement avait donc des limites, car, ne permettant pas à l'anobli d'entrer dans toute la plénitude des prérogatives auxquelles il avait droit en tant que noble du royaume.

Au Dānxōmɛ́, le phénomène de l'anoblissement ressemble à s'y méprendre à celui qui existait en Europe où des aristocrates appartenaient à une classe de nobles, appelée noblesse d'épée. Elle est acquise au Moyen Âge[663] par des services militaires, d'où son nom de "noblesse d'épée"[664], et regroupait l'ensemble des familles de tous ceux qui se réclamaient de la noblesse

[663] Le Moyen Âge est la période de l'histoire située entre l'Antiquité et l'époque moderne, comprise traditionnellement en Europe entre la disparition de l'Empire romain d'Occident (476) et la chute de Constantinople (1453), ou la découverte de l'Amérique (1492). Cf. Le Petit Larousse illustré.

[664] Au Moyen Âge, l'épée était l'arme privilégiée de combat.

ancienne. C'était, en Europe, le noyau de départ de la noblesse. Tous ceux qui descendaient de ces familles-là, étaient nobles, par opposition à toutes les autres composantes de la société, qui ne l'étaient pas. Cependant, à l'instar du Dānxōmɛ́, d'autres aristocrates ou bourgeois, qui ne descendaient pas d'une famille de la noblesse ancienne, pouvaient être anoblis grâce aux fonctions ou aux charges qu'ils avaient exercées. Mais, comme au Dānxōmɛ́, une autre classe appelée « noblesse de robe »[665], est créée pour acueillir les anoblis, aux fins de marquer coûte que coûte la différence avec la "noblesse d'épée", celle des nobles de sang. Plusieurs similitudes avec le cas du Dānxōmɛ́ sont notées. L'ordre des Àxɔ́ví correspond à la noblesse d'épée et la catégorie des Ànātɔ́ anoblis, à la noblesse de robe. De même, le refus obstiné de l'ordre supérieur d'accepter dans ses rangs les membres de l'ordre inférieur est facilement perceptible au niveau des deux cas.

Parallèlement, l'anoblissement pouvait aussi mettre le bénéficiaire dans une situation inconfortable. Tout dépendait de la mission pour laquelle la distinction a été octroyée. Il y avait des missions à haut risque et des charges moins périlleuses. D'autres missions procuraient à la fois avantages inestimables et hauts risques. Lorsque l'Ànātɔ́ Kpán de Dōkɔ̀n fut subtilisé au chef Àwɛ́sú par Hwēgbájà qui en fit son kpānlíngán ou crieur public, il a été d'abord et avant tout anobli, puis, intronisé :

> Enfin, suprême honneur, Hwēgbájà intronisa Kpan et lui donna le nom fort de Agbo wa dan bo zo xa contracté en Agbowadan. Il devint dès lors une personnalité importante de la cour du roi. Sa maison était si bien gardée que personne ne pouvait venir l'y chercher et le ramener à Dōk□n. D'ailleurs lui-même n'en voulait plus, au regard de la position privilégiée dans laquelle il était désormais installé[666].

Présentant par ailleurs les richesses dont Hwēgbájà combla Kpán, Jérôme C. Alladayè écrit :

> Il [Kpán] fut gardé et comblé de richesses de toutes sortes : des femmes pour assurer sa progéniture, des hommes pour le servir, un vaste champ et des esclaves pour le

[665] Compte tenu du rôle important joué par l'église à cette époque, de nombreux ecclésiastiques furent distingués et faisaient partie de la « noblesse de robe ». Allusion faite sans doute à la soutane que portaient les dignitaires de l'église.

[666] Alladaye (J. C.), op. cit., 2010, p. 23.

> cultiver … Le souci était de le mettre à l'abri du besoin et lui permettre de s'occuper exclusivement de sa charge[667].

Malgré cette abondance de biens, le crieur public était quotidiennement soucieux des grands périls qu'il courait chaque jour. Paul Hazoumé décrit les soucis permanents de Déguénon Fonfi, kpānlíngán du roi Gēzò :

> Il était, lui [Déguénon Fonfi], plus incertain sur sa fin que tous les autres Danhomênous. Et c'était toujours avec angoisse qu'il prenait sa cloche pour commencer sa tournée quotidienne. Avant de se risquer au dehors, à l'aube, il s'était tâté le cou, pensant : « Voici que de nouveau le cimeterre du bourreau va se dresser contre toi. Eh ! Déguénon Fonfi, ta tête roulerait à terre s'il t'arrivait de te tromper dans l'ordre des sentences ! ». Son visage s'était assombri à la pensée que la mort le suivait comme son ombre[668].

Il existait dans la catégorie des anoblis, des personnes qui peinaient à retrouver la quiétude du cœur et leur épanouissement malgré leur statut de noble. Il s'agit des Ànātɔ́ anoblis d'office, ceux-là qui étaient les chefs des groupes socioculturels installés sur le plateau d'Àgbómɛ́ avant l'arrivée des Àlādāxónù. Leur passage de la roture à la noblesse n'a pas été consacré par une cérémonie dûment organisée au palais. Parmi ces chefs, on peut citer, entre autres, Kpāxé, Dàn, Kōlí, Ahodòmɛ́, Àdénnyí, Gbāgìdì. C'est à partir de leurs successeurs que l'anoblissement et le sacre au palais devinrent obligatoires pour entrer dans le corps social des nobles. Car, selon nos informateurs[669], lorsque le chef d'un groupe socioculturel pré-Àgāsúví était anobli, sa descendance, d'office, ne l'était pas avec lui. Mais le roi peut étendre la distinction à ses enfants selon son bon vouloir. Dans la lignée des Àlādāxónù, par contre, l'appartenance à la noblesse, était un privilège lié au sang, un privilège de droit et de fait. C'était donc toute la dynastie qui bénéficiait pour toujours de cette distinction, le statut de noble couvrant éternellement toute la descendance d'Àgāsú.

Ces premiers chefs pré-Àlādāxónù du plateau, même considérés comme nobles par les Àgāsúví, ne connaissaient pas une tranquillité totale avec ceux-ci qui, dès les premiers instants

---

667 Alladaye (J. C.), Ibidem,

668 Hazoume (P.), op. cit., 1978, p. 23.

669 Il s'agit d'Adandédjan Hounsin, de Hekpazo Constant et de Lêgbanon Justin lors de l'entretien de groupe réalisé à Àgbómɛ́ le 21 avril 2018.

de leur installation, ont affiché une politique de grignotage des territoires des autochtones. Tout chef qui s'opposait à cette politique, était harcelé et persécuté, s'il n'était pas physiquement éliminé. C'était le cas avec le meurtre de Dàn qui a donné son nom au royaume. Aussi en-a-t-il été du meurtre d'Àdénnyí. C'est également le cas du chef Gbāgìdì qui, fuyant les exactions des Àlādāxónù, dut quitter Hwàwé pour s'installer dans les montagnes à Sāvālú. L'on peut donc affirmer que sans être véritablement conflictuelles, les relations entre les Àgāsúví et les premiers chefs du plateau, les anoblis d'office, n'étaient ni cordiales, ni paisibles.

Le dernier exemple d'anoblis qui craignaient à tout moment les affres de l'anoblissement, concerne les chefs des *légédé* ou espions. Les *légédé* étaient nombreux. C'était des agents recrutés par la cour et qui constituaient le service de renseignements du palais. Ils étaient répartis en plusieurs domaines d'activité. Il y avait des espions spécialisés dans la quête des informations issues des ménages, des espions dont la spécialité était la collecte des informations concernant les dignitaires du royaume et d'autres espions chargés de recueillir, dans les pays que le Dānxōmɛ́ s'apprêtait à conquérir, tout renseignement susceptible d'aider le souverain à parvenir à ses fins. Les espions étaient utiles et donc, précieux pour la cour royale. Voilà pourquoi leurs chefs étaient choyés par le souverain. La première marque d'attention à leur égard, était leur anoblissement, une distinction qui les rapprochait un peu plus du monarque.

Cependant, dès qu'un espion échouait dans sa mission, des difficultés commençaient pour son chef. Alain Sêkpé[670] raconte qu'en cas de contre-performance d'un espion, c'était d'abord à son chef que la cour demandait des explications. C'était également le chef qui, selon le même informateur, écopait, le premier, d'une sanction exemplaire. Bien entendu, le fautif lui-même recevait une sanction proportionnelle à son infraction. Selon un autre informateur[671], il est arrivé sous le règne de Gēzò qu'un chef espion écopât de la sanction suprême, pour avoir

[670] Entretien réalisé le 7 avril 2018 à Àgbómɛ́.
[671] Il s'agit de Justin Lêgbanon au cours de l'entretien qu'il nous a accordé le7 mars 2018 à Àgbómɛ́.

mal instruit son poulain : décapité, sa tête fut promenée sur la place publique pour servir d'exemple. Nous avons cherché en vain à connaître le nom de ce malheureux *légédé*.

Quant aux anoblis les plus chanceux, ils se retrouvaient parmi les représentants du roi à l'extérieur d'Àgbómɛ́, comme les chefs de province et toute personne chargée de ravitailler le palais en un besoin précis : produits agricoles, gibier, huile de palme, boissons locales et autres. Dans l'accomplissement de leurs missions, le risque de courir une peine importante, était insignifiant. Mais cela ne veut pas dire qu'ils ne couraient pas du tout de risque. Jaloux de leurs terres, ils n'en toléraient pas le moindre grignotage par les Àlādāxónù qui, de leur côté, considéraient qu'ils en étaient les maîtres ; ce qui, parfois, causait de graves problèmes à toute une communauté.

L'exemple des Zà, à cet égard, est édifiant. Lorsque Tēgbēsú (1740-1774) a installé l'une de ses divinités à Zàdó, Hùnnyɔ́n, le chef anobli d'office des Zà, trouva que le souverain avait empiété sur son domaine[672] et tolérait des actes de vandalisme que commettaient les siens contre la divinité royale. Tēgbēsú, alors envoya à Zàdó une expédition punitive contre Hùnnyɔ́n. Son peuple, sévèrement maltraité puis chassé de Zàdó, ne trouva son salut que grâce à l'hospitalité des Maxi de l'autre côté de l'Ouémé. Face à toutes ces souffrances que le passage de la roture à la noblesse ne pouvait éviter, on peut se poser une question essentielle : quelle était la situation réelle du bénéficiaire de l'anoblissement ?

7-3-3– Le statut réel de l'Ànātɔ́ anobli

Une fois anobli, l'Ànātɔ́ entrait dans l'ordre social des nobles, mais, sans devenir prince. Il serait alors intéressant de savoir ce à quoi la noblesse ne lui donnait pas droit du fait de sa descendance roturière, avant de montrer sa place réelle dans la société danxoméenne. L'Ànātɔ́, même anobli, n'est pas prince et ne le sera jamais. Car, si on naît prince, on ne le

[672] Le groupe socioculturel des Zà, conduit par le chef Hùnnyɔ́n, s'était installé à Zàdó longtemps avant l'arrivée des Àlādāxónù sur le plateau d'Àgbómɛ́ et considérait tout le territoire de Zàdó comme lui appartenant en exclusivité.

devient pas. Au Dānxōmɛ́, le prince, c'est celui qui est né d'un père ou d'une mère Àgāsúví et dans les veines de qui coule donc le sang royal[673]. Ne remplissant pas cette condition sine qua non, l'Ànātɔ , même anobli, ne saurait jamais être prince. De cette manière, un certain nombre de privilèges pourtant destinés à la noblesse, échappaient aux Ànātɔ anoblis. Même noble, aucun parmi eux ne pouvait être désigné *vídáxó* ou prince héritier aux fins de prétendre au trône de Hwēgbájà, pour ne citer que cet exemple. De cette manière, on est tenté de se demander s'il n'existe pas une différence entre « être noble » et « être prince ». En conséquence, la place réelle de l'Ànātɔ anobli dans la société paraît difficile à circonscrire. Et, la préoccupation fondamentale reste de savoir, si en réalité, ces anoblis entraient effectivement dans la plénitude de leur promotion.

Il convient de rappeler que la société danxoméenne comprenait trois ordres sociaux. Il y avait l'ordre des Àxɔ́ví ou princes, l'ordre des Ànātɔ ou roturiers et celui des Kānnūmɔ̄n ou esclaves. Nous avons choisi l'expression ordres sociaux en tant que « groupes sociaux se différenciant par la propriété, le niveau de vie, le genre de vie, le prestige, le sentiment d'appartenance et une expression particulière »[674]. Le Herissé quant à lui, parle de quatre classes sociales au Dānxōmɛ́ : « Avant l'occupation française la population dahoméenne se divisait en quatre classes : les princes, les grands dignitaires, les gens du peuple et les esclaves ».[675]

Il n'existait pas à proprement parler une classe sociale pour les nobles ou grands dignitaires. La noblesse était plutôt une catégorie sociale qui comprenait entièrement tous les éléments de la classe des Àxɔ́ví ainsi qu'une infime partie de celle des Ànātɔ . On peut alors comprendre que par leur anoblissement, les Ànātɔ ne changeaient pas d'ordre social, mais entraient plutôt dans un corps social, la noblesse, où n'étaient installés avant eux que les princes.

[673] Dans un entretien que Jérôme Alladayè nous a accordé à son domicile à Abomey-Calavi le 23 août 2018, celui-ci a affirmé qu' « *on est prince de père ou de mère*, [et que] *cela était et reste aujourd'hui la règle* ». Cependant, la plupart des princes ont tendance à ne considérer comme Àxɔ́ví que ceux qui sont nés d'un père Àgāsúví.

[674] Debbasch (C.), Bourdon (J.), Pontier (J-M), Ricci (J-C.), *Lexique de politique* Paris, Dalloz, 7e édition, 2001, p. 71.

[675] Le Herissé (A.), Paris, Larose, 1911, p. 5.

Ceux-ci, également, ne sauraient quitter l'ordre des Àxɔ́ví pour un autre. Ils ne pouvaient d'ailleurs le faire parce qu'ils demeuraient princes pour la vie. Aucun élément du troisième ordre, celui des esclaves, n'avait droit d'accès au corps des nobles.

Les Àxɔ́ví étant, avec les Ànātɔ́ anoblis, les seuls membres du corps de la noblesse, on y nota vite, selon Dāā Ayowa[676], une transposition du phénomène de la sujétion et de la domination qui caractérisait déjà dans la vie sociale les rapports entre Àxɔ́ví et Ànātɔ́. C'est ce qui explique que, bien qu'un Ànātɔ́ anobli et un prince appartinssent théoriquement au même corps social, la noblesse, le prince, en réalité, avait, en tout lieu, préséance sur l'anobli qu'il supplantait à toutes les occasions. C'est dire que même au sein de la noblesse, les roturiers n'étaient pas véritablement alignés sur un pied d'égalité que les princes.

Mais, parce qu'un corps social comme celui de la noblesse offrait des privilèges, des droits, des titres et des honneurs spéciaux, les Ànātɔ́ anoblis n'étaient pas en marge de la jouissance desdits privilèges. Cependant, si le droit à l'obtention de ces avantages était héréditaire chez les princes, il était acquis de haute lutte par leurs homologues roturiers du même corps. Quant à l'usage effectif des avantages de la noblesse, la différence de traitement se notait beaucoup moins dans les privilèges matériels que dans ceux honorifiques. La plupart du temps, les Àlādāxónù faisaient passer l'honneur avant le matériel. Aussi laissaient-ils les Ànātɔ́ profiter plus ou moins pleinement des avantages matériels de l'anoblissement.

Quant aux honneurs spéciaux, les princes ne cédaient que la portion congrue aux roturiers anoblis. Car, même si ceux-ci pouvaient désormais s'habiller comme les Àxɔ́ví et voir des Ànātɔ́ se prosterner devant eux en signe de respect à l'occasion des salutations[677], ils se défaisaient eux-mêmes de leurs tenues et se prosternaient à leur tour à la vue de certains princes, dignitaires comme eux. Cependant, il existait deux grandes catégories d'Ànātɔ́ anoblis. Il y

[676] Entretien du 28 avril 2018 à Kɔ̀gēdē dans la commune de Zà-Kpótá.

[677] Au Dānxōmɛ́, la salutation révérencieuse consistait à se prosterner et, parfois, se couvrir de poussière devant l'autorité à laquelle le salut est adressé. Pour mériter un tel salut, il fallait être un noble ou un personnage distingué.

avait les anoblis grands dignitaires et les dignitaires de second rang. Les grands dignitaires étaient les ministres, les grands chefs religieux, les reines-mères, les chefs de province, les ambassadeurs. Ceux-ci ne devaient se prosterner que devant le roi. Par contre, les autres Ànātɔ́ dignitaires, les anoblis pour service rendu au royaume, comme les soldats valeureux, les grands artisans à l'instar des HùntɔnjÍ ou des Yɛ́mājɛ́, les représentants du roi dans les campagnes, les chefs *légédé*, les grands *bōkónɔ̀n*, devaient se prosterner devant tout prince dignitaire. Ce qui signifie que dans la hiérarchisation des différents éléments qui composaient le corps de la noblesse, la place de l'écrasante majorité des roturiers anoblis, n'égalait pas celle des princes.

Somme toute, dans des cas précis, l'anoblissement ne libérait véritablement pas l'Anato du joug du prince de sang. Les Àgāsúví restaient les maîtres du jeu dans tous les domaines et à toutes les occasions. Les Ànātɔ́, en retour, acceptaient, semble-t-il, la domination des nouveaux venus. C'était comme s'il existait une sorte de complicité entre autochtones du plateau et Àlādāxónù. Ceux-ci crurent alors, le moment venu, qu'ils étaient dotés d'une autre mission : enseigner aux « autochtones » la conduite à tenir dans le royaume.

CHAPITRE 8 : L'impact de la culture des Àlādāxónù sur les Ànātɔ́ (XVIIe-XIXe siècle)

Le désir ardent d'agrandir autant que possible le Dānxōmɛ́ et la volonté farouche d'en faire le plus puissant royaume de la Côte des Esclaves et de son hinterland, ont poussé les souverains à vouloir façonner le caractère des Dānxōmɛ́nù[678] (Àxɔ́ví comme Ànātɔ́), aux fins de les rendre aptes à accompagner la réalisation de cette œuvre gigantesque. Ils décidèrent donc d'enseigner aux « autochtones »des notions telles que la grandeur, l'honneur, le courage, la bravoure, l'héroïsme, et le nationalisme[679], toutes valeurs chères aux Àgāsúví et qu'ils aimeraient bien voir les « premiers habitants » du plateau s'approprier avec beaucoup plus de fermeté. Ce qui, selon les Àlādāxónù, rendrait les « autochtones » aptes à accompagner efficacement la réalisation de leur objectif. Mais, comment s'y prendre en l'absence de toute école formelle ?

8-1- Les notions enseignées par les Àlādāxónù (XVIIe-XIXe siècle)

Dans l'impossibilité de regrouper les fils et filles de tout le royaume en un endroit précis pour un enseignement régulier, les Àlādāxónù, dans un premier temps, eurent recours aux principes de l'enseignement traditionnel : éduquer et donner l'enseignement à sa progéniture. Toutes les familles princières reçurent donc l'ordre d'enseigner ces valeurs à leur descendace. Pour les Àxɔ́ví, il n'y avait aucun doute que cet enseignement familial ne fît pas tâche d'huile dans tout le royaume, l'objectif, à terme, étant de faire acquérir ces valeurs à tous les Dānxōmɛ́nù.

Les Àlādāxónù avaient un goût très prononcé pour la grandeur sous toutes ses formes, les honneurs et le courage. La recherche effrénée des honneurs et de la grandeur a été à la base

[678] Habitants du Dānxōmɛ́.

[679] Ces valeurs n'étaient pas ignorées des Ànātɔ́. Mais ils n'en étaient pas obsédés comme les Aladaxonu. Ceux-ci, par leur enseignement, voulaient ancrer davantage lesdites valeurs dans le comportement quotidien des Anato et les rendre aptes à accompagner toute action ultérieure dans le sens de la mise en œuvre de ces valeurs.

de leur départ précipité de Tádó et, dans une moindre mesure, de leur départ tout aussi hâtif d'Àlādà. Parmi ces valeurs, la grandeur apparaissait comme une notion fondamentale.

8-1-1– La notion de grandeur ou « nù sú dāxó »

Parmi les notions qu'ils enseignaient à leur progéniture, figurait en bonne place celle de la grandeur. Les monarques du Dānxōmɛ́ affectionnaient tout ce qui était beau et, surtout, tout ce qui était grand. Ils avaient une admiration secrète pour des souverains et des empires, fussent-ils leurs ennemis, qui réalisaient des œuvres gigantesques. Selon Dāā Mètoyimè Nondichao[680], le roi Hwēgbájà lui-même, qui avait entendu parler du souverain Oba Esigie du Nigéria, le donnait toujours en exemple, quand il enseignait à ses sujets, ce qui faisait la grandeur d'une œuvre royale. Est-ce pour cela que l'influence yoruba est perceptible dans presque tous les domaines au Dānxōmɛ́ ? Les réalisations du monarque danxoméen étaient-elles influencées par celles d'Oba Esigie qui fut roi longtemps avant Hwēgbájà ?[681] (Voir la photo du roi Oba Esigie à la page suivante).

[680] Entretien du 21 avril 2018 à Àgbómɛ́.
[681] Si Hwēgbájà a pris les rênes du Dānxōmɛ́ vers 1645, Oba Esigie s'installait au Nigéria comme premier roi du royaume de Bénin vers 1504.

Photo n° 22 : Oba Esigie, l'exemple de Hwēgbájà ?



Source : *Célébration des légendes de l'Afrique (2018)* aux Archives de la banque UBA à Cotonou.

Oba Esigie (1504-1550) fut le premier roi du royaume de Bénin à monter sur le trône avec le titre d'Esigie. Il est connu pour d'autres premières : le premier dirigeant de la sous-région ouest-africaine à établir des relations diplomatiques avec un pays européen ; le premier dont le fils a été le premier envoyé africain accrédité à la cour du Portugal. Il était si puissant que les Européens ont tenté en vain, durant son règne, d'accéder à l'arrière-pays. Les villes comme Onitsha et Ondo seraient fondées par son peuple. À en croire l'un de nos informateurs, le roi Esigie du Bénin serait l'exemple, celui à qui Hwēgbájà aurait continuellement rêvé de ressembler.

Toujours est-il que beaucoup de similitudes marquèrent les deux règnes. Si « Oba Esigie (1504-1550) fut le premier roi du royaume de Bénin à monter sur le trône avec le titre d'Esigie vers 1504 »[682], Hwēgbájà s'est imposé comme le fondateur du royaume de Dānxōmɛ́ bien qu'il y eut d'autres rois avant lui. Jérôme Alladayè écrit : « Hwēgbájà fut le véritable fondateur du Dānxōmɛ́ »[683].

De même, Oba Esigie, comme Hwēgbájà, furent de grands réformateurs.

Parmi les royaumes et empires qu'enviaient les souverains du Dānxōmɛ́, figurait en bonne place l'empire d'Ɔ̀yɔ́, l'État le plus expansionniste en Afrique occidentale au début du XIXe siècle. Le territoire sur lequel il levait tribut et où, à des degrés divers, il exerçait une influence ou un contrôle perceptible, correspondait à la vaste région comprise entre le Mono à l'ouest et le Niger à l'est. (Voir à la page suivante, le territoire contrôlé par l'empire d'Ɔ̀yɔ́ au XIXe siècle). Cette vaste zone d'influence impressionna à l'époque les souverains danxoméens, qui rêvaient d'en faire autant. Selon les informateurs[684], le concept de grandeur qu'enseignaient les Àlādāxónù avait surtout deux dimensions notionnelles : la grandeur du souverain d'une part, et celle du royaume, d'autre part. La grandeur du roi passait d'abord par la foi en sa puissance surnaturelle. Ensuite, il fallait apprendre à l'adorer, le vénérer aux fins de le placer au-dessus de tous les humains, et, enfin, se vouer corps et âme à son autorité.

Cette grandeur-là, objet de l'enseignement des Àgāsúví à l'adresse des populations pré-Àlādāxónù, exigeait des Ànātɔ́ un certain nombre d'attitudes et de comportements. Devenu la grande idole des Dānxōmɛ́nù, le roi devait être la coqueluche de tout le peuple qui avait pour mission de chanter ses merveilles.

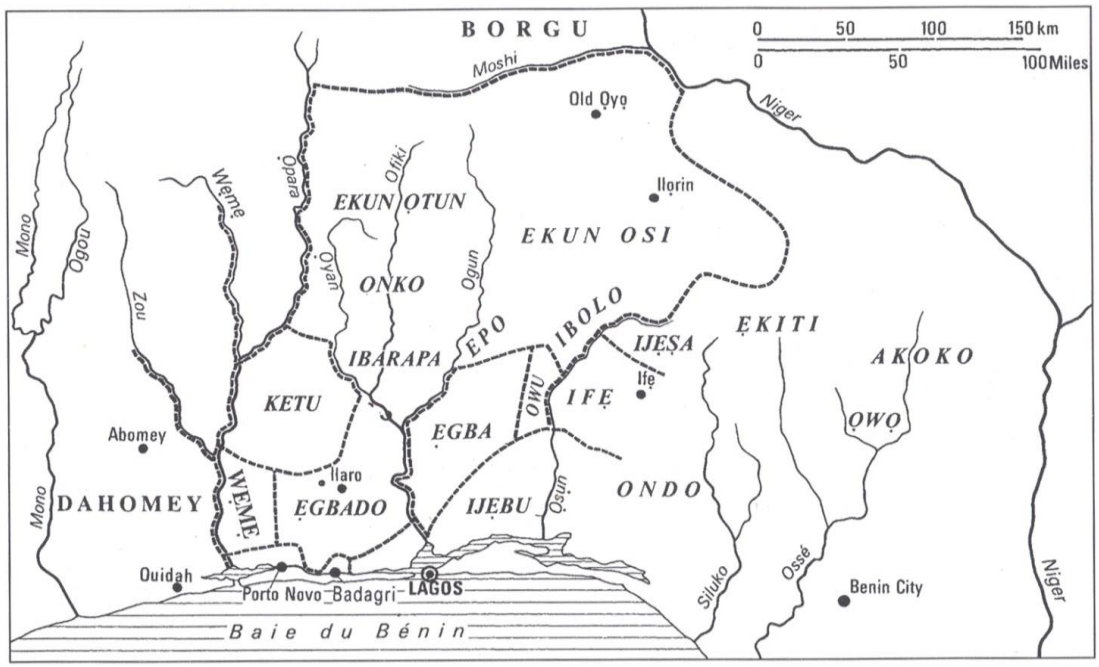
---

[682] Voir *célébration des légendes de l'Afrique, UBA, calendrier de l'année 2018.*

[683] Alladaye (C. J.), *Fresques Danxoméennes*, 2008, p. 77.

[684] Il s'agit de Mètoyimè Nondichao interrogé à Àgbómɛ́ le 7 avril 2018, de Dāā Agbogban Gansinhoun, de son nom d'origine Agbidinoukoun René, dans un entretien réalisé à Sinwé-Lègo le 3 octobre 2013, et de Daa Alligbonon interrogé le 11 mai 2017 à Hwawé-Ouassaho.

Carte n° 17 : Zone d'influence de l'empire d'Ọ̀yọ́ au XIXe siècle



26.2. *Le pays yoruba-aja et l'ancien Empire ọyọ (début du XIXe siècle).*
[*Source :* J. F. Ade. Ajayi et M. Crowder (dir. publ.), *History of West Africa*, Longman, 1974, p. 131.]

Source : Histoire Générale de l'Afrique, Vol. VI, p. p. 748-750.

En Afrique de l'Ouest, l'État le plus expansionniste du XIXe siècle fut l'empire d'Ọ̀yọ́. Le territoire qu'il contrôlait, s'étendait depuis le fleuve Niger à l'est, au fleuve Mono à l'ouest. Le Dānxōmɛ́ était entièrement compris dans ce territoire.

Il est également enseigné aux Dānxōmɛ́nù que, quand le souverain apparaissait, nul mortel ne saurait rester assis ou debout. Les princes eux-mêmes donnaient l'exemple. Paul Hazoumé décrit l'attitude des princes et des grands dignitaires face au monarque :

> Le roi s'allongea sur le sofa sans faire attention aux dignitaires … Les princes et les hauts dignitaires frottèrent le côté droit du visage puis le côté gauche contre le sol, et se barbouillèrent le front de terre ; ils invoquèrent ensuite pour le bonheur du roi, dans cette journée, la sollicitude de ses ancêtres et des fétiches protecteurs du royaume[685].

[685] Hazoume (P.), 1978, p. 33.

Tous ces comportements et attitudes participaient d'une édification permanente de la grandeur du souverain, et ont été transmis à la fois par l'enseignement et l'exemple à tout le peuple, y compris aux Ànātɔ́.

S'agissant de la deuxième notion enseignée, à savoir le concept de la grandeur d'un royaume, en l'occurrence le leur, elle était si importante pour les Àlādāxónù que le Dānxōmɛ́ leur était cher. C'est pourquoi, tous ceux qui tentaient de trahir le royaume, le payaient de leur vie. Des espions indélicats, des chefs de groupes socioculturels pré-Àlādāxónù rebelles à l'autorité du Dānxōmɛ́, des chefs d'autres contrées, qui se moquaient de ce royaume, comme le chef Àjònyɔ́n de Gbòwɛ́lɛ́, l'ont appris à leurs dépens. Jérôme Alladayè écrit à propos de ce dernier : « Il [Àgɔ̀ngló] prit Gbowèlè dont le chef Ajonyon faisait l'affront de comparer le Dānxōmɛ́ à un petit sillon »[686].

La prise de Gbòwɛ́lɛ́ et le meurtre d'Àjònyɔ́n montrent bien que les rois du Dānxōmɛ́ ne toléraient aucune injure se rapportant à la négation de la grandeur de leur royaume. Comparer le Dānxōmɛ́ à un sillon ? Mal en a pris à Àjònyɔ́n qui paya de sa vie et de la quiétude des habitants de Gbòwɛ́lɛ́. Déjà, avant l'audace du Māxí Àjònyɔ́n le Zànù Hùnnyɔ́n et les siens avaient connu le même sort que lui, pour avoir osé demander à Tēgbēsú de déplacer la divinité royale que celui-ci a installée à Zàdó, au motif que le souverain a empiété sur leur domaine ! Erreur grossière ! La grandeur du Dānxōmɛ́ ne s'étendait-elle pas à tout le plateau d'Àgbómɛ́ auquel appartient Zàdó ? Hùnnyɔ́n et les autres Zà durent leur salut à leur fuite précipitée vers les Māxí, de l'autre côté de l'Ouémé. Il est important de montrer qu'à chaque fois, ce sont les Ànātɔ́ qui payent le prix le plus fort pour que l'objectif des Àlādāxónù soit atteint.

Tous ces événements montrent que la grandeur du royaume tenait beaucoup à cœur aux Dānxōmɛ́nù qui, par ailleurs, affectionnaient particulièrement les honneurs.

[686] Alladaye (C. J.), *Fresques Danxoméennes*, 2008, p. 89.

8-1-2- Le principe de l'honneur ou « sūsū hūhɔ̀ »

Selon les Àlādāxónù, tout acte, quel qu'il soit, qui contribue à entretenir la grandeur du Dānxōmɛ́, ou à le faire craindre par ses voisins, suffisait pour attirer des honneurs à son auteur. On peut donc dire que plus que l'honneur, c'était les honneurs que recherchaient les Àlādāxónù par-dessus tout. En réalité, si l'honneur est la considération reconnaissant la vertu d'une personne, la fierté que l'on éprouve vis-à-vis de soi et des autres, les honneurs ne sont rien d'autre que les hautes distinctions sociales, les marques d'intérêt accordées aux personnes que l'on veut honorer. Le plus souvent, les exemples d'actes suscitant les honneurs, étaient donnés par les Àlādāxónù eux-mêmes. Lorsqu'aux premières heures de la fondation du Dānxōmɛ́ le sieur Dàn, un chef pré-Àgāsúví ironisa avec Hwēgbájà qui lui demandait sans cesse une portion de terre pour agrandir son domaine, le *vidaxo* de celui-ci, Yangodo, futur Àkábá, ne toléra pas cette mauvaise plaisanterie[687]. Il tua Dàn et fit passer la fondation de sa maison dans son ventre. Voilà, pour les Àlādāxónù, un acte à montrer en exemple (même si le meurtre de Dàn n'était rien d'autre qu'un manquement à tous les devoirs de reconnaissance) et qui nécessitait qu'on rendît des honneurs à Hwēgbájà et non à Yangodo. Jérôme Alladayè explique comme suit ce phénomène de l'attribution des actes de bravoure du fils au père :

> C'est à Akaba que l'on doit le célèbre nom Dānxōmɛ́ pris par le royaume. …. L'attribution de ce meurtre à Hwēgbájà par certaines sources est une méprise compréhensible : il eut lieu du vivant de Hwēgbájà et tous les actes de bravoure alors posés par le vidaxo étaient considérés comme réalisés pour le roi et même par le roi[688].

Le meurtre de Dàn et les honneurs qui suivirent pour celui qui le perpétra, montrent à merveille que la vertu n'est pas ce qui importe pour une aristocratie conquérante. Le plus important chez les Àlādāxónù, c'est le *gān hú nū*, c'est-à-dire le pouvoir, concept qui, très souvent, n'est pas compatible avec la vertu. Ce qui comptait le plus pour les Àlādāxónù, était

[687] Excédé par les nombreuses demandes de terre, Dàn répliqua un jour à Hwēgbájà : "Finiras-tu par construire dans mon ventre ?" C'est cette réponse que Yangodo, le prince héritier considéra comme un affront à son royal père.

[688] Alladaye (C. J.), op. cit., 2008, p. 79.

le Dānxōmɛ́, la nation danxoméenne. De la sorte, toute action qui pouvait faire la grandeur du royaume, son respect, c'est-à-dire sa supériorité par rapport aux autres nations, était célébrée au grand jour comme une action louable, quelles que fussent les circonstances de sa réalisation. D'autres actes dont le caractère exemplaire pourrait donner lieu à controverse, existent. C'est le cas du meurtre d'Àdénnyí, un autre chef pré-Àlādāxónù du plateau d'Àgbómɛ́. Celui-ci, également, entretenait des relations exécrables avec Dákò. Or, Aho, futur Hwēgbájà, était en disgrâce auprès de son oncle Dákò[689] qui le chassa du palais. Pour entrer à nouveau dans les bonnes grâces du souverain, il s'employa à tuer Àdénnyí dont il apporta la tête à Dákò. Heureux de cette aubaine, le roi des Àgāsúví accorda le pardon à son neveu, lui renouvela sa confiance et, surtout, le couvrit de tous les honneurs au cours d'une manifestation publique.[690]

L'enseignement dispensé par les Àlādāxónù obéissait à une approche pédagogique précise et pertinente. D'abord, elle partait toujours d'un exemple vécu. Dans le cas d'espèce, les exemples sont les raisons des meurtres de Dàn et d'Àdénnyí. Ces raisons, apparemment fallacieuses, ne justifient pas un meurtre. Mais quand on sait, d'une part, que le patriotisme du Dānxōmɛ́nu s'apparentait au chauvinisme, et que, d'autre part, le seul objectif des monarques était de faire du Dānxōmɛ́, au besoin par la terreur, le premier de tous les royaumes de la côte ouest-africaine, on se rend compte que toutes les raisons sont suffisantes pour passer rapidement de la terreur à la conquête. Ensuite, l'approche pédagogique de l'enseignement dispensé, privilégiait le caractère sacré du Dānxōmɛ́ que rien ne devait entacher. Le même enseignement accordait aussi une grande part à l'obligation faite à chaque habitant du royaume, quel qu'il soit, de réagir énergiquement, au risque même de mettre sa vie en danger, chaque fois que l'honorabilité du royaume était en cause. Enfin, la démarche méthodologique des Àlādāxónù

[689] Selon Jérôme Alladayè, Àhò est un neveu de Dákò et non le fils de celui-ci, comme l'affirment certaines sources. Il écrit : Il [Aho] succéda à son oncle Dákò-Donu sous le nom Hwēgbájà … Aho tua le chef Gédévi Agbokanzo du village de Toxué, qui se moquait des émigrants Àgāsúví en les comparant à des poissons qui ont abandonné l'eau (les bords du lac Ahémé) pour aller s'installer sur la terre ferme. Il lança au téméraire : « hwé gbè aja ma yi aja » c'est-à-dire : « le poisson qui a échappé à la nasse n'y retourne pas ».Voir Fresques Danxoméennes, p. 77.

[690] Propos recueillis auprès de Dákò Wégbè Léon à Hwawé Zunzonsa le 21 avril 2018.

mettait un accent particulier sur les sanctions encourues par tout Dānxōmɛ́nu (donc les Ànātɔ́ compris) qui ne respecterait pas le caractère sacré du souverain et du royaume. Or, ces sanctions étaient très sévères, allant souvent à la peine capitale.[691]

Les enseignements des Àlādāxónù étaient si bien assimilés par certains Ànātɔ́ que ceux-ci voulaient, chacun de son côté, accéder aux honneurs, sachant désormais que pour y parvenir, il fallait poser un acte fort. Et, dans cette quête permanente d'actions qui forcent l'admiration, ces Ànātɔ́ rivalisaient d'ardeur dans tous les domaines. Plusieurs roturiers sont passés par le métier des armes pour accéder aux honneurs. D'autres y sont parvenus grâce à leur savoir-faire. C'est le cas des Yɛ́mājɛ́, par exemple. Ceux-ci s'évertuaient à réussir dans l'art du tissage et de la confection où ils sont effectivement passés maîtres. Leur succès en la matière était si grand que le roi décida de les récompenser en les élevant au rang de prince.

Il est donc évident, du reste, que les exemples des Àlādāxónù sur la grandeur et l'honneur avaient fait tâche d'huile dans le rang des Ànātɔ́, tant et si bien qu'ils en firent une démonstration remarquable.

Par ailleurs, les Àxɔ́ví eux-mêmes entraient dans la dance, poussés par un souci, un devoir ou un objectif donné. Lorsqu'à la demande du roi Gēzò le prince Tɔ̀fà accepta d'aller en guerre contre les Māxí de Hūnjōlómɛ́dē, il ne faisait que son devoir : obéir au monarque, mais aussi et surtout ne pas reculer devant l'impérieux devoir de défendre le royaume de ses aïeux contre les Māxí. Mais il pensait aussi sans doute aux honneurs qui l'attendaient à son retour de la guerre. Car, il savait que sur le champ de bataille, il donnerait tout, même sa vie s'il le fallait, pour avoir au moins droit à des hommages posthumes[692]. Et c'est ce qui arriva. Vaillant sur le champ de bataille aux dires de tous les soldats, Tɔ̀fà mourut au combat et les Māxí coupèrent la tête à son cadavre. Mais il eut effectivement droit à des honneurs à titre posthume au retour

[691] Entretien de groupe réalisé à Hwawé le 21 avril 2018 avec Aza Gaston, Aza Yves et Dako Wégbè Léon.
[692] Propos recueillis auprès de Gustave Tomètin le 7 juillet 2018 à Àgbómɛ́.

de son crâne à Àgbómɛ́. Rapportant les propos du roi à la place publique devant le peuple assemblé, Paul Hazoumé raconte :

> Le Roi Houégbaja fera à Toffa de magnifiques funérailles. Les dix captives qu'Assogbaou vient de vendre au Père des Richesses seront ajoutées à ces vingt autres (il désignait du doigt un lot de jeunes prisonnières de guerre agenouillées à gauche du trône). Ce sera sur leurs cadavres que reposera le crâne de Toffa.[693]

Et, pour que le prince ne manquât de rien dans l'au-delà, le roi Gēzò ordonna :

> Les pagnes de velours et de soie, les culottes et les coiffures enfermés dans ces dix corbeilles sont offerts au prince par Houégbaja. Dix dame-jeannes d'eau-de-vie, dix corbeilles de cauris, dix fusils, des barillets de balles et de poudre seront enterrés avec lui. … Toffa a eu une mort glorieuse ! …. Pendant ses funérailles qui dureront deux longs marchés, les tambours battront sans répit … Ce sera avec le sang des Mahinous qu'on pétrira la terre du mausolée à élever sur la sépulture du prince, après ses funérailles[694].

D'autres princes, remarquables eux-aussi sur le champ de bataille, furent plus favorisés par le destin et rentrèrent à Àgbómɛ́ sains et saufs, tels que Asogbawu et Ajéhunu par exemple. Ils eurent droit aux honneurs que leur devait le royaume.

Dans un milieu de populations pré-Àlādāxónù habituées à vivre presqu'en vase clos, les notions de grandeur et d'honneur telles que prônées par les Àgāsúví à l'échelle d'un vaste royaume, ne revêtaient pas les mêmes réalités que par le passé. Surtout que ces groupes socioculturels n'avaient jamais manifesté la moindre volonté hégémonique les uns envers les autres pendant près de sept siècles environ de vie commune sur le plateau[695]. De même, ils ne s'étaient jamais fait la guerre entre elles et n'avaient, contrairement aux Àgāsúví, aucun ennemi dans leur voisinage. On comprend donc que pour ces deux peuples, « autochtones » et nouveaux venus, les notions de grandeur et d'honneur ne recouvraient pas les mêmes réalités au départ. Elles étaient, telles que prônées par les Àgāsúví, nouvelles pour les premiers.

Aussi, les Àlādāxónù avaient-ils eu raison de réserver à la vulgarisation de ces deux concepts, une place prépondérante à l'exemple, un exemple qu'ils étaient toujours les premiers

[693] Hazoume (P.), op. cit. 1978, p. 492.

[694] Hazoume (P.), Idem, p. 493.

[695] Le premier groupe socioculturel connu, les Yoruba, se seraient installés sur le plateau vers le Xème siècle. Or, les Àgāsúví y sont arrivés au début du XVIIème siècle. (Voir le premier chapitre de la présente thèse).

à donner. Cela a été une grande réussite. Les Ànātɔ́, de leur côté, furent réceptifs aux doctrines prônées. Le résultat a donné une symbiose entre les diverses appréciations que les uns et les autres avaient de ces deux valeurs. Cela leur a permis de regarder dans la même direction et de rechercher ensemble le même objectif, quant à la grandeur et la dignité du Dānxōmɛ́. Cependant, les Àlādāxónù n'ignoraient pas que sans l'appropriation d'une autre qualité importante qu'est le courage, nul ne saurait faire la grandeur d'un royaume ni réaliser son propre honneur. Voilà pourquoi la notion de courage est inscrite au rang des notions recommandées par les Tádónù[696].

8-1-3- Le courage ou « àkɔ́n kpínkpán »

Fidèles à leur habitude, les Àlādāxónù ont, à plusieurs reprises, donné eux-mêmes aux Dānxōmɛ́nù l'exemple du courage. Les sources écrites montrent plusieurs cas d'actes courageux posés par les Àlādāxónù et dont nous avons parlé plus loin. Dans le cas de l'assassinat d'Àdénnyí, par exemple, il fallait se doter d'un courage inouï pour déjouer, non seulement tous les membres du groupe social commandé par ce chef pré-Àlādāxónù, mais aussi et surtout le système de surveillance mis en place autour de lui. De plus, il fallait oser braver l'arsenal des pratiques surnaturelles de celui-ci, tant le risque était grand de se voir annihilé par les effets maléfiques des gris-gris d'Àdénnyí contre toute personne désireuse de lui faire du mal. Il s'agit là d'une pratique courante qui, à l'époque, accrut le pouvoir surnaturel d'un homme, surtout, celui des chefs des sociétés traditionnelles. Cependant, Aho réussit à mystifier tout ce dispositif et à tuer Àdénnyí pour s'emparer de sa tête. Le manquement au devoir d'hospitalité, dans ce cas, se répète.

En ce qui concerne le message d'Àdàndózàn au roi d'Ɔ̀yɔ́, il faut y voir aussi la manifestation d'un grand courage. Ce souverain, en effet, disposait d'une puissante armée dotée

[696] « Tádónù » est un vocable qui, traduit de la langue fɔ̀n, donne en français « habitant de Tado » ou « originaire de Tádó ».

d'un effectif largement supérieur à celui du Dānxōmɛ́. Il n'était donc pas donné à quiconque de railler impunément un souverain de cette trempe. C'est pourtant ce que fit Àdàndózàn en 1804.

Renchérissant les sources écrites, la tradition orale donne également des Àgāsúví, quelques exemples d'actes de courage, exemples vivants sous-tendant les enseignements de ceux-ci aux Ànātɔ . Nous en prendrons deux pour étayer notre propos. Le premier concerne la princesse Sava, fille d'Agonglo. Elle s'est fait illustrer dans la conspiration qui a conduit au coup d'État contre Àdàndózàn. C'était déjà son premier acte de courage. Associer une femme au complot tendant à renverser un roi du Dānxōmɛ́ ? Ce devait être exceptionnel eu égard à la conception que la plupart des hommes avaient de la femme dans la société de ce royaume. Mais la princesse ne s'arrêta pas là. Selon Delphin Ahanhanzo[697] arrière-petit-fils de Sāvà, celle-ci noua une union consanguine avec Àdúkònú, le fils aîné connu d'Àgɔ̀ngló[698]. Les princesses, en effet, jouissaient d'une grande liberté dans la prise d'une décision concernant leur vie amoureuse. Si l'union entre le père et la fille, ou entre le frère et la sœur nés d'un même père ou d'une même mère était considérée comme un inceste pour les gens du peuple, il n'en était pas de même pour les princes et les princesses. On peut comprendre donc que la princesse Sāvà n'a commis aucune faute en épousant Àdúkònú né du même père qu'elle.

À la mort d'Àdúkònú, la princesse Sāvà posa un autre acte de courage. Parée de ses plus beaux habits, elle alla sous escorte dans la maison mortuaire et se fit indiquer la chambre où était exposé le corps de son frère-époux. Elle y entra pour, dit-elle, invoquer les ancêtres afin qu'ils acceptassent le défunt parmi eux. Mais dès qu'elle eut accès à la chambre, elle s'allongea, serrée contre le cadavre, avala un poison violent et mourut. Si cet acte peut témoigner de l'amour qu'une épouse manifeste pour son mari, il montre aussi et surtout combien les

[697] Entretien du 17 mars 2016 à Cotonou.

[698] Selon une tradition recueillie à Àgbómɛ́ en janvier 2016 et dont les auteurs requièrent l'anonymat, le prince Àlávɔ serait le véritable fils aîné du roi Àgɔngló. Or, les dispositions en vigueur recommandaient que l'on annonçât les naissances au fur et à mesure au palais. La déclaration de la naissance d'Àlávɔ ayant traîné, celle d'Àdúkònú l'a précédée et celui-ci a été annoncé au souverain comme fils aîné. Et, bien que la naissance d'Àlávɔ fût signalée peu après avec tous les indices permettant d'établir l'antériorité de sa naissance par rapport à celle d'Àdúkònú, les agents chargés de l'état civil au palais ne pouvaient plus se dédire auprès de sa Majesté.

Dānxōmɛ́nu croyaient en une vie dans l'au-delà. Car, la princesse Sāvà pensait retrouver Àdúkònú dans l'autre monde pour poursuivre la vie qu'ils menaient ici-bas.

Le deuxième exemple de courage donné par les Àlādāxónù et que nous tirons de la tradition orale, est celui de Gangbozun. Le grand-père paternel de celui-ci, le roi Glɛ́lɛ́, a institué de nombreuses réformes dans le royaume, comme le confirme Jérôme Alladayè :

> Dans le domaine économique, … les finances de l'État furent améliorées par l'institution des postes de douane à proprement parler en remplacement des postes de garde-frontières qui se limitaient surtout à détecter et à surveiller les espions étrangers. … Dans le même but, le roi créa les marchés Gbédagba et Vidolé et institua les axisinon, agents percepteurs de taxes dans les marchés. Dans le domaine de la culture, Glèlè fit preuve d'originalité et de créativité : chansons, danses, tenues vestimentaires, rituels des cérémonies[699]….

Les réformes de ce roi concernent presque tous les domaines de la vie sociale sur le plateau : « Rien de ce qui fait encore aujourd'hui la spécificité et l'éclat de la culture du plateau d'Àgbómɛ́ n'échappa à l'empreinte de ce roi »[700].

Dans sa volonté de perpétuer les réformes qu'il a introduites dans le royaume, Glɛ́lɛ́ confia à des princes, la mission de poursuivre leur mise en œuvre dans les domaines où ils ont été respectivement nommés. C'est ainsi que le roi installa le lignage de son fils Àgbīdīnūkún à Sīnwé et lui assigna la charge de conserver et de transmettre l'histoire de la dynastie.

Mais à la mort d'Àgbīdīnūkún, une mésentente éclata entre deux de ses fils, Gānsɛ́lɛ́gó et Gāngbózún, à la suite d'une querelle de succession qui dura un temps relativement long. Puis, Gānsɛ́lɛ́gó mourut pendant que durait encore ladite querelle[701]. Et, comme cette situation conflictuelle mettait à mal la dignité et l'honorabilité de la collectivité Àgbīdīnūkún, le frère aîné Gāngbózún était convaincu de la colère des ancêtres. Il avait la certitude que ceux-ci demanderaient des explications à son jeune frère Gānsɛ́lɛ́gó qui pourrait le rendre, lui Gāngbózún, seul responsable de la crise. Alors, il posa la question suivante à sa famille rassemblée autour de lui : « *nyānví nén nán yí dó àdìngbān dó nū cē nú Dāā cē dò dɔ́n ān*

[699] Alladaye (C. J.), op. cit., 2008, pp. 98-99.

[700] Alladaye (C. J.), *Idem*, p. 99.

[701] Cette querelle, aujourd'hui, a complètement disparu et la concorde s'est installée entre les deux camps.

ē »? Ce qui, traduit en français, donne cette interrogation : ce jeune homme n'irait-t-il pas mentir sur mon compte à mon père là-bas ? A ce moment-là, il décida de suivre son frère dans l'au-delà pour donner lui aussi sa version des faits. Après le repas du soir, il prit un poison, se coucha et mourut avant l'aube.[702]

D'un courage exceptionnel, cet acte confirme s'il en est encore besoin, la ferme croyance que les Fɔ̀n avaient en une vie après la mort. Car, le prince qui se suicida avait la conviction que dans l'au-delà, il se retrouverait devant un conseil présidé par le roi Glɛ́lɛ́ et où siègerait son propre père Àgbīdīnūkún. Dans ces conditions, « mourir » équivaudrait à « aller à la maison ». De plus, en *fɔ̀ngbē*, on dit souvent de quelqu'un qui vient de mourir, surtout quand il est d'un âge avancé, qu'il est « *allé à la maison* ». Par ailleurs, ne dit-on pas aussi en langue française, qu'un défunt sera enterré dans sa dernière « *demeure* »?

Au-delà des concepts de grandeur, d'honneur, de courage et d'héroïsme, le programme d'éducation des Àlādāxónù comportait plusieurs autres notions à enseigner aussi bien aux « autochtones » qu'aux générations futures d'Àxɔ́ví.

8-2- Les autres concepts prônés (XVIIe-XIXe siècle)

Dans une démarche scientifique avérée, les Àlādāxónù, stratèges hors pair et grands pédagogues, s'étaient donné d'abord et avant tout un objectif principal : créer un royaume qui devienne le plus puissant de la côte ouest-africaine. Pour cela ils se sont dotés d'objectifs secondaires dont l'un consistait à inculquer une culture guerrière aux Ànātɔ́ qui ne connaissaient pas la guerre avant l'arrivée des Àgāsúví sur le plateau.

8-2-1- Une culture guerrière et de la ruse pour réussir à tout prix

Les signes avant-coureurs d'une culture de guerre se retrouvaient déjà dans l'enseignement des notions que nous venons d'étudier à savoir, le courage, l'honneur et

[702] L'information sur Gangbozun nous a été donnée par Daa Agbogban Gansinhoun de son nom d'origine Agbidinoukoun René Boanergès le 3 octobre 2013 à Sinwé-Lègo, et Agbidinoukoun Hortense le 23 février 2014 à Sinwé-Lègo dans la commune d'Agbannyizun.

l'héroïsme. Cependant, si l'apprentissage proprement dit de la culture de guerre reposait sur des exercices pratiques et des exemples palpables, il n'en demeure pas moins vrai qu'il s'appuyait également sur ce que devaient être les causes du déclenchement d'une guerre par le Dānxōmɛ́. Celles-ci se répartissaient en plusieurs catégories. Il y avait les causes liées à la tradition, les causes relevant de la mise à mal de l'honneur du royaume et celles dictées par le droit à la défense du territoire lorsqu'il est attaqué.

Les causes liées à la tradition étaient contenues dans une loi de Hwēgbájà, qui prescrivit à ses successeurs de *faire un Dānxōmɛ́ toujours plus grand*. Les rois n'avaient donc plus aucun scrupule à attaquer leurs voisins. C'est ce qui peut expliquer les nombreuses guerres, menées sans raison apparente contre les États environnants, dont les territoires, une fois conquis, ont considérablement gonflé la superficie du Dānxōmɛ́. Les guerres engendrées par la mise à mal de la dignité du royaume étaient les expéditions punitives menées contre les téméraires, qui osaient défier l'autorité de la cour royale ou ternir la mémoire des ancêtres. Dans ce cas, l'enseignement prodigué présentait l'obligation de défendre l'honneur comme un devoir citoyen. Quant aux conflits inhérents à la défense du territoire, ils concernaient toutes les réactions militaires à une agression, d'où qu'elle venait. Le cas de l'attaque du royaume par l'armée d'Ɔ̀yɔ́ sous Àgájà est un exemple à part[703].

Les Àlādāxónù mettaient un accent particulier sur le fait que l'apparition de l'un quelconque de ces motifs devait aussitôt provoquer la guerre de la part du Dānxōmɛ́. De cette façon, les Dānxōmɛ́nu, les Ànātɔ́ en particulier, étaient préparés à aller en guerre à tout moment. Ces autochtones qui, du temps des communautés villageoises, ne se battaient pas entre eux, venaient d'être pétris dans une culture guerrière authentique. Selon Bertin

[703] L'armée d'Ɔ̀yɔ́ était la plus puissante de l'Afrique de l'ouest au XVIIIe siècle. Aucun État de la sous-région ne pouvait lui résister. Cependant, Àgájà, attaqué, osa l'affronter au lieu de négocier. Il échoua alors devant le rouleau compresseur d'Ɔ̀yɔ́ qui lui imposa un lourd tribut annuel que seul, Gēzò a pu supprimer à la suite de sa victoire contre les troupes d'Ɔ̀yɔ́. (Asiwaju dans *Histoire Générale de l'Afrique* T.VI, 1996 : 750).

Tchatchabloukou, la formation théorique qu'ils recevaient s'apparentait à un véritable lavage de cerveau :

> *É nyí mɛ́dē gósín fíē ē nɔ̀n kpɔ́nlɔ́n àhwān fūnfūn yē dē ē gbēdē ɔ́,*
> *ē nɔ́n húzú bí, bɔ̀ nú ē yē kpɔ́nlɔ́n dò dɔ́n ē jēn nɔ́n cí tāmɛ́ nī ī.*

TRADUCTION

> Chaque fois que quelqu'un revient du lieu
> où on leur apprend à guerroyer, il devient un autre homme
> et ne garde en esprit que ce qu'il a appris làbas.

Mais après avoir enseigné aux guerriers les raisons qui devaient amener le Dānxōmɛ́ à déclencher une guerre contre un Etat ennemi, les Àlādāxónù passaient à la phase pratique. A cette étape, il fallait organiser des séances d'entraînement techniques au cours desquelles les instructeurs amenaient les soldats à apprendre l'utilisation optimale du matériel de guerre. Aussi se familiarisaient-ils avec les coutelas, les sabres, les fusils … D'autres instructeurs spécialistes d'exercices sportifs leurs enseignaient la résistance physique. Plusieurs cas pratiques étaient régulièrement passés au peigne fin.

De même, pour Dāā Mètoyimè Nondichao[704], la dimension psychologique n'était pas absente de cette préparation au métier des armes. Elle y occupait même une place prépondérante. On mettait tout en œuvre pour transformer le soldat, en faire un autre homme, celui-là qui ne respire que pour la guerre et qui se donnait pour impérieux devoir d'en découdre avec tout ennemi du Dānxōmɛ́, d'où qu'il vînt. Les cours de formation psychologique faisaient miroiter les nombreux avantages exceptionnels qui attendaient le soldat valeureux au retour de la guerre. Ainsi enflammés et même quelque peu fanatisés, les guerriers danxoméens étaient complètement acquis à la cause du royaume, au point de consentir le sacrifice suprême pour sauver l'honneur et la dignité du Dānxōmɛ́.

[704] Entretien du 13 juillet 2017 à Àgbómɛ́.

Parallèlement, la ruse était l'un des enseignements dispensés aux apprenants. Mais selon Martin Dohou Azonhiho[705], il ne s'agissait pas de la ruse classique telle qu'elle se conçoit avec les caractéristiques d'un procédé déloyal. Ce n'était donc que de la ruse de guerre, autrement dit, d'une méthode utilisée pour venir à bout d'un adversaire ou d'un ennemi. Toutes les armées de l'époque l'utilisaient, par exemple les troupes de Hèvè[706] en ont fait usage contre celles d'Àgbómɛ́ sous le règne d'Àgájà (1711-1740). Au moment où ce dernier envoya son armée combattre les Hula de Hèvè, ceux-ci usèrent d'une ruse de guerre savamment orchestrée. Informés d'une attaque imminente des Fon, les Hula[707], en effet, organisèrent un stratagème : envoyer à l'armée du Dānxōmɛ́ des passeurs avertis et suffisamment instruits par les notables pour renverser dans le fleuve Mono les soldats ennemis[708]. Voici comment Félix Iroko décrit cet épisode intervenu dans l'histoire de la conquête ratée de Hèvè :

> Comme ils avaient été précédemment arrêtés par les notables, les guerriers hula envoyèrent [dans la nuit noire] des piroguiers avertis –deux par barque- pour la traversée des troupes aboméennes. Un marché fut conclu entre eux et les deux généraux qui leur promirent une forte récompense une fois la Sazué traversée. Il fut décidé de transporter d'abord les hommes ; ensuite les bagages, armes et munitions ne venant qu'en dernière position[709].

Le stratagème des Hula a réussi : l'armée danxoméenne fut battue et décimée sans même avoir eu l'occasion de combattre.

Par ailleurs, avant d'arriver à bout des Zà, les Àlādāxónù, de leur côté, imaginèrent un stratagème. Ils envoyèrent dire à leurs adversaires que pour conjurer le spectre de la sècheresse qui sévissait, la cour royale a consulté le Fá qui a prescrit de faire la paix avec eux, en vue de favoriser la venue des pluies pour une bonne récolte. Mais pour y arriver, les deux camps rivaux devaient consentir un sacrifice décrit par Romuald Michozounnou :

---

[705] Entretien avec Martin Dohou Azonhiho (Général d'armée) le 9 août 2013 à son domicile à Tindji, dans la commune de Zà-Kpótá.
[706] Hèvè est une localité de l'actuelle commune du Mono. Elle est située sur le point de convergence du fleuve Mono et de la lagune Sazué.
[707] Il s'agit des Hula situés sur la rive droite de la Sazué.
[708] L'armée d'Àgájà ne pouvait arriver à Hèvè que par la rive gauche de la lagune Sazué. Par conséquent, les guerriers fon devaient avoir recours au service de passeurs hula avant d'accéder à Hèvè, localité située sur la rive droite de la lagune. (Entretien avec Félix Iroko, en mars 2018 à Cotonou).
[709] Iroko (F.), "Gahu et Kposu d'Abomey et de Hêvê des origines à nos jours", *Cahiers du CRA*, op. cit., p. 110.

> Le premier [sacrifice] consiste à désarmer les deux camps en enterrant toutes les armes et à favoriser les pactes de sang entre les guerriers des deux camps. Cette opération a une face cachée. Les Dānxōmɛ́nu forgent en cachette de nouvelles armes pour remplacer celles qui seront détruites pendant la cérémonie. Les Zà croient à la paix. Ils se débarrassent de toutes leurs armes pendant que l'autre camp ne jette dans le trou prévu à cet effet que les anciennes…. Les jeux sont faits. Les guerriers Zà sont faits prisonniers[710].

La ruse de guerre avait une place importante dans le programme d'enseignement des Àgāsúví. Elle était admise et enseignée comme une stratégie de guerre. L'armée danxoméenne s'en est totalement approprié au point d'en user à outrance dans presque toutes ses guerres, par exemple à Zàdo, Àdénnyígon, Savi et Hūnjōlómɛ́dē. Même pris individuellement, chaque guerrier s'était approprié cette *technique de guerre* selon l'expression de Dāā Mètoyimè Nondichao. De son côté, Félix Nougloï[711] raconte :

> A l'issue d'une guerre contre les Maxi[712], un soldat profita d'une courte détente accordée à l'armée qui rentrait victorieuse à Àgbómɛ́, pour s'écarter de la troupe à la vue d'une papaye bien mûre qui attirait l'attention. Il déposa son fusil contre le papayer sur lequel il monta afin de cueillir le fruit désiré. Un Maxinu qui suivait la scène de sa cachette, survint, saisit le fusil et le braqua contre le Dānxōmɛ́nu. « Cette fois-ci », dit-il au chercheur de papaye d'un ton menaçant, « je te tiens » ! Du haut de l'arbre, le soldat, [mettant en pratique les leçons reçues sur la ruse], répondit au Maxinu : « Eh ! Cher Monsieur, ta menace n'est que peine perdue parce que ce fusil n'est pas chargé. Il n'y a aucune balle là-dedans » ! Découragé, le Maxinu déposa l'arme. Il est aussitôt rejoint par le soldat du Dānxōmɛ́ qui, descendu du papayer en un temps record, reprit son fusil, le braqua contre le Maxinu et tira à bout portant !

Mais il convient de préciser que le Dānxōmɛ́nù en général avait une propension à la ruse avec tout ce que ce concept recouvre de tromperie et d'habileté parfois déloyale. La vie en société au Dānxōmɛ́ était caractérisée par des faits de ruse dont certains sont passés à la postérité. Nous y reviendrons.

Par ailleurs, les Àlādāxónù avaient conscience du nombre élevé de femmes que comptait la société danxoméenne, et voulaient en tirer profit, surtout dans l'armée. C'est sans doute l'une

[710] Michozounnou (R.), op. cit., 1992, p.p. 179-180.
[711] Félix Nougloï est Conseiller Pédagogique de l'Enseignement Maternel et Primaire et vit à Zà-Kpótá, commune dont il est originaire. C'est en mars 2013 que nous avons eu de lui cette information.
[712] Il s'agit probablement de la guerre de revanche contre Hunlolomèdé en 1830.

des raisons pour lesquelles leur programme d'enseignement réservait une part non négligeable à l'autorité et à la bravoure chez la femme, toutes catégories confondues.

8-2-2 – Le précepte de l'autorité et de la bravoure chez la femme danxoméenne

Un autre enseignement important dispensé par les Àlādāxónù aux autres Dānxōmɛ́nù était conçu exclusivement à l'intention des femmes du royaume[713] et destiné à façonner le caractère et la condition physique de celles-ci. Les souverains ont presque tous senti la nécessité d'utiliser le service des femmes dans l'armée en vue de suppléer à la pénurie criarde de soldats, suite aux nombreuses pertes en vies humaines enregistrées lors des multiples expéditions guerrières menées par l'armée du Dānxōmɛ́. Mais ne devient pas soldate qui veut. Il faut avoir du caractère et de l'endurance. D'où le besoin de formation desdites femmes, surtout les roturières qui étaient loin de remplir ces conditions avant l'arrivée des Àgāsúví sur le plateau.

Les notions à enseigner étaient donc à la fois théoriques et pratiques. Pour la formation théorique, il fallait inculquer aux femmes qu'elles n'avaient rien à envier aux hommes. Qu'elles étaient à même de poser tous les actes dont les hommes étaient capables. Et, pour ce faire, elles devaient être braves. Leurs instructeurs les invitaient sans cesse à se convaincre de ce que rien, pas même un homme armé, fût-il un Blanc, n'était aussi fort qu'elles. Assimilant à merveille les leçons reçues, elles étaient si persuadées de leur supériorité sur les hommes que, sous le roi Glèlè (1858-1889), elles composèrent une chanson dont Le Herissé reprend le refrain comme suit : « Que les hommes restent donc à la maison pour cultiver le maïs et les palmiers ! Nous, nous irons retourner les entrailles avec nos houes et nos coupes-coupes ».[714] Et elles joignaient le geste à la parole : « Au combat elles tiraient seulement deux coups de fusil puis se précipitaient à l'arme blanche en chantant leur refrain préféré »[715] ci-dessus.

[713] Il s'agissait surtout des femmes destinées au métier des armes.
[714] Le Herisse (A.), op. cit., 1911, p. 67.
[715] Le Herisse (A.), Ibidem.

Cependant, si la formation sur la bravoure entrait, selon Donatien Aho[716], dans le cadre d'un tronc commun enseigné à toutes les catégories de femmes, princesses comme roturières cooptées pour servir dans l'armée, la culture de l'autorité de la gent féminine n'était pas enseignée à toutes de la même manière. Du fait que leurs épouses étaient presque exclusivement constituées de femmes Ànātɔ , les Àlādāxónù craignaient sans doute qu'une formation sur la culture de l'autorité de la femme n'émancipât cette dernière contre la toute-puissance des hommes dans le foyer. Du coup apparaissait une différence fondamentale entre la notion de l'autorité qu'on enseignait aux princesses et celle enseignée aux roturières. Il y avait donc une distinction de classe qui maintenait et renforçait la subordination de l'Ànātɔ au prince.

Les cours dispensés aux femmes axovi sur l'autorité, que ce soit aux femmes recrues ou en famille, consistaient à faire d'elles des femmes libres. La liberté en effet se rapportait à l'appartenance sociale. Une descendante d'Àgāsú[717] ne saurait donc subir une quelconque domination, sauf du souverain qui représentait à ses yeux Agasu lui-même. Quelques princesses, pour des raisons diverses liées le plus souvent à la tradition, ne vivaient pas dans la maison de leurs maris. Ceux-ci s'arrangeaient alors pour passer par moments un temps indéterminé dans leurs belles-familles. Quelques-uns s'y établissaient une fois pour de bon. Or, pour les Dānxōmɛ́nu de même que pour la plupart de leurs voisins (Māxí, Wēmɛ́nù, Nāgó…), habiter la maison de ses beaux-parents était une honte, un aveu de faiblesse vis-à-vis de son épouse et de ses beaux-parents, qui pourraient en imposer à l'époux, dans une société pourtant patriarcale. Et, bien qu'ils le sussent, les Àlādāxónù, par leur enseignement, classaient la princesse au-dessus de son mari Ànātɔ dans tous les domaines.

Par contre, la société plaçait les épouses Ànātɔ sous le contrôle et le commandement directs de leurs maris. Voilà pourquoi les cours sur l'autorité, tels que définis ci-dessus, ne les

[716] Donatien Aho, instituteur à la retraite, occupait jusqu'à sa mort intervenue en 1997, le trône de la reine-mère d'Àgɔ̀ngló, nàn Sɛ́nūmɛ́. Lorsque dans la lignée d'une reine-mère il n'existe plus aucune femme pour lui succéder, on y choisit un homme pour occuper le trône, car, les reines sont immortelles.
[717] Àgāsú est l'ancêtre tutélaire qui créa la dynastie des Àlādāxónù.

concernaient guère. Cependant, la leçon qui leur était destinée et à laquelle assistaient également les princesses, concernait l'acquisition du cran, c'est-à-dire du sang-froid, d'une force morale devant le danger ou la menace. Passée la phase théorique, ces recrues, toutes catégories confondues, étaient entraînées à des exercices d'éducation physique et sportive. Dans un premier temps, on leur apprenait alors, selon Antoine Nansi Adjakidjè[718] dont une arrière-grand-mère paternelle aurait été soldate dans l'armée du Dānxōmɛ́, la marche au pas et en cadence, puis la course de vitesse. D'après le même informateur, cela ne se passait pas sans difficulté pour des recrues dont la plupart, roturières, étaient des paysannes arrachées aux travaux champêtres pour le dur métier des armes. Ensuite, on leur apprenait à rouler par terre sans s'écarter de la trajectoire ou de la direction prévue. On leur enseignait également à se mouvoir à plat ventre en s'aidant de leurs quatre membres.

À la veille de leur baptême de feu, ces femmes, nouvelles recrues, n'étaient plus les mêmes. Idéologiquement et physiquement transformées, elles étaient prêtes à affronter les situations les plus désespérées. Même les roturières nouvellement enrôlées qui n'ont été formées qu'à l'acquisition du cran, devenaient soudain de redoutables guerrières. L'exemple de Naga[719] et celui des autres guerrières furent, sur les champs de bataille, un témoignage vivant de l'excellente assimilation des connaissances reçues. Cependant, la culture de l'autorité et de la bravoure chez la femme ne s'enseignait pas que dans l'armée. À vrai dire, la plupart de ces cours sont dispensés à domicile sous la conduite du père de famille, surtout lorsqu'il s'agit de l'enseignement de l'autorité dans une famille de princes. Le vécu quotidien, du reste, en constituait l'exemple. De cette façon, chaque maison était un foyer de diffusion de savoirs sur ce que devait être l'autorité chez la princesse, mais aussi chez la roturière. En revanche, les notions qui constituaient le programme d'enseignement des Àlādāxónù ne se limitaient pas à

[718] Entretien du 19 janvier 2018 à Àgbómɛ́.
[719] Nāgà fut une guerrière intrépide, notamment lors de la bataille de l'armée de Gbɛ̀hānzìn contre les Français à Kútɔ́nú le 4 mars 1890.

celles évoquées ci-dessus. Il en existait d'autres qui avaient trait au caractère sacré et divin du souverain du Dānxōmɛ́.

8-2-3- Le caractère sacré du roi et des ancêtres

Les Àgāsúví ont choisi d'inculquer aux « autochtones » le caractère sacré du roi et des ancêtres. Pour ce faire, ils conçurent un programme spécial de communication du savoir : le programme d'enseignement par l'exemple. Il s'agissait de poser ensemble avec tout le peuple, des actes peu ordinaires de nature à glorifier le souverain, le magnifier, de manière à donner de lui l'image d'un être exceptionnel. Dans ce cadre, tout ce qui avait trait à lui était démesure. Nous n'en voulons pour preuve que quelques faits en principe ordinaires, mais qui, rattachés à lui, prennent une ampleur toute particulière. Si nous prenons l'exemple de la salutation, nous pouvons penser qu'il s'agit d'un fait quotidien banal. Mais il n'en est rien lorsque cette salutation est adressée au souverain du Dānxōmɛ́. D'abord, il n'était pas donné à n'importe qui de se retrouver devant le roi pour avoir l'occasion de le saluer. Il fallait, en règle générale, appartenir à l'une des classes sociales dominantes, pour approcher le monarque et pouvoir se donner l'occasion de lui adresser des salutations. Et, le cas échéant, même les hauts dignitaires du royaume saluaient sa Majesté d'une façon spéciale. Paul Hazoumé décrit la manière dont les dignitaires politiques et religieux saluaient le roi Gēzò :

> Les princes et les hauts dignitaires frottèrent le côté droit du visage puis le côté gauche contre le sol, et se barbouillèrent le front de terre ; ils invoquèrent ensuite pour le bonheur du roi, dans cette journée, la sollicitude de ses ancêtres et des fétiches protecteurs du royaume[720].

Cette forme de salutation marquée d'une vénération subséquente n'était pas l'apanage du Dānxōmɛ́. Tous les royaumes de l'aire Yōrūbā-nāgó- àjá-fɔ̀n l'ont connue, avec la différence qu'à Ὸyɔ́, Kétù, Niki, par exemple, les dignitaires venus saluer le monarque, se jetaient face contre terre et rampaient jusqu'à lui avant de présenter leurs salutations.

[720] Hazoume (P.), op. cit., 1978, p. 33.

Pour les Dānxōmɛ́nu, les Ànātɔ́ en particulier, l'homme qu'ils ont vu grandir[721] n'était plus, une fois devenu roi, le même. Il n'était même plus un homme comme les autres. N'était-il pas sacré, en effet, l'homme qui avait droit à tant d'attention de la part de tous ceux qui venaient le saluer, fussent-ils princes ou hauts dignitaires ? Quel autre homme pouvait bénéficier de tant d'égards de la part des dignitaires du royaume ? L'objectif poursuivi par les Àlādāxónù était alors atteint. Faire passer, par leurs propres gestes et comportements, le roi comme étant différent du commun des mortels.

Une autre notion enseignée par l'exemple et qui faisait du roi un homme sacré, était le sens des multiples noms que donnèrent les Àlādāxónù à leur roi. Il convient de rappeler que la déification du souverain, phénomène observé à Ɔ̀yɔ́ où celui-ci était considéré comme un roi-dieu, n'avait pas gagné le Dānxōmɛ́. Maurice Ahanhanzo Glèlè écrit : « Le roi du Dānxōmɛ́ n'était pas un dieu, mais il avait un caractère sacr ».[722]

On l'appelait *Sèmèdo* ou « Maître de l'Univers », *Jèxosu* ou « Maître des perles », *Dokunno* ou « Maître de toutes les richesses ». Maurice Ahanhanzo Glèlè conclut :

> Tous le considéraient comme la source du pouvoir et de tous les biens comme le Pharaon et le Grand roi de Perse. … Il est le Se « Esprit ou souffle de vie ». Tous ces qualificatifs donnaient au roi l'idée d'une puissance, d'une force surhumaine, quasi-divine. Cependant, il ne pouvait se réclamer d'aucune origine divine[723].

De même, le nombre d'épouses attribué au roi (plus d'un millier), sort de l'ordinaire et consiste à renforcer son caractère surhumain. À vrai dire, les Àgāsúví ont atteint leur objectif qui consistait à faire du souverain un homme hors du commun, un homme tellement craint qu'il ne suscitait que respect, obéissance et vénération.

L'immortalité des ancêtres (ceux des Àlādāxónù) était une autre conception enseignée aux « autochtones » par les nouveaux venus. Ceux-ci étaient eux-mêmes convaincus de la

[721] A part Ganyéxèsu et Dákò tous les autres rois du Dānxōmɛ́ ont grandi à Àgbómɛ́ parmi tous les Dānxōmɛ́nu, princes et roturiers compris.
[722] Ahanhanzo Glele (M.), op. cit., 1974, p. 65.
[723] Idem, p.67.

réincarnation des morts et de leur coexistence harmonieuse avec les vivants, donc de leur immortalité, comme l'explique Maurice Ahanhanzo Glèlè qui parle de

> la croyance fondamentale, religieuse chez le Dānxōmɛ́nu à la réincarnation des morts et à leur coexistence avec les vivants auxquels ils infusent une force mystique. Pour le Dānxōmɛ́nu, en effet, et de nos jours pour le Dahoméen moyen, il y a comme une union intime entre les vivants et les morts, une sorte de «communion des saints» pourrait-on dire[724].

Totalement convaincus de l'immortalité, les Àlādāxónù passaient à son enseignement par l'exemple. On organisait de grandes manifestations annuelles et obligatoires dites *xwetanu* en l'honneur des ancêtres. Il s'agissait de cérémonies grandioses qui commençaient le plus souvent en septembre de chaque année pendant la grande saison sèche, et duraient plusieurs mois[725]. C'était des fêtes commémoratives organisées, non seulement en l'honneur des souverains défunts, mais aussi à l'intention des ancêtres des Àgāsúví. Tout le peuple y participait depuis les préparatifs jusqu'au déroulement effectif des cérémonies. Maurice Ahanhanzo Glèlè décrit comme suit l'àtɔ̀, l'une des étapes les plus importantes de ces fêtes annuelles :

> De toutes ces manifestations, celle qui offre le plus d'intérêt socio-politique est la grande fête Atto… Le Atto est une grande maison à étage dressée sur la place du palais. Au jour dit, toute la population se rassemble devant le palais. Le roi arrive, précédé de centaines de porteurs de biens : vivres, pagnes, argent, hommes, animaux, etc… Installé sur l'estrade de l'étage, le roi distribue à ses sujets des biens qu'ils se disputent… Chacun se débat pour avoir qui un pagne, qui un esclave, qui des vivres, etc…[726]

L'organisation de ces cérémonies amenait le peuple entier à croire en son roi de même qu'aux ancêtres, à les vénérer, mais aussi et surtout à se convaincre de leur caractère sacré, ce qui constituait l'un des objectifs poursuivis par l'instruction des Àlādāxónù aux « autochtones ». En choisissant d'enseigner le caractère sacré de leurs ancêtres et de leur roi aux Ànātɔ , les Àgāsúví voulaient sans doute prévenir toute velléité d'insoumission sur l'ensemble du territoire du royaume. Car, en général, on note très peu de cas de soulèvement et de révolte contre le sacré, c'est-à-dire contre celui à qui l'on doit un respect absolu et qui, par

[724] Ahanhanzo Glele (M.), op. cit. 1974, p.p. 67-68.
[725] Selon Constant Hêkpazo lors de l'entretien qu'il nous a accordé le 18 octobre 2015, ces grandes fêtes annuelles duraient six lunes, ce qui équivaut à peu près à quatre ou cinq mois.
[726] Ahanhanzo Glele (M.), op. cit. 1974, p. 170.

sa nature, s'impose par sa haute valeur. Les Àlādāxónù voulaient donc qu' « autochtones » et nouveaux venus fussent soudés de manière à constituer et à revivifier en permanence une nation danxoméenne solide et forte, gage d'un royaume puissant et prospère.

8-3- L'exaltation du nationalisme (XVIIe-XIXe siècle)

Le nationalisme, selon C. Debbasch, J. Bourdon, J-M. Pontier et J-C. Ricci est un « courant de pensée apparu au XVIIIe siècle, fondé sur la sauvegarde des intérêts nationaux lesquels sont jugés supérieurs à tous autres et l'exaltation de certaines valeurs nationales ».[727] Si le nationalisme est apparu en Europe au XVIIIe siècle comme l'affirment les auteurs ci-dessus cités, il était déjà connu dans les faits au Dānxōmɛ́ depuis les siècles précédents. Car depuis Tádó, les Àgāsúví plaçaient déjà la nation au-dessus de tout. De leur point de vue, les valeurs ancestrales du Dānxōmɛ́ surpassaient celles des royaumes voisins. On comprend alors aisément que pour le Dānxōmɛ́nu, la nation fut le principe de base et la fin de tout.

8-3-1- La nation comme superstructure

La conception de la nation qui cadre le plus avec l'idée que les Àlādāxónù s'en faisaient, fondait l'existence du concept sur des liens ethniques tels que la langue, la religion, la tradition, l'histoire... La nation apparaissait donc comme la grande communauté que formaient ensemble les autochtones du plateau et les nouveaux venus, laquelle communauté s'agrandissait au fur et à mesure que de nouveaux territoires s'ajoutaient à l'existant suite aux nouvelles conquêtes. Dès lors, la tâche incombait aux Àgāsúví de créer les conditions nécessaires pour justifier et garantir l'appartenance de chacun et de tous à la nation fondée. Il s'agissait là d'un défi majeur que les Àgāsúví ont cherché à relever par des actes forts posés à la fois en direction des premiers Ànātɔ́ du royaume et des habitants des territoires nouvellement conquis.

Dans ce cadre, il fallait, entre autres, œuvrer pour que cette communauté ait une histoire commune, un des facteurs indispensables à l'existence d'une nation. Or, avant l'arrivée des

[727] Debbasch (C.), Bourdon (J.), Pontier (J-M) et Ricci (J-C), Lexique de politique, Paris, Editions Dalloz, 2001, p. 277.

Àlādāxónù sur le plateau d'Àgbómɛ́, chaque groupe socioculturel qui y vivait, avait son histoire, distincte de celle des autres, notamment de celle des Àgāsúví. D'où la nécessité de trouver une histoire commune à tous. Pour ce faire, les Àlādāxónù, selon Dāā Hounkanlinkpè Medo[728], ont préféré choisir la fondation du royaume de Dānxōmɛ́ comme point de départ de l'histoire de toute la communauté fɔ̀n, même s'ils faisaient souvent allusion à leur origine aja-Tádó. De cette manière, les groupements humains pré-Àlādāxónù du plateau d'Àgbómɛ́, qui avaient une histoire séculaire remontant jusqu'au-delà du Xe siècle pour la plupart, se voyaient rattraper par une autre histoire beaucoup plus récente parce que ne commençant qu'au XVIIe siècle. Cette histoire-là est celle du peuple fɔ̀n agrandi aux Àlādāxónù. Elle n'a donc pris son départ qu'avec l'arrivée des Àgāsúví sur le plateau. C'était une histoire construite par tous, Àxɔ́ví et Ànātɔ́ confondus. De ce fait, elle devenait l'histoire de toute la communauté, ce dont rêvaient les Àlādāxónù dont l'objectif était de bâtir coûte que coûte une nation en ces lieux.

Cependant, la construction d'une histoire commune ne suffit pas pour créer cette nation. Les Àgāsúví le savaient si bien qu'ils ont entrepris simultanément une autre œuvre, celle de la création d'une langue commune. Mêtoyimè Bacharou Nondichao raconte :

> *É ē Hwēgbájà ɔ xɔ̀ Dānxōmɛ́ ē ɔ,* bɔ̀ *gbē wɛ́ ē kánnán sē níí ē ɔ,*
> *É wá dó fɔ̀ngbē wā, bɔ̀ ē wā jɛ́ fɔ̀ngbē ɔ̀ composé jí. Fɔ̀ngbē ɔ̀*
> *mɛ́ dìn ɔn, àyɔ̀ gbē démɛ́, àjá gbé démɛ́, àyīzɔ gbé démɛ́,*
> *bɔ̀ ē xò bì kplé àlɔ̀kpādé àlɔ̀kpādé kákáá bó wá tà é ɔ, ē jɛ́ gbē*
> *ɔ kplɔn jí.*
> *Mɛ́ dédè ē kplɔn gbē tāhùn bɔ̀ yè nyɔn gbē ɔ̀ dó é ɔ, yē nɔn gbɔ̀n*
> *village démɛ́ bó nɔn wá yí gbɔ̀n village démɛ́, village démɛ́, bɔ̀*
> *azàngbē aZàngbé ɔ, yè nɔn kplɔn gbē mɛ́. É è gbē mánū nú*
> *mɛ́ bì ē ɔ, Dādá ɔ dó àyɔ̀ gbē ɔ sén*[729].

TRADUCTION

> Lorsque Hwēgbájà est devenu roi et qu'il s'est vu obligé d'utiliser des interprètes [pour communiquer avec la population], il créa le fongbé [ou langue des Fon] qu'on a commencé par composer. Dans le fongbé, on note un mélange d'ayogbé [ou langue des Yōrūbā], d'ajagbé, d'ayizogbé, toutes langues qu'on a mises ensemble

[728] L'intéressé nous a accordé cet entretien le 2 juin 2018 à son domicile à Cotonou, au quartier Mènontin.
[729] Entretien du 13 juillet 2014 au domicile de l'intéressé à Àgbómɛ́.

> suivant une méthodologie précise. Dès lors que tout a été définitivement arrêté, on a commencé à enseigner cette langue. Tous ceux qui se la sont appropriée et qui la maîtrisaient avec brio, étaient instruits pour passer de village en village suivant un calendrier précis aux fins de l'enseigner aux populations. Dès que tout le monde a été en mesure de parler et de comprendre le fongbé, le roi a interdit l'usage de la langue d'Oyo [le Yōrūbā].

De cette interview, il ressort trois affirmations importantes. D'abord, l'informateur soutient que la langue fɔ̀n a été créée par Hwēgbájà, donc au XVIIe siècle. Puis il insinue que la langue Yōrūbā était celle parlée sur le plateau avant l'arrivée des Àgāsúví. À y voir de près, ces deux affirmations paraissent discutables au regard du tout premier entretien que les Àlādāxónù ont eu avec Kpāxé, le représentant des Yōrūbā. Dāākpè Daxo Adoukonou donne sa version de ce qu'il a, dit-il, appris de son grand-père au sujet dudit entretien :

> Hwenu *e Àlādāxónù lè wa Hwàwé é o, lè sin alomè wè ye wa jè, bo ye ko tun un fie ye nan non e a. Ye kan lè sin gan bio e o, e kpla ye soyi Kpaxé gon. Bo ye bio tienmè Kpaxé. Axwatin dé ka do zo zàn an do fie ye dee, bo Kpaxé denlen alo do axwatin on bo do nu ye do ye ni yi non axwatin wewé éé do don e sa. Fi e zon bo e sun nyin toxo o bi do Hwàwé é nen.*

TRADUCTION

> Au moment où les Àlādāxónù sont arrivés à Hwàwé, ce sont les qui les ont accueillis. Ne sachant pas où s'installer, ils demandèrent à rencontrer le chef des Gēdēví. On les conduisit alors chez Kpaxé à qui ils demandèrent un emplacement à occuper. Un néré[730] se trouvait à une distance plus ou moins appréciable du lieu de l'entretien. Doigtant alors ce néré, Kpaxé dit aux Àgāsúví : Allez vous installer sous le néré blanc qui se trouve là-bas. [axwatin qu'on peut traduire par "néré" en langue française et wewé, par "blanc"]. Voilà pourquoi toute la localité a pris le nom de Hwàwé. [néré blanc]

Les sources écrites corroborent ces informations. Romuald Michozounnou, en effet, rapporte lui-aussi les paroles qui ont été prononcées lors de ce premier entretien entre anciens et nouveaux habitants du plateau d'Àgbómɛ́ :

[730] Arbre appartenant à la sous-famille des mimosacées, et dont les racines et les graines sont utilisées en médecine traditionnelle. Les Fon se servent des graines pour produire l'afitin, un ingrédient particulièrement recherché, surtout pour relever le goût de la sauce.

> Ils [les Àgāsúví] s'adressent à Kpàxé, chef des Gèdèví pour obtenir l'autorisation de s'installer sur ce plateau. C'est encore ce dernier qui leur désigne l'emplacement de leur installation. Les paroles prononcées à cette occasion donnent le nom Hwawe qui sert à désigner toute la région de Zogbodomè à Bohicon : "mì yì nɔ̀ huá wéwé é nén sá". Allez vous installer sous les nérés blancs[731].

Confirmant l'explication du nom Hwàwé par la présence de nérés dans cette localité, Robert Cornevin, écrit :

> Grâce à l'appui de Baguidi, chef de Ouassa, Do-Aklin obtient d'Akpahé Ainon (chef de terre) des Guédévi le droit de s'installer à un emplacement situé non loin de la gare actuelle de Bohicon. De nombreux arbres Oua constituaient un boqueteau, d'où le nom du premier village : Ouaoué …[732]

Par ailleurs, plusieurs faits et gestes montrent que le fɔ̀ngbē était déjà couramment parlé par les « autochtones » sur le plateau dès leur premier contact avec les nouveaux venus. En témoignent, outre les propos de Kpaxé cités ci-dessus, ceux de Gbāgìdì lorsqu'il fuyait dans les régions escarpées des pays maxi, pour échapper aux exactions des envahisseurs dont il était pourtant, pensait-il, un ami. Pour expliquer son départ précipité de Hwàwé, celui-ci devait confier à ses partisans : *man hon yi jè zo dé ma nyi honton sa valou,* ce qui, traduit en français donne : « il me faut fuir jusqu'ici pour avoir l'occasion de rendre hommage à l'ami intime »[733].

Il est donc probable, compte tenu du nombre de personnes qui l'attestent, que les paroles prêtées à Kpaxé, à savoir *mì yì nɔ̀ huá wéwé é nén sá,* soient crédibles, de même que celles prononcées par Gbāgìdì à son départ forcé de Hwàwé. Dans le cas échéant, l'on pourra s'interroger et formuler des hypothèses. En réalité, la langue fɔ̀n a-t-elle été créée par Hwēgbájà ? Si oui, comment expliquer qu'elle se parlait déjà sur le plateau avant même que celui-ci ne devînt roi ? N'y a-t-il pas lieu de relativiser l'affirmation selon laquelle la langue Yōrūbā était celle qui se parlait sur tout le plateau avant l'arrivée des Àlādāxónù ?

Il paraît donc plausible que la langue des Fɔ̀n ou fɔ̀ngbē était déjà parlée sur le plateau avant l'arrivée des Àlādāxónù. Mais elle l'était certainement à l'état embryonnaire. Du reste, il

[731] Michozounnou (R.), op. cit., 1992, p. 73.
[732] Cornevin (R.), op. cit. 1962 p. 92.
[733] Plusieurs traditionnistes, notamment Constant Hèkpazo, Hogbonouto Biwèkèton, Justin Lègbanon, l'attestent.

n'est pas exclu qu'au sein de certains groupements humains pré-Àlādāxónù, l'usage de la langue maternelle continuait d'avoir cours ; ce qui ne favorisait pas l'appartenance de l'ensemble des groupes socioculturels du plateau à une seule et même nation. Alors, Hwegbajà dont l'objectif était la création de la nation fɔ̀n, entreprit de systématiser le fɔ̀ngbɛ̄ et de l'imposer au détriment des langues des divers groupes socioculturels du plateau. L'intention était d'en faire l'unique langue du royaume, autre obligation à remplir pour constituer une nation. Tour à tour, les autres conditions furent également remplies, notamment en ce qui concerne la réalisation d'une communauté d'intérêts, puis, d'une unité culturelle et économique[734] sur le plateau. Désormais, toutes les exigences de la création d'une nation étaient satisfaites. Charles Debbasch, Jacques Bourdon, Jean-Marie Pontier et Jean-Claude Ricci définissent la nation comme « une communauté humaine dont les membres, unis par des liens de solidarité matériels et spirituels, ont pris conscience de former une entité distincte des autres communautés humaines ».[735]

Puis ils dégagent deux conceptions de cette définition :

> - Une conception objective fondant l'existence de la nation sur des liens matériels ou ethniques tels que la race, la langue, la religion, etc. (conception de Gobineau, Chamberlain et de l'école historique allemande).
> - Une conception subjective qui fonde la nation sur un ensemble d'éléments spirituels rattachés au passé d'un peuple (civilisation, histoire, tradition) ou orientés vers son avenir : volonté de vivre ensemble (Renan)[736].

Quant à Staline cité par Maurice Ahanhanzo Glèlè, il définit la nation comme « une communauté stable, historiquement constituée, de langue, de territoire, de vie économique et de formation psychique se traduisant par la communauté de culture ».[737] Partant de cette dernière définition, on peut affirmer que le Dānxōmɛ́, qui avait une communauté stable historiquement constituée (les Dānxōmɛ́nù), une langue commune (le fɔ̀ngbɛ̄), un territoire

[734] La réalisation de ladite unité fut plutôt imposée à la communauté par les Àlādāxónù.
[735] Debbasch (C.), Bourdon (J.), Pontier (J-M) et Ricci (J-C), op. cit., 2001, p.p. 276-277.
[736] Debbasch (C.), Bourdon (J.), Pontier (J-M) et Ricci (J-C), Idem, p. 277.
[737] Ahanhanzo Glele (M.), op. cit., 1974, p. 180.

commun (qui s'étendait de l'Atlantique au sud, aux monts maxi au nord, puis de l'Ouémé à l'est au kufo à l'ouest), une vie économique (organisée par la cour pour tous) et une communauté de culture, (le hwetanu), était donc une nation. Car, les éléments à prendre en compte pour soutenir l'existence d'une nation étaient réunis. Maurice Ahanhanzo Glèlè confirme ce point de vue quand il écrit :

> En bref, un territoire permanent, un pouvoir central et une administration territoriale très structurée, une population nombreuse, une forte organisation fiscale, une économie dirigée et dynamique, autant de traits qui marquent la monarchie danxoméenne et en font un État. Mais le Dānxōmɛ́ n'était pas seulement un Etat, il constituait déjà une communauté, une nation[738].

Les Àgāsúví ont donc réussi à regrouper dans une structure commune et sous une autorité unique, la leur, des groupements humains déjà constitués. Ils trouvèrent alors le moment venu de faire de cette nation ainsi constituée, la superstructure du peuple fɔn.[739] ,

Dès lors, la nation fon devenait la référence qualitative par rapport à laquelle on devait faire des évaluations. Un Dānxōmɛ́nù, Àxɔ́ví ou Ànātɔ́ était-il contraint de poser un acte ? Il devait, au préalable, chercher à savoir en quoi cela honorait la nation danxoméenne, la sienne, et y renoncer au cas où l'acte pouvait porter le moindre préjudice à ladite nation. Les souverains quant à eux, avaient pour devoir de cultiver de manière permanente et par tous les moyens, le nationalisme au sein des Dānxōmɛ́nù, au besoin, de façon ostentatoire. Et ils considéraient cette mission comme sacrée, si sacrée qu'ils avaient, dans le domaine militaire, une façon spéciale de gérer les défaites de l'armée danxoméenne.

8-3-2- La gestion des défaites de l'armée ou le culte du nationalisme ?

L'armée du Dānxōmɛ̀ s'est inclinée plus d'une fois devant d'autres puissances militaires. Il y a lieu de rappeler quelques-unes de ces défaites pour justifier notre assertion. Mais avant, il est indispensable de préciser que chaque défaite de l'armée, bien qu'étant un

[738] Ahanhanzo Glele (M.), Idem, p. 167. En clair, il s'agissait d'un État-nation.
[739] Ahanhanzo Glèlè (M.), op. cit., 1974, p.p. 166-180.

revers pour tout le peuple, était d'abord et avant tout la défaite (les armes à la main) des Ànātɔ́ parce qu'ils constituaient l'écrasante majorité des troupes royales.

Les troupes du Dānxōmɛ̀ se sont inclinées devant la puissante armée d'Ɔ̀yɔ. J. Alladayè[740] situe la défaite du Dānxōmɛ́ contre Ɔ̀yɔ en 1712, soit un an après l'intronisation d'Àgájà. Il écrit : *Cependant, Àgájà échoua devant Oyo qui lui imposa le paiement d'un lourd tribut annuel (1712).* De son côté, A. I. Asiwaju situe le même événement, non pas sous le règne d'Àgájà, mais sous celui de son successeur, le roi Tēgbēsú, en 1748[741]. Mais cette différence entre les dates n'infirme pas la défaite du Dānxōmɛ̀ devant Ɔ̀yɔ, encore moins son assujettissement au tribut annuel imposé par ce puissant royaume yōrūbá.

Par ailleurs, d'autres peuples, comme les Zà, ont ébranlé plus d'une fois l'armée du Dānxōmɛ̀. Les traditionnistes racontent qu'il a fallu plusieurs expéditions à Tēgbēsú pour arriver à vaincre les Zà. Raymond. Oké cité par Romuald Michozounnou[742] parle de *sept campagnes menées [contre les Zà] sans succès*. Robert. Cornevin[743], quant à lui, en dénombre six : « Tēgbēsú doit mener six campagnes sans succès contre eux ; à la septième ils s'enfuient chez les Mahi de Gbowelé en état de guerre avec Abomey ».

Mais de toutes ces défaites, celle qui constitue l'une des plus humiliantes et des plus poignantes subies par les guerriers du Dānxōmɛ̀ majoritairement Ànātɔ́, fut incontestablement le cuisant revers enregistré chez les Hula de Hêvê[744] et rapporté par Félix Iroko. En effet, lorsqu'au XVIIIe siècle, le roi Àgájà a décidé d'étendre l'hégémonie du Dānxōmɛ̀ sur tout le pays hula, il leva des troupes pour aller "casser"[745] ledit pays. Mais une surprise désagréable les attendait : tous les guerriers, sans exception, ont été noyés dans le Mono par les Hula qui usèrent

[740] Alladaye (J.), op. cit., 2008, p. 83.
[741] Histoire Générale de l'Afrique, Paris, Editions UNESCO, Vol. VI, p. 750.
[742] Michozounnou (R.), op. cit., 1992, p. 178.
[743] Cornevin (R.), op. cit., 1962, p. 108.
[744] Hêvê, selon Félix Iroko, est un village hula situé « à la confluence du fleuve Mono et de la Sazué », sur la rive droite de la Sazué.
[745] « Casser » se dit en langue fon « gbà », ce qui peut se traduire également par « détruire » ou « vaincre ». Ainsi, casser un pays, signifie le détruire, le vaincre.

de ruse pour décimer ainsi l'armée danxoméenne. Seuls, les deux principaux Généraux de l'armée, Gāhú et Kpɔsú, ont été épargnés de la noyade. Mais un autre sort, plus dramatique, que décrit Félix Iroko, les attendait :

> Kposu fut détaché de ses liens au moment où Gahu était resté ligoté. Deux grands gaillards se saisirent de lui. Ils le mirent nu, le firent asseoir dans [un] trou circulaire … D'autres gaillards vinrent au secours des deux premiers pour mieux maîtriser Kposu qui ne cessait de se débattre rageusement. Ils posèrent rituellement les fesses de Kposu transpirant à grosses gouttes, à trois reprises dans l'espace sacralisé avant de l'y faire asseoir définitivement.[746]

Le récit de Félix Iroko devient encore plus saisissant lorsqu'il écrit : « Gāwú subit le même sort selon les mêmes procédés. Ainsi transformés en Tōlɛgbá[747], Gāwú et Kpɔsú, loin d'être des Généraux destructeurs et conquérants du pays hula, en devinrent à jamais des protecteurs » ![748]

Pour une bonne raison, l'épisode de Hêvê fut l'un des échecs militaires les plus mémorables de l'histoire militaire du Danxomè. Cependant, rares étaient ceux qui en avaient entendu parler dans le royaume. En effet, à quelque exception près, les défaites de l'armée des Àgāsúví du Dānxōmɛ̀, avaient toujours été gérées en secret, dans un mutisme total dont les raisons ne se trouvent pas toujours dans le caractère confidentiel habituel, nécessaire aux préparatifs de toute opération militaire.

Chaque fois que l'armée rentrait à Àgbómɛ̀ après une victoire, tout le peuple de cette cité-capitale était aussitôt informé de l'heureuse issue de l'expédition. Les chants de victoire rivalisaient avec les tirs en l'air et les louanges du monarque sur tout le trajet retour. Paul Hazoumé décrit l'ambiance qui a prévalu au sein des troupes au retour de la campagne victorieuse contre Hùnjōlómɛdé[749] :

---

[746] Iroko (F.), op. cit., *Cahiers du CRA*, 1994, p. 113.

[747] Le Tōlɛgbà est une divinité ; la divinité protectrice, non d'une seule personne comme l'est un Lègbà, mais de toute une cité. Gāwú et Kpɔ̀sú devinrent donc les protecteurs de tout le pays hula contre toute calamité naturelle ou toute autre situation difficile. *Tò* = contrée, localité ou cité, et *légbá* = divinité protectrice.

[748] Iroko (F.), Idem, p.p. 113-114.

[749] Hùnjōlōmɛ̀dé est le nom donné à une localité par les hommes qui ont décidé de se protéger des attaques incessantes de l'armée d'Àgájà, sixième souverain du Dānxōmè (1711-1740) contre les populations māxí. Le même nom sera attribué au marché de la localité. Toutes nos tentatives pour connaître le nom que portait ce marché avant celui de Hùnjōlōmɛ̀dé, sont restées vaines. Nous savons seulement qu'il se situait à l'emplacement actuel de Glāzùé. C'est après la conquête de cette localité que les Dānxōmɛ̀nù ont transféré le marché Hùnjōlōmɛ̀dé à Àgbómɛ̀ et lui ont donné le nom Hùnjòlò. Pour Paul Hazoumé, par ailleurs, le nom que portait ledit marché avant sa conquête, était Hounjrogonji (Voir Doguicimi, 1978, p. 473).

> On entendit distinctement le grondement des tambours que se remit à appuyer intermittent celui des caronades. "Mais c'est la victoire qu'ils nous annoncent !" fit une voix. L'écho des chants, bien que confus encore, passa de nouveau dans les airs. « Plus de doute ! L'armée rentre triomphante[750] ! ».

Dans les jours qui suivaient la victoire, le roi organisait même des séances publiques au cours desquelles il félicitait les guerriers, les récompensait et les montrait en exemple. Ainsi, les victoires de l'armée du royaume étaient célébrées au grand jour. Or, les choses ne se passaient pas de la même façon en cas de défaite.

Les échecs de l'armée étaient entourés d'un secret savamment orchestré, pour dissimuler autant que possible les raisons profondes des revers militaires, lorsque celles-ci relevaient de la responsabilité des soldats et des chefs de l'armée. Par exemple, des renseignements inexacts produits par les espions, les diverses hésitations sur le champ de bataille, l'absence de courage au combat, le doute de toutes sortes, etc… ne devaient pas être contés au peuple au retour de la guerre. Car, pour la haute estime que les Dānxōmɛ̀nù avaient d'eux-mêmes, il ne fallait pas qu'ils sachent que leur armée a douté d'elle-même devant l'ennemi. Cependant, cela ne veut pas dire que les fautes, surtout celles lourdes, commises pendant le combat, étaient exemptes de sanctions. Mais, selon Dāā Agbogban Gansinhoun, ces sanctions, dans la plupart des cas, étaient administrées aux coupables, parfois avant même que l'armée ne rentre à Àgbómɛ̀[751]**.** Certains auteurs, tel que Robert Cornevin, parlant des représailles contre les "responsables" de l'échec de la deuxième expédition d'Àgájà en pays māxí, corroborent cette information : **«** Comme l'armée retourne piteusement à Abomey, Àgájà fait mettre à mort plusieurs chefs. L'un des fils d'Àgájà, Zingan, craignant la colère paternelle, va se réfugier avec 4000 de ses soldats chez les Ouéménou (à Adjohon et Azàourissé) ».[752]

---

[750] Hazoume (P.), op. cit., 1978, p.p. 468-469.

[751] Nous tenons cette information de Dāā Agbogban Gansinhoun, de son nom d'origine Agbidinoukoun René Boanergès, arrière petit-fils du roi Glɛ̀lɛ̀, au cours de l'entretien qu'il nous a accordé en son domicile à Sīnwé-Lɛ̀go, le 16 août 2014.

[752] Cornevin (R.), op. cit., 1962, p. 106.

Cette volonté de frapper à la va-vite les « responsables » des défaites, participe de la détermination des souverains à ranger dans la calebasse fermée de Hwēgbájà[753], les faits peu glorieux observés sur le champ de bataille. Effectivement, certains actes déplorables ne méritaient pas d'être portés à la connaissance des Dānxōmɛ̀nù qui pourraient s'en offusquer et perdre confiance en l'armée royale, au point de douter par conséquent de la capacité de celle-ci à assurer la sécurité et la protection du royaume, en cas d'invasion étrangère.

Ce qui dénoterait un certain échec du souverain qui aurait manqué à l'impérieux devoir dicté par Hwēgbájà, de créer les conditions nécessaires pour que le peuple vive sans s'inquiéter d'un quelconque danger qui pourrait venir de l'extérieur. Pour ce souverain, les Àlādāxōnù avaient besoin d'une telle société pour la construction d'un royaume puissant et fort. Voilà pourquoi l'on réservait à la calebasse fermée de Hwēgbájà tout ce qui pourrait créer la psychose chez les Dānxōmɛ̀nù.

On peut comprendre dès lors que les traditionnistes soient très peu bavards sur les défaites de l'armée du Dānxōmɛ̀. Même les chansons, qui demeurent un instrument de transmission de la mémoire des peuples, restent muettes sur les échecs de cette armée. Pire, le kpānlíngán, malgré sa vocation d'*historien de l'oralité* selon la belle expression de Jérôme Alladayè[754], fait un black-out plus ou moins total sur les défaites pourtant très nombreuses de l'armée danxoméenne. Il s'ensuit que, à part les grands dignitaires du royaume, le peuple ignore presque tout des déboires de son armée.

Les défaites connues du peuple, parce que non facilement dissimulables, trouvaient aisément des boucs émissaires : un mauvais devin qui a trouvé des conditions favorables à la guerre, au lieu de recommander des sacrifices appropriés au prime abord, un espion qui a

[753] Il s'agit d'une calebasse symbolique qui renferme l'histoire et les non-dits du royaume. Elle est censée être toujours fermée parce que renfermant les fondements et les secrets de la nation. Pour des raisons de sécurité, de dignité et d'honneur, aucune des informations contenues dans la calebasse fermée de Hwēgbájà ne doit être connue du commun des Dānxōmɛ̀nù, à plus forte raison, de personnes étrangères au royaume. (Les informateurs réclament l'anonymat).

[754] Alladaye (J.), op. cit., 2010, p. 1.

ramené à l'état-major de l'armée une fausse carte des lieux à conquérir, un commando qui a *montré les talons*[755] à l'adversaire, etc…

L'invincibilité supposée de l'armée plaçait le Dānxōmɛ̀nù (c'est du moins ce qu'il croyait) sous une protection infaillible[756] et le rendait fier d'appartenir à un si puissant royaume que le sien. Ce qui le prédisposait à l'exaltation, poussée à l'excès, du sentiment de supériorité de sa propre nation, et à l'acceptation volontaire de l'affirmation de la prééminence de ladite nation sur lui-même. Comme on le voit, la conduite des défaites de l'armée du Dānxōmɛ̀, par le mutisme qui la caractérise, contribue de façon délibérée à doper le moral du peuple en vue de lui faire croire, faut-il le répéter, à l'invincibilité des troupes royales. La raison d'un tel silence obstiné se trouvait surtout dans une gestion des défaites qui privilégie le culte du sentiment de supériorité qu'entretenaient les Àlādāxónù par rapport aux autres armées et aux autres peuples. Le Dānxōmɛ̀ se devait donc de donner de ses troupes, l'image d'une armée puissante et forte. L'objectif était de galvaniser le moral du peuple afin que se maintienne la fierté d'appartenir au Dānxōmɛ̀, pour que prévale le nationalisme dans la conscience collective. La gestion des défaites de l'armée du Dānxōmɛ́ implique plusieurs non-dits dans l'histoire de ce royaume.

8-3-3 - La place des non-dits de l'histoire du Dānxōmɛ́

Les non-dits représentent un élément important de l'histoire du Dānxōmɛ́. Ce sont des pans de cette histoire qui, pour la grande confidentialité qui les caractérisait, ne devaient pas être étalés sur la place publique. Quand on réussit à en percer le moindre mystère, on se rend compte que le non-dit permet de comprendre à sa juste valeur, les mobiles profonds des actes qui fondent l'histoire du royaume. Les non-dits étaient précieux et même sacrés. Ils étaient si précieux pour les souverains qu'ils devenaient (tels des perles conservées dans un coffret)

[755] « Montrer les talons à l'adversaire », c'est fuir devant lui car, seul celui qui fuit peut montrer ses talons à une autre personne restée derrière lui.

[756] Le Dānxōmɛ̀nù, quant à lui, croyait fermement à une invincibilité réelle de l'armée du royaume.

enfermés dans une calebasse symbolique appelée *Hwēgbájà kásúdó* ou « calebasse fermée de Hwēgbájà », le vocable *fɔ̀n* « *kásúdó* » se traduisant en langue française par « calebasse fermée ». La tradition veut que cette calebasse soit toujours fermée, jamais ouverte. Même dessinée sur papier ou sur toile, ou représentée en bas-relief sur le mur, elle doit être toujours fermée, car, personne d'autre que les hauts dignitaires du royaume ne doit en connaître le contenu. (Voir la photo de la représentation symbolique de ladite calebasse à la page suivante).

Photo n° 23 : « Hwēgbájà-kásúdó » ou la « calebasse fermée de Hwēgbájà »



Prise de vue : Avolonto, juillet 2017.

Source : Bas-relief sur le mur de clôture du chef suprême du culte vōdún au quartier Àhwāgà (Àgbómɛ́).

La « calebasse fermée de Hwēgbájà » est une calebasse symbolique, censée renfermer tous les non-dits et autres secrets du royaume. Elle ne doit jamais être dessinée ouverte car, nul autre que le souverain et certains dignitaires, ne doit en connaître le contenu. La photo ci-dessus, prise par nous le 16 juillet 2017 à Àgbómɛ́, est la représentation qu'en font les Àlādāxónù eux-mêmes.

Bien qu'elle fût imaginaire, la "calebasse fermée de Hwēgbájà" existait dans la tête des Dānxōmɛ́nu comme une représentation de l'esprit. À la question de savoir ce que renferme la calebasse fermée de Hwēgbájà, Sévérin Avossinhoun, arrière-petit-fils du roi Àgɔ̀ngló, répond :

Nu é do Hwēgbájà kasudo mè e gbélu[757].

TRADUCTION

L'importance du contenu de Hwēgbájà kásúdó dépasse les limites du mesurable.

Cette courte réponse est symptomatique de toutes celles que nous avons eues à la même question à Hwàwé et à Àgbómɛ́. Aucun informateur, en effet, ne dit de façon précise ce que renferme ladite calebasse, ni même ne donne un seul élément de son contenu. La quasi-totalité des informateurs et traditionnistes interrogés sur la question, se plaisent à souligner le caractère incommensurable du contenu de la calebasse, plutôt que de le définir. En réalité, il est strictement interdit encore de nos jours à tout Dānxōmɛ́nù qui connaît le moindre objet du contenu de cette calebasse, de le révéler à qui que ce soit, sous peine d'un grand malheur ou d'une mort mystérieuse. C'est dire toute l'importance que revêt pour les souverains le caractère secret du contenu de la calebasse. Or, pour le chercheur, des questions demeurent cependant : quel est ce contenu dont le caractère secret était si cher aux Dānxōmɛ́nu ? Ce mutisme total sur le contenu de la calebasse est-il un simple refus d'informer les chercheurs ? Osant une réponse à la première question, Albert Adiko explique que la calebasse dont on parle, renferme les secrets jalonnant l'histoire des créateurs du Dānxōmɛ́[758].

Quant à la deuxième interrogation, on peut répondre que le choix délibéré de ne pas parler de ce que contient la "calebasse de Hwēgbájà", n'équivaut pas à un simple refus d'informer de la part des Dānxōmɛ́nù. La crainte de dévoiler un secret qui pourrait désacraliser le souverain ou fragiliser la nation, et, par voie de conséquence, d'être puni par les ancêtres,

[757] Entretien réalisé le 26 mai 2018 à Àgbómɛ́.
[758] Entretien réalisé le 1er juin 2014 à Za-Adikogon.

explique cette attitude. Encore une fois, le nationalisme revient aux commandes. Comme on le voit, les enseignements des Àlādāxónù ont réussi à faire du peuple fon, des hommes et des femmes qui subordonnaient l'individu à la nation dont ils exaltaient la supériorité, le plus souvent à l'excès. On peut donc avancer l'hypothèse selon laquelle les Ànātɔ́ suivirent scrupuleusement ces enseignements qui les ont totalement transformés. Petites peuplades pacifiques au départ, ils étaient devenus un peuple guerrier plaçant désormais la nation, l'honneur, le courage et la grandeur au-dessus de tout.

De la sorte, ils ne sauraient communiquer à quiconque des informations qui pourraient mettre à mal leur nation. Cependant, malgré les interdits et diverses mises en garde, l'une des rares personnes qui nous ont entretenu sur la malheureuse aventure d'Àgájà devant les Hula de Hêvè, ouvre un coin de voile sur le contenu de la « calebasse de Hwēgbájà » et demande l'anonymat

> *E e Dānxōmɛ́ ci axwan do Hêvè e o, Hêvènu lè wli Gahu kpo Kposu kpo, bo do ya nu ye kaka xwè co bo wa di ye do domè, bo wazé ye do blo tolègba nan. E e e manka si hu tinmè mon nu Dānxōmɛ́nu lè a e o, egbo bo so winyan énin so do Hwēgbájà kasudo mè.*

TRADUCTION :

> Lorsque le Dānxōmɛ́ a échoué devant Hêvè, les habitants de cette localité ont arrêté Gahu et Kposu, les ont sérieusement torturés avant de les enterrer dans un trou pour faire d'eux leur tolègba. Et comme on ne pouvait expliquer une telle situation aux Dānxōmɛ́nu, on a préféré ranger cette honte dans la calebasse de Hwēgbájà.

À partir de cette information qui peut être prise au sérieux parce que confirmée par une source écrite[759], on peut poser l'hypothèse selon laquelle la calebasse ne contenait pas que des actes dont le royaume pouvait être fier. Selon le même informateur, elle ne contiendrait d'ailleurs que des faits peu glorieux. Autrement dit, cette calebasse ne serait qu'un dépotoir imaginaire de tous les abus, de toutes les déviances et de tous les faits dégradants, susceptibles

[759] Iroko (F.), *Cahiers du CRA*, n° 8, 1994, p.p. 107-120.

de conduire le Dānxōmɛ́ au déshonneur[760]. Pour les Fon, il s'agit là d'une erreur grossière. Car, la "calebasse fermée de Hwēgbájà" est plutôt sacrée et ne contient que des faits et actes rendus secrets pour la sécurité et la survie du royaume[761], d'où l'interdiction formelle de l'ouvrir pour en dévoiler le moindre secret.[762] Cette appréciation était la plus répandue dans le royaume.

Pour notre part, nous pensons que vouloir donner un contenu concret ou matériel à la calebasse de Hwēgbájà, relève sûrement d'une lourde méprise. Car, il est aléatoire et même erroné d'en donner quelque contenu tangible. Selon Jérôme Alladayè, « c'est plutôt la croyance en l'existence de secrets dont le respect absolu assure la plénitude des relations entre les vivants et le monde invisible »[763]. C'est cette conception de la calebasse de Hwēgbájà que les Àlādāxónù se sont appropriée, de même que les Ànātɔ́ dont l'influence culturelle sur la société danxoméenne, parachevait l'interpénétration des cultures pour une existence harmonieuse et paisible dans le royaume.

[760] La calebasse fermée de Hwēgbájà n'existe nulle part où on peut aller l'ouvrir et voir son contenu. Elle est plutôt imaginaire, donc, symbolique et n'existe que dans l'imagination. En réalité, cette calebasse ne représente rien d'autre qu'une succession de secrets ou de faits qui ne sauraient être étalés sur la place publique sans porter préjudice aux souverains et au royaume. De nombreux Dānxōménu connaissent ces secrets et ces faits. Mais il leur est interdit de les dévoiler, de sorte qu'ils apparaissent comme hermétiquement enfermés dans une calebasse par Hwēgbájà lui-même.

[761] Entretien avec Wégbè Léon Dákò à Hwawé-Zunzonsa, le 18 mai 2014.

[762] Lors de la célébration du bicentenaire de la mort du roi Agonglo en 1997 au palais dudit roi à Àgbómɛ́, un incident qui a failli provoquer la fin prématurée du colloque scientifique international organisé à cet effet, résulte du dessin d'une calebasse ouverte présentée par le Père Barthélémy Adoukonou comme étant la « calebasse fermée de Hwēgbájà » La quasi-totalité des Fon présents, les princes surtout, obligèrent l'abbé Adoukonou à remplacer son dessin par celui d'une calebasse fermée avant la poursuite du colloque. Il a fallu tractations sur tractations pour que le prêtre fût autorisé à présenter sa communication sous réserve de corriger le tir après le colloque.

[763] Cet entretien nous a été accordé par Jérôme Alladayè le 4 septembre 2018 à son domicile à Abomey-Calavi.

En fin de compte, les traits culturels apportés par les Àlādāxónù à la culture du Dānxōmɛ́, concernent surtout des valeurs guerrières comme le courage, ou des notions comme l'honneur et la grandeur. Plus d'une fois, les Àlādāxónù se sont evertués à transformer ces valeurs en actes concrets sur le terrain. Ce qui leur a permis de développer à leur guise le programme d'actions dont ils se sont dotés dès leur arrivée sur le plateau d'Àgbómɛ́, à savoir, soumettre un à un les groupes sociaux qui les y ont précédés, avant d'aller à l'assaut des populations environnantes du même plateau. Et, bien que les "autochtones" du plateau aient été défaits et réduits à l'obéissance, plusieurs aspects de leur culture se sont imposés à la société danxoméenne. Ce qui n'empêchait pas les uns et les autres de s'apprécier différemment.

CHAPITRE 9 : L'influence culturelle des « autochtones » et les appreciations des uns par les autres (XVIIe- XXe siècle)

L'interpénétration des usages et coutumes dans le royaume s'est réalisée aussi bien avec les valeurs des Àlādāxónù qu'avec celles des « autochtones » du plateau d'Àgbómɛ́. Cela veut dire que si la société danxoméenne a bénéficié d'emprunts importants auprès de la culture apportée sur le plateau par les Àgāsúví, il en a été de même de la part de celle développée sur ce plateau avant leur arrivée. Par leurs traditions et leurs usages, les autochtones ont, eux-aussi, marqué de leurs empreintes, la culture du Dānxōmɛ́. Contrairement aux nombreux enseignements reçus des Àgāsúví, les groupements humains installés sur le plateau avant le XVIIe siècle ne sauraient enseigner (dans le vrai sens du terme) un quelconque savoir-faire aux Àlādāxónù imbus de leur position sociale de dominateurs. Cependant, les Ànātɔ́, grâce à leur loyauté et à leur fidélité, à leur persévérance dans le travail bien fait et à leur humilité, ont réussi à attirer l'admiration des Àlādāxónù. Ils réussirent également à susciter chez les Axovi un désir avide d'appropriation de plusieurs savoir-faire pré-Àgāsúví. Les traits les plus expressifs des empreintes des Ànātɔ́ sur la société danxoméenne, étaient entre autres, la culture de l'obéissance, le respect des lois établies et l'amour d'un travail opiniâtre.

9-1- La culture de l'obeissance et le rejet de la paresse (XVIIe-XIXe siècle)

En imprimant la marque de leurs cultures respectives à la société danxoméenne créée par eux, les Àlādāxónù et les populations qui les ont précédés sur le plateau d'Àgbómɛ́, démontrèrent que ce sont les hommes qui créent leur propre société comme l'affirme Maurice Godelier quand il écrit : « Les hommes ne se contentent pas de vivre en société, ils produisent de la société pour vivre.[764]

[764] Garcia (D.) et Le Bras (H.), *Archéologie des migrations*, Paris, Editions La Découverte, 2017, p. 21.

Dans celle « produite » par les Dānxōmɛ́nù, figurait en bonne place le respect de la règlementation en vigueur, une disposition qu'aurait empruntée dans une large mesure ladite société à la culture des groupes socioculturels pré-Àlādāxónù.

9-1-1- Le respect scrupuleux des règles établies

Il est nécessaire avant tout de connaître les règles établies dont le respect devait être un impératif, d'abord pour tout habitant pré-Àlādāxónù du plateau et, plus tard, pour tout Dānxōmɛ́nu. Selon Jérôme Alladayè, les premières règles observées par les populations pré-Àlādāxónù du plateau d'Àgbómɛ́, furent celles dites *gbèsu* ou « lois de la vie, de la nature ». Après avoir défini le cadre de vie des populations pré-Àlādāxónù du plateau d'Àgbómɛ́, il écrit : Dans ce cadre s'édifièrent les gbèsu ou lois de la vie, de la nature, le dénominateur commun à toutes les catégories de lois, inviolables et invariables, tant au niveau des lignages et familles, des relations interpersonnelles et des individus que des groupes religieux.[765]

Mais une question se pose : que sont ces « lois de la nature » dont découlaient la plupart des autres règles et lois du royaume ? Moumouni Adjou cité par Jérôme Alladayè y répond :

- *Personne ne doit penser nuire à son frère*
- *Le vol est à éviter de même que toute complicité*
- *de vol contre un frère ou un membre du lignage*
- *L'adultère est prohibé*
- *Nul n'a le droit de tuer l'autre*
- *L'orphelin doit être protégé*
- *Les secrets de l'initiation ne doivent pas être trahis*
- *Les anciens et les aînés doivent être respectés*
- *Tout enfant doit assistance et respect à ses parents.*[766]

On note beaucoup de similitudes entre ces « lois de la vie » et les « quarante et une lois de Hwēgbájà ». Cette dernière catégorie de lois ne serait-elle pas, sinon entièrement, du moins en partie, inspirée de la première ? Tout porte à le croire. Une comparaison entre ces deux

[765] Alladaye (C. J.), op. cit., 2010, p.p. 17-18.
[766] Alladaye (C. J.), Idem, p. 18.

catégories de lois permet de s'en rendre compte. (Voir à la page suivante le tableau intitulé comparaison entre les « lois de la nature » et les « quarante et une lois de Hwēgbájà »

Tableau n° VIII : Comparaison entre les « lois de la nature » et les « quarante et une lois de *Hwēgbaja* »

Lois de la vie ou de la nature	Quarante et une lois de hwēgbájà	
- Personne ne doit penser nuire à son frère	Article	Objet
	25	Punition de tout incendiaire
	28	Ouverture des cours d'eau à tous
	29	Livre circulation vers les marchés
	31	Organisation du règlement des différends dans le marché Adjahi
	37	Interdiction du faux témoignage
- Le vol est à éviter de même que toute complicité de vol contre un frère ou un membre du lignage.	—	—
- l'adultère est prohibé	22	Possibilité de mariage par échange de femmes. Interdiction de l'adultère
- Nul n'a le droit de tuer l'autre.	26	Punition de tout meurtre
	27	Interdiction de l'avortement
	36	Interdiction de l'empoisonnement
- L'orphelin doit être protégé	—	—
- Les secrets de l'initiation ne doivent pas être trahis	—	—
- Les anciens et les aînés doivent être respectés	—	—
- Tout enfant doit assistance et respect à ses parents	34	Obligation de respect de tout individu à son chef

Réalisation : Avolonto, novembre 2018

N. B. : Le libellé de l'objet des articles est de Jérôme Alladayè (Voir *Fresques Danxoméennes*, p. p. 24-26).

Il convient de préciser que pendant tout leur séjour pré-Àlādāxónù, les habitants du plateau d'Àgbómɛ́ ne connaissaient que les lois de la nature. C'est bien plus tard qu'apparurent les quarante et une lois de Hwēgbájà qui ne remplacèrent point les *gbèsu*, mais les renforcèrent. A partir du XVIIe siècle, les *Dānxōménù*, *Àxɔ́ví* et *Ànātɔ́*, avaient donc l'obligation d'observer les deux catégories de lois.

Il serait intéressant d'ausculter et de comparer la manière dont ces deux catégories de lois étaient observées à l'une et l'autre époque de leur apparition respective. Le respect des lois de la nature, faut-il le répéter, ne concernait que les groupements humains pré-Àlādāxónù du plateau. Les sentences, à l'époque (entre les IXe et XVIIe siècles), étaient rendues selon les *gbèsu* et les populations savaient que la juridiction reposait sur ces mêmes lois, d'où l'obligation de les observer. Cependant, il y avait déjà quelques infractions auxdites lois. Nous en citerons deux des plus criards. Il s'agit d'abord du cas d'un chef de bande nommé Akobisato. Enfreignant le *gbèsu* qui prescrivait la prohibition du vol, celui-ci semait la terreur en pillant le pays entier pour s'emparer des biens des habitants qui se résignèrent à lui payer une rançon : des vivres, du bétail, même des hommes et des femmes qu'il vendait[767]. Il y avait également la situation d'un certain Dakan coupeur de route qui, à la veille de l'arrivée des Àlādāxónù à Hwàwé, terrorisait la population et ravageait systématiquement tout le pays. La population ne s'en est débarrassée qu'avec l'arrivée des Àgāsúví qui mirent fin à ses exactions. Maurice Ahanhanzo Glèlè le présente comme suit : « Au début de son règne [celui de Hwēgbájà], un bandit de grands chemins, du nom de Dakan, semait la terreur dans la région de Wansugon, barrait la route vers Àgbómɛ́ et rançonnait les passants et les marchands se rendant au marché ».[768]

En conséquence, Akobisato et Dakan ne respectaient pas les lois de leur temps, qu'ils transgressaient régulièrement. Mais à part ces rares cas connus de violation des *gbɛ́sù*, les

[767] Alladaye (C. J.), op. cit., 2010, p. 19.
[768] Ahanhanzo Glele (M.), op. cit., 1974, p. 128.

groupes socioculturels pré-Àlādāxónù du plateau d'Àgbómɛ́, selon Mètiyimè Nondichao,[769] connurent dans l'ensemble un respect scrupuleux desdites lois.

Par ailleurs, contrairement aux "lois de la nature" qui se sont propagées de bouche à oreille, les « quarante et une lois de Hwēgbájà » ont été l'objet d'un enseignement minutieux, programmé et exécuté selon un calendrier précis. Par conséquent, tous les Dānxōmɛ́nu connaissaient ces lois. Cependant, quant à leur observance, on notait plus d'infractions que dans le cas des lois de la nature. Plusieurs exemples en témoignent. Dans le domaine de l'exercice du pouvoir, les Àlādāxónù ne respectaient pas toujours les règles établies tant que celles-ci ne leur étaient pas favorables. Il en était de même dans plusieurs autres secteurs d'activité. Autrement dit, les Àgāsúví étaient beaucoup plus réfractaires aux lois que les populations pré-Àlādāxónù qui, par ailleurs, observaient un respect sans faille pour les prescriptions et autres exigences héritées, même d'un passé lointain.

9-1-2- La soumission aux devoirs séculaires

L'une des leçons[770] d'obéissance données à la société danxoméenne par les « premiers » habitants du plateau d'Àgbómɛ́, passe entre autres par le strict respect des devoirs transmis par un passé lointain. À cet égard, nous citerons d'abord l'exemple du « devoir de vengeance de famille à famille ». C'est un devoir très ancien. Les pré-Àlādāxónù du plateau connaissaient ce devoir et le respectaient. Il s'agit d'une pratique ancestrale en vigueur dans de nombreuses cultures traditionnelles, selon laquelle une famille qui s'estime offensée se venge elle-même, parfois de façon sanglante. C'était un système de vengeance d'une offense ou d'un meurtre, qui implique tous les parents de la victime et détermine l'affrontement de familles ou de groupes sur une longue période. Plus proches de nous, Daa Mètoyimè Nondichao[771] affirme que les premiers habitants du plateau d'Àgbómɛ́ connaissaient le même devoir qu'ils respectaient

[769] Entretien réalisé le 2 juin 2018 à Àgbómɛ́.
[770] Le terme « leçon », faut-il le répéter, n'a pas ici le sens d'un enseignement donné à un élève et qu'il doit apprendre ou avoir en mémoire, encore moins le sens d'une recommandation donnée à quelqu'un. Il s'agissait plutôt dun comportement exemplaire qui force tellement l'admiration d'un supérieur que celui-ci se l'approprie.
[771] Entretien réalisé le 2 juin 2018 à Àgbómɛ́.

également. Il s'agissait pour chaque famille de venger tout meurtre perpétré en son sein par un ou plusieurs membres d'une autre famille. Or, si impérieux que fût le devoir de vengeance, ce serait une erreur de penser qu'il déchaînait automatiquement et en bloc la famille entière de la victime contre la famille du meurtrier. Il convient de montrer que le terme « famille » peut également être à peu près l'équivalent du vocable « groupe socioculturel » dans l'aire culturelle fon avant l'arrivée des Àlādāxónù. Mais l'observance de ladite vengeance par les populations pré-Aladaxonu du plateau, était-elle stricte comme l'affirme Mètoyimè Nondichao ? Les informations dont nous disposons à l'heure actuelle ne permettent pas de répondre directement à cette question. Cependant, se fondant sur le témoignage qui suit, on peut déjà affirmer que lesdites populations connaissaient effectivement le « devoir de vengeance de groupe socioculturel à groupe socioculturel ». Dāā Adéko de Dōkɔ̀n explique en effet :

> *Honlon biba o, do wè gosin. Togbo miton lè hwenu wè honlon biba gosin.… Ako dé o vi nan wa hu ako dé o ton an. Sen wè gbè. Bo nu e kawa jo mon on, ako e sin vi ehu e o ka do nan ba honlon dandan*[772].

TRADUCTION

> La vengeance est séculaire et date du temps de nos aïeux…. Le fils d'un groupe socioculturel donné ne doit pas tuer celui d'un autre. C'est la loi qui l'interdit. Mais si le cas se présente, le groupe dont le fils est tué, doit venger ce meurtre.

Il faut remarquer que plus tard, dans le Dānxōmɛ́, la transgression de la loi de Hwēgbájà prohibant l'assassinat, devait entraîner automatiquement la vengeance lorsque le meurtre est commis dans un groupe socioculturel autre que celui du meurtrier.

Nos recherches en vue de trouver des exemples d'homicides ayant entraîné le « devoir de vengeance de famille à famille » ou de groupe socioculturel à groupe socioculturel, nous ont conduit sur la piste d'un meurtre odieux, perpétré par le chef des Zà, et qui aurait donné à celui-ci son nom de Hunnyon (le sang est succulent !). Paul Hazoumé raconte :

> Les gens de Zà qui vivaient de brigandages avaient capturé une femme du Danhomê. Le fils alla, en compagnie de deux amis, réclamer sa mère. Le chef de Zà leur fit un bon accueil ; il parut regretter d'avoir gardé captive la mère d'un si courageux jeune

[772] Entretien du 23 juin 2018.

> homme et promit de la lui rendre, mais pria ses hôtes de se restaurer avant de reprendre le chemin d'Agbomê. Les jeunes gens acceptèrent. La mère vint s'entretenir avec son fils. Sur un ordre du chef, la femme rentra pour prendre quelque nourriture avant de se mettre en route[773].

Puis, le chef des Zà servit un bon plat de viande aux trois jeunes gens qui mangèrent avec appétit et reconnurent que le repas a été à la fois copieux et délicieux. C'est alors que la scène devint plus dramatique. Paul Hazoumé rapporte :

> Le roi [des Zà] leur dit alors dans un méchant sourire : « jeunes hommes, allez apprendre à vos compatriotes que le roi de Zà se nomme désormais Zànou-Houngnon (originaire de Zà, le sang est succulent) : il a fait manger au fils, qui s'en est délecté, le « caloulou » préparé avec la chair et le sang de sa mère capturée ». Il renvoya les jeunes gens qui vinrent, en pleurs, raconter l'odieux crime à tout le Danhomê[774]

Voilà un crime qui méritait le déclenchement de la « vengeance de groupe socioculturel à groupe socioculturel ». Les Dānxōmɛ́nù, particulièrement la famille du jeune homme orphelin de mère, se trouvaient dans l'obligation de venger le meurtre d'un membre de leur groupe socioculturel par un autre. Mais le roi Tēgbēsú se résolut lui-même à venger la disparue, sa famille et, surtout, l'honneur du Dānxōmɛ́. « Il [Tēgbēsú] pacifia les villages de Zà en massacrant leurs chefs qui tentaient de contester l'autorité du Dānxōmɛ́ (1745) ».[775]

La seconde leçon d'obéissance aux règles du passé, transmise à la société danxoméenne de la même manière que la première concerne le « devoir d'hospitalité ». Comme le devoir de vengeance, cette deuxième leçon est connue d'abord des populations pré-Àlādāxónù du plateau avant de l'être des Dānxōmɛ́nu sous une même forme et avec des règles immuables que décrit Faustin Gedenon[776] comme suit :

> *Jonon e e gosin zo bo wa ba men e o, nun dehu jen wè na zon. Xo jo xo dé jen e nan hen. Nu eu zon bo e do nan wli bo nu jonon lè e nen. E nan nen en sin, bo nan xwle ahan en, bo nan nan nududu wi. Nu Zàn wè ku dé e o, e nan nen en tenmen dagbe bè nan mlannyi bo vo…*[777]

[773] Hazoume (P.), op. cit., 1978, p.p. 57-58.
[774] Hazoume (P.), op. cit. 1978, p. 58.
[775] Alladaye (C. J.), op. cit., 2008, p. 86.
[776] Avec son titre de responsable de la forêt Gedezunmè, Faustin Gedenon apparaît comme l'un des premiers représentants actuels des Yoruba du plateau d'Agbomè.
[777] Entretien réalisé le 23 février 2017 à Àgbómɛ́.

TRADUCTION

> L'étranger qui vient de loin pour vous voir a certainement une raison [valable]. Il vient probablement avec un motif important. Voilà pourquoi on doit bien s'occuper des étrangers. On doit lui donner de l'eau à boire, de la boisson ainsi que de la nourriture. S'il est surpris par la nuit, on lui donnera un bon emplacement pour qu'il se couche et dorme dans la quiétude.

Vraisemblablement, la place réservée à l'étranger dans la société danxoméenne, était grande. Cependant, il convient de préciser que l'étranger n'était pas seulement celui qui venait de loin. Tout inconnu qui demandait hospitalité, était étranger. Une autre clarification importante à faire concerne l'appropriation par la société danxoméenne des "devoirs séculaires" dont nous avons parlé plus loin. Il faut dire qu'en réalité, les Àlādāxónù connaissaient déjà eux-aussi ces devoirs avant leur arrivée à Hwàwé. Le devoir de vengeance de famille à famille et le devoir d'hospitalité avaient cours dans l'aire àjá-fɔ̀n et faisaient partie des valeurs prônées à Tádó depuis très longtemps. Les Àgāsúví ne sauraient donc les ignorer. Mais l'objectif premier qui les a fait venir sur le plateau étant l'exercice de leur suprématie sur les peuples voisins, ils ont tôt fait de reléguer au second rang les devoirs de vengeance et d'hospitalité. Or, les populations qui les ont précédés sur le plateau étaient là pour le leur rappeler par leurs pratiques quotidiennes. De même, la glorification du travail bien fait, peut être cité au nombre des devoirs anciens respectés par les pré-Aladaxonu avant de l'être par les Dānxōmɛ́nu, une fois que ce royaume est créé.

9-1-3 - L'apologie du travail libérateur

Les « premiers habitants » du plateau d'Àgbómɛ́ et environs étaient des travailleurs acharnés. En dehors des migrants Yōrūbā qui, comme les Àgāsúví, ont quitté leur patrie (Ìfɛ̀ et Oyo) pour des raisons liées à l'impossibilité d'accéder au pouvoir d'État, les autres groupes socioculturels pré-Àlādāxónù étaient arrivés aux fins de poursuivre leurs activités d'origine. C'est le cas des Dovi[778] de Kovè et des Wémènu[779] de Dōkɔ̀n. De même, pour diverses raisons,

[778] Les Dɔ̀ví se sont donné un nom qui colle à leur activité principale, la pêche. « dɔ̀ » signifie « filet », et « ví », « enfant ». « Dɔ̀ví » peut donc s'expliquer par « enfant du filet ». Les Dɔ̀ví sont donc très attachés à la pêche.
[779] Les Wémēnù, également, ont un nom qui renvoie au fleuve Ouémé, donc à la pêche.

d'autres peuples de l'ouest, des Aja probablement, rejoignirent le plateau dans l'intention d'y poursuivre eux-aussi leurs activités d'origine : la chasse et la cueillette. Dès lors, hormis les Yōrūbā, les autres groupements humains pré-Àlādāxónù du plateau savaient qu'ils étaient destinés aux activités du secteur primaire. À partir de ce moment, ils s'y consacrèrent entièrement.

Or, lorsque les Àgāsúví arrivèrent d'Alada à Hwàwé ce n'était pas pour faire la chasse ou se livrer aux activités halieutiques. Le mobile essentiel de ce départ, comme ce fut le cas à Tádó, était une querelle de succession et à une farouche volonté de chacun des trois frères[780] de créer un royaume et d'en devenir le roi. Même si au début de leur installation, ils se livraient à la chasse et aux travaux champêtres dans une certaine mesure, ces activités, pratiquées juste pour se nourrir, étaient reléguées au second rang. Leur obsession était la création d'un royaume et son hégémonie dans la sous-région.

C'est là l'une des raisons qui expliquent que sur le plateau et, plus tard dans le Dānxōmɛ́, il existait comme une répartition des rôles, qui classait les Ànātɔ́ dans les travaux champêtres et les princes aux commandes du royaume. Et chaque ordre social se croyait investi d'une mission. Si dans le Dānxōmɛ́ princes et roturiers étaient souvent mobilisés pour la même cause, les premiers se croyaient plutôt dotés du droit de conduite et d'administration du royaume alors que les seconds étaient convaincus d'être les garants de sa réussite agricole. Les Ànātɔ́ , alors, redoublèrent d'ardeur, non seulement dans le domaine des travaux champêtres, mais aussi dans tous les secteurs des activités de production. Ils étaient présents à travers tout le Dānxōmɛ́, chacun dans son domaine de compétence. Cette présence était surtout remarquée dans les vastes

[780] Les sources écrites et orales s'accordent pour raconter qu'après une querelle de succession à la cour du roi de Tádó, trois des fils du roi défunt, chacun avec les siens, prirent le large parce que recherchés par le camp qui a pu imposer son roi. Ils s'arrêtèrent parmi les Àyízɔ̀ à Togudo-Awutè une localité dénommée Àlādà par la suite. Là, après en avoir imposé aux « autochtones », ils se mirent d'accord pour créer un royaume àjá parmi les Àyízɔ̀. Dès lors naquit une nouvelle querelle autour de celui des trois qui en serait le roi. La dispute aurait été presque terrible que celle de Tádó. Les deux frères battus, quittèrent Togudo-Awutè pour Hwɛ́gbó. Et, pour éviter une autre querelle, ils se séparèrent : l'un, Tɛ́-Àgbānlín alla vers l'est et créa le royaume de Hɔ̄gbónù (futur Porto-Novo), et l'autre, Dògbàglì, prit la direction du nord et créa à Hwàwé le royaume de Dānxōmɛ́.

exploitations agricoles appartenant, un peu partout dans le royaume, aux princes et autres hauts dignitaires politiques et religieux. On les voyait alors au service desdits princes et dignitaires dont ils cultivaient les champs. Mais ils étaient surtout au service de la cour, donc de sa Majesté.

Mais les Ànātɔ́ n'étaient pas que des métayers ou des ouvriers agricoles. Ils possédaient leurs propres champs que, gros travailleurs, ils agrandissaient d'année en année. Dès qu'un champ ne peut plus s'agrandir ou que la terre devint pauvre, les Ànātɔ́ , dans le souci de produire toujours plus que par le passé, allaient sous d'autres cieux à la recherche d'un champ plus grand et plus riche en humus. Grâce à leur action, le royaume a pu connaître son autosuffisance alimentaire. Parallèlement, les Ànātɔ́ étaient presque les seuls artisans du royaume. Leur disponibilité et leur coopération désintéressée avec les Àlādāxónù ont largement profité au Dānxōmɛ́.

Par les nombreux exemples de réalisations concrètes produites de leurs propres mains, les Ànātɔ́ faisaient, sans le savoir peut-être, l'apologie du travail bien fait. Et les Axovi, même s'ils le comprenaient, optèrent plutôt dans leur majorité, non pas pour devenir cultivateurs ou artisans et tenir eux-mêmes la houe ou le marteau, mais pour recruter dans leurs champs et dans leurs ateliers, des Ànātɔ́ qui travaillaient pour leur compte. En définitive, on peut retenir que la culture du travail bien fait était un exemple concret légué à la société danxoméenne par les groupes socioculturels pré-Àlādāxónù du plateau d'Àgbómɛ́. Mais la contribution des Ànātɔ́ à la sauvegarde de la culture de ce royaume ne se limitait pas au travail bien fait. Beaucoup d'exemples d'autres genres contibuèrent également à la consolidation de ladite culture.

9-2 - Les autres apports culturels des Ànātɔ́ (XVIIe-XIXe siècle)

Dans la quasi-totalité des cas, les « devoirs séculaires » et autres apports des populations pré-Àlādāxónù du plateau à la société du Dānxōmɛ́ n'étaient certainement pas une invention de ceux-ci. Ces pratiques étaient courantes dans l'aire àjá-Yōrūbā-fɔ̀n depuis plusieurs siècles et, de ce fait, étaient connues desdites populations longtemps avant leur arrivée sur le plateau. Il

s'agit de pratiques qu'elles ont découvertes depuis leurs origines immédiates respectives et dont elles ont continué l'usage une fois arrivées sur le plateau. Même si elles ne les avaient pas inventées, elles en connaissaient la pratique et apportèrent ces traits culturels sur le plateau

9-2-1- Dans le domaine des faits de société

Le seul exemple que nous prendrons concerne le pacte de sang. Comme les traits de culture fon que nous avons appelés « apports des Ànātɔ à la société danxoméenne », le pacte de sang n'était pas l'apanage des « autochtones » du plateau. Il était connu de presque tous les peuples du golfe du Bénin. Paul Hazoumé écrit :

> Les Danhomênou ne se confient de secrets, ne se prêtent une assistance mutuelle, ne s'associent pour une affaire importante … , ils ne se dévouent, jusqu'à la mort, les uns pour les autres, que s'ils se sont juré la confiance, la discrétion, la sincérité, la loyauté, le dévouement, en contractant le Pacte de sang, alê ou vodoun-nou-nou des Fonnou et des Gounnou, zodoudou des Guinnou, Pédanou, Adjanou, imoulé des Yorouba et de leurs parents les Nāgónou.[781]

Le pacte de sang apparaît alors comme une garantie totale de sincérité et de loyauté de la part de chacun des deux conjurés vis-à-vis de son second. L'on ignore à quelle époque précisément naquit le phénomène du pacte. Mais Paul Hazoumé qui tente d'en donner une piste, fait remonter le premier pacte de sang de l'histoire à un chasseur *aja* nommé Aya :]

> Au cours d'une autre chasse, Gbéto Aya pénétra dans une épaisse forêt que jamais pied humain n'avait souillée. …. [Pris de panique], il voulut rebrousser chemin, mais ses pieds furent comme fixés en terre. Lui, l'invincible, avait trouvé son maître : il était en présence d'Azizà[782] [qui lui dit entre autres :] je voudrais te donner de l'importance dans le pays en te confiant cet ayinoukoun[783] qui devra rester entre les mains des Adja (il montra à l'homme une petite boule noire).[784]

Puis, Paul Hazoumé a su camper, selon lui, les deux premiers conjurés de l'histoire du pacte de sang avant de présenter ce qu'était le pacte à ses débuts et d'en situer l'origine lointaine. *Azizà,* le roi des forêts dit encore à Gbéto Aya :

> Nous allons procéder à une cérémonie qui doit te communiquer la puissance que je suis seul à posséder sur ce merveilleux objet. Je voudrais aussi avoir ton sang dans mon corps, ainsi, chaque fois qu'à la chasse tu courras quelque danger j'en serai averti aussitôt par la parcelle de ton sang que j'aurai sucé et je te secourrai. Ils contractèrent alors le pacte de sang : puis Azizà remit l'ayinoukoun à son « frère »

[781] Hazoume (P.), op. cit., 1956, p. p. 1-2.
[782] Dans l'aire culturelle àjá-fɔ̀n, Àzìzà est présenté à la fois comme le génie et le roi des forêts.
[783] Ayi (la terre) et noukoun (œil, yeux). Ayinoukoun signifie alors les yeux de la terre.
[784] Hazoume (P.), op. cit., 1956, p. 17.

> et lui dit : « Au début de la grande saison des pluies et avant les semailles, le roi d'Adja, les hauts dignitaires, les princes et toi reviendrez dans cette forêt…[785]

Les propos de Paul Hazoumé appellent quelques commentaires. D'abord, il situe l'apparition du phénomène au temps d'un « roi d'Adja » qu'il ne nomme pas. Or, Tádó, berceau connu du peuple *aja*, a été créé au XIe siècle de notre ère. On peut donc penser que le phénomène du pacte de sang, consécration rituelle de l'amitié entre deux hommes, est apparu au cours de ce même siècle et consistait à sucer mutuellement le sang de son conjuré. Il contribuait à créer la confiance entre deux amis qui s'associaient pour initier un projet important par exemple. Car, de même que nul ne trahit celui dont le sang coule dans ses veines, de même nul ne saurait trahir celui dont il a bu le sang. Une manière de dire que les deux personnes ne faisaient désormais qu'un seul être. Voilà pourquoi le pacte de sang est sacré. Selon Dāā Viglo, deux amis intimes ne se trahissent pas sous peine d'une sanction naturelle :

> *Dayi xoxo o, do dada lè xwenu on, sa honton de non Zàn sa honton ton de o a. E ka wa jo o, nu kannan kpaca sa honton me Zànto o dandan. Mon wè gbè o ko do sonyi e nin.*[786]

TRADUCTION

> Du temps des rois, un ami intime ne trahit pas son second. Mais si cela finit par se passer, l'ami le traitre paiera obligatoirement sa forfaiture par une sanction. C'est ainsi qu'en a décidé la Nature.

Pour Dāā Viglo, ces sanctions, le plus souvent, allaient jusqu'à la mort si celle-ci ne décimait pas toute la progéniture du parjure. Dans d'autres cas, le parjure était atteint d'une maladie mystérieuse qui ne se guérit pas, s'il n'était pas l'objet d'une démence subite sans raison apparente[787]. C'est là toute la dimension spirituelle et mystérieuse du pacte.

Par ailleurs, à en croire Paul Hazoumé, le roi des forêts susnommé, créa le pacte pour le peuple aja. Cette pratique serait donc apportée sur le plateau par les premiers Aja qui s'y étaient installés. Alors se pose une question : les Yōrūbá, aujourd'hui considérés comme les premiers

[785] Hazoume (P.), Idem, p. p. 17-18.
[786] Entretien réalisé le 7 juillet 2018 à son domicile à Ajagbo.
[787] Entretien réalisé le 7 juillet 2018 à son domicile à Ajagbo.

occupants du plateau, ignoraient-ils totalement la pratique du pacte de sang avant l'arrivée des Àlādāxónù ? Si c'était le cas, on n'aura pas vite fait de tirer la conclusion selon laquelle les Aja furent les inventeurs dudit pacte qu'ils "apportèrent", les premiers, sur le plateau. Ce qui n'exclut pas que des groupes sociaux eussent découvert ce pacte auprès des Àjá avant même de s'installer sur le plateau. En témoigne la désignation du pacte dans chacune des langues de ces groupes socioculturels[788]. Et l'on peut penser que les Yōrūbá, au même moment que les Aja, en faisaient déjà usage sur le plateau avant l'arrivée des Àlādāxónù.

Ce sont les « autochtones », c'est-à-dire, les Ànātɔ́ qui ont développé les premiers, la pratique du pacte sur le plateau et qui, sur place, ont montré aux Àlādāxónù qu'ils en faisaient usage. Est-ce parce que « autochtones » et nouveaux venus connaissaient déjà cette pratique qu'ils n'ont pas tardé à contracté le premier pacte dès l'arrivée des Àlādāxónù sur le plateau ? La tradition orale raconte en effet que Dákò, le deuxième roi du Dānxōmé, contracta le pacte de sang avec un autochtone du plateau nommé Gbāgìdì. Cet accord entre les deux hommes, avait le sens d'un traité de non-agression mutuelle, Gbāgìdì étant le chef de l'un des groupes socioculturels pré-Àlādāxónù du plateau, et devenu hostile à l'autorité des Àgāsúví[789]. Cette information est confirmée par Paul Hazoumé qui écrit :

> La tradition danhoméenne relate des amitiés fort célèbres : celle de Gbaguidi-Zàmmou et de Dákò-Donou, celle du roi Ghèzô et de Chacha Ajinacou, celle du même roi et d'Adoukonou ; un peu plus près de nous, celle du roi Glèlè et d'Adandédjan, et, de notre temps, celle du roi Gbèhanzin et de Yèhomê.[790]

Paul Hazoumé affirme que toutes ces amitiés sont soutenues par le pacte de sang. Ensuite, il montre que le pacte pouvait être conclu même avec une personne de nationalité étrangère. C'est le cas de l'amitié entre Gēzò et Chacha Ajinaku. Il était également conclu entre le roi et l'un quelconque de ses sujets. C'est le cas entre Gēzò et le prince Adoukonu. C'est aussi le cas entre Dákò-Donu et l'Ànātɔ́ Gbāgìdì. Mais après avoir découvert l'origine du pacte,

[788] Nous y reviendrons.
[789] Informations recueillies auprès de Dákò Wégbè Léon, le 18 mai 2014 à Hwàwé-Zūnzɔ̄nsá.
[790] Hazoume (P.), op. cit. , p. p. 3-4.

ses inventeurs et les premiers conjurés, une question subsiste. En quoi le pacte de sang marqua-t-il l'évolution historique du royaume ?

La tradition orale relate qu'au début de leur installation à Hwàwé, les Àgāsúví étaient confrontés à d'énormes problèmes de circulation, du fait des difficultés à eux créées par les Gēdēví qui voyaient d'un mauvais œil une trop grande liberté de mouvement laissée à des hôtes si dangereux. Selon Dāā Agbogban Gansinhoun Agbidinoukoun[791], les Gēdēví étaient hostiles à l'entrée de nouveaux venus sur leurs territoires. Pendant un laps de temps, ceux-ci étaient alors restés à la périphérie des localités contrôlées par les pré-Àlādāxónù. Pour que le passage leur soit ouvert, il a fallu l'heureuse intervention de Gbāgìdì déjà devenu « frère » de Dákò par le pacte. Aux dires du même informateur, ce n'était qu'après cette intervention que l'achat symbolique du plateau auprès de Kpaxé, eut lieu. On peut donc penser que c'était grâce au pacte de sang contracté par Gbāgìdì et Dákò Donu que les Àgāsúví se sentirent réellement habitants de Hwàwé, ce qui conforta leur position et leur donna (du moins le pensaient-ils) la légitimité de développer leur stratégie en vue de la création de leur royaume.

Le deuxième exemple de l'influence du pacte de sang sur le cours de l'histoire du Dānxōmɛ́, concerne la spectaculaire évasion de prison du grand commerçant de la côte des esclaves, Francisco Félix de Souzà dit Chacha Ajinaku, « frère » conjuré du prince Gakpé, futur Gēzò (Voir sa photo ci-dessous). Emprisonné par le roi Àdàndózàn[792], Chacha Ajinaku le fit savoir à Gakpé qui avait, selon les prescriptions du pacte, l'obligation de le délivrer. Gakpé mit alors en branle, secrètement, tous ses soutiens dans le royaume, réussit à faire évader le grand traitant et le fit accompagner jusqu'à Anécho par une escorte forte d'une soixantaine d'hommes.

[791] Entretien du 2 octobre 2013.
[792] Pour avoir réclamé son dû au royaume de Danxome, Chacha Ajinaku fut emprisonné par Àdāndózàn.

Figure n° 5 : Francisco Felix de Souza dit Chacha Adjinakou



Source : Hazoume (P.), Le pacte de sang au Dahomey, Paris,
Institut d'Ethnologie, 1956, p. 176.

D'origine portugaise, Francisco Félix de Souza était un marchand d'esclaves et trafiquant dans le golfe du Bénin. Installé définitivement à Àgbómɛ́ en 1800, il devint l'ami et le frère-conjuré du prince héritier Gākpé, futur Gēzò. Le succès de Francisco Félix de Souza est dû en grande partie à la demande africaine en tabac et rhum brésilien dont il avait le monopole. Il mourut le 8 mai 1849 et fut probablement enterré à Ouidah.

En retour, celui-ci promit d'aider son « frère » à prendre le pouvoir à Àdàndózàn, et il s'y attela : des tissus de toutes sortes en quantité considérable (à distribuer en cachette à certains princes et dignitaires aux fins de gagner leur estime), du tabac en grande quantité, et, très

secrètement, des fusils, arrivèrent d'Anécho. Gakpé, alors, réussit à ourdir contre son royal frère, un complot qui aboutit à sa déposition en 1818. Il devint roi sous le nom fort de Gēzò. Le Dānxōmɛ́ venait de connaître la dernière révolution de palais de son histoire. Et l'on peut donc dire sans risque de se tromper que le pacte de sang, fait culturel « apporté » sur le plateau par ses « premiers habitants », a largement contribué à changer le cours de l'histoire du royaume de Dānxōmɛ́. Dans plusieurs autres domaines comme par exemple l'art culinaire, les groupements humains pré-Àlādāxónù du plateau ont également transmis leur savoir- faire à la société danxoméenne.

9-2-2- L'art culinaire

Un seul ingrédient soutient cet art. Il s'agit du *dādōnú*, graine du néré[793]. Jusqu'à nos jours, le *dādōnú* reste chez la plupart des Fon le meilleur ingrédient qui entre dans la préparation d'une sauce. Ne porte-t-il pas d'ailleurs le nom évocateur de *dādōnú* ? *Dādōnú,* littéralement traduit, signifie « préparer et manger » ; dà = péparer (une sauce), et dónū = goûter, manger. En langue fon, *dādōnú* signifie aussi « ingrédient ». Or, le piment, le sel, l'oignon, l'huile, les crevettes, le poisson, la viande, sont également des ingrédients, donc des *dādōnú*. Mais pourquoi le Fon a-t-il éprouvé le besoin de faire porter ce même nom *dādōnú* à un seul de ces ingrédients ? Voulait-il montrer que les graines du néré étaient au-dessus de tout ingrédient ? On peut le penser quand on sait qu'à l'époque, les Dānxōmɛ́nù les plus démunis faisaient leur sauce avec le seul *dādōnú* dans de l'eau salée et pimentée[794].

Plus tard, avec l'évolution de la société et l'apparition de plusieurs autres ingrédients, le nom *dādōnú*, sans disparaître complètement, a été supplanté par celui d'*àfitín*, donné aux mêmes graines du néré. Lesdites graines avaient une importance si grande que celui qui possédait un champ de nérés faisait partie, comme le propriétaire d'une palmeraie, des plus

[793] Le néré est un arbre dont le nom scientifique est *Parkia biglobosa*. Ses graines, bouillies et écrasées, donnent une pâte souple qui, mélangée avec du sel et du piment, accompagne délicieusement toute autre pâte plus solide, principalement la pâte de maïs et l'acassa. De même, les graines du néré, écrasées ou non, relèvent considérablement la saveur de la sauce, principalement la sauce de légume. Les graines non écrasées portent le nom càkàlà.

[794] Entretien avec Dassanou Azata, épouse Avolonto, le 7 juillet 2018.

aisés de la société. Il y avait dans le royaume de vastes champs de nérés soigneusement entretenus. Même la cour royale avait ses champs de nérés. (Voir la photo du néré à la page suivante). L'origine du *dādōnú* au Dānxōmɛ́ remonterait, à en croire Dassanou Azata, à l'arrivée des premiers immigrants sur le plateau. On était alors entre le XIe et le XIIe siècle de notre ère.

Utilisant gracieusement les créations de la nature à portée de main comme le néré, par exemple, ces populations, à force d'interroger lesdites créations pour leur survie, ont découvert que les graines de cet arbre étaient un ingrédient de premier ordre pour la préparation des sauces. Et, selon la même informatrice, ce sont les premiers immigrants et aja qui seraient à l'origine de cette découverte. Il s'agit là d'un point de vue que l'on peut considérer comme sérieux si l'on prend en compte l'intérêt que manifestent pour l'*àfitín*, les groupements humains susmentionnés.

Photo n° 24 : Le néré ou àhwātín



Prise de vue : Avolonto, août 2018.

Le néré est l'arbre dont les fruits servent à faire l'àfítín.

De nos jours, l'*àfítín* a encore cours dans l'aire culturelle de ces deux groupes sociaux qui jadis seraient à la base de la découverte de ce condiment. Par exemple Àgbómɛ́ et Hwàwé se présentent aujourd'hui comme le berceau de l'*àfítín* où on trouve les deux formes : le cakala et la pâte souple ou graines écrasées. A Kétou, on ne trouve que le cakala tandis qu'à Savè, on trouve aussi bien le cakala qu'une pâte beaucoup plus souple que celle dont on peut se procurer à Àgbómɛ́. On peut donc affirmer que chaque groupe socioculturel a propagé avec succès l'*àfítín* dans sa sphère culturelle à telle enseigne que les populations d'aujourd'hui restent héritières d'un ingrédient séculaire. Mais compte tenu de la présence de nombreux nérés sur le vaste territoire du Dānxōmɛ́ à son apogée ainsi que dans les contrées voisines, il est possible

que d'autres peuples aient découvert la préparation de l'*àfitín* par eux-mêmes, sans aucune communication avec Àgbómɛ en la matière.

En effet, cette épice est valorisée dans tout le nord de la république du Bénin. Le néré ne pousse qu'en zone subéquatoriale. Or, le plateau d'Àgbómɛ étant une zone de transition climatique entre le nord et le sud du Bénin, il y pousse moins de nérés qu'au nord. Par conséquent, la probabilité d'une découverte de cet ingrédient au nord du Bénin, est également forte. Une étude plus approfondie pourra nous situer solidement sur la période d'apparition de cet ingrédient, le lieu de la découverte, les premiers peuples qui en ont fait usage et la manière dont il s'est propagé. (Voir la photo du *dādōnú* ou *àfitín* à la page suivante). On note d'autres apports culturels des Ànātɔ dans le domaine de la musique populaire.

Photo n° 25 : Àfítín ou dādōnú



Prise de vue : Avolonto, août 2018.

Voici comment se présente à Àgbómɛ́ et environs, l'àfítín ou dādōnú à la fin de sa préparation. Ce produit fini, disposé en boules dans une bassine, est prêt ou pour la consommation directe, ou pour l'assaisonnement des sauces.

9-2-3 Dans le domaine de la musique

Dans le domaine de la musique, présentons l'exemple du *zìnlí* ou rythme des morts. Sur toute l'étendue du territoire du Dānxōmɛ́ et même dans certaines contrées voisines, le *zìnlí* était le rythme musical avec lequel on enterrait les morts. Il était donc une musique funèbre. Dans cet espace, obligation était faite aux parents de tout défunt ayant atteint la majorité ou ayant eu au moins un enfant, de faire jouer le *zìnlí* lors de ses obsèques. Il s'agit d'une musique que l'on jouait avec des tams-tams, des gongs et des castagnettes. (Voir à la page 367 la photo de quelques instruments servant à jouer le zinli aujourd'hui).

Selon Théodore Glessougbé, le *zìnlí* aurait son origine sur le plateau et serait une invention des futurs Ànātɔ . Il relate que longtemps avant Hwēgbájà, les morts n'étaient pas ensevelis mais attachés sans linceul à un arbre dans la forêt. Commentant les avantages contenus dans les « quarante et une lois de Hwēgbájà », pour la société danxoméenne, Jérôme C. Alladayè aboutit presqu'à la même conclusion quand il écrit :

> Mais l'homme ici-bas ne se conçoit pas sans ses ancêtres morts, esprits tutélaires auxquels il doit vouer également un grand respect … L'égalité devant la mort était assurée par des funérailles décentes pour tous : fosse gratuite, rémunération pas chère du maître des cérémonies, offre du premier et indispensable linceul par le roi lui-même.[795]

Les morts étaient donc laissés à la merci des hyènes qui s'en régalaient pendant la nuit, mais qui s'enfuyaient aussitôt qu'elles sentaient une présence humaine. Alors, les hommes inventèrent un stratagème. Ils se rassemblaient les nuits, aux heures de sortie des hyènes et tapaient pendant un temps sur toutes sortes d'ustensiles afin de signaler leur présence aux carnivores qui abandonnaient leurs « proies ».

[795] Alladaye (C. J.), op. cit., 2008, p. 32.

Photo n° 26 : Le zìnlí : des ustensiles de cuisine aux instruments d'aujourd'hui



Prise de vue : Avolonto, juillet 2018.

Aux instruments de cuisine et de labour probablement fabriqués en calebasse et à la forge, ont succédé ceux que nous présentons ci-dessus et qui, de nos jours, servent à jouer le zìnlí :

- Le grand tam-tam est appelé *kpēzīn*,
- le petit tam-tam ou *húnví* (le mot *húnví* signifiant petit tam-tam en français),
- la gourde (ou ce qui y ressemble sur la photo) est appelée *zínlí*,
- le plus petit des gongs est appelé *gan kókúé*,
- le gong moyen ou *gānsú*,
- le plus grand des gongs a nom *gānsú dāxó*,
- les castagnettes ou à*sán*.

Plus tard, le simple bruit des ustensiles est devenu une musique bien rythmée et dansée. Petit à petit un genre musical s'est construit et a pris, selon Théodore Glessougbé,[796] le nom de *kú hún, hlā nyān hún*, ce qui, littéralement traduit, donne :

kú = la mort
hún = tam-tam
hlā = hyène
nyān = chasser
kú hún, hlā nyān hún = le tam-tam de la mort, le tam-tam qui chasse l'hyène.

Comme les joueurs de *kú hún, hlā nyān hún* passaient un temps relativement long, ils s'asseyaient à même le sol pour moins se fatiguer. Leur cache-sexe ou *gōdó* en langue fɔ̀n prenait beaucoup de poussière. Alors un Gēdēví du nom d'Aligbonon Alikpa qui s'appropria cette musique, lui donna à son tour le nom *kú dɔ̀n gōdó nyɔ̀n* probablement sous le roi Hwēgbájà (1645-1685). Il en devint le premier responsable sur tout le plateau, ce qui n'était pas du goût des nouveaux venus. Craignant donc les exactions des Àlādāxónù, ce Gēdēví devait fuir jusqu'à Sāvālú où il conserva le nom *kú dɔ̀n gōdó nyɔ̀n* à cette musique.

À leur tour, les Àlādāxónù finirent par se saisir de la même musique et lui donnèrent le nom *gbāgūē hún*. Le roi Glèlè procéda à la rénovation du *gbāgūē hún* qui prit le nom *zìnlí*. Sans attribuer à Glèlè l'invention du nom *zìnlí,* Jérôme C. Alladayè confirme le rôle important joué par ce roi dans la rénovation de cette musique funèbre :

> Il faut faire une mention spéciale pour le zinli qui fut profondément transformé par Glèlè pour devenir ce rythme noble aux chansons pénétrantes de philosophie dont on anime principalement les funérailles. La marque du roi est ici si forte qu'aujourd'hui encore, l'exécution du zinli s'ouvre toujours par une chanson composée par lui : « acé kété acédé do xwé a ? » où il loue son père et sollicite sa bénédiction[797].

Malgré les multiples transformations subies à travers le temps, le *zìnlí*, cette invention des "premiers habitants" du plateau d'Àgbómɛ́, a gardé sa vocation première : respecter et honorer les morts. Il est resté une musique funèbre et un exemple vivant de l'apport culturel des Ànātɔ́ à l'interpénétration des cultures dans le royaume du Dānxōmɛ́. Un royaume qui a

[796] Entretien du 3 juillet 2018. L'intéressé écrit un mémoire de Maîtrise sur le *zìnlí*.
[797] Alladaye (C. J.), op. cit., 2008, p. 99.

fondé sa réputation sur la culture de plusieurs peuples venus d'horizons divers. On peut donc dire que c'est cette multiplicité de cultures qui a fait du Dānxōmɛ́ un royaume dont la grandeur devenue légendaire, dépassait ses propres frontières. Mais quelle était la perception de ce royaume ? Etait-elle positive ou négative ? En un mot, quel était le regard que les uns portaient sur les autres ?

9-3- Le regard des uns sur les autres (XVIIe-XXe siècles)

La perception des Dānxōmɛ́nu en général et des Ànātɔ́ en particulier est fondamentale pour la compréhension de l'histoire du Dānxōmɛ́. Il s'agit de montrer, d'une part, le regard que les uns projetaient sur les autres à l'intérieur du royaume, puis, d'une part, le regard projeté sur le Dānxōmɛ́ par les autres nations.

9-3-1 - Les regards croisés entre « premiers habitants » et nouveaux venus

À l'instar du Yōrūbā Togbin Anyi partant d'Oyo avec pour motif principal la création de son propre royaume, Dogbagli, l'Aja, quitta Alada avec les siens pour le même objectif : créer un royaume qui leur appartienne. À leur arrivée sur le plateau d'Àgbómɛ́, ces Àgāsúví trouvèrent des groupes socioculturels vivant plus ou moins séparés les uns des autres et comprirent que l'occasion était bonne pour les subjuguer à tour de rôle. Pour les nouveaux venus en effet, l'adoption par les « autochtones » de l'habitat dispersé, n'était pas un bon choix pour ceux-ci. Car, si l'un de ces groupes était attaqué, les autres pouvaient ne pas se sentir concernés et, par conséqent, pourraient ne pas lui porter secours. Et c'est ce qui arriva dans les faits, les Àlādāxónù étant passés à l'acte pour les soumettre un à un.

La domination plus ou moins facile des pré-Àlādāxónù amena les Àgāsúví à constater que ceux-ci n'avaient pas une organisation centrale dirigeante et que, de ce fait, ils n'avaient pas atteint une maturité politique et militaire. Ils les considéraient donc comme des personnes à réduire à sa merci et qui, dans l'ensemble, étaient nées pour obéir et exécuter des ordres. Pour cela, il fallait tout leur apprendre, car ils ignoraient tout. Ils étaient surtout bons pour être

corvéables toute leur vie. Plusieurs adages confirment ce regard des Àlādāxónù sur les populations « autochtones » du plateau.

> 1°/- *Àxɔ́ví jé hūn ɔ̀n, Ànātɔ́ fɔ́mɛ́ wɛ́ ē nɔ̀n dē dè.*
> *Àxɔ́ví* = prince
> *jé ūn* = se prend une épine [dans le pied]
> *ɔ̀n* = si, lorsque
> *Ànātɔ́* = roturier
> *fɔ́mɛ́ wɛ́* = du pied de, dans le pied de
> *ē nɔ̀n* = qu'on
> *dē dè* = retirer, soustraire, enlever
> *Àxɔ́ví jé ūn ɔ́n, Ànātɔ́ fɔ̄mɛ́ wɛ́ ē nɔ̀n dē dè*[798] = si le prince se prend une épine dans le pied, c'est du pied du roturier qu'on la retire.

Lorsque l'on doit inciser le pied de l'Ànātɔ pour en soustraire une épine qui ne s'y trouve pas, le regard qu'on porte sur celui-ci, fait de lui le souffre-douleur permanent du royaume. Autrement dit, le prince doit se servir de l'Ànātɔ pour régler tous ses soucis, toutes ses difficultés, sans le moindre effort de sa propre part, ce que renforce le deuxième adage qui suit :

> 2°/- *Àxɔ́ví dù nùn ɔ́n, Ànātɔ́ wɛ́ nɔ́n fɔ̀ hlīn.*
> *Àxɔ́ví* = prince
> *dù nùn* = manger
> *ɔ́n* = quand, lorsque, si
> *Ànātɔ́* = roturier
> *wɛ́ nɔ́n* = qui
> *fɔ̀* = ramasser
> *hlín* = miettes
> *Àxɔ́ví dù nùn ɔ́n, Ànātɔ́ wɛ́ nɔ́n fɔ̀ hlín*[799] = quand le prince finit de manger, c'est le roturier qui ramasse les miettes.

Finalement, dans l'entendement des Àgāsúví, les populations qui les précédèrent sur le plateau, devaient se mettre à leur service jour et nuit.

A leur tour, les Ànātɔ avaient eux aussi leur perception des nouveaux venus. Ce regard passa par trois étapes essentielles. Dans un premier temps, la plupart d'entre eux pensaient avoir affaire à des visiteurs ordinaires, désireux de s'installer comme eux sur le plateau en vue de s'occuper paisiblement de leurs activités champêtres. Ils les prenaient alors pour des hôtes sérieux avec qui il fallait traiter d'égal à égal, et qui avaient la réputation d'hommes courageux

[798] Cet adage a été porté à notre connaissance par Justin Alavo, arrière-petit-fils du roi Agonglo au cours de l'entretien qu'il nous a accordé le 3 octobre 2017 à Àgbómɛ́.
[799] L'adage est de Hogbonouto Biwêkêton. Entretien du 11 septembre 2017.

qui offrent volontiers leur aide à autrui[800]. C'est certainement l'une des raisons pour lesquelles plusieurs amitiés solides à l'instar de celle qui lia Dákò-Donu à Gbāgìdì-Zàmmu, furent nouées. C'est aussi l'une des raisons qui poussèrent les pré-Àlādāxónù à laisser sans arrière-pensée, la direction de leur chefferie tournante à Hwēgbájà.

Ensuite, les choses ne tardèrent pas à se compliquer. Hwēgbájà refusa, son tour arrivé à terme à la tête de la chefferie tournante, de lâcher le pouvoir au suivant. Puis les exactions se multipliaient, surtout à l'encontre de ceux qui refusaient la domination des Àgāsúví : meurtres par-ci par-là, contraintes à l'exil, etc. Dès lors, le regard des "autochtones" sur les Àgāsúví, se transforma considérablement. Ceux-ci devinrent pour les pré-Àlādāxónù, des éléments dangereux dont il fallait s'éloigner. Cette deuxième phase n'a pas beaucoup duré.

Enfin, la troisième étape qu'a connue l'évolution du regard des "premiers habitants" du plateau sur les Àlādāxónù, coïncida avec l'apogée du royaume. La société danxoméenne était déjà définitivement constituée, avec une place réservée à chaque Dānxōmɛ́nu. Les Ànātɔ́, qui connaissaient la leur, savaient à quoi s'en tenir. Les Àgāsúví eux-mêmes avaient besoin de leur collaboration paisible afin d'asseoir un royaume stable et conquérant. Voilà pourquoi ils les ont étroitement associés à la gestion du pouvoir tripartite des Hwēgbájàvi[801]. Et les Ànātɔ́, même satisfaits d'accomplir la mission qui leur était assignée dans le royaume, savaient qu'ils étaient condamnés à le servir aux côtés des Tádónu[802]. Cependant, malgré la compréhension mutuelle et l'entente plus ou moins parfaite qui semblaient exister entre ces deux ordres sociaux, l'opinion de la plupart des Ànātɔ́ sur les Àlādāxónù n'était pas très reluisante. Ils les considéraient du fond de leur cœur comme des partenaires obligés, hautains et condescendants.

[800] Avant même que les populations ne le lui aient demandé, Hwēgbájà les libéra des affres d'un certain Dakan, grand coupeur de route qui les terrorisait et s'emparait impunément de leurs biens. De même, il rendit l'accès à l'eau, gratuit pour tout le monde.

[801] Le Dānxōmɛ́ reposait son action sur un pouvoir tripartite : politique-religieux-militaire.

[802] Les Àlādāxónù étaient désignés par plusieurs appellations liées à leurs origines, à leur race ou à leur descendance : Ajanu, Tadonu, Àgāsúví, Àlādāxónù, Hwegbonu, Hwēgbájà vi.

Cependant, l'appréciation que Dānxōménù et peuples voisins se faisaient l'un de l'autre, était encore plus négative.

9-3-2 - La perception négative des uns par les autres

L'environnement politique, social, militaire et culturel était très défavorable aux Dānxōménu et à leur royaume, depuis l'avènement de Hwēgbájà jusqu'à la disparition de la royauté au Dānxōmé, entre 1645 et 1900. Tous les peuples qui entouraient ce royaume, le doigtaient en permanence comme l'ennemi commun à abattre. Les Māxí, les Idāācà, les Nāgó, les Àjá, les Àyɔ̀nù[803], les Àyízɔ̀, avaient un regard très défavorable vis-à-vis du peuple fɔ̀n[804]. Plusieurs adages et sobriquets étaient soigneusement choisis pour mettre en garde contre les Dānxōménu et montrer qu'ils n'étaient pas d'une bonne moralité. Voici quelques exemples pour illustrer cette affirmation

É gbɔ̀n kpáhú bɔ̀ lēfē kān fíyɔ́.
É = Il ou elle
gbɔ̀n = passer
kpáhú = à côté de la clôture
bɔ̀ = et
lēfē =
kān = tige
fíyɔ́ = brûler, mourir
É gbɔ̀n kpáhú bɔ̀ lēfē kān fíyɔ́ = Il [le Fɔ̀n] passe à côté de la clôture et les tiges de lefe meurent.

De son nom scientifique *Dioscorea dumetorum*, le lefe, comme l'igname, est un tubercule dont raffolent les Fɔ̀n. Sa partie renflée se développe dans le sol pendant que sa tige, rampante, atteint le dessus de la clôture où elle s'étale et se développe. Quand on déterre le tubercule, on tue ainsi la plante dont les tiges nichées au-dessus de la clôture, s'assèchent et meurent. Un jour, un Fɔnnù passait à côté d'une clôture et remarqua une tige de lēfē mûre. Il déterra le tubercule et partit avec. Peu de temps après, le propriétaire du lefe, surpris de constater l'assèchement des tiges de son tubercule, découvrit dehors à côté de sa clôture que son lēfē a

[803] Le mot fɔ̀n « Àyɔ̀nù » était l'appellation par laquelle les Dānxōménu désignaient les Yōrūbá venus d'Ɔ̀yɔ. Dans la langue fɔ̀n, « Àyɔ̀nù » signifie « habitant d'Ɔ̀yɔ ».
[804] Le peuple fɔ̀n, c'est l'ensemble de tous les Dānxōménu, Àxoví comme Ànātɔ.

été dérobé. Il s'en prit au voleur qui lui a été indiqué par un témoin oculaire du délit. Ne voulant pas reconnaître sa faute, le criminel déclara qu'il était seulement passé à côté de la clôture sans toucher au lefe ni à sa tige. Humoristique, le propriétaire lui lança : *Mán nyín hwɛ́kō gbɔ̀n mɛ́dē kpáhú kpō un ɔ́n lēfē tɔ̄n nɔ̄n fíyɔ́ wɛ́ā é* ? Ce qui signifie : « N'est-ce pas que ton seul passage à côté de la clôture de quelqu'un, fait assécher les tiges de son lēfē ? ». Le voleur est ainsi présenté comme un magicien dont le passage à côté d'une clôture suffit pour faire disparaître les lēfē. C'était cette boutade que certains peuples ont généralisée comme ayant été adressée à tous les Fɔ̀n[805].

D'autres exemples de sobriquets collés aux Fon, sont libellés comme suit :

> *-Ē hù nyībú dɔ̄kpó bó dū bī kézè gbēdɔ̄kpó, bó hù hūēlé dɔ̄kpó bó dū nú sùn àyizén.*

Il [le Fɔ̀n] tue un bœuf et finit de le manger en une journée, mais tue une tourterelle et finit de la manger en six mois.

> *- Ē léhú sīn māsà*

Il [le Fɔ̀n] déclare s'être lavé à un endroit où il n'existe aucune trace d'eau par terre.

> *- Ē nù gɔ̀dɔ̀ bō té ká. Ē dɔ̀ gɔ̀dɔ̀ vīví bɔ̀ ká víví.*

Il refuse de rendre le contenant de la bouillie sucrée dont il s'est délecté et dit que le contenu et le contenant sont tous les deux sucrés. [Si sucrés qu'on ne saurait retourner ni l'un, ni l'autre !].

Tous ces sobriquets présentent le Fon sous des traits négatifs, montrant de lui un caractère contraire aux règles de la morale établie ou des bonnes mœurs.

En plus de cette forte animosité contre le peuple fɔ̀n, d'autres adages colportaient des sentiments exprimés de manière encore plus vive en milieu idāācà, par exemple. Deux exemples permettent de s'en rendre compte :

[805] Propos recueillis au cours de l'entretien de groupe organisé à Zasa le 26 avril 2014 avec Dāā Atchawé Vidjennagni Mètogbo Adivi Chef de la collectivité Atchawé, Atchawé Félix Atchawé Thomas Atchaadjou Atchawé Zizinon

1°/ - ìfɔ̀n kɔ̀dāā
Le fon est [congénitalement] mauvais

2°/ - Eguni nbo niyan ?
Est-ce un Fon ou un homme[806] ?

Ces deux formules traduisent amplement le ressentiment des populations que les Fon ont militairement combattues. Beaucoup plus que le comportement individuel des Fɔ̀n dans la société, c'était plutôt les campagnes militaires qu'ils dirigeaient contre ces peuples, qui expliquent par-dessus tout, une si vive répugnance. Cela montre que ces guerres ont été si atroces qu'elles ont laissé des souvenirs indélébiles parmi les populations des territoires entre temps annexés au Dānxōmɛ́.

Quant aux Fon, ils nourrissaient aussi des sentiments d'antipathie ouverts vis-à-vis des peuples qu'ils combattaient. Selon Dassanou Azàta épouse Avolonto,[807] les Fon, notamment les Axovi, se présentaient aux yeux des peuples voisins comme des invincibles et projetaient sur eux ce regard méprisant : *Mi mè Dānxōmɛ́nu lè o, agbosu doglo bo zèlè to wè mi nyi.*

Nous autres Dānxōmɛ́nu sommes le bélier qui traverse allègrement le pays.

Il s'agit là d'une allusion qui rappelait constamment aux populations concernées, les circonstances dans lesquelles elles ont été vaincues par les Dānxōmɛ́nu, qui se faisaient ainsi passer pour des béliers puissants qui traversent allègrement n'importe quel pays sans que rien ne puisse leur arriver. Une telle allusion contribuait à renforcer davantage l'antipathie desdites populations pour le Dānxōmɛ́.

De même que les peuples voisins du Dānxōmɛ́ généralisaient à tous les Fɔ̀n un acte condamnable posé par l'un des leurs, de même ceux-ci attribuaient à tout un groupe socioculturel ennemi, un acte maladroit dont quelqu'un dudit groupe était l'auteur. Nous n'en

[806] Généralement en milieu kétù, lorsqu'on frappe à la porte de quelqu'un la nuit, celui-ci pose d'abord à l'inconnu la question de savoir s'il est un Fɔ̀n ou un homme avant de se décider à ouvrir ou non sa porte. Ce qui veut dire que le Fɔ̀n n'est pas un homme. Cela veut dire également que les Kétois n'ont jamais oublié la prise de Kétù par l'armée du Dānxōmɛ́, encore moins les massacres qui ont conduit à ladite prise par le roi Glèlè.
[807] Entretien du 4 juillet 2018 à Houngomè dans la commune de Zà-Kpótá.

voulons pour preuve que l'adage suivant en vogue dans le milieu fon et que l'on collait à tous les Àjá :

> *Àjánú gbɛ́ kāndé bó sānyí gbān*
> *Àjánú* = originaire d'Àjá
> *gbɛ́* = refuser
> *kāndé* = quarante
> *bó* = et
> *sānyí* = vendre
> *gbān* = trente
> *Àjánú gbɛ́ kāndé bó sānyí gbān* = L'Aja refuse de vendre sa marchandise à 40 francs et [croyant que 30 est supérieur à 40] accepte de la vendre à 30 francs.

En réalité, la scène se serait passée dans l'un des marchés d'Àgbómɛ́.[808] Lorsque le vendeur aja a été approché par un Fɔ̀n qui désirait acheter sa marchandise, ce dernier aurait proposé 40 francs à l'Àjá qui aurait vigoureusement rejeté cette offre au motif que, de cette façon, il braderait son bien. Puis il proposa au Fon la somme de 30 francs que celui-ci paya aussitôt pour s'emparer de ladite marchandise. Cependant, selon une autre version qui affirme que le premier marchandage se situait dans la matinée, et le second, dans l'après-midi, ce commerçant aja devait retourner au pays avec sa charge de marchandise.[809] Cette inattention de la part d'un seul Aja était considérée par les Fɔ̀n comme propre à tous les Àjá. L'objectif, comme dans le cas des adages collés aux Fon, était de discréditer les Aja en les présentant comme des personnes qui agissent et parlent sans réfléchir.

Les sources écrites, également, soulignent l'aversion que les Fon manifestaient vis-à-vis des populations voisines du Dānxōmɛ́. Au cours du conseil de trône qui devait décider de la guerre de revanche contre Hūnjōlómɛ́dē, Zinmajègbinnyi, vidaxo de Gēzò, donna à son royal père ce conseil :

> Bien que l'oracle nous prédise la victoire, il faut craindre que ne se renouvelle la première aventure de Hounjroto. Mon avis est que le Maître du Monde laisse à son successeur le soin de châtier les bêtes puantes de Hounjroto. D'ici ce temps, la méfiance des Mahinous sera complètement endormie[810].

[808] Pour Constant Hêkpazo, il s'agirait du marché Àjáhí.
[809] Cette version est recueillie auprès de Sylvain Anignikin le 15 octobre 2018 en son domicile à Abomey-Calavi.
[810] Hazoume (P.), op. cit., 1978, p. 406.

Le futur Glɛ̀lɛ́ n'hésita donc pas à désigner les Māxí par le vocable « bêtes puantes de Hounjroto ». Cela témoigne du sentiment de rejet et d'animosité qu'éprouvaient les Fɔ̀n[811] pour les Māxí de Hūnjɔ̄lómɛ́dē. Mais si Fɔ̀n et peuples voisins se rejetaient mutuellement, quelle était la perception du royaume de Hwēgbájà par les autres nations ?

9-3-3- Le regard d'autres nations sur le Dānxōmɛ́

Le regard des autres nations sur le royaume des Fɔ̀n était plus favorable que celui des pays qui l'entouraient. Dans son introduction à *Histoire du Dahomey*, Robert Cornevin écrit :

> Parmi les républiques africaines d'expression française, le Dahomey occupe une place particulière en raison d'un passé prestigieux… C'est le seul exemple à ma connaissance où le nom d'un royaume vaincu ait déterminé l'appellation d'une entité territoriale cinq fois plus grande[812].

Dans le même ordre d'idées, Le Herissé, vantant les mérites du royaume du Dānxōmɛ́, relate :

> Le royaume du Dahomey méritait l'honneur de tenir la première place parmi les peuplades, ses voisines… Par son organisation, vraiment extraordinaire pour un pays noir, il les avait déjà surpassées de beaucoup, alors qu'elles ne formaient encore que des confédérations de trbus sans grande cohésion et sans autres institutions que celles qu'on retrouve dans tous les groupements familiaux primitifs.[813]

À ces mots, on peut penser que la France apprécie favorablement l'œuvre accomplie par les Fɔ̀n dans leur royaume. On peut aussi être tenté de croire, à partir de ces citations, que l'organisation politique, religieuse, économique et militaire de ce royaume, a positivement retenu l'attention des Français qui avaient un grand respect et une grande admiration pour le Dānxōmɛ́. On peut enfin supposer que les Européens étaient désormais prêts à discuter d'égal à égal avec le Dānxōmɛ́. À l'analyse, il n'en est rien ! Une telle interprétation équivaudrait à une mauvaise compréhension des sentiments des Européens, les Français surtout, sur le Dānxōmɛ́. L'impression que les Européens se faisaient de ce royaume était plus pernicieuse. En conséquence, il ne faut jamais perdre de vue le complexe de supériorité du Blanc sur le Noir. A la limite, les propos de Cornevin et de Le Herissé pourraient être considérés comme une manifestation de la condescendance.

[811] Ce sentiment était surtout dicté, semble-t-il, par l'échec de la première expédition contre Hūnjɔ̄lómɛ́dē.
[812] Cornevin (R.), 1962, p. 5.
[813] Le Herisse (A.), op. cit., 1911, p. 1.

Par ailleurs, le royaume d'Ọ̀yọ́ qui voyait le Dānxōmɛ́ comme un État facile à placer sous son joug, finit par changer d'avis à partir de 1820. C'est donc avec l'arrivée au pouvoir de Gēzò qu'Ọ̀yọ́ se donna une autre perception du Dānxōmɛ́ : celle d'un royaume puissant disposant d'une armée redoutable. Les troupes d'Ọ̀yọ́ venaient d'être battues par l'armée de Gēzò qui a mis en déroute l'arsenal militaire de ce puissant royaume yōrūbā. Les dirigeants d'Ọ̀yọ́ ont alors pris la mesure de la puissance du Dānxōmɛ́. Désormais, ils craignaient ce royaume au point de ne pas pouvoir riposter par une nouvelle expédition guerrière après leur défaite. C'est surtout après les avoir tournés en dérision par la réduction drastique du tribut annuel qu'ils réclamaient au Dānxōmɛ́ que Gēzò s'imposa à l'armée d'Ọ̀yọ́[814]. Les sources écrites confirment cette information. Jérôme Alladayè relate :

> Arrivé au trône, l'une de ses préoccupations premières fut la libération du Dānxōmɛ́ du joug d'Oyo. Il y parvint dès les premières années de son règne, d'abord en ridiculisant Oyo par l'amenuisement du tribut qu'il lui versait, ensuite en conduisant contre ses troupes une attaque en règle au cours de laquelle soldats et chefs militaires Yōrūbā furent tués ou mis en déroute[815].

Arrivé sur le trône en 1818, Gēzò n'avait donc que deux ans de règne quand il défia le royaume d'Ọ̀yọ́. Et, contrairement à l'habituelle réaction des souverains d'Ọ̀yọ́, cette témérité est restée impunie. Or, on se souvient qu'Ọ̀yọ́ a énergiquement riposté lorsqu'Àdàndózàn, le prédécesseur de Gēzò, ridiculisa ce royaume par le fameux message du singe glouton, et cessa pendant quatre ans de payer le tribut annuel auquel le Dānxōmɛ́ était assujetti. La menace d'envahissement des troupes d'Ọ̀yọ́ était si vive et si imminente qu'Àdàndózàn reprit aussitôt le paiement dudit tribut. Il faut dire cependant que Gēzò bénéficia de circonstances favorables. En difficulté avec la révolte de la plupart des États placés sous sa suzeraineté, d'une part, et durement frappé par la crise économique ambiante, d'autre part, le puissant royaume yōrūbā

[814] Entretien de groupe à Sèhoun dans la commune d'Abomey le 22 février 2015 avec Estelle Adomou, Louis Adomou et Rigobert Adomou.
[815] Alladaye (J.), op. cit., 2008, p.p. 91-92.

avait du mal à s'occuper plus spécifiquement du cas danxoméen. D'ailleurs, sa chute ne tarda pas à arriver :

> La chute de l'empire se produisit vers 1835, au terme d'une période de désorganisation politique totale qui avait vu se succéder une série d'alafin éphémères et en grande partie impuissants, dont Aole et Maku et s'acheva par un interrègne prolongé qui dura près de deux décénies.[816]

La chute du royaume d'Ὸyɔ́ intervint lorsque Gēzò (1818-1858) était encore sur le trône. On peut donc conclure que le Dānxōmɛ́ était diversement perçu par ses contemporains. Si pour les uns, il était un royaume peuplé de malfaiteurs et d'hommes sans scrupule donc indésirables, pour les autres, il regorgeait de nationalistes qui ont su bâtir un royaume uni, puissant et fort.

Au terme de la troisième partie de la recherche, nous pouvons affirmer, entre autres, que les Aladaxonu ont laissé aux roturiers une ouverture qui leur permettait de s'anoblir. Il suffisait de rendre au royaume, un service jugé inestimable par la cour royale pour entrer dans l'ordre des nobles et bénéficier des avantages qui y sont attachés. De nombreux Anato en ont alors profité pour devenir ministres, chefs de province, dignitaires religieux et autres grands responsables du royaume. Dans le même temps, ils subirent l'influence culturelle des nouveaux venus par l'appropriation des valeurs enseignées par ceux-ci, telles que la grandeur, l'honneur ou l'héroïsme. Mais ils enseignèrent aussi aux Aladaxonu des vertus que ceux-ci, également, se sont approprié, telles que le refus de la paresse et le respect du bien d'autrui. Cependant, malgré l'apparente symbiose qui caractérisait la société danxoméenne, un embarras existe : la perception négative des uns par les autres. En effet, selon que l'on se trouve du côté des roturiers ou de celui des princes, le regard des uns sur les autres était accusateur s'il ne traduisait pas de la condescendance.

[816] Asiwaju (A. I.), Histoire Générale de l'Afrique, Volume VI, p. 753.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Au terme de cette étude, on retiendra que malgré la soumission des populations pré-Àlādāxónù, de nombreux traits de leur culture ont survécu à la domination des nouveaux venus. On le note au plan linguistique, politique, culturel, religieux. Ces traits se retrouvent également dans la vie sociale et artistique. Avec la création du Dānxōmɛ́, les Ànātɔ́, malgré leur statut de roturiers, devinrent les hommes de confiance des Àlādāxónù, au détriment des princes.

Le rôle des Ànātɔ́ dans le développement de l'économie du royaume était tout aussi important. Le travail qu'ils abattaient dans les champs, dans l'élevage et la pêche, puis dans les activités cynégétiques, était de nature à propulser l'économie vers un développement ascendant. De même, dans les activités de transformation des matières premières, les Ànātɔ́ brillaient par leur présence effective et massive. On les retrouve également aux premières loges du commerce intérieur et extérieur. Dans le métier des armes, ces mêmes Ànātɔ́ étaient le fer de lance de l'armée danxoméenne. Les Àlādāxónù le leur en savaient gré, et anoblissaient en conséquence, les plus valeureux d'entre eux. Une harmonie apparente semble alors caractériser les relations entre les deux grandes couches sociales du royaume. Mais les vicissitudes du « vivre ensemble » firent que les uns et les autres ne s'apprécient pas toujours de façon positive. En effet, si les Àlādāxónù continuent de toiser les Ànātɔ́[817], ceux-ci ne cessent d'exprimer en sourdine leur ressentiment vis-à-vis d'eux. Ces certitudes établies en confortent d'autres. Faisant ainsi le point des connaissances, nous évoquerons quelques aspects.

En premier lieu, l'identification et les difficultés de mise en place des populations. Entre le Xe et le XVIIe siècle[818], le plateau d'Àgbómɛ́ fut peuplé par des groupes socioculturels arrivés surtout de l'est et de l'ouest. Parmi eux, les Gēdēví sont les premiers habitants connus à l'heure

[817] Les Àlādāxónù tiennent, en toutes occasions, à faire la distinction entre eux, les Hwēgbájà vi et les Anato pour souligner leur position dirigeante et dominante au sein de la royauté.
[818] Voir :

- Ki-Zerbo (J.), *Histoire de l'Afrique Noire d'Hier à Demain*, op. cit., p. 686.
-
- Merlo (C.) et Vidaud (P.), *Peuples du Golfe du Bénin (Aja-Ewé)*, Paris, Karthala, 1984, p. 287.(Le drame dont il s'agit est le meurtre par Atolu, de l'un de ses frères).

actuelle. Ces groupes sociaux que furent les Yōrūbā, les Àjá, les Acanwunti, les Zà, les Wemenu, les Ayizo, les Hwēdá …, deviendront les premiers Ànātɔ ou roturiers du Dānxōmɛ́.

Évoquant les raisons du choix de l'aventure par les migrants, ce travail montre qu'elles étaient invariablement liées à une querelle de succession ou à la recherche d'un endroit plus propice à la poursuite de l'activité d'origine. Elles étaient également en rapport avec l'impossibilité de résister à une attaque violente. En réalité, la révolte, la résistance s'opère toujours par rapport à un pouvoir. Et, face à ce pouvoir, il faut apprécier quel est le niveau d'organisation du peuple considéré. En l'absence d'une organisation conséquente de sa part, ce peuple, fuyant la terreur, trouve son salut dans la migration.

Une fois la migration amorcée, de nouvelles difficultés apparaissent : avancée pénible dans une zone de forêts inextricables, inexistence de cours d'eau, obligeant le plus souvent les migrants à s'agglutiner autour des rares points d'eau, relations conflictuelles parfois avec les autochtones des lieux d'établissement…

Les itinéraires empruntés le plus souvent, partaient d'Ìfɛ̀, d'Ὸyɔ́ ou de Kétù pour les groupes venant de l'est, puis de Tádó ou de Kumasi pour ceux arrivant de l'ouest, et constituent un véritable enchevêtrement. En effet, les sources permettent d'affirmer que nous sommes en présence de plusieurs groupes humains, qui se repoussent mutuellement, tout en se mélangeant quelquefois, rebroussant chemin parfois, avant de revenir sur leurs pas. Dès lors, la reconstitution des mouvements de populations dans ce milieu, est malaisée. De plus, si la traversée de la forêt et, dans une moindre mesure, de la savane était la situation qui s'offrait le plus aux émigrants, un autre chemin longeant les cours d'eau était largement exploité.

Cependant, on peut désormais se convaincre de ce que les migrations provoquées par des querelles de pouvoir, aboutissent généralement à la création de nouveaux centres de pouvoir, ce qui n'est pas souvent le cas pour les migrations causées par des problèmes économiques. On peut retenir que pour chaque groupe social identifié, une escale à Tádó a été presque toujours observée. Mais aucun desdits groupes n'y a été autochtone. Même les Yōrūbā,

présentés comme les premiers à arriver sur les lieux, y ont trouvé les Alu et les Azànu à leur arrivée[819]. En conséquence, les premiers habitants de l'aire culturelle àjá-fɔ̀n-Yōrūbā appartiennent à une époque reculée. Pour la plupart, ces peuples, à Tádó, se sont mélangés aux « autochtones » avant de s'engager dans l'aventure qui les conduisit sur le plateau d'Àgbómɛ́.

Du reste, on peut distinguer dorénavant les migrations pré-Àlādāxónù de celles post-Àlādāxónù. Les premières concernent l'immigration de tous les groupes socioculturels qui sont venus s'établir sur le plateau avant l'arrivée des Àlādāxónù ; c'est le cas des Yōrūbā, des Àjá, des Zà, des Wémēnù, pour ne citer que ceux-là. Les secondes distinguent l'émigration des personnes et groupes sociaux ayant fui le plateau pour un motif quelconque, notamment sous la pression des Àlādāxónù, tels, Gbāguīdì et les Zà, par exemple.

Cette pérégrination dans l'espace permit quelque peu de fixer la chronologie des différents mouvements de population. Partant de divers auteurs et interrogeant la tradition orale, nous avons procédé à d'utiles recoupements pour parvenir à nos fins.

Par ailleurs, on sait maintenant que, de cette multitude de groupes socioculturels, deux émergent nettement : à l'est, les Yōrūbā, qui auraient l'Arabie Saoudite comme origine lointaine[820] ; à l'ouest, les Àjá et Èwé, en contact eux-mêmes à l'ouest avec le monde akan. Le plateau d'Àgbómɛ́ connut ainsi l'influence des deux plus vieilles civilisations de la côte des esclaves, à savoir la civilisation d'Ilé-Ìfɛ̀ au Nigéria et la civilisation ashanti du Ghana. L'étude permet de comprendre que les populations pré-Àlādāxónù ont développé tour à tour sur le plateau, deux formes d'expression familiale et politique que sont les communautés villageoises et les chefferies. Elles étaient à l'étape des chefferies quand les Àlādāxónù sont arrivés.

On sait également que pour soumettre si facilement les premiers habitants du plateau, le pouvoir du Dānxōmɛ́ a surtout procédé par la terreur. L'épisode du meurtre d'un Àyízɔ̀ à Àlādà,

[819] Voir Histoire des Togolais, Vol I, p. p. 155-156.
[820] Voir les tableaux chronologiques et synoptiques de Joseph Ki-Zerbo dans *Histoire de l'Afrique Noire d'Hier à Demain*, op. cit., p. 686.

l'épisode du meurtre d'Àdénnyí, l'épisode du meurtre de Dàn, en sont un témoignage éloquent. Le même usage de la terreur sera observé une fois le Dānxōmɛ́ lancé à la conquête des pays voisins. Le souvenir de la destruction de Savi, de celle de Gbōwɛ̀lɛ́ et de la réduction à néant de Hùnjōlō furent des exemples vivants.

Un autre problème résolu est celui relatif à la nature des rapports qui existaient entre les princes et les Ànātɔ́. Même si les Àxɔ́ví constituaient la classe dirigeante, et les Ànātɔ́, celle du bas peuple, les premiers ont su ouvrir leur pouvoir très fermé aux seconds qui, bénéficiant de circonstances favorables, y jouèrent des rôles très convoités par les princes : ministres, dignitaires religieux, chefs de province,… À en croire Djibril Mama-Débourou[821], une telle situation n'aurait jamais pu se produire dans le Borgou où seuls les princes auraient été faits ministres et hauts dignitaires. Les souverains du Borgou craignaient-ils moins les intrigues de leurs frères de sang, les princes, que leurs homologues du Dānxōmɛ́ ?

Par ailleurs, sur la question de l'omniprésence des Ànātɔ́ dans tous les secteurs de la vie du royaume, l'attitude des successeurs de Gānyēhɛ́sú, peut paraître incompréhensible. Car, comment comprendre en effet qu'un État centralisé utilise les roturiers et délaisse les princes ? En effet, que ce soit dans la politique ou dans la religion, dans l'agriculture, dans la transformation des matières premières ou dans le tertiaire, dans le commerce ou dans l'armée, les Ànātɔ́ étaient presque les seuls à la tâche. Ces « autochtones » devenus Dānxōmɛ́nu[822], façonnés à la manière des Àlādāxónù, partirent ensemble avec ceux-ci à la conquête d'autres peuples, contribuant dès lors à forger la réputation et la célébrité du Dānxōmɛ́. Cela, également, paraît surprenant. Car, les populations pré-Àlādāxónù du plateau ne connaissaient pas la guerre avant l'arrivée des envahisseurs. Aucun auteur ni aucune source orale ne les ont présentées dans une confrontation entre elles-mêmes, encore moins avec un autre peuple. On sait désormais que c'est après les avoir conquises que les Àlādāxónù en ont fait un peuple guerrier.

[821] Entretien du 18 août 2018 au domicile de l'intéressé au quartier Tokplégbé, zone des ambassadeurs, à Cotonou.
[822] Membre de la nation du Dānxōmɛ́.

De même, cette étude a permis de comprendre la crainte des souverains de voir accéder les princes, leurs frères de sang, aux plus hautes charges du royaume. Alors, les raisons profondes qui créèrent la suspiscion et la méfiance des souverains envers les princes, furent, entre autres, le coup d'État de Dákò contre Ganyéxèsu vers 1620, les circonstances de la mort d'Àgɔ̀ngló en 1797, la destitution d'Àdàndózàn en 1818 et le complot ourdi contre le yōvógán Tòmɛ́tín vers 1850.

Quand on aborde les performances de l'économie du Dānxōmɛ́, on est surpris par son progrès spectaculaire qui la fait passer aussi rapidement d'une économie de subsistance à une économie ouverte sur le monde. Une telle ascension était due à la fois au génie des Àlādāxónù et à l'opiniâtreté des Ànātɔ́ au travail. En utilisant la main-d'œuvre servile des roturiers, les Àlādāxónù ont su développer l'économie du royaume. C'étaient les Ànātɔ́ qui entretenaient les champs et les plantations du souverain. Or, le roi disposait de vastes champs de maïs, de mil, de sorgho, de manioc et d'arachides.

Gēzò ajouta à l'existant, de nombreuses plantations royales de palmiers à huile et de cocotiers, et sous son règne, les Ànātɔ́ avaient travaillé au développement de la culture du tabac et des produits vivriers, telles que le manioc, le maïs tendre, le bananier, l'arachide, le gombo, la tomate, l'oranger…

Quant aux Ànātɔ́-yɔ́yɔ́,[823] ils étaient consignés, le plus souvent sur place, dans leurs localités respectives, à toutes sortes de travaux, champêtres surtout, en vue de ravitailler le palais, les dignitaires et, notamment, le commerce extérieur en vivres.

Le palmier à huile, le maïs et l'arachide occupaient la première place dans l'agriculture. En témoignent les vastes étendues de terre qui y étaient consacrées aussi bien à Àgbómɛ́ que dans les provinces. De façon plus spécifique, le palmier à huile était incontestablement la culture dominante à un moment donné, et le royaume tirait un profit inestimable des palmeraies

[823] Les Ànātɔ́ yɔ̀yɔ́ sont les habitants des territoires conquis par le Dānxōmɛ́ et qui sont passés sous le joug des Àlādāxōnù.

royales. Les rapports administratifs du début du XXe siècle de notre ère, présentés par Maurice Ahanhanzo Glèlè font état de 2.525 litres d'huile de palme produite dans seulement deux localités (Hwàwé et Gbólí) du Dānxōmɛ́[824]. Une telle production ne saurait être consommée uniquement dans le royaume. L'on se souviendra que la traite des Noirs était la première activité par laquelle le Dānxōmɛ́ s'ouvrit sur le monde. Son interdiction vers la fin du règne d'Àgɔ̀ngló entraîna son abandon et suscita le développement du commerce de l'huile de palme. Une fois encore, c'est grâce au labeur des Ànātɔ́ dans tous ces champs et plantations que l'économie du royaume connut ce prodigieux essor à l'extérieur.

On sait désormais dans les moindres détails le mécanisme qui conduit à l'anoblissement des Ànātɔ́ : les conditions favorables qui créent l'anoblissement, les critères à remplir pour en bénéficier, le regard de la société danxoméenne sur cette distinction. On connaît aussi les avantages et les inconvénients qui y sont attachés, les rapports entre les Ànātɔ́ anoblis et les princes, d'une part, puis entre les anoblis et les Ànātɔ́ qui ne le sont pas, d'autre part. On comprend également que par l'anoblissement, les Àlādāxónù gagnaient beaucoup plus l'estime des Ànātɔ́ et les amenaient à redoubler d'effort à leurs postes respectifs, pour témoigner leur reconnaissance aux princes, leurs bienfaiteurs. L'anoblissement met l'Ànātɔ́ bénéficiaire en confiance et l'honore considérablement aux yeux de la société.

L'interpénétration harmonieuse des deux cultures (la culture des Àlādāxónù et celle des « autochtones ») dans le royaume, apparut comme un élément décisif de la vie sur le plateau. Forts de leur position dominante, les Àlādāxónù pouvaient en imposer aux "premiers habitants" du plateau qui n'auraient d'autre choix que de se résigner. Mais, dans maints domaines, surtout dans le secteur de la religion, les nouveaux venus ont compris la nécessité de créer une atmosphère de paix et de concorde afin de ne pas déclencher la colère des dieux pré-existants sur le plateau. Aussi s'intéressaient-ils particulièrement aux divinités des "autochtones", qu'ils

[824] Ahanhanzo Glèlè (M.), *Le Danxome, du pouvoir aja à la nation fon*, op. cit., p. 224.

vénéraient eux-mêmes. Cela traduit la spiritualité et la grande dévotion des Àlādāxónù pour les divinités. Et comme il en était de même pour les pré-Àlādāxónù, l'on peut se demander si nouveaux venus et "premiers habitants" du plateau d'Àgbómɛ́ n'avaient pas connu une communauté d'origine quelque part où ils ont bu à la même source culturelle et religieuse.

Mais de nombreuses questions demeurent en suspens. L'une d'elles, et non des moindres, concerne la situation du peuplement de l'ouest du plateau, avant l'arrivée des Àlādāxónù. Hormis les zones du centre et du centre-est du plateau, occupées par les Yōrūbā et la plupart des groupes socioculturels identifiés, quelle était la situation du peuplement dans les autres régions de ce plateau, principalement à l'ouest, sur la rive gauche du Kúfó? Celles-ci étaient-elles totalement inhabitées ? Ou, étaient-elles aussi, à l'instar des régions s'étendant du centre vers l'est, presqu'exclusivement habitées par des Yōrūbā ?

La question est d'autant plus importante qu'on ne sait rien ou presque des peuples installés à l'ouest du plateau, à l'arrivée des Àlādāxónù à l'est. C'est en de pareilles situations qu'intervient, fort heureusement, la recherche archéologique. Car, on ne peut faire l'impasse, totalement et éternellement, sur le peuplement de l'ouest du plateau au moment de l'arrivée des Àlādāxónù à Hwàwé, dans la mesure où tout porte à penser que ce ne fut pas un no man's land. Cette question, si elle était résolue, affinera la chronologie dans les mouvements des groupes sociaux sur le plateau d'Àgbómɛ́, et, par la même occasion, règlera les problèmes d'antériorité qui préoccupent certains chercheurs, tels Adrien Djivo et Charles de Lespinay. Seules, des investigations plus poussées ainsi que des fouilles archéologiques systématiques dans l'ouest du plateau, notamment sur la rive gauche du Kúfó, dans les régions de Sīnwé, Àgbányìzùn, Sāxɛ́, Mìnyɔ́nxító[825]… pourront aider à la manifestation de la vérité historique.

Une autre question restée en suspens concerne les Ànātɔ́ yɔ̀yɔ́. Même si pour les Àlādāxónù tous les habitants des territoires "cassés" par le Dānxōmɛ́ devenaient Ànātɔ́ du fait

[825] Un autre marché situé à Gbólí à l'ouest du plateau d'Àgbómɛ́, non loin du Kúfó, porte également le nom Mìnyɔ́nxító et serait, au dire des habitants de Gbólí, le premier marché à porter ce nom. Des investigations doivent être menées aux fins de savoir lequel des deux marchés est antérieur à l'autre.

de l'appartenance de leurs pays à ce royaume, il y a lieu de relativiser ce point de vue. En effet, qui étaient véritablement les Ànātɔ̀ yɔ̀yɔ́ ? Dans quelles conditions le devenait-on ? De quels territoires conquis étaient-ils originaires ? Suffit-il qu'un groupe social perde une bataille contre l'armée danxoméenne pour devenir Ànātɔ̀ yɔ̀yɔ́ ? Ces questions n'ont pas été véritablement traitées. Certains groupes socioculturels, principalement ceux du nord du plateau, tels que les Maxi (dans une certaine mesure), les Nāgó et les Idāācà n'ont véritablement pas appartenu au Dānxōmɛ́. Car, ils étaient entrés dans une guerre sans fin, déclenchée contre eux par ce royaume qui venait constamment se ravitailler dans leurs localités respectives, en prisonniers de guerre, pour alimenter le commerce des esclaves.

En conséquence, une recherche ultérieure pourra distinguer deux zones dans les pays conquis par le Dānxōmɛ́ : la zone comprenant les pays de colonisation et celle constituant un réservoir d'esclaves à « casser » périodiquement. Les pays de colonisation, comme Alada, Savi, Ouidah, ont accepté de collaborer avec Àgbómɛ́. Or, les pays dits de chasse ou réservoirs d'esclaves, comme les localités des Māxí, Nāgó, Idāācà, étaient en révolte permanente contre Àgbómɛ́. Il n'y avait donc pas chez ces derniers groupes socioculturels (sauf chez les Maxi dans une certaine mesure), une véritable présence aboméenne, comme dans les pays de colonisation. Peut-on alors parler d'Ànātɔ̀ yɔ̀yɔ́ dans ces pays ? Un éclairage ultérieur doit être fait sur ces interrogations.

Quant à la langue qui se parlait sur le plateau d'Àgbómɛ́ avant l'arrivée des Àlādāxónù, plusieurs versions existent. Pour les uns, le yōrūbā était la langue que l'on parlait sur le plateau ; pour les autres, il s'agissait de la langue àjá. Selon d'autres personnes encore, c'était le fɔ̀ngbē qui avait cours sur le plateau. La présente étude, après avoir indiqué que c'est plutôt le parler fɔ̀ngbē qui s'était imposé à tous pendant la période pré-Àlādāxónù, repose son argumentation sur une approche méthodique conséquente. Longtemps avant l'arrivée des Àlādāxónù dans les territoires du futur royaume de Dānxōmɛ̀, chaque région avait sa langue. Que s'est-il donc passé

pour que la langue fɔ̀n ait pu s'imposer aux conquérants eux-mêmes et à la quasi-totalité du royaume par la suite ? Cette importante question mérite une réflexion sérieuse.

S'agissant de cette langue fɔ̀n, l'embarras paraît évident, et aucun chercheur ne rassure définitivement. Car, des questions subsistent. Quels étaient ces groupements fɔ̀n dont parlent toutes les sources ? À quel grand groupe socioculturel appartenaient-ils ? D'où venaient-ils ? Existait-il des groupements socioculturels qui les ont précédés sur les lieux ? Le cas échéant, pourquoi la langue de ceux-ci ne s'est-elle pas imposée à tous avant l'arrivée des Àlādāxónù ? Pourquoi la langue yōrūbā est-elle si distincte de la langue fɔ̀n malgré les échanges culturels et commerciaux entre Yōrūbā et Fɔ̀n ? Comment expliquer la probable communauté d'origine entre les langues àjá et fɔ̀n ? Ce sont là autant de questionnements parmi tant d'autres auxquels des réponses claires et justes pourront nous aider à percer le mystère du peuplement du plateau d'Àgbómɛ̀.

Toujours est-il que la conclusion à laquelle cette étude a abouti est que c'est la langue àjá qui, loin de son foyer d'origine et au contact de nouveaux parlers sur le plateau, a évolué pour devenir la langue fɔ̀n. Le nombre de groupes sociaux venus de l'ouest étant de loin supérieur à celui de migrants arrivés de l'est, l'on comprend une raison pour laquelle le fɔ̀ngbē s'est plus ou moins rapidement imposé aux autres parlers du plateau. L'autre motif qui crédite d'une valeur l'utilisation du fɔ̀ngbē par tous les groupes socioculturels du plateau est que Kpāxé, le chef feudataire des Gēdēví, dont la langue matertelle, faut-il le répéter, est le Yōrūbā, accueille les nouveaux venus en langue fɔ̀n : *Mi yi no hua wéwé e nen sa*, « Allez vous installer sous les nérés blancs là-bas » .[826]

Cependant, les recherches doivent se poursuivre en vue de situer précisément l'origine de la langue fɔ̀n et les circonstances de son extension à tout le royaume du Dānxōmɛ́.

[826] Michozounnou (R.), op, cit., 1992, p. 73.

Au nombre des questions en suspens figurent les circonstances de la mort d'Àgɔ̀ngló Ce souverain a-t-il été fusillé par l'une de ses épouses comme l'écrit Akindjogbin ? A-t-il été tué par l'effet mystique d'un talisman placé sous son oreiller comme l'affirme un informateur ? Ou bien Àgɔ̀ngló a-t-il été abattu sur la route Kànà-Àgbómɛ́ de retour d'une importante cérémonie qu'il est allé présider à Kànà ainsi que l'affirme une version recueillie auprès de deux informateurs qui réclament tous deux l'anonymat ? Une recherche ultérieure sur la question sera d'une grande utilité.

L'histoire des Fɔ̀n que nous retraçons est politique parce qu'elle fait, dans un premier temps, appel à une étude des chefferies fon à la veille de l'intrusion des Àlādāxónù. Ensuite elle met en exergue le rôle politique des Ànātɔ́ en les montrant à travers les différents organes de décision du pouvoir àjá-fɔ̀n. Elle se veut économique parce qu'elle présente les Ànātɔ́ comme une force de production agricole et artisanale. C'est une histoire socio-culturelle, enfin, dans la mesure où elle retrace la vie d'une partie – la plus importante au point de vue numérique – de la société danxoméenne. Mais au-delà de cette vie des Ànātɔ́, c'est de la vie de tout le peuple danxoméen qu'il s'agit. Car, désormais, il y a une symbiose, une certaine imbrication entre Ànātɔ́ et nouveaux venus, qui font qu'on ne peut plus parler des uns en oubliant les autres.

Quoi qu'il en soit, Àxɔ́ví et Ànātɔ́ poursuivaient ensemble leur aventure dans un royaume qui se relevait à peine des crises économiques et politiques liées à l'abolition de la traite négrière et du coup d'État perpétré contre Àdàndózàn en 1818, lorsqu'intervint brutalement l'immixtion de la France. Le 12 février 1900, la page de la domination danxoméenne venait d'être tournée. Une fois encore, le plateau d'Àgbómɛ́ venait de changer de maîtres. Une autre aventure commençait : celle où Àxɔ́ví et Ànātɔ́, plus que jamais liés par le même destin, allaient servir ensemble, cette fois-ci, le même colonisateur.

1– SOURCES ORALES ET ÉLÉMENTS DE BIBLIOGRAPHIE

1-1 – Sources orales

Les sources orales nous ont été d'une si grande utilité qu'aucun des ouvrages consultés n'a effectivement présenté les Ànātɔ depuis leurs origines respectives jusqu'à la disparition de la monarchie au Dānxōmé.

Liste sélective des informateurs

N° D'OR-DRE	NOM ET PRÉNOMS	SEXE	RÉSIDENCE	ÂGE	STATUT SOCIAL DANS LE DANXOME	PROFESSION ET/OU FONCTION	DATE ET LIEU DE L'ENTRETIEN	ESSENTIEL DES INFORMATIONS RECUEILLIES
1	Aho Donatien	M	Quartier Gbêkon-Huégbo, maison Aho, à Agbomè	62 ans environ	Ànātɔ	Instituteur à la retraite	début 2008 au palais du roi Àgɔ̀ngló	Occupe, bien que du sexe masculin, le siège de Nanyé Sènumè, la mère d'Àgɔ̀ngló. Connaît bien les péripéties qui ont jalonné l'histoire des Zà, surtout à partir de leurs démêlés avec Tēgbēsú.
2	Dāā Akpado Raymond	M	Village de Houngomè – Centre, Commune de Zà-Kpótá	77 ans environ	Àxɔ́ví	Agent de la Préfecture d'Abomey à la retraite	22 septembre 2011 à Houngomè	Chargé de gérer les champs et les vivres pour l'autorité royale d'Àgbómɛ, il en sait beaucoup sur les cultures pratiquées dans ce milieu de roturiers. Il nous a renseigné sur les relations entre ces Ànātɔ et les représentants des rois, hors d'Àgbómɛ, ainsi que sur l'origine immédiate des populations pré-Àlādāxónù du canton d'Alahé.
3	Gangnihessou A. Jérôme	M	Quartier Aïtchi à Zà-Kpótá	55 ans	Àxɔ́ví	Secrétaire Principal de la	22 septembre	Il nous a informé des conditions à remplir

			centre, maison Gangnihessou Tél. 97 45 99 08			mairie de Zà-Kpótá	2011 à Zà-Kpótá centre	par un Ànātɔ́ pour être ennobli.
4	Avolonto D. Albert	M	Arrondissement de Houngomè, maison Avolonto, Commune de Zà-Kpótá	62 ans environ	Ànātɔ́	Commercia-lise le sodabi	24 septembre 2011 à Houngomè	Il nous a entretenu sur l'ordre d'arrivée des premiers habitants connus du plateau d'Àgbómɛ.
5	Dāā Gansè Houéhotogbé	M	Quartier Gbèkon-Houégbo, maison Gansè, Abomey	75 ans environ	Àxɔ́ví	Entrepreneur en bâtiment à la retraite	23 novembre 2011 à Abomey	Il a parlé des relations entre les Àgāsúvi et leurs prédécesseurs sur le plateau d'Àgbómɛ lors des premiers moments de l'installation des Àlādāxónù. Avec lui, nous en savons également un peu plus sur les mœurs, les coutumes et les divinités propres aux populations pré-Àlādāxónù.
6	Adéko Martin	M	Quartier Dokɔ̀n, maison Adéko, Abomey	57 ans environ	Ànātɔ́	Cultivateur	24 janvier 2012 à Dokɔ̀n (Abomey)	Il nous a renseigné sur l'arrivée du groupe socioculturel des ÀwɛSÚ à Dōkɔ̀n ainsi que sur les premiers moments de l'installation dudit groupe à Àgbómɛ
7	Legbanon S. Justin	M	Quartier Goxo-Hwégūdó, maison Legbanon S. Justin, Abomey Tél. 90 66 10 52	66 ans environ	Ànātɔ́	Maître coiffeur	25 janvier 2012 à Abomey	Il a parlé des circonstances dans lesquelles plusieurs divinités ont été transférées depuis les territoires conquis jusqu'à Àgbómɛ, sur les conditions de leur installation et sur les cérémonies rituelles y afférentes.

8	Dāā Hounkanlink pè Mèdo – De Son Nom D'origine Medo Paulin	M	Quartier Mènɔ̀ntin, carré n° 2113, Cotonou Tél. 97 22 82 32	67 ans	Àxóví	Professeur Certifié à la retraite	2 février 2012 à Cotonou	Il a abordé avec nous les valeurs apportées à la civilisation du Dānxōmɛ, aussi bien par les premiers habitants du plateau que par ses arrière grands parents, les nouveaux venus.
9	Dāā Godogo Mètonou	M	Quartier Agbokpa à Dokɔ̀n, maison Godogo, Abomey Tél. 94 55 01 13	76 ans environ	Ànātɔ́ ennobli	Agent Permanent de l'Etat à la retraite	Entretien de groupe réalisé le 11 février 2012 à Dokɔ̀n	De cet entretien de groupe, nous avons obtenu des renseignements sur : - les origines lointaines et immédiates des populations pré-Àlādāxónù - les relations qui ont existé entre populations "autochtones" et nouveaux venus - les circonstances de la naissance de l'ordre des Ànātɔ́ - l'ennoblissement des Ànātɔ́ et leur désignation au sein de l'appareil d'Etat du Dānxōmɛ - les rapports entre Ànātɔ́ ennoblis et ceux restés simples roturiers - la portée de l'œuvre des Ànātɔ́, surtout dans le domaine militaire - quelques traits caractéristiques de la société àjá-fɔ̀n. - la composition du panthéon danxoméen. - les activités auxquelles s'adonnaient leurs aïeux dans la basse vallée de l'Ouémé.
10	Dāā Adjakpé	M	Quartier Agbokpa à Dokɔ̀n, maison Adjakpé, Abomey	80 ans environ	Ànātɔ́ ennobli	Cultivateur	Entretien de groupe réalisé le 11 février 2012 à Dokɔ̀n	
11	Aïdoté Milogbo	M	Quartier Agbokpa à Dokɔ̀n, maison Aïdoté, Abomey	50 ans environ	Ànātɔ́	Commerci alise le sodabi	Entretien de groupe réalisé le 11 février 2012 à Dokɔ̀n	
12	Adéko Philippe	M	Quartier Dōkɔ̀n centre, maison Adéko, Abomey Tél. 98 38 01 08	45 ans	Ànātɔ́	S'occupe du petit commerce	Entretien de groupe réalisé le 11 février 2012 à Dokɔ̀n	
13	Adéko Victor	M	Quartier Dokɔ̀n centre, maison Adéko, Abomey	42 ans environ	Ànātɔ́	Commerci a-lise le sodabi	Entretien de groupe réalisé le 11 février 2012 à Dokɔ̀n	

14	Sèbouè Angelo	M	Quartier Dokɔ̀n centre, maison Sèbouè, Abomey Tél. 96 30 83 91	37 ans environ	Ànātɔ́ ennobli	Artiste de la chanson traditionnelle	Entretien de groupe réalisé le 11 février 2012 à Dokɔ̀n	
15	Baba Kpliguidi de son nom d'origine Boko Léon	M	Quartier Tɔ̀vè à Ouidah	59 ans	Ànātɔ́ y□yɔ́ ennobli	Entrepreneur en bâtiment	22 février 2012 à Ouidah	Il a abordé l'impact sur la société de la présence simultanée de plusieurs groupes socioculturels dont surtout les Fɔ̀n, les Yōrūbā, les Pòpó et assimilés.
16	Quenum Cyprien	M	Quartier gare à Tɔ̀ri - Gare	55 ans	Ànātɔ́ ennobli	Commerçant	13 mars 2012 à Tɔ̀ri - Gare	Origine des Àyizɔ̀ et leurs activités, surtout commerciales.
17	Sêkpé Alain	M	Quartier Gbêkɔ̀n Xwégbó, maison SÊKPÉ Abomey	60 ans environ	Ànātɔ́	Maître mécanicien - auto	28 mars 2012 à Abomey	Il nous a donné une chanson retraçant la vie du roi Àgɔ́ngló qui considérait les Ànātɔ́ comme ses enfants.
18	Gandji Akpovi Blaise	M	Maison Gandji à Wɛdɛmɛ (Glazoué)	88 ans environ	Ànātɔ́ yɔ̀yɔ́[827]	Cultivateur	31 mars 2012 à Wɛdɛmɛ	Son récit montre entre autres que ses arrière grands parents viennent d'Àgbómɛ et seraient de souche Ànātɔ́
19	Balogoun Etienne	M	Quartier Zongo face église catholique de Glazoué maison Balogoun	50 ans environ	Ànātɔ́ yɔ̀yɔ́	Revendeur de pièces détachées	31 mars 2012 à Glazoué	Ses grands-parents viendraient du Nigéria et auraient trouvé les aïeux de Gandji sur les lieux.
20	Dāā Agbogban – Gansinhoun de son nom	M	Palais Houdji à Sinwé - Lègo	73 ans en 2013	Àxóví	Retraité des Forces Armées	02 et 03 octobre 2013 dans sa résidence	Nous a informé sur : - les relations qui ont existé entre le canton de Sīnwé et celui de

[827] Dans le souci d'avoir au moins trois catégories d'informateurs dans la rubrique « sources orales », les Axovi et les Anato du Danxomè, n'étaient pas les seuls interrogés. Nous avons également interrogé plusieurs informateurs qui n'appartiennent pas à l'espace géographique étudié. Dans ce cas, le choix du statut social que nous leur attribuons, tient uniquement compte des modalités d'attribution dudit statut dans le Danxomè, leur statut social d'origine, n'étant guère pris en compte.

	d'origine Agbidinouko un René – Boanergès arrière petit-fils du roi Glèlè, roi de sinwé (ex-canton) devenu commune d'Agbangnizoun, chef de la collectivité royale Gangbozoun - Agbidinouko un officier de l'ordre de mérite du Bénin,			Décédé en novembre 2017		Béninoises. (FAB)	privée à Sinwé - Lègo	Tánjí dirigé par Fiogbé, seul Ànātɔ des huit chefs de canton. - les circonstances de l'arrivée à Àgbómɛ̀ de l'ancêtre de la collectivité royale Agbidinoukoun - la division intervenue au sein de la collectivité, le colmatage des brèches et la situation actuelle toujours marquée par une atmosphère de méfiance - les relations entre princes et ànātɔ à Sīnwé.
21	Agbidinouko un Hortense, Epouse Capo-Chichi, arrière petite fille de Agbidinouko un	F	Maison Agbidinoukoun à Sinwé – Lègo et quartier Akogbato à Cotonou	47 ans en 2013	Àxɔ́ví	Revendeuse de divers	06 octobre 2013 à Cotonou et les 22 et 23 février 2014 à Sinwé - Lègo	La forte croyance des Agbidinoukoun en une vie dans l'au-delà et leur courage exceptionnel : Gangbozoun meurt un matin ; Gansrego, son frère aîné décède l'après-midi du même jour après avoir laissé à ses descendants le message suivant : « si je ne le suis pas pour aller dire moi aussi ma part de vérité à nos parents défunts, mon frère Gangbozoun peut aller mentir sur mon compte là-bas ».
22	Sa Majesté Donou Domasse Ii Adjado Zomahoue C. Coffi Aïsso, roi des Ayizo	M	Quartier Zànnoudji à Zê Tél. 95 71 31 91	60 ans environ	Ànātɔ́ ennobli	Entrepreneur en bâtiment	12 décembre 2013 dans la forêt sacrée de Zê	Nous a surtout renseigné sur les origines légendaires du peuple àyíz□ et de ses relations avec les Zà et les Hwēdā.

23	Afouda Laurent	M	Quartier Jérico (Cotonou) Tél. 94 08 31 35	72 ans	Ànātɔ́	Professeur Certifié à la retraite	17 mars 2014 à Cotonou	Nous a aidé à connaître davantage la dynastie d'Oduduwa, les fils de celui-ci, les raisons de leur départ d'Ìfɛ̀ et les divers royaumes qu'ils ont créés.
24	Aïzinnon Atinmawassonou	M	Maison Ado-Lissanon Quartier Alomankanmè (Abomey)	85 ans environ	Ànātɔ́	Cultivateur	25 mars 2014 en son domicile à Alomankanmè	Descendant de la lignée Ado, cet octogénaire nous a renseigné sur l'arrivée à Àgbómɛ̀ des groupes des frères Àdō, Dó et Àwù. Il nous a également informé des relations desdits groupes avec des souverains du Dānxōmɛ̀.
25	Dāā Djogba, de son nom de jeunesse Djogba Henri	M	Maison Djogba à Zàdo-Gagbe	70 ans environ	Ànātɔ́ ennobli	Fonctionnaire du Port Autonome de Cotonou, à la retraite.	26 avril 2014 en son domicile à Zàdo-Gagbe.	Descendant des premiers occupants de Zàdó, Dāā Djogba nous a fourni des informations sur le peuplement de Zàdó et sur la signification étymologique de ce nom. Il nous a par ailleurs informé des relations conflictuelles entre les Zà et le pouvoir des Àgāsúví. Il a également décrit les circonstances dans lesquelles le roi du Dānxōmɛ̀ a installé le prince Zodéougan à Zādó.
26	Dāā Atchawe Vidjennagni Mètogbo Adivi chef de la collectivité Atchawe	M	Maison Atchawe à Zàsa	60 ans environ	Ànātɔ́ ennobli	Cultivateur	Entretien de groupe réalisé le 26 avril 2014 dans la maison Atchawe à Zàsa	Nous avons découvert leur version de la signification du nom Zàsá et les raisons de la présence d'un palais royal à Zàsá sous Àgájà. Nous avons pu également obtenir d'eux les circonstances dans lesquelles le vōdún Xɛ̀bīōsò a été enlevé
27	Atchawe Félix	M	Maison Atchawe à Zàsa	62 ans environ	Ànātɔ́ ennobli	Cultivateur	Entretien de groupe réalisé le 26 avril 2014	

							dans la maison Atchawe à Zàsa	d'Àjá et installé de force à Àgbómɛ̀. Nous avons pu obtenir les raisons de l'ennoblissement de ces descendants des populations "autochtones" du plateau. Nous avons pu avoir également des informations sur le vōdún Dàn et sur l'origine de l'un des sobriquets ironiquement collés aux Fɔ̀n et aux Àjá.
28	Atchawe Thomas Atchaadjou	M	Maison Atchawe à Zàsa	67 ans environ	Ànātɔ́ ennobli	Cultivateur	Entretien de groupe réalisé le 26 avril 2014 dans la maison Atchawe à Zàsa	
29	Atchawe Zizinon	F	Maison Atchawe à Zàsa	55 ans environ	Ànātɔ́ ennobli	Vendeuse d'akassa	Entretien de groupe réalisé le 26 avril 2014 dans la maison Atchawe à Zàsa	
30	Daka Dénis arrière petit fils du premier chef des Zà de l'actuelle commune de Zà-Kpótá	M	Maison Daka à Zà-Zounmè (commune de Zà-Kpótá)	65 ans environ	Ànātɔ́ ennobli	- Employé de la SONAFEL à la retraite - Fondateur du Complexe Scolaire le SUCCES à Zà-Kpótá	Entretien de groupe réalisé le 10 mai 2014 en son domicile à Zà-Zounmè	Cet entretien de groupe s'est déroulé dans la collectivité Daka reconnue par tous les Zà de la commune de Zà-Kpota comme premiers occupants du sol à cet endroit. C'est eux qui ont installé tous les autres Zà, à savoir, les Zà-Àdīkógón, Zà-Hlá, Zà-Zàslékpá, Zà-Sōhūnmɛ̀, Zà-Kékéré, etc… Grâce audit entretien, nous connaissons leur version concernant : - leurs origines,
31	Gandjo Roger	M	Maison Gandjo à Zà-Zounmè (commune de Zà-Kpótá)	63 ans environ	Ànātɔ́	Employé de la SONAFEL à la retraite	Entretien de groupe réalisé le 10 mai 2014 au domicile de Daka Dénis à Zà-Zounmè	
32	Kpatinde Moïse	M	Maison Kpatinde à Zà-Zounmè (commune de Zà-Kpótá)	52 ans environ	Ànātɔ́	Travailleur saisonnier à la SONAFEL	Entretien de groupe réalisé le 10 mai 2014 au domicile de Daka Dénis à Zà-Zounmè	

33	Djehounke Nicolas	M	Maison Djehounke à Zà-Zounmè (commune de Zà-Kpótá)	77 ans environ	Ànātɔ́	Employé de la SONAFEL à la retraite	Entretien de groupe réalisé le 10 mai 2014 au domicile de Daka Dénis à Zà-Zounmè	- la naissance du nom Zà et sa signification étymologique, - leurs relations avec les autres Zà du plateau, - leurs relations avec le pouvoir des Àgāsúví, - les raisons du conflit qui a conduit à la bataille de Mīynōnxító, - leurs tɔ́xwíyɔ́, - leurs divinités.
34	Dāāgbonouton Benjamin	M	Maison Daka à Zà-Zounmè (commune de Zà-Kpótá)	62 ans environ	Ànātɔ́ ennobli	Conducteur de tracteur à la SONAFEL et ancien agent de la SODAK	Entretien de groupe réalisé le 10 mai 2014 au domicile de Daka Dénis à Zà-Zounmè	
35	Daka Dèhokon Célestin	M	Maison Daka à Zà-Zounmè (commune de Zà-Kpótá)	55 ans environ	Ànātɔ́ ennobli	Menuisier	Entretien de groupe réalisé le 10 mai 2014 au domicile de Daka Dénis à Zà-Zounmè	
36	Hlansi Ayokou Alexis	M	Maison Hlansi à Zàdo-Gagbé (commune de Zogbodomè)	38 ans environ	Ànātɔ́	Instituteur en service à l'EPP Samionta, Arrondissement de Koussoukpa, Commune de Zogbodomè	Premier entretien : 11 mai 2014 en son domicile à Zàdo-Gagbé. Deuxième entretien : 18 mai 2014 en son domicile à Zàdo-Gagbé.	Nous a entretenu sur : - la naissance et la signification du nom Zādó et son origine, - l'origine des Zà, - le tɔxwíyɔ des Zà, - leur arbre généalogique. - les premiers habitants de la région qui deviendra Zādó - le nom que portait ladite région.
37	Azà Gaston	M	Maison Azà Ahouanton-houé à Hwàwé - Zunzonsa	70 ans environ	Àxɔ́ví	Employé de la SONICOG à la retraite, reconverti en menuisier.	18 mai 2014 en son domicile à Hwàwé - Zunzonsa	Il nous a aidé à comprendre : - l'origine des Àzà de Hwāwé - Zūnzōnsá - l'étymologie des mots Ànātɔ et FƆ̀n

								- les relations conflictuelles entre Àgájà et les Européens - les premiers habitants du plateau d'Àgbómɛ̀.
38	Azà Yves	M	Maison Azà Ahouanton-houé à Hwàwé - Zunzonsa	60 ans environ	Àxɔ́ví	Menuisier	18 mai 2014 en son domicile à Hwàwé - Zunzonxa	Nous a entretenu sur la signification étymologique du mot Ànātɔ et sur l'arrivée et l'installation des premiers habitants de Hwāwé.
39	Dákò Wégbè Léon	M	Maison Dákò à Hwàwé - Zunzonsa	80 ans environ	Àxɔ́ví	Cultivateur dignitaire religieux	18 mai 2014 en son domicile à Hwàwé - Zunzonxa	Il a donné une explication étymologique des mots Ànātɔ, FƆ̀n, Sōgló et Àzà.
40	Gansou Mathias	M	Quartier Dota maison Gansou à Abomey	62 ans environ	Ànātɔ́	Charpentier	18 mai 2014 au salon de coiffure Tchigan à Abomey	Nous a informé sur : - la décomposition du mot Ànātɔ - la décomposition des mots fon et fƆ̀nù - l'histoire du peuple Zà.
41	Gandjo Sokadjo	M	Quartier Houndanou maison Kossou à Adikogon Zà-Kpótá	57 ans environ	Ànātɔ́	Cultivateur	1er juin 2014 en son domicile à Zà-Adicogon	Nous a entretenu sur l'origine des Zà de Àdīkógón.
42	Adiko Albert	M	Quartier Houndanou maison Adiko à Adicogon Zà-Kpótá	70 ans environ	Ànātɔ́	Cultivateur, ancien Chef du village de Adicogon	02 juin 2014 en son domicile à Adicogon	Son entretien avec nous tourne autour des points principaux ci-après : - la divinité Zà - Hùnynɔn, le Chef des Zà - les relations belliqueuses entre les Zà et les Àgāsúví - l'origine des Zà - le tɔ́xwíyɔ́ des Zà - le àkɔ̀ des Zà

								- le sens étymologique des mots Àxɔ́ví et Ànātɔ́
43	Guedenon Célestin (fils de Hinlin)	M	Quartier Agbangni-zoun-centre à Agbangni-zoun	55 ans environ	Ànātɔ́	Cultivateur	07 juin 2014	Le Sieur Guédénon nous a parlé des premiers habitants de Agbangnizun et de l'intégration des Gédévi à la société du Dānxōmé. Il nous a par ailleurs démontré que Gédé est une divinité avant de nous donner sa version de l'explication du terme Miynonhi attribué à un marché de Kana. Il a enfin cautionné la version qui fait de Gédé une divinité.
44	Klekahoun Akpomè	M	Quartier Yobodè maison Ayosu, village Tanta Agbangnizoun	83 ans environ	Àxɔ́ví	Cultivateur	07 juin 2014 à Agbangnizoun-centre	Nous a essentiellement entretenu sur les premiers habitants du village Tanta d'Agbangnizoun, tous, des futurs Ànātɔ́ .
45	Goudou Euphrasie	F	Quartier Agbangnizoun-centre	58 ans environ	Àxɔ́ví	Vendeuse de divers au marché d'Agbangnizoun	07 juin 2014 en son domicile à Agbangnizoun	Nous a également entretenu sur l'arrivée des premiers habitants d'Agbangnizoun qui seraient des Aja.
46	Hinlin Sévérin	M	Quartier Hinlingon maison Hinlin Agbangnizoun	45 ans environ	Ànātɔ́	Chef de la divinité Kadavi-Azévodoun (le Chef de tous les Azéto ou sorciers)	07 juin 2014 en son domicile à Agbangnizoun	Nous a donné des informations sur : - les premiers habitants de Agbangnizoun - l'arrivée de son aïeul Hinlin à Agbangnizoun - la période à laquelle les premiers Yōrūbā ont foulé le sol d'Agbangnizoun.
47	Ahinon Gokoun	M	Maison Ahinon à Cana	65 ans environ	Ànātɔ́	Cultivateur ,chef du	08 juin 2014 en son	Nous a expliqué :

						marché Miyonhi	domicile à Cana-centre	- les circonstances de la création du marché Miynonhi - la nature des difficultés des Zà avec les Àlādāxónù dans ce marché qui était également un marché d'esclaves.
48	Guedenon Faustin	M	Quartier Gbanxicon à Hwàwé, résidence Guedenon Faustin Tél. :94231420	69 ans environ	Ànātɔ́	Agent de police à la retraite	03 août 2014 en son domicile à Hwàwé - Gbanxicon	Descendant de la lignée Gede, cet informateur est l'un des représentants authentiques des à l'heure actuelle. Il nous a été très utile. Nous avons pu obtenir de lui des informations capitales sur son groupe socioculturel, notamment sur : - la provenance de Gede et son ethnie d'appartenance - l'itinéraire qu'empruntaient les Yōrūbā pour venir à Hwàwé ou pour en repartir - les circonstances dans lesquelles Gede s'est transformé en pierre - les relations entre Gede et les Àgāsúví
49	Dāā Salanon Kpode De Son nom de jeunesse Salanon Kpode Corentin	M	Quartier Agblomè-Lévi à Àgbómɛ́, maison Salano N Kpode	60 ans environ	Àxɔ́ví		04 août 2014	Nous a aidé à découvrir : - les circonstances de la naissance de la forêt sacrée Gbèzun - le culte que l'on voue aux différentes divinités de cette forêt - l'origine des groupes socioculturels qui sont maîtres de la forêt

								- les relations entre les maîtres de la forêt et les Àgāsúví
50	Dāā Lihouénou Ganse, de son nom d'origine Avossinhoun Célestin. occupe Le trône de vidaho ou fils aîné de Dāā Gansè Agonglo.	M			Àxɔ́ví		11 août 2014	
51	Dāā Agbadegotin M. Adaja	M	Quartier Gboli-Myonxito, maison Agbadego-tin	77 ans environ	Ànātɔ́	Cultivateur	31 août 2014	
52	Anāgó Justin	M		51 ans	Ànātɔ́	Conducteur de véhicule		
53	Adjaka Marcellin (s'est opposé à tout enregistreme nt audio ou vidéo pour, a-t-il dit, des raisons de convenance personnelle).	M	Sahè - Abigo, maison Adjaka	53 ans	Ànātɔ́	Cultivateur à Sahè	17 janvier 2015 à Agbangni-zoun	A réaffirmé l'antériorité des Aja sur les autres groupements humains installés à Sahè avant l'arrivée des Àlādāxónù, et nous a entretenu à propos des relations entre ces Aja et les Yōrūbā (conduits par un certain ABI) qui les ont rejoints sur les lieux.
54	Dāā Nondichao Mètoyimè de son Prénom d'origine Bacharou, descendant de la lignée du roi Kpingla. devenu musulman	M	Quartier Zohoungo maison Nondichao à Abomey	80 ans environ en 2017	Àxɔ́ví	Guide du musée historique d'Abomey à la retraite	Du 7 juin 2013 au 12 septembre 2014	Ancien guide du musée historique d'Abomey, Nondichao Mètoyimè a été l'un de nos principaux informateurs. Du 07 juin 2013 au 12 septembre 2014 nous avons eu avec dix-neuf (19) entretiens filmés qui nous renseignent sur plusieurs aspects de

	selon la volonté de celui-Ci.[828]							l'histoire du plateau d'Abomey dont, entre autres : - le peuplement dudit plateau - des questions de chronologie - la signification première du mot Ànātɔ́ - les relations entre les populations "autochtones" du plateau et les Àlādāxónù - l'interpénétration des civilisations des diverses populations du plateau - les défaites de l'armée danxoméenne et leurs conséquences - l'anoblissement des Ànātɔ́ et ses conséquences. - A une excellente connaissance du troc et des moyens d'échange des produits agricoles à l'époque.
55	Ahouanlegos si Monwayé	M	Quartier Sawlakpa à Djidja	35 ans environ	Ànātɔ́	Cultivateur – chasseur à Sawlakpa	17 janvier 2015	A énuméré les premiers groupements humains qui se sont installés à Sawlakpa avant l'arrivée des Àlādāxónù.
56	Djokpe Claude Ahimazéhoun-tchio	M	Quartier Sawlakpa à Djidja	37 ans environ	Ànātɔ́	Cultivateur à Sawlakpa	17 janvier 2015	A montré que Dōkɔ̀n est l'origine des premiers habitants de Sawlakpa.

[828] Selon Nondichao Bacharou Mètoyimè, les Musulmans sont arrivés au Dānxōmè en 1710 en provenance de la localité d'Àtákpà située au centre du Nigéria Actuel. Peu de temps après, le roi Àgájà, et, plus tard, son successeur Tēgbēsú, ont tenté de convaincre en vain un de leurs enfants de se convertir à l'Islam en vue de s'approprier la civilisation musulmane. Seul, Kpènglá y parvint, et son fils Atinkpaso fut remis aux Musulmans qui le conduisirent à Kaboua pour lui apprendre le Coran et la langue musulmane. Devenu musulman, Atinkpaso n'est revenu au Dānxōmè que deux ans plus tard.

57	Martin Dohou Azonhiho	M	Arrondissement d'Assanlin, Commune de Za-Kpota.	77 ans environ	Ànātɔ́	Général de Gendarmerie à la retraite	février 2015	Est très renseigné sur les stratégies militaires de l'époque et sur l'armement des troupes royales.
58	Nougloï Félix	M	Arrondissement de Zèko, Commune de Za-Kpota	55 ans environ	Ànātɔ́	Conseiller Pédagogique de l'enseignement primaire.	février 2015	Cet informateur nous a été utile à propos du déploiement de la ruse par les soldats du Dānxōmɛ́.
59	Adomou Estelle	F	Gbamè à Sèhoun (Commune d'Abomey)	70 ans environ	Axɔ́vi	Ménagère	22 février 2015	Cet entretien de groupe nous a permis de connaître : - les premiers habitants de Sèhoun, leur origine, leur statut social et les motifs de leur installation à cet endroit par le roi AGONGLO dont ils déclarent être les descendants. - les autres groupes sociaux qui vivaient à Sèhoun à cette époque. -La victoire de Gēzò sur les troupes d'Oyo et le respect de ce royaume vis-à-vis du Dānxōmɛ́.
60	Adomou Louis	M	Gbamè à Sèhoun (Commune d'Abomey)	62 ans environ	Axɔ́vi	Agent des Télécommunications à la retraire	22 février 2015	
61	Adomou Rigobert	M	Gbamè à Sèhoun (Commune d'Abomey)	70 ans environ	Axɔ́vi	Conducteur de véhicule chez MAPOLO à la retraite	22 février 2015	
62	Laleye Gilbert (chef de L'arrondissement central de Kétou,)	M	Kétou	48 ans environ	Ànātɔ́	Enseignant d'Histoire dans les établissements secondaires de Kétou	23 février 2015	Nous a donné sa version de la signification étymologique des concepts Yōrūbā et Nāgó. Il nous a ensuite entretenu de l'origine lointaine des Yōrūbā et de leurs diverses migrations
63	Sa Majesté Alade – Ife, Rois de Kétou.		Palais royal de Kétou	65 ans environ	Ànātɔ́	Agent des Services Statistiques à la retraite	23 février 2015	Nous a surtout éclairé sur : - les rapports conflictuels entre

								Kétou et Agbomé sous le règne de Glèle, - la constitution de la cité de Kétou - la signification du mot Kétou
64	Dāākpe-Daho de Dāā Adoukonou	M	Quartier Gbècon-Houégbo à Sohouè (Abomey)	83 ans environ	Axɔ́vi	N'exerce plus aucune activité	09 mars 2015	Nous a entretenu sur : - l'ordre de succession sur le trône du chef supérieur Adoukonou, premier fils du roi Agonglo - les relations entre Axovi et Ànātɔ́ sous le règne de son aïeul Agonglo.
65	Ayadokoun Àdàndózàn Joseph Cyrille	M	Quartier AZàli, maison Ayadokoun à Abomey.	55 ans environ.	Axɔ́vi	Conducteur de car chez TUNDE MOTORS	17 octobre 2015	Descendant et actuel représentant d'Àdàndózàn, cet informateur nous a donné sa version des péripéties qui ont conduit à la désacralisation de son aïeul. Il en sait beaucoup, non seulement sur la vie et l'œuvre du souverain, mais aussi sur les intrigues à la cour du Dānxōmɛ́. Il a également jeté son regard d'Axovi sur les Ànātɔ́ du royaume. Il nous a également entretenu sur la présence des Acanwunti à Àgbómɛ́.
66	Hekpazo Constant	M	Quartier Sèhoun, maison Hekpazo à Abomey. Premier Chef du quartier de Sèhoun.	72 ans environ.	Ànātɔ́	Agent de la SODAK à la retraite.	18 octobre 2015	A une excellente connaissance des lois du Dānxōmɛ́ et de l'agriculture pré-Àlādāxónù du plateau d'Àgbómɛ́. Nous a également renseigné sur les produits de la chasse ainsi que sur d'autres activités économiques que

								pratiquaient les populations du plateau avant l'arrivée des Àgāsúví. Il nous a aussi décrit comment se pratiquait le troc, seul moyen d'échange qui, selon lui, existait du temps des communautés villageoises.
67	Sa Majesté Tonawakpon Ganhoumèto Kpoyizoun roi de Tádó	M	Palais royal de Tádó	75 ans environ	Axɔ́vi	Ignorée	10 avril 2016 à Tádó	Très renseigné sur l'histoire des origines de Tádó, sa Majesté Tonawakpon est l'un des successeurs de l'illustre roi Adjakanoumabou. D'abord seul et ensuite devant quelques membres de sa cour dont surtout le Tasino, le roi nous a entretenu sur : - l'origine du peuple Aja et les débuts du royaume de Tádó - l'ordre de succession des rois de Tádó - la branche des princes qui ont émigré vers le plateau d'Àgbómɛ́ pour créer le Dānxōmɛ́.
68	Gbemadazàn Pierre	M	Quartier Hèzonxo à Bohicon	73 ans environ	Ànātɔ́	Cultivateur reconverti en politique.	mai 2016	Descendant des premiers Yōrūbā de Hwàwé , il est très renseigné sur les rapports qui ont existé entre les Àlādāxónù et les "autochtones" du plateau. Il connaît aussi bien l'histoire post-Àgāsúví du plateau.
69	Ahanhanzo Delphin	M	Quartier Alègleta, Cotonou	60 ans environ	Axɔ́vi	Administrateur des Finances à la retraite	juillet 2016	Arrière-petit-fils de la princesse Sava, cet intellectuel à la retraite connaît bien l'histoire de ses aïeux. Il nous a

								entretenu sur l'acte de bravoure posé par la princesse à la mort du prince Adoukonou.
70	Djimasse Gabin	M	Qartier Ajahito, Abomey	55 ans environ	Axɔ́vi	Chercheur émérite, spécialiste de l'histoire du Dānxōmɛ́	13 septembre 2016	Il nous a fourni des renseignements très utiles sur le rôle des Ànātɔ́ pendant le règne d'Agonglo, notamment sur la mort de celui-ci, la part que Nayé Hwanjilé y a prise. Il nous a également entretenu sur l'interaction de la trilogie politique-religion –culture.
71	Dāā Adeko de Dōkɔ̀n	M	Réside à Dōkɔ̀n, maison Kpohonou	75 ans environ	Ànātɔ́	Cultivateur	Janvier 2017	Descendant des premiers Wemenu du plateau d'Àgbómɛ́, Dāā Adéko nous a renseigné sur la migration des Aja devenus Wémènu et sur l'histoire du chef Awèsu.
72	Dāā Ahokpe. Désiré est Le prénom qu'il portait avant son intrnisation	M	Quartier Gbêkon-Hwegbo, maison Ahokpè, Abomey.	72 ans environ	Axɔ́vi	Instituteur à la retraite	23 février 2017	Des informations sur les huit années de règne du roi Agonglo et, surtout sur les relations de ce souverain avec l'épouse blanche du négociant Olivier de Montaguère.
73	Sessinou Cocou François	M	Hwàwé Kpaxégon, maison Sessinou, Kanan	69 ans	Ànātɔ́	Comptable	mars 2017	Il est un lointain descendant du régisseur de la maison où étaient parqués les esclaves à Kanan avant leur destination finale. Il nous a fourni des informations surtout sur les conditions de vie des esclaves dans ladite maison.
74	Dāā Gbenon Dèdomè Hinsinlon	M	Quartier Agblomè-Lévi	65 ans environ	Ànātɔ́	Agent du Port Autonome	4 mars 2017	À Agblomè-Lévi, Dāā Gbênon est unanimement reconnu comme le chef et

						de Cotonou		l'administrteur du bosquet Gbèzun qui appartiendrait aux Aja. Il nous a fait l'historique dudit bosquet et présenté les circonstances dans lesquelles les premiers Aja ont foulé le sol d'Agblomè.
75	Adjaïtode Jean	M	Village Zà-Kékēré, maison Adjaïtodé	72 ans environ	Ànātɔ́	Revendeur	29 mars 2017	Il nous a donné l'explication étymologique du concept "Zà- Kékēré" et a situé l'arrivée à Zà-Kpótá des Yōrūbā auteurs de cette appellation.
76	Donkpegan André	M	Village Zà-Kékēré, maison Donkpègan	45 ans environ	Ànātɔ́	Pépiniériste	29 mars 2017	Nous a surtout renseigné sur les rapports entre les Yōrūbā et le chef Dágbà qui les a installés dans la localité qui portera le nom Kékēré donné par eux.
77	Donkpegan Félicité	F	Village Zà-Kékēré, maison Donkpègan	42 ans environ	Ànātɔ́	Ménagère	29 mars 2017	Cette informatrice nous a entretenu sur les raisons de l'arrivée des Yōrūbā de Kékéré dans Zà-Kpótá
78	Biweketon Hogbonouto	F	Quartier Gbêkon-Hwégbo, maison Gansè, Abomey	65 ans environ	Ànātɔ́	Ménagère	11 septembre 2017	Nous a entretenu sur l'histoire du kpanlingan et sur les proverbes qui, selon elle, avaient cours sur le plateau d'Àgbómɛ́ avant l'arrivée des Àlādāxónù.
79	Alavo Justin	M	Quartier Gbêkon-Hwégbo, maison Alavo, Abomey	65 ans environ	Axɔ́vi	Fonctionnaire de l'État à la retraite	3 octobre 2017	Les relations entre princes et roturiers dans le domaine politique et religieux au Dānxōmɛ́, ont été au cœur de l'entretien que nous avons eu avec cet informateur.

80	Glessougbe Théodore	M		43 ans environ	Axɔ́vi	Enseignant du Secondaire	3 juillet 2018	A fait l'historique du folklore zinli dans le Dānxōmɛ́.
81	Azàta Dassanou, épse Avolonto	F	Village Houngomè, maison Avolonto, Zà-Kpótá	80 ans environ	Ànātɔ́	Ménagère	7 juillet 2018	Plusieurs rencontres avec l'informatrice nous ont permis d'avoir une idée plus ou moins précise sur : -le regard des Dānxōmɛ́nu sur les peuples voisins, et vis-versa, -les chansons les plus expressives créées aussi bien par les Axɔ́vi que par les Ànātɔ́, -les divers mets en vogue sur le plateau d'Àgbómɛ́ pendant la période pré-Àlādāxónù…
82	Tchatchablo ukou Lucien	M	Village Houngomè, maison Tchatchablo ukou, Zà-Kpótá	57 ans environ	Ànātɔ́	Policier à la retraite	août 2018	Les hauts faits d'arme des Ànātɔ́ pendant les guerres que le Dānxōmɛ́ livrait aux peuples voisins ont constitué le cœur des deux entretiens que nous avons eu avec l'informateur.
83	Dāā Alame	M	Village Adamè, maison Alamè, Zà-Kpótá	65 ans environ	Ànātɔ́	Cultivateur	19 août 2018	Descendant des Wemènu installés à Dōkɔ̀n avant l'arrivée des Àlādāxónù sur le plateau d'Àgbómɛ́, Dāā Alamè nous a décrit les circonstances dans lesquelles ses ses aïeux sont arrivés à Zà-Kpótá et la place qui a été la leur dans cette région.
84	Dāā Koudjetcheo un Zowèdo	M		75 ans environ	Ànātɔ́	Guérisseur traditionnel	2 septembre 2018	Nous avons pu nous rendre compte au cours d'un entretien fortuit non préparé que ce sage de Za-Kpota est très renseigné sur le

								rôle des bokonon ou devins dans l'histoire du Dānxōmɛ́. Il nous a surtout renseigné sur l'origine du fa et sur son caractère infaillible.Nous a également entretenu de la soumission des pré-Aladaxonu aux devoirs séculaires.
85	Sonou Michel	M		65 ans	Ànātɔ́	Professeur Certifié et Chef d'établissement à la retraite	14 mai 2019 à Cotonou.	En historien averti ayant soutenu une thèse de Doctorat unique sur le plateau d'Aja, le Docteur Sonou Michel nous a renseigné sur les dispersions de populations du plateau d'Aja au plateau d'Agbomè. Il nous a également entretenu sur les différentes périodes probables desdites dispersions.

1-2 - Documents d'Archives

Malgré l'état déplorable des Archives nationales, nous avons pu accéder à des fragments de documents de la "série E" qui concerne le plus notre étude. Ainsi, avons-nous fait une moisson intéressante mais très maigre[829] dans les dossiers ci-après :

— $1E1_{1-2}$ Traités, déclarations, constats, actes de concession, conventions conclus entre rois et chefs du Dahomey et représentants français (1878 – 1899)

— $1E2_{1-8}$ Limites du royaume du Dahomey selon le traité du 29 janvier 1894 (1893 – 1894)

— $1E2_{1-14}$ Rapports sur diverses missions de reconnaissance dans les régions de Ouidah, Abomey, Allada, Ekpe, Toffo, Koussy, Popo, Aheme : itinéraires,

[829] Pour chacun des dossiers cités, nous n'en avons eu qu'une partie infime, la série E étant en reconditionnement/numérisation.

renseignements sur populations, description des lieux, topographie, corps expéditionnaires, accusation France-Allemagne, opérations colonne ouest (1892 – 1894)

— $1E2_{3-2}$ RAPPORTS MENSUELS :

Renseignements sur le commandement indigène par canton, autorité des chefs de village et de canton, populations, jugements rendus, rendement impôt, considérations sur le comportement des personnalités politiques (1930 – 1933).

Ces éléments tirés des sources d'Archives furent croisés avec les témoignages oraux recueillis et les informations écrites tirées des ouvrages, mémoires ou thèses.

1-3 - Sources imprimées

1°/ - Borghero, « Relation d'un voyage à Abomey », *in Annales de la propagande de la foi*, Paris, 1863, pp. 8 – 48.

2°/ - Laffite (l'Abbé), *Le Dahomè, Souvenirs de voyage et de mission*, Tours, Editions Mama et Fils, 1876, 233 p.

3°/ - Burton (Sir Richard), *A mission to Gelele, King of Dahome, Volume II, London, 1864, 412 p.*

1-4 - Webographie

1. http://doc.rero.ch/Im.php?url=1000,40,4,20050504084204-KL/2 these SavaryC.pdf La pensée symbolique des Fon du Dahomey, consulté en ligne le 14 janvier 2017 à 18H45mn

2. http://www.getty.edu/conservation/publications, Resources/publications/passe/present, consulté en ligne le 22 janvier 2017 à 20H33mn

3. http://www.ifeas.uni-mainz.de/workingpapers/Wosch.pdf, consulté en ligne le 10 février 2017 à 23H34mn

4. http://whc.unesco.org/uploads/activities/documents/activity-565-1.pdf,Behanzin roi de l'empire africain du Dahomey, consulté en ligne le 3 mars 2018 à 7H55mn

5. http://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleinstextes/doc34-08/30707.pdf, consulté en ligne le 3 mars 2018 à 22H05mn

2 - L'état de la question

Adagba (C.E.), « Recherches archéologiques en République Populaire du Bénin », *in Cahiers des Archives du sol* n°1, Cotonou, ERAB/UNB, 1987, pp. 125-152.

Adagba (C.E.), *Point des connaissances sur les sites archéologiques de la République du Bénin*, Article de DEA, Université Paris X Nanterre, 1993, 33 p.

Adam (K.S.) et Boko (M.), *Le Bénin*, Paris, EDICEF, 1983, 95 p.

Adande (A. B. A.), « Origines lointaines des peuples de la République populaire du Bénin : problématique et perspectives de recherches », *in Afrika Zàmani, numéro spécial sur l'histoire nationale béninoise,* 1993, pp. 65 – 92.

Adande (A. B.A.), *Togoudo-Awutè, capitale de l'ancien royaume d'Allada, étude d'une cité précoloniale d'après les sources orales, écrites et les données de l'archéologie*, Thèse de Doctorat de 3ème cycle, Paris I Panthéon Sorbonne, 1984, 412 p. + photos + planches.

Adande (A.), *Les récades des rois du Dahomey*, Dakar, IFAN, 1962, 104 p.

Adande (A.B.A.), « Les origines lointaines des peuples de la République du Bénin : problématique et perspectives de recherches », *Afrika-Zàmani*, Nouvelle série n°I, 1993, pp. 65-92.

Adande (A.B.A.), BallouchE (A.), Bagodo (O.) (dir.), *Dix ans de recherches archéologiques en Afrique de l'Ouest : perspectives de coopération régionale*, Actes du Vème colloque (pré-tirage), Ouagadougou, 27 juillet - 1er août 1992, Porto-Novo, Association ouest africaine d'Archéologie, 1994, 258 p.

Adande (J.), *Les grandes tentures et les bas-reliefs du musée d'Abomey*, Mémoire de Maîtrise d'Histoire, Faculté des Lettres, Arts et Sciences Humaines de l'Université Nationale du Bénin, Abomey-Calavi, 1978, 105 p.

Adjivessode (P. J.) , *La question du respect des droits de la personne humaine dans les sociétés précoloniales d'Afrique Noire : cas des royaumes de Danhomè et de Hogbonou des origines à l'occupation européenne*, Mémoire de D.E.A. d'Histoire, Faculté des Lettres, Arts et Sciences Humaines de l'Université d'Abomey-Calavi, 2009, 62 p.

Adjivessode (P. J.), *Les droits de la personne humaine et le statut de la femme dans le royaume de Dānxōmé, des origines à 1900*, Mémoire de Maîtrise d'Histoire, Faculté des Lettres, Arts et Sciences Humaines de l'Université d'Abomey-Calavi, 2004.

Adjou – Moumouni (B.), *Le code de vie du primitif, sagesses africaines selon Ifá*, Tome 4, Kindonou–Cotonou, Editions Ruisseaux d'Afrique, 2008, 345 p.

Adjou–Moumouni (B.), *Le code de vie du primitif, sagesse africaine selon Ifá*, Tome 2, Kindonou–Cotonou, Editions Ruisseaux d'Afrique, 2007, 269 p.

Adoukonou (B.), "La recherche avec l'intellectuel en régime d'oralité", *in Une expérience Africaine d'inculturation*, Tome II, Cotonou, 1991, pp. 3 – 26.

Adoukonou (B.), *Vodun sacré ou violence ? Mêwihwendo et la question éthique au cœur du sacré vodun*, thèse de Doctorat d'Etat, Paris V, 1989, 798 p.

Agbo (C.) dit Alidji, *Histoire de Ouidah du XVIe siècle au XXe siècle*, Avignon, Les Presses Universelles, 1959, 308 p.

Aguessy (H.), *Du mode de l'existence de l'Etat sous Ghézo (Danhomé 1818 – 1859)*, Thèse de 3e cycle, Université de Paris, F.I.A.S.H. – E.P.H.E., 1970, 451 p.

Aguessy (H.), "L'Ace et le Su chez les Fon" in *4ème colloque du Centre d'Etudes Juridiques Comparatives : in Sacralité, pouvoir et droit en Afrique*, Paris, Editions du CNRS, 1978, pp. 181 – 197.

Ahanhanzo Glele (M.), *Le Danxome du pouvoir aja à la nation fon*, Paris, Nubia, 1974, 282 p.

Akindele (A.) et Aguessy (C.), *Dahomey*, Paris, Editions Maritimes et Coloniales, 1955, 126 p.

Akindele (A.) et Aguessy (C.), « Les données traditionnelles relatives aux Fon Dovonu de Savalou », *in Bulletin de l'I.F.A.N.,* Série B T. XVIII, Dakar, 1955, pp. 551 – 560.

Akinjogbin (I. A.), *Dahomey and its neighbours 1708 – 1818,* London, Cambridge University Press, 1967, 234 p.

Akinocho (B. M.), *Le royaume d'Itakété à l'époque précoloniale : ses institutions politiques et religieuses*, Mémoire de Maîtrise d'Histoire, Faculté des Lettres, Arts et Sciences Humaines de l'Université Nationale du Bénin, Abomey-Calavi, 1984, 107 p.

Alladaye (C. J.) et Akoha (A. B.), *La longue marche des Aja Sadonu T. I : Alada : les trésors cachés d'un musée oublié*, Cotonou, CEBELAE/UNB, Edition spéciale de Langage et Pédagogique, 52 p.

Alladaye (C. J.), *Fresques danxoméennes,* Cotonou, Les Editions du Flamboyant, 2008, 120 p.

Alladaye (J. C.), *Le Kpanlingan dans le Dānxōmɛ́ : Historien de l'oralité,* Cotonou, CAAREC Editions 2010, Collections Etudes, Jéricho –120 p.

d'Almeida (L. E.), *Le Dahomey sous le règne de Dada Glèlè (Dānxōmɛ́ 1858 – 1889),* Thèse de Doctorat de 3e cycle d'Histoire, Université de Paris I, Panthéon – Sorbonne, 1972 – 1973.

d'Almeida (T. H.), *Les Amazones : Une armée de femmes dans l'Afrique précoloniale,* Paris, Editions Rochevigne, 1984, 188 p.

Amegboh (J.) dit Barthélémy Elaud, *Behanzin, Roi d'Abomey,* Abidjan-Dakar-Lomé, Les Nouvelles Editions Africaines 83, 1983, 111 p.

Amoussou (A. P.), *Le royaume d'Allada sous Gi-Gla (1894 – 1909),* Travail d'Etude et de Recherche pour la Maîtrise en Histoire, Ecole Normale Supérieure, Porto-Novo, 1979, 107 p.

Anignikin (S.C. et M.), *Etude sur l'évolution historique, sociale et spatiale de la ville d'Abomey*, Cotonou, Urbanor, 1986, 43 p.

Anignikin (S. C.), « Des mots, des concepts et une méthode pour écrire l'histoire de l'Afrique : problèmes actuels de l'historiographie africaine », *in ANNALES de la Faculté des Lettres, Arts et Sciences Humaines*, n°12, Abomey-Calavi, Décembre 2006, pp. 153 – 188.

Argyle (W. J.), *The Fon of Dahomey. A History and Ethnography of the old kingdom*, Oxford, at the clarendon Press, 1966, 210 p.

Avolonto (J. T.), *Introduction à l'histoire des Ànāt du plateau d'Àgbómɛ́ : vers 1500 – 1929*, mémoire de Maîtrise d'Histoire, Faculté des Lettres, Arts et Sciences Humaines de l'Université Nationale du Bénin, 1990, 198 p.

Awessou (E.), *Problématique de l'intronisation des chefs des lignages pré-Agasu, au palais d'Abomey : nécessité du sacre et légitimité du choix du palais*, Mémoire de Maîtrise de sociologie, Faculté des Lettres, Arts et Sciences Humaines de l'Université d'Abomey – Calavi, 2006, 80 p.

Azalou-Tingbe (A.), *Le nom individuel chez les Aja-Fɔn (une sociologie de l'anthroponymie),* Cotonou, CHRISTON Éditions et les Éditions Ablɔdè, 2015, 344 p.

Babagbeto (L.), *Etude de quelques principes humanitaires dans les traditions guerrières du royaume de Danhomè*, Mémoire de Maîtrise es-Sciences Juridiques, Faculté des Sciences Juridiques, Economiques et Politiques de l'Université Nationale du Bénin, 1987, 39 p.

Balle (N.), « Un concept opératoire pour la recherche en régime d'oralité : l'intellectuel communautaire », *in Une expérience Africaine d'inculturation,* Tome II, Cotonou, Q. I. C., 1991, pp. 27 – 54.

Baumann et Westermann (H. et D.), *Les peuples et les civilisations de l'Afrique*, Paris, Payot, 1967.

Beaud (M.), *L'art de la thèse*, Paris, La Découverte, 1994, 169 p.

Beraud (M.), « Note sur le Dahomé », *in Bulletin de la société de Géographie* 5ème série, Tome XII, Paris, 1866, pp. 371 – 386.

Berge (J. A.), « Etude sur le pays Maxi (1926 – 1928) – Cercle de Savalou – Colonie de Dahomey », in *Bulletin du Comité d'EtudesHistoriques et Scientifiques de l'A.O.F.,* Tome XI, Paris, 1928, pp. 708 – 755.

Bertho (J.), « Aja –Tádó races et langues du Bas-Dahomey et du Bas-Togo », *in Notes Africaines,* 26, Dakar, 1945, pp. 22 – 24.

Boco (P.), *Proverbes de la sagesse fon (Sud-Bénin)* 2e fascicule AFC MULTISERVICES, Cotonou-Akpakpa, 1996, 130 p.

Bouche (A. P.), *La côte des esclaves et le Dahomey*, Editions Plon Nourrit et Cie imprimeurs - éditeurs, 1885, 398 p.

Braudel (F.), *Ecrits sur l'Histoire*, Paris, Flammarion, 1969, 314 p.

Calvet (L.-J.), *La tradition orale*, Paris, Presses Universitaires de France, 1984, 126 p.

Chailley (M.), *Histoire de l'Afrique Occidentale Française : 1638 – 1959*, Paris, Berger – Levrault, 1968, 580 p.

Commager (H. S.), *L'historien et l'histoire*, Paris, Editions SEGHERS, Nouveaux Horizons, 1967, 211 p.

Cornevin (R.), *Le Dahomey*, Paris, PUF, 1970, 128 p.

Cornevin (R.), *Histoire du Dahomey*, Paris, Editions Berger-Levrault, 1962, 568 p.

Coyssi (A.), « L'arrivée des Alladahonou à Houawé », in *Etudes Dahoméennes N° XIII*, Porto – Novo, 1955, pp.33 – 34.

Cruz (C.) (da), « Les instruments de musique dans le Bas-Dahomey (populations Fon, Adja, Kotafon, Péda, Aïzo) », in *Etudes Dahoméennes*, IFAN N° XII, Porto – Novo, 1954, p.79.

Damman (E.), *Les religions d'Afrique*, Paris, Editions Payot, 1978.

de Pedrals (D. - P.), *Archéologie de l'Afrique Noire*, Paris, Payot, 1950, 233 p.

Degbelo (A.), *Les Amazones du Dānxōmɛ́ 1645 – 1900*, mémoire de Maîtrise d'Histoire, FLASH, UNB, Cotonou, Année Académique 1979.

Diop (C. A.), *Nations nègres et culture*, Tomes I et II, Paris, Présence Africaine, 3e édition, 1979, 572 p.

Diop (L. – M.), « Métallurgie traditionnelle et âge du fer en Afrique » *in Bulletin de l'Institut Fondamental d'Afrique Noire*, série BT XXX N° I, Dakar, Janvier 1968, pp. 27 - 33.

Djivo (J. A.), *Gbehanzin et Agoli-Agbo, le refus de la colonisation dans l'ancien royaume de Danxome 1875 – 1900 (La fin de la monarchie),* Thèse d'Etat, Université de Paris I, C.R.A., 1979 – 1980, 3 volumes, 1230 p.

Djivo (J. A.), *Guézo : la rénovation du Dahomey,* Belgique, Collection Grandes Figures Africaines, 1978, 108 p.

Dunglas (E.), « Contribution à l'histoire du Moyen Dahomey (royaume d'Abomey, de Kétou et de Ouidah) », *in Etudes Dahoméennes* XIX, IFAN, Paris, 1957, pp. 11 – 135.

Dunglas (Ed.), *L'histoire dahoméenne de la fin du XIXe siècle à travers les textes*, Porto-Novo, Etudes Dahoméennes, IV, 1953.

Evenamia (K.), *Les Fon dans le District Rural d'Abomey – Calavi : migrations et colonisation,* Mémoire de Maîtrise d'Histoire, FLASH, UNB, Cotonou Année académique 1977, 185 p.

Foa (E.), *Le Dahomey – Histoire – Géographie – Mœurs – Coutumes – Commerce – Industrie – Expéditions françaises (1891-1894),* Paris, Hennuyer, Imprimeur - Editeur, 1895, 429 p.

Frey-Nakonz (R.), *Du prestige au profit, deux études sur l'intégration des femmes dans l'économie du marché dans le sud du Bénin,* Thèse de Doctorat, Université de Pfäffikon (Suisse) Juillet 1984, 523 p.

Garcia (L.), *Le royaume du Dahomé face à la pénétration coloniale (1875-1894),* Paris, Éditions Karthala, 1988, 284 p.

Gayibor (N. L.), *L'aire culturelle ajaTádó des origines à la fin du XVIIIe siècle*, Thèse d'Etat, Université de Paris I, C.R.A., 1985, 3 volumes, 1305 p.

Guezo (A.), *Commerce extérieur et évolution économique au Dahomey, Dānxōmɛ́ (1818 – 1878),* mémoire de Maîtrise d'histoire UNB, 1978, 195 p.

Hazoume (P.), *Doguicimi*, 2e édition, Paris, Maisonneuve et Larose, 1978, 510 p.

Hazoume (P.), *Le pacte de sang au Dahomey*, Paris, Institut d'Ethnologie, 1956, 172 p.

Houenou (A. G.), *Biographie du roi Àgájà*, Mémoire de Maîtrise d'Histoire, FLASH, UNB, Cotonou, Année Universitaire 1987 – 1988, 162 p.

Iroko (A. F.), « Une littérature orale : le panégyrique clanique du souvenir », *in Notre Librairie* n° 69 *(La Littérature Béninoise)*, Mai – Juillet 1983, pp. 26 - 32.

Iroko (A. F.), « Mythe ou réalité des hommes à queue d'Afrique du XVIe au XIXe siècle », *in Recherche, Pédagogie et Culture*, Paris, 1983, pp. 57 – 61.

Iroko (A. F.), « Les Tchenga du Borgou, premiers habitants connus de la République du Bénin », in *La Croix du Bénin*, numéro du 5 Octobre 1990, p. 4.

Iroko (A.F.), « Le rôle des termitières dans l'histoire des peuples de la République Populaire du Bénin des origines à nos jours », *in Bulletin de l'I.F.A.N.* Tome 44, Série B N°1 – 2, 1982, pp.50 - 75.

Iroko (F. A.), *Les Shanga de la vallée du Niger (Nigéria – Bénin – Niger), des origines au XIXe siècle*, Cotonou, Les Editions du Flamboyant, 1998, 308 p.

Iroko (A. F.), *Les cauris en Afrique Occidentale du Xe au XXe siècle*, Thèse d'Etat, Université de Paris I, C.R.A., 1988, 980 p.

Kakai Glele (F.), *La justice dans le royaume de Danhomè*, Mémoire de Maîtrise es-Sciences Juridiques, Faculté des Sciences Juridiques, Economiques et Politiques de l'Université Nationale du Bénin, 1978, 61 p.

Karl (E.), *Traditions orales au Dahomey, Bénin*, Niamey, Niger, Centre de documentation pour la tradition orale, C. S. I., 1974, 420 p.

Karl (E.), *Les traités de protectorat français dans le Dahomey (1892 - 1894)*, Thèse de Doctorat de 3e cycle d'Histoire, Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Toulouse, Octobre 1970, Tome I.

Ki-Zerbo (dir.), *Histoire générale de l'Afrique, T. I, méthodologie et préhistoire africaine,* UNESCO, 1980, 891 p.

Ki-Zerbo (J.), *Histoire de l'Afrique Noire d'hier à demain*, Paris, Hatier, 1978, 731 p.

Ki-Zerbo (J.), « L'utilité de l'Histoire », *in Conférences sur l'Histoire Générale de l'Afrique*, éditées par la Commission Nationale Béninoise pour l'UNESCO, Porto - Novo, 1975, 89 p.

Koupaki (R.), « La nation « Fon » fut forgée par son armée », *in Afrique Histoire,* n°6/1982, pp. 33 – 37.

Le Herisse (A.), *L'ancien royaume du Dahomey : mœurs, religion, histoire,* Paris, Larose, 1911, 384 p.

Les Temoins de Jehovah, *La vie : comment est-elle apparue ? Evolution ou création ?*, 11, rue de Seine, 92100 Boulogne – Billancourt, *EDITIONS LES TEMOINS DE JEHOVAH DE FRANCE* 2006, 256 p.

Lespinay (C.), « Le sud du Bénin : Kétù et la question des « origines » » *in CAHIERS DU CRA n°8, spécial Togo Bénin*, sous la direction de Claude – Hélène PERROT, Paris, AFERA Editions, 1994, 284 p.

Lisboa (P.), *L'effort militaire de la colonie du Dahomey pendant la seconde guerre mondiale*, Travail d'Etude et de Recherche pour la Maîtrise d'Histoire, Ecole Normale Supérieure, Porto-Novo, 1980, 117 p.

M'Bow (A. M.), « Préface » *in Histoire Générale de l'Afrique*, volume I, direction Ki-Zerbo (J), Paris, Jeune Afrique/Stock/ UNESCO, 1980, pp. 9 – 14, 893 p.

Mama-Débourou (Dj.), *La société Baatonnu du nord –bénin : son passé, son dynamisme, ses conflits et ses innovations, des origines à nos jours. essai sur l'histoire d'une société de l'Afrique Occidentale,* Thèse de Doctorat d'Etat Es lettres et Sciences humaines, UAC, FLASH, 2009,908p.

Marrou (H. – I.), *L'ancien royaume du Dahomey : mœurs, religion, histoire,* Paris, Larose, 1911, 384 p.

Maupoil (B), *La géomancie à l'ancienne côte des esclaves*, Paris, Institut d'Ethnologie, 1943, 690 p.

Mercier et Lombard (P. et J.), *Guide du musée d'Abomey,* Paris, Etudes Dahoméennes, IFAN, 1959, 40 p.

Merlo (C.), "Note sur le peuplement houeda", in *Peuples du Golfe du Bénin (Aja-Ewé)*, Paris, Karthala, C. R. A., 1984, p.p. 67-70.

Michozounnou (R.), *Le peuplement du plateau d'Abomey des origines à 1889,* thèse de Doctorat de 3e cycle, Paris, 1992, 453 p.

Monsia (M.), *DE L'ORIGINE ÉGYPTIENNE DES PEUPLES DES QUATRE ORIENTS Aja, Chabè, Kétou et Houn : Langues, Dieux et Coutumes*, Cotonou, Editions du Flamboyant, 2009, 221 p.

Obenga (Th.), *L'Afrique dans l'Antiquité*, Paris, Présence Africaine, 1973, 464 p.

Oke (R.), « Les siècles obscurs du royaume Aja du Dānxōmé », in *Peuples du Golfe du Bénin (Aja – Ewé)*, Paris, Karthala, C.R.A., 1984, pp. 47 – 66.

Oke (R.), *L'ancien Danhomè, des origines à la formation territoriale du royaume,* thèse de Doctorat de 3e cycle, Paris, 1972.

Oliver (R.) et Atmore (A.), *L'Afrique depuis 1800*, Paris, Presses Universitaires de France, 1970, 352 p.

P. C. D., *LES SOCIETES PRÉ-COLONIALES AU DAHOMEY*, Paris, Editions librairie JEUNESSE DU MONDE 1980 268 p.

Pazzi (R.), *Les peuples d'Ajatado (Accra et Lagos), des origines à la rencontre avec l'Occident et le Christianisme au XVe siècle (sources orales),* Paris, L'Harmattan, 2012, Vol. I, 245 p. et Vol. II, 245 p.

Pazzi (R.), « Aperçu sur l'implantation actuelle et les migrations anciennes des peuples de l'aire culturelle Aja-Tádó », *in Peuples du Golfe du Bénin (Aja-Ewé)*, Paris, Karthala, C.R.A., 1984, pp. 11 – 19.

Pazzi (R.), *Introduction à l'histoire de l'aire culturelle AdjaTádó (Peulpes Ewe , Aja , Xwla , Gɛn , Sahwe , Xweda , Fon , Gun)*, Série A : ETUDES, Numéro I, Mars 1979, 323 p.

Person (Y.), « Dauma et Danhomé », *in Journal of African History*, Londres, 1974, pp. 547 – 561.

Pliya (J.), *Histoire du Dahomey*, Issy les Moulineaux, Editions Les Classiques Africains, 1975, 178 p.

Porteres (R.), « L'exploitation du fer dans l'Afrique pré – coloniale », in *Bulletin du Comité d'Etudes historiques et scientifiques de l'A. O. F.*, Janvier – Mars 1938, pp. 7 – 13.

Quenum (M.), *Au pays des Fons*, Paris, Larose, 1938. 170 p.

Saulnier (P.) *Le meurtre du vodun Dan*, Madrid, SMA, 2002, 320 p.

Savary (C.), *La pensée symbolique des Fon du Dahomey*, Thèse de Doctorat ès Lettres, Université de Neuchatel, Faculté des Lettres, Editions Médecine et Hygiène, 1976, 396 pages.

Seligman (C. G.), *Les races de l'Afrique*, Paris, Payot, 1935, 545 p.

Soglo (M), *Hwàwé, une métropole fon (XVIIIe – XIXe s)*, mémoire de Maîtrise d'Histoire, UNB, FLASH, Cotonou, Année universitaire 1987 – 1988, 134 p.

Sotindjo (D.S.), *Cotonou, l'explosion d'une capitale économique (1945 – 1985)*, Paris, L'Harmattan, 2010, 336 p.

Sotindjo (S.), *Le royaume du Danhomè et ses relations avec le monde extérieur sous le règne du roi GHEZO (1818 – 1858)*, mémoire de Maîtrise d'histoire, Université d'Aix-en-Provence, 1973, 162 p.

Suret – Canale (J.), *Afrique Noire, Géographie, Civilisations, Histoire*, 3e édition revue et mise à jour, Paris, Editions sociales, 1973, 395 p.

Thucydide, *La Guerre du Péloponnèse*, Tome I, Paris, Editions Gallimard, 1966, 512 p.

Valery (P.), « Discours de l'histoire », *in Œuvres*, La Pléiade, T. I, Paris, Gallimard, 1932, p. 203.

Van Dantzig (A.), *Les Hollandais sur la côte de Guinée à l'époque de l'essor de l'Ashanti et du Dahomey (1680 – 1740)*, Paris, Société française d'histoire d'outre-mer, 1981.

Vansina (J.), *De la tradition orale, essai de méthode historique*, Belgique Tevuran, Musée Royal de l'Afrique Centrale, Annales n°36, 1961, 179 p.

Verger (P.), *Flux et reflux de la traite des Nègres entre le Golfe de Bénin et Bahia de Todos os santos du XVIIe au XIXe siècle*, Paris – La Haye, Mouton, 1968.

Veyne (P.), *Comment on écrit l'histoire,* Paris, Editions du Seuil, Points, Collection « L'univers historique », 1971, 242 p.

Vodouhe (C.), *La campagne du Dahomey*, Mémoire de Maîtrise d'Enseignement es-Lettres, Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'université de Paris (SORBONNE), Année Universitaire 1969 – 1970, 137 p.

Waterlot (E.G.), *Les Bas-reliefs des bâtiments royaux d'Abomey (Dahomey),* Paris, Institut d'Ethnologie, 1926, 10 p. et XXIII Planches.

TABLE DES CARTES DANS LE TEXTE

-*-*-*-*-*-

Carte n° 1 : Le plateau d'Àgbómɛ́ dans le Dānxōmɛ́..... 4

Carte n° 2 : Migration du groupe yōrūbā par Kétù..... 63

Carte n° 3: Peuplement actuel de l'aire culturelle aja-tado 64

Carte n° 4 : Peuples du Golf du Bénin : traditions d'origine Aja et Yoruba..... 65

Carte n° 5 : Les migrations ajatado..... 66

Carte n° 6 : Migration wēmɛ́nù..... 68

Carte n° 7 : Migration àjá..... 70

Carte n° 8 : Migration hwēdá..... 72

Carte n° 9 : Migration zà 74

Carte n° 10 : Migration àcānwūntí..... 76

Carte n° 11 : Migration áyízɔ..... 77

Carte n° 12 : Synthèse des migrations des groupes sociaux pré-Aladaxonu du plateau d'Agbomè…..…….78

Carte n° 13 : Le peuplement de l'est, de l'ouest et du centre du plateau d'Àgbómɛ́ avant l'arrivée des Àlādāxónù……85

Carte n° 14 : L'occupation du sol par les pré-Àlādāxōnù..... 88

Carte n° 15 : L'installation des pré-Àlādāxōnù au nord et au sud du plateau d'Àgbómɛ́ 89

Carte n° 16 : Les villages fɔn dans le district rural d'Abomey-Calavi..... 137

Carte n° 17 : Zone d'influence de l'empire d'Ɔ̀yɔ́ au xIx^{eme} siècle 320

LISTE DES TABLEAUX, FIGURES ET HISTOGRAMMES

-*-*-*-*-*-*-

1 – TABLEAUX

Tableau n° I : Dates probables de la fondation des royaumes d'ìfɛ́, d'Òyɔ́, de Kétù et de Tádó 29

Tableau n° II : Transplantation de familles fɔ̀n d'Àgbómɛ à Àgbómɛ-Kándófi 136

Tableau n° III : Récapitulation des 41 lois de Hwēgbájà 140

Tableau n° IV : Place des Ànātɔ́ dans les 41 lois de Hwēgbájà 142

Tableau n° V : Répartition des avantages aux Ànātɔ́ par domaine 144

Tableau n° VI : Arrivée chronologique des divinités ayant fait leur entrée dans le panthéon du Dānxōmɛ́ 155

Tableau n° VII : Uniformes des principaux bataillons 255

Tableau *n° VIII : Comparaison entre les « lois de la nature » et les « quarante et une lois de Hwègbaja » ……358*

2 – FIGURES

Figure n° 1 : Le vodún Dān « queue en gueule » est monté sur un āsɛ́n 151

Figure n° 2 : Représentation du vodun Dàn au palais du roi Gēzò 153

Figure n° 3 : Jàgbà, chef de province 174

Figure n° 4 : La remplaçante de la kp□jìtɔ́ zōnyídì, mère de Glélɛ́ 179

Figure n° 5 : Francisco Felix de Souza dit Chacha Adjinakou 370

3 - HISTOGRAMME

Histogramme N° 1 142

Histogramme N° 2 144

TABLE DES PHOTOS ET DESSINS

--*-*-*-*

1 – PHOTOS

Photo n° 1 : Le bosquet sacré Gēdēzùnmɛ́ 38

Photo n° 2 : Représentation de Gēdē, l'ancêtre des Gēdēví 39

Photo n° 3 : Le bosquet sacré Gbɛ́zùn 48

Photo n° 4 : tɔ̀ kékēré ou « petit puits » des Yōrūbá 83

Photo n° 5 : La statue d'ōdúdùwá à ìlé -ìfɛ́ 95

Photo n° 6 : Un fɔ̀ntín 99

Photo n° 7 : Un àdá 117

Photo n° 8 : Champ labouré sous forme de zún 118

Photo n° 9 : Champ labouré en xwīngā 119

Photo n° 10 : Ambassade de Gēzò à Àgbómɛ́-Kándófí 138

Photo n° 11 : « Métier à tisser debout » 157

Photo n° 12 : « Métier à tisser couché » 158

Photo n° 13 : Déplacement de divinités à Àgbómɛ́ 193

Photo n° 14: Les ruines de la clôture du palais de Glɛ́lɛ́ 204

Photo n° 15 : Habitation de la divinité zōmādónù à Àgbómɛ́ 206

Photo n° 16 : Mécanisme de préparation du sōdābì 223

Photo n° 17 : Le roi Gbɛ́hànzín dans une tenue d'apparat 227

Photo n° 18 : Une monnaie ancienne : le cauri 242

Photo n° 19 : Un wēmɛ́nù hors de Dōkɔ̀n 295

Photo n° 20 : Yêgodo ou un trône régularisé après-coup 298

Photo n° 21 : « Cour suprême du culte vōdún » 305

Photo n° 22 : Oba Esigie, l'exemple de Hwēgbájà ? 318

Photo n° 23 : « Hwēgbájà-kásúdó » ou la « calebasse fermée de Hwēgbájà » 351

Photo n° 24 : Le néré ou àhwātín 373

Photo n° 25 : Àfítín ou dādōnú..... 375

Photo n° 26 : Le zìnlí : des ustensiles de cuisine aux instruments d'aujourd'hui 377

2- DESSINS

Dessin n° 1 : Chercheur de noix de palme..... 221

Dessin n° 2: Tenue de maison..... 226

Dessin n° 3 : Tenue de promenade 226

Dessin n° 4 : Tenue d'apparat..... 226

TABLE DES CHANSONS

--*-*-*-*

Chant n° 1 : Chanson exécutée lors de l'installation du pontife Mìvɛ́dɛ́ à Lɛ́gò

Chant n° 2 : Sīn sɔ́ tɪ́n ɔ́n mì ná nyà

Chant n° 3 : À nyànlán nùwà

A N N E X E S

ANNEXE 1

ARRETE N° 102 DU 12 FEVRIEER 1900

Le gouverneur du Dahomey et Dépendances, Chevalier de la Légion d'Honneur ;

Vu l'ordonnance organique du 7 septembre 1840 ;

Vu l'arrêté du 22 juin 1894 portant organisation de la Colonie du Dahomey et dépendances ;

Vu l'article 4 de la déclaration par laquelle le Commandant Supérieur des Etablissements français du Bénin a placé le royaume d'Abomey sous le protectorat de le France ;

Ensemble le procès – verbal du 15 janvier 1894 constatant la reconnaissance comme roi d'Abomey sous le nom d'Agoli-Agbo, le prince Goutchini, fils de l'ancien roi Glélé ;

Vu le traité du 29 janvier 1894 portant organisation du Protectorat de la France sur le royaume d'Abomey ;

Vu les rapports des différents administrateurs qui ont été chargés des fonctions de Résident de France à Abomey et notamment le rapport en date du 23 décembre 1899 de M. l'Administrateur Veisseyre résident actuel de cette province ;

Considérant que depuis plusieurs années Agoli-Agbo n'a pas cessé d'annihiler, par sa mauvaise volonté et ses intrigues, les efforts accomplis par les résidents d'Abomey pour la mise en valeur de cette province ;

Considérant que Agoli-Agbo s'est rendu coupable de nombreux attentats contre la vie, la liberté, et les biens de ses sujets ;

Considérant qu'il importe de prendre d'urgence des mesures de rigueur pour mettre fin à une situation préjudiciable aux intérêts généraux de la colonie du Dahomey et Dépendances ;

Considérant enfin que la population du royaume d'Abomey a exprimé à l'unanimité désir relever directement de l'autorité du résident de France à Abomey ;

Vu le câblogramme du Ministre des Colonies en date du 3 février 1900, prescrivant d'une part la suppression de la souveraineté d'Abomey, la destitution d'Agoli-Agbo et l'internement de ce chef à Porto – Novo et d'autre part la division du royaume d'Abomey en cantons indépendants placés sous l'autorité du résident ;

ARRETE :

Article1 : La souveraineté d'Abomey, telle qu'elle a été constituée par le traité susvisé du 29 janvier 1894 est supprimée ; les territoires formant le royaume d'Abomey seront divisés, par un arrêté spécial, en cantons indépendants placés sous l'autorité directe du résident.

Article2 : Le roi Agoli-Agbo est déchu du trône d'Abomey ; ce prince sera, jusqu'à ordre, interné à Porto – Novo.

Article 3 : Le résident d'Abomey est chargé de l'exécution du présent arrêté qui sera communiqué et enregistré partout où besoin sera et inséré au journal Officiel de la Colonie.

Porto – Novo, le 12 février 1900,

Signé : P. Pascal.

SOURCE : Ahanhanzo Glele (M.), *LE DANXOME*, p.p. 227 et 228.

ANNEXE 2

ALPHABET FƆN

I- Les Voyelles :

a)- Les Voyelles orales :

A	a	awa	bras
E	e	gbetɔ	chasseur
ɛ	ɛ	gbɛtɔ	personne
I	i	ali	chemin
O	o	to	pays
Ɔ	Ɔ	tɔ	père
U	u	axɔsu	chef

b)- Les Voyelles nasales :

IN	in	atin	Arbre
ɛN	ɛn	kɛnkun	Goyave
ƆN	Ɔn	hɔn	Porte
UN	un	wun	Epine
AN	an	asan	Castagnette

II- Les consonnes :

a)- Les consonnes simples :

B	b	blɛ	aiguille
C	c	cavi	clé
D	d	detin	palmier
Đ	ɖ	ɖɔ	filet
F	f	fɔfi	allumette
G	g	gota	gourde
H	h	han	chant
X	x	xasu	panier
J	j	jɔ	pou
K	k	kɛkɛ	bicyclette
L	l	lifin	farine
M	m	minyɔ	feu

N	n	naki	bois de chauffage
P	p	pinpan	autorail
R	r	mɛtru	mètre
S	s	sɔ	cheval
T	t	tan	étang
V	v	vi	kola
W	w	wugo	karité
Y	y	yɛ	esprit
Z	z	Zàn	natte

b)-Les Digraphes :

GB	gb	gbɔ	caprin
NY	ny	nyibu	bœuf
KP	kp	kpa	Palissade

CONCLUSION

A la lecture de ce livret, plusieurs domaines peuvent paraître peu clairs. Notamment la transcription de la nasalisation.

En effet, nos langues peuvent s'étendre sur deux aires linguistiques distinctes et se classent par conséquent en deux groupes différents, à savoir :

Première, le groupe des langues voltaïques qui comprend les langues parlées dans la région Nord de notre pays.

Deuxième, le groupe des langues kwa qui comprend les langues parlées dans la région méridionale.

Pour les langues du groupe voltaïque qui sont les langues à syllabe fermée, c'est-à-dire dont le mot se termine par une consonne, la nasalisation est symbolisée par le tilde /~/ suscrit.

Or cette nasalisation est indiquée par la nasale /n/ pos tposée à la voyelle pour les langues du groupe kwa.

Par ailleurs, en ce qui concerne la représentation des articulations modifiées, chaque langue devra les représenter par un digraphe, à savoir kw, xw par exemple dans akwe (argent), dans axwe (maison) etc., pour la labialisation et by dans byƆse (demande), efyƆ (roi) etc. pour la palatalisation.

Elles peuvent aussi être représentées par un symbole unique modifié par un signe diacritique choisi dans l'alphabet officiel.

Telles sont les explications que nous avons cru bon devoir donner afin de faciliter la compréhension de ce document que nous voulons utile et fonctionnel.

SOURCE : *Alphabet des langues nationales*,
Commission Nationale de Linguistique,
Imprimé au C.R.A.P. BP. 200
PORTO – NOVO, 1975.

ANNEXE 3

CHANT N° 1 : **Chanson exécutée lors de l'installation du pontife Mìvɛ́dɛ́ à Lɛ́gò**

1 Núgbó lá Àgɔ̀ngóló dē wɛ́ ún wá

2 Ò sò jɛ́ dé bɔ̀ àgɔ̀n góló dē wɛ́ ún wá

3 Mì wá bó hèn hānyē bō wá kàn xwé bíɔ́

4 Lá Àgɔ̀ngóló dē wɛ́ ún wá

5 sò jɛ́ dé bɔ̀ àgɔ̀n góló dē wɛ́ ún wá

6 Mì wá bó hèn hānyē bō wá kàn xwé bíɔ́

7 Ò nú ē ú gōhún xōtɔ́ dɔ̀ mɔ̀ ē

8 Gōhún xōtɔ́ Àmānjíkpɛ́ dɔ̀ mɔ̀ ē ɔ́

9 Dōkɔ̀n wɛ́ mí gósín bó wá Dānxōmɛ́

10 Káká Dōkɔ̀n wɛ́ mí gósín bó wá Dānxōmɛ́

11 Dādá ká hèn dāā cé lɔ́ bó sɔ́ dó kpɔ̀kámɛ́ dɔ̀

12 hwī wɛ́ nán xò dɛ́ ní é

13 Lō bō hèn àkwɛ́ dékɔ́n nyī kpɔ́

14 àkwɛ́ kpódó àvɔ̀ kpó dékɔ̀n nyī kpɔ́ gégé

15 Lō bō hèn jɛ́ dékɔ́n nyī kpɔ́

16 Ò jɛ́ kpódó gàn kpó kɔ́n nyī kpɔ́ gégé

17 Lō bō hèn ví dékɔ́n nyī kpɔ́

18 Ò ví kpódó àsì kpó kɔ́n nyī kpɔ́ gégé

19 Lō bō hèn hún dēkɔ̀n nyī kpɔ́

20 Ò hún kpódó hān kpó kɔ́n nyī kpɔ́ gégé

21 Lō bō nán kpátín bó dɔ̀ ē só yí jó nú nàn

22 ní ká bà tīnmɛ́ bò dō tùn kpátín ɔ́n

23 Ē mánká lín dó Àdìsú hɔ̀ lɔ́ gégé dé ó

24 Nà kā kpɔ́n xwé tɔ̀n bó dó tùn kpátín lɔ́.

[……..]

TRADUCTION :

1- En vérité, c'est chez Àg□ngóló que je suis venu.
2- C'est chez "sò jɛ́ dé b□ àg□n góló"[830] que je suis venu
3- Nous sommes venus avec la musique hānyē pour nous prosterner
4- C'est chez Àg□ngóló que je suis arrivé
5- C'est chez "sò jɛ́ dé b□ àg□n góló" que je suis venu
6- Nous sommes venus avec la musique hānyē pour avoir des nouvelles de sa Majesté
7- Le mobile pour lequel le joueur de tam-tam s'exprime ainsi
8- le joueur de tam-tam Àmānjíkpɛ́ s'exprime ainsi
9- C'est de Dōk□n que nous sommes partis pour venir au Dānxōmɛ́
10- C'est depuis Dōk□n que nous sommes partis pour venir au Dānxōmɛ́
11- Or, Dādā [le roi] a pris mon père par la main et l'a anobli, disant :
12- C'est toi qui, en mes lieu et place, sacrifieras aux divinités
13- Puis il [lui] offre beaucoup d'argent
14- Beaucoup d'argent et beaucoup de tissus
15- Ensuite, il offre beaucoup de perles
16- Des perles et beaucoup de fer

[830] « Sò jɛ́ dé bɔ̀ àgɔ̀n góló » est un autre nom d'Àgɔ̀ngló. C'est, plus précisément, la phrase de laquelle est sorti le nom fort Àgɔ̀ngló.

17- Ensuite, il offre beaucoup d'enfants,

18- Des enfants et beaucoup de femmes

19- Puis il offre beaucoup de tam-tams

20- Des tam-tams et des chansons en grand nombre

21- Ensuite il offre un kpátín[831]et demande de le remettre à Nàn

22- pour qu'elle cherche l'emplacement où ce kpátín sera implanté

23- Mais que cet emplacement ne soit pas très éloigné du temple d'Àdìsú[832]

24- La princesse a choisi l'emplacement par rapport à sa maison.

COMMENTAIRE :

Cette chanson que nous tenons de Dāā Mètoyimè Nondichao, montre que l'installation de Mīvɛ́dɛ́ dans ses fonctions de grand dignitaire du culte vōdún, a été un événement important dans la vie du royaume. Ladite installation a eu lieu tambour battant. On sait, grâce à la chanson, que le premier Mīvɛ́dɛ́ est, de par ses origines, issu des populations pré-Àlādāxónù installées à Dōk□n. Il était alors probablement un Wēmēnù, donc un Ànātɔ́.

La chanson révèle, non seulement que c'est le roi Àg□ngló (1789-1797) qui créa la fonction de Mīvɛ́dɛ́, mais aussi l'attention particulière portée par ce roi au pontife qu'il fallait placer à tout prix à l'abri du besoin : beaucoup d'argent, beaucoup de perles et autres objets précieux lui ont été octroyés ; une multitude de femmes et de serviteurs lui ont été donnés. Cette chanson dit également que l'élu a été d'abord anobli avant sa nomination. En effet, un roturier non anobli ne saurait exercer les fonctions de chef suprême du culte vōdún. Car, la place du vōdún dans le royaume est telle qu'à ce poste, il recevra l'allégeance, non seulement des

[831] Le vocable *kpátín* peut être décomposé en *kpá* qui signifie « clôture », et *tín* (diminutif de *atín*) que l'on peut traduire par « arbre » ou « bois ». Cependant, loin d'être un simple piquet à enfouir dans le sol pour délimiter une parcelle, le *kpátín* est une cérémonie rituelle qui consacre l'appartenance et l'autorité d'une maison-mère (généralement celle des princes et des dignitaires) sur une autre maison, pour diverses raisons.
[832] Selon l'informateur, Àdìsú désignerait Zōmādónù.

personnes de la même origine roturière que lui, mais aussi celle des princes, dignitaires ou non, qu'un simple Ànātɔ ne peut commander.

ANNEXE 4

CHANT N° 2 : **Sīn sɔ́ tɪ́n ɔ́n mì ná nyà**

Sīn sɔ́ tɪ́n ɔ́n mì ná nyà
/ Eau / s'il y en a /nous/ allons/ pétrir /[la terre]

Sīn sɔ́ hán lé mì ná nyà
/ Eau / s'il n'y en a pas/ nous / allons / pétrir/

Bɔ̀ xó nɛ̈n ná fó
/Pour que / parole / cette / finisse/

Àgbódò lɔ̀ ò mɛ́ jɛ́n kùn nù Hwēgbájà
/ Àgbódò / le / c'est / personne/ qui/ creuser/ pour/ Hwēgbájà

Sīn sɔ́ tɪ́n lé mi ná nyà
/ Eau / s'il y en a / nous / allons / pétrir /

É sɔ́ hán wē mi ná nyà
/ S'il n'y en a pas / nous / allons / pétrir /

Bɔ̀ kɔ́ nɛ̈n ná mɛ̈n
/ Pour que / terre / cette / soit / bien pétrie /

Àgbódò lɔ̀ ò mɛ́ jɛ́n kùn nù Hwēgbájà
/Agbodo / le / c'est / personne / qui / creuser / pour / Hwēgbájà /.

TRADUCTION

S'il y a de l'eau, nous pétrirons [la terre].
S'il n'y a pas d'eau, nous pétrirons
Jusqu'à ce que ça finisse.
Àgbódò a été creusé par des hommes pour Hwēgbájà.

S’il y a de l’eau, nous pétrirons.
S’il n’y en a pas, nous pétrirons
Jusqu’à ce que cette terre soit bien pétrie.
Àgbódò a été creusé par des hommes pour Hwēgbájà.

COMMENTAIRE

Au dire de l’informateur Constant Hèkpazo, cette chanson est composée par les Ànātɔ́ eux-mêmes et exécutée par ceux-ci pour se donner de l’entrain chaque fois qu’ils sont consignés à pétrir la terre pour le souverain lui-même ou pour d’autres dignitaires du royaume. La même chanson montre que ce sont encore les Ànātɔ́ qui ont réalisé le gigantesque ouvrage àgbódò[833]. C’est la preuve de la présence des roturiers au-devant des durs labeurs dans le royaume.

[833] Àgbódò est le très grand trou que les Àlādāxónù avaient fait creuser autour de leur capitale Àgbómɛ́ pour la rendre imprenable. Selon Dāā Houexotogbe Gansê, il a fallu plus d’une année pour terminer les travaux, au prix d’innombrables sacrifices consentis par les Ànātɔ́.

ANNEXE 5

CHANT N° 3 : **À nyànlán núwà**

Mì nyɔ́n xí dó jìjɛ́wɛ́ bɔ̀

vous/ êtes bons[834]/ marché/ s'anime / et /

Zànù Hùnyɔ́n wā dádō dó Hùnzén mɛ́

Originaire de Zà/ Hùnyɔ́n / est venu/ uriner/ dans/ le pot des divinités/

Ò Zànù Hùnyɔ́n ē ā nyànlán nú wà délē

Originaire de Zà / Hùnyɔ́n / tu / mauvais / chose/ faire/ très /

À nyànlán nú wà ē

Tu/ mauvais/ chose/ faire /

xwɛ́ nyànlán àwɔ̀ntín nɔ́n dó mɛ́ nú mɛ́

toi / mauvais / nez / mettre / dans chose d'autrui/

Ò Zànù Hùnyɔ́n ē ā nyànlán nú wà délē

Originaire de Zà / Hùnyɔ́n / tu / mauvais / chose / faire / très/

TRADUCTION

Le marché Mìnyɔ́nxí s'animait lorsque Hùnyɔ́n, originaire de Zà, vint uriner dans les pots sacrés des divinités [installées à Zādó par le Dānxōmɛ́]

Eh ! Hùnyɔ́n, originaire de Zà ! Que tu as très mal agi !

[834] Plusieurs témoignages concordants soulignent qu'après avoir chassé les Zà du royaume, Tēgbēsú (1740-1774) fit appel à des Dānxōménù d'autres localités pour peupler Zādó. Ceux-ci obéirent promptement au souverain, et, en l'absence des Zà, Zādó fut peuplé comme jadis. Satisfait, le roi, alors, leur créa un marché qu'il dénomma *Mìnyɔ́nhì*. *Mìnyɔ́n* = « vous êtes bons » et hì (abrégé de *àhì*) = « marché ».

Tu as mal agi ;

tu t'es maladroitement intéressé à ce qui ne te concerne pas.

Eh ! Hùnyɔ́n, originaire de Zà ! Que tu as très mal agi !

COMMENTAIRE

C'est l'informatrice Dassanou Azata, épouse Avolonto qui nous a fait découvrir la chanson ci-dessus en février 2016. On y décèle l'une des raisons des relations exécrables entre le pouvoir d'Àgbómɛ́ et les populations zà. Dès lors, on comprend pourquoi les Zà ont été chassés de Zādó par Tēgbēsú. De même on découvre la signification étymologique du nom du marché Mìnyɔ́nxì de Kānàn.

GLOSSAIRE

A

Àcānwūntí Nom d'un groupe socioculturel.

Àcɔ̀nmɛ́ Nom d'une localité de Hwàwé sur le plateau d'Àgbómɛ́.

Àdàndózàn Dixième roi du Dānxōmɛ́. Il a régné de 1797 à 1818.

Àdikógɔ́n Nom d'une localité de Zā-Kpótá.

Àfàfà Eventail.

Àgájà Sixième roi du Dānxōmɛ́, a régné de 1711 à 1740. Ses éclatants succès militaires, qui le conduisirent jusqu'à la mer, lui valurent le surnom de preneur de bateaux.

Àgāsúví Fils d'Àgāsú considéré comme l'ancêtre tutélaire des Àlādāxónù. Àgāsúví et Àlādāxónù désignent donc les membres d'un même groupe social, celui des Àjá originaires de Tádó.

Àgblòmɛ́ Nom d'une localité d'Àgbómɛ́.

Àgbódò La grande fosse que les rois du Dānxōmɛ́ ont fait creuser autour de leur capitale Àgbómɛ́. pour la rendre imprenable.

Àgbómɛ́ Nom de la capitale du Dānxōmɛ́.

Àgōlí – Àgbó Quatorzième et dernier roi du Dānxōmɛ́. Il a régné de 1894 à 1900.

Àgɔ̀ngló Neuvième roi du Dānxōmɛ́. Il a régné de 1789 à 1797.

Àgɔ̀ngwēntó Nom d'une localité de Bohicon.

Àgɔ̀nkānmɛ́ Nom de la localité de Zà-Kpótà, qui prit le nom de Zà-Kékèré.

Àjá Nom d'un groupe socioculturel originaire de Tádó.

Àkábá Quatrième roi du Dānxōmɛ́, il a régné de 1685 à 1708.

Àkɔ̀ Ethnie ou groupe socioculturel.

Àlādà Nom d'un ancien royaume devenu province du Dānxōmɛ́ à partir du règne d'Àgájà.

Àlādāxónù Le vocable signifie à la fois « originaire d'Àlādà » ou « personne venue d'Àlādà ».

Àlōmānkānmɛ́ Nom d'une localité d'Àgbómɛ́.

Ànà Sexe de la femme, ou, par extension, la femme elle-même.

Ànātɔ́ Roturier du Dānxōmɛ́.

Àxwānsóli-Àgé Nom d'une localité située au bord du lac Nōkwé.

Àtōlú Nom de l'un des premiers Hwēdá à fouler le sol de Hwàwé.

Àxɔ́súví Fils de chef.

Àxɔ́ví Prince, noble, membre de l'aristocratie conquérante du Dānxōmɛ́.

Àyínɔ̀n Propriétaire de terre.

Àyízɔ̀ Nom d'un groupe socioculturel.

Àzānú Autre nom donné aux Zà par certains auteurs.

B

Baatonou (pluriel : Baatombu) Nom d'un groupe socioculturel du nord-Bénin.

Blú Nom donné par les Fɔ̀n à un groupe socioculturel probablement venu du Ghana.

Bōtōyí C'est un morceau d'étoffe dont on se sert pour couvrir la taille.

D

Dāā Si le mot désigne à la fois le titre du roi que celui du chef de famille, il désigne beaucoup plus les chefs de famille que les rois plutôt appelés Dādá.

Dágbà Nom du chef d'Àgɔ̀nkānmɛ́, localité qui deviendra Zà-Kékēré.

Dàkò-Dōnú Deuxième roi du Dānxōmɛ́. A régné de 1620 à 1645.

Dàn Le mot désigne aussi bien le nom d'une localité du plateau d'Àgbómɛ́ que celui d'une divinité.

Dānxōmɛ́ C'est le nom donné au royaume créé sur le plateau d'Àgbómɛ́, par les Àlādāxónù au début du XVIIe siècle.

Dānzūnmɛ́ La traduction littérale donne « dans la forêt de Dàn ». Selon certains auteurs dont le Parti Communiste du Dahomey, c'était le nom du plateau d'Àgbómɛ́ avant l'arrivée des Européens sur les lieux.

E

Èwé Nom d'un groupe socioculturel.

F

Fɔ̀n Nom d'un groupe social englobant les « premiers habitants » du plateau d'Àgbómɛ́ et les Àlādāxónù, nouveaux venus. C'est aussi le nom du fruit noir comestible qui a donné son nom audit groupe social.

Fɔ̀ngbē Langue des Fɔ̀n.

Fɔ̀ntín Arbre qui donne des fruits noirs appelés fɔ̀n

Fɔ̀nù Autre nom du groupe socioculturel fɔ̀n.

G

Gālī Farine de manioc.

Gānyēhɛ́sú Considéré comme le premier roi du Dānxōmɛ́. Il a régné de 1600 à 1620.

Gbāguīdì Nom de l'un des premiers Hwēdà à fouler le sol du plateau d'Agbómɛ́.

Gbédāfɔ̀ Nom d'une localité māxí.

Gbólí Nom d'une localité située à l'ouest du plateau d'Àgbómɛ́.

Gbɛ́hànzìn Treizième et avant dernier roi du Dānxōmɛ́. Il est connu pour son héroïque résistance aux Français.

Gbɛ́sū Lois de la nature.

Gbɛ́zùn Nom du bosquet attribué aux Àcānwūntì à Àgblómɛ́.

Gbɔ́xíkɔ̀n Nom d'un marché.

Gēdē Ancêtre tutélaire des Gēdēví. Mort et divinisé en pays yoruba, s'est incarné dans un bétyle que ses descendants ont transporté sur le plateau d'Àgbómɛ́.

Gēdēnɔ̀n Prêtre sacrifiant à la divinité Gēdē.

Gēdēvi Fils d'un Yɔ̄rùbá du nom de Gēdē ou Igēdē, divinisé depuis Ifɛ́ et incarné dans une pierre.

Gēdēzùnmɛ́ Bosquet de Gēdē.

Gēzò Onzième roi du Dānxōmɛ́. Il a régné de 1818 à 1858.

Gēzìn Nom d'une localité située à l'ouest du plateau d'Àgbómɛ́.

Glētā Champ du chef, généralement situé à une bonne distance de l'enclos familial.

Glɛ́lɛ́ Douzième roi du Dānxōmɛ́. A régné de 1858 à 1889.

Gún Nom d'un groupe socioculturel.

H

Hlán Nom d'un défluent du zú, passant par Zādó

Hùngómɛ́ Nom d'une localité de Zà-Kpótá.

Hùntōmɛ́ Nom de la localité qui deviendra Àgbómɛ́.

Hwànvɛ́ Nom du défluent de l'Ouémé, qui passe par Zà-Kpótá.

Hwāwé Nom d'une localité du plateau d'Agbómɛ́.

Hwēdá Nom d'un groupe socioculturel.

Hwēgbájà Nom d'un roi du Dānxōmɛ́. Bien que n'occupant le troisième rang dans l'ordre d'accession au trône, il est considéré comme le fondateur du Dānxōmɛ́. Il a régné de 1645 à 1685.

I

Ídāācà Nom d'un groupe socioculturel.

Ífɛ́ Nom d'un ancien royaume yoruba.

J

Jīgbé - wémɛ́ Nom d'une localité située sur la rive gauche de l'Ouémé, dans le pays māxí.

K

Kànàn Nom d'une localité du plateau d'Agbómɛ́.

Kātākɛ́ Siège destiné aux reines-mères.

Kétù Nom d'un ancien royaume.

Kpáhúglē Champ de dimension modeste, situé à proximité de l'enclos familial.

Kpānlīngán Le vocable désigne la cloche géminée dont se sert un crieur pour venter les mérites et les hauts faits d'arme des souverains. Il désigne également le crieur lui-même.

Kpénglá Huitième roi du Dānxōmɛ́. Il a régné de 1774 à 1789.

Kúfó Nom d'un fleuve situé à l'ouest du plateau d'Àgbómɛ́.

L

Lāntā Nom d'une localité située au sud-ouest d'Àgbómɛ́.

M

Māxí Nom d'un groupe socioculturel. Il en désigne encore le pays.

Mìtɔ́gbójí Nom d'un îlot situé sur les rives du lac Ahémé et d'où sont parties plusieurs migrations àjá

Mlān Nom d'une localité māxí.

Mlān-mlán Panégyrique lignager.

Mɔ̀nkpà Nom d'une localité māxí.

N

Nāgó Nom d'un groupe socioculturel.

O

Ōdúdùwá Ancêtre tutélaire des Yōrūbá.

Ōrānìyān Nom du dernier enfant d' Ōdúdùwá. Il serait le fondateur du royaume d'Òyò.

Òyó Nom d'un ancien royaume Yōrūbá. Le plus puissant royaume du golfe du Bénin entre le XVIIIe et le XIXe siècle.

S

Sàhẹ́ Nom d'une localité située à l'Ouest du plateau d'Àgbómẹ́.

Singbójí Autre nom du palais des souverains du Dānxōmẹ́.

Sinwé Nom d'une localité situé à l'Ouest du plateau d'Àgbómẹ́.

Sẹ́kẹ́tẹ́ Selon certaines sources, ce vocable désigne le nom des tout premiers habitants du plateau d'Àgbómẹ́. Selon les mêmes sources le groupe social sẹ́kẹ́tẹ́ viendrait d'Ifẹ́ et parlerait la langue yoruba sur le plateau.

T

Tádó C'était un ancien royaume àjá.

Tēgbēsú Septième roi du Dānxōmẹ́. A régné de 1740 à 1774.

Tọ́ Père.

Tò Rivière, fleuve.

Tòlì Nom d'une localité située au sud d'Àgbómẹ́.

Tọ́xwíyọ́ Ancêtre mythique et protecteur d'un groupe socioculturel. Toute l'histoire du groupe, part de lui.

V

Ví Enfant.

Vōdún Divinité.

W

Wasangari Prince, noble, membre de l'aristocratie dirigeante.

Wēmɛ́nù Nom d'un groupe socioculturel.

X

Xwlā Nom d'un groupe socioculturel.

Y

Yōrūbá Nom d'un groupe socioculturel.

Yɔ̀yɔ̀ Nouveau. Les Ànātɔ́ yɔ̀yɔ́ sont les nouveaux Ànātɔ́.

Z

Zà Nom d'un groupe socioculturel.

Zà-Kpótá Nom de la localité où le groupe social des Zà a été installé après son retour des pays māxí.

Zà-Kékērέ Nom d'une localité de Zà-Kpótá.

Zà- Zùnmɛ́ Nom d'une localité située à l'extrême est du plateau d'Àgbómɛ́.

Zādó Nom d'une localité situé au sud-est du plateau d'Àgbómɛ́.

Zátín Nom donné à un arbre par les fɔ̀n.

Zú Nom d'un affluent du fleuve Ouémé.

INDEX DES MOTS COMPLEXES EN RAPPORT AVEC L'ORTHOGRAPHE

COLONIALE CORRESPONDANTE

Orthographe adoptée dans l'étude	Orthographe coloniale correspondante	Orthographe adoptée dans l'étude	Orthographe coloniale correspondante
Àbéòkútā	Abéokouta	Àglingómɛ̀	Aglingomê
Àdándɖ́ókpójí	Adandopkodji	Àglīnmɛ̀	Aglinmê
Àdánwùnkpójí	Adanhounkpodji	Àgōlí - ÀgbÓ	Agoli- Agbo
ÀdàndɖÓZàn	Àdandozan	Àgɔ̃ngló	Agonglo
Àdɖ̄ékÓ	Adéco	Àgɔ̃nxóhún	Agonhoohoun
Àdɛ́nnyí	Adingni	Àgɔ̃nlìn	Agonlin
Àdɛ́nnyígɔ́n	Adingnigon	Àgwé	Agou
Àjá	Adja	Àgɔ́wànú	Agowanou
Àjāxɔ̄	Adjaho	Àxīfánnú	Ahifannou
Àjàkánúmábú	Adjakanoumanbou	Àxīsīn	Ahissinon
Àjācɛ́	Adjatchê	Aho	Aho
Àjé	Adjé	Àhōglē	Ahoglé
Àjéhùnú	Adjéhounou	Àwòló	Aholo
Àdɖ́úkÓnù	Adoukonou	Àxɔ́sú	Ahossou
Àgájà	Agadja	Àhwāgà	Ahouaga
Àgāsú	Agassou	Àwūlàn	Ahoulan
Àgāsún	Agassounon	Àxɔ́ví	Ahovi
Àgāsúví	Agassouvi	Àyìz	Aîzo
Àgbīdīnūkún	Agbidinoukoun	Àkábá	Akaba
Àgbódò	Agbodo	Àkán	Akan
Àgbògúdó	Agbogoudo	Àkpāfú	Akpafou
Àgbōkpànzò	Agbokpanzo	Àkpāgbɛ́	Akpagbê
Àgbómɛ̀	Agbomê	Àkpāxé	Akpahé
Àglìn	Aglin	Àkpāmɔ̃lì	Akpamonli
Àkplɔ̃gán	Akplogan	kānnà	Cannan
Àlādà	Alada	kákpōcící	Capo – Chichi

Àlādāxónù	Aladahonou	kúfó	Coufo
Àlāxé	Alahé	kɔ́vɛ̀	Covè
Àlú	Alou	Dādá	Dada
Àmɛ̃ɖɛ̄ká	Amêdéka	Dāɖóbú	Dadobou
Àmlɔ̃kwɛ́	Amlonkouê	Dāgbà	Dagba
Àmúsùgà	Amoussouga	Dāá	Dah
Ànà	Anan	Dāxó	Daho
Ànātɔ́	Ananto	Dákò	Dákò
Àcānwūntí	Ashanti	Dàkósì	Dákòssi
Àsɛ́ɛ́n	Assin	Dālá	Dala
Àsīwájú	Assiwadjou	Dàn	Dan
Àsɔ̃gbāwù	Assogbaou	Dānxōmè	Danhomê
Àtākpāmè	Atakpamê	Dānxōmɛ̃nù	Danhomênou
Àcúkpà	Atchoukpa	Dānxōmɛ̃nú	Danhomênou
Àtɔ̀	Ato	Dānsì	Dansi
Àvālú	Avalou	Dāsā -zūnmè	Dassa- zounmê
Àvìsú	Avissou	Dānzūnmè	Danzounmê
Àvɔ̃gán	Avogan	Dēnū	Dénou
Àwɛ̃sɛ́n	Awessin	Jɛ̃gbè	Djêgbé
Àwèsú	Awessou	Jɛ̃gbētɔ̀n	Djêgbéton
Àyɔ̃nù	Ayonou	Jɛ̃kɛ́n	Djêkin
Bālībá	Bariba	Jɛ́wìnní	Djêwini
Bēnɛ́èn	Bénin	Jīgbé - wémè	Djigbé-ouémê
Bìnāzɔ̀n	Binanzon	Jīkōsó	Djikossi
Blú	Blou	Jīmè	Djimê
Bōkɔ̀nɔ̀	Bokonon	Jɔ̃tɔ́	Djoto
Dógbàglìn	Dogbaglin	Gbōwɛ̄lè	Gbōwɛ́lɛ́
Dōgɛ̃mè	Doguêmê	Gánà	Ghana
Dógīsímì	Doguissimi	Glēxwé	Gléhoué
Dōkɔ̀n	Dōkɔn	Glɛ̀lɛ̀	Glèlè
Dōná	Donan	Glēsì	Glési

Dɔ́nkpɛ̀	Donkpê	Nyāsátá	Gnansata
Dɔ́nkpɛ́gán	Donkpêgan	Nyìmávɔ̀	Gnimanvo
Dōtā	Dota	Nyì syén syén	Gni sien sien
Dōwīmɛ̀	Dowimê	Gōjɛ̀tɔ̀	Godjêto
Ėgbó	Egbo	Gōdōmɛ̀	Godomê
Ėcíɔ́mì	Etchiomi	Gódúdó	Godoudo
Fá	Fa	Gōxɔ̃	Goho
Fyɔ̃gbè	Fiogbé	Gú	Gou
F□n	Fon	Gùcílì	Goutchili
Fɔ̃ngbè	Fongbé	Gēdè	Guédé
Fɔ̃nnù	Fonnou	Gɛ̄dègbé	Guêdêgbé
Fɔ̃ntín	Fontin	Gēdēví	Guédévi
Gāwú	Gahou	Gēzɛ̀n	Guézin
Gānɖótɔ́	Gandoto	Gēzò	Guézo
Gānkpé	Gankpé	Hāngbè	Hangbé
Gānsɛ́	Gansê	Hɛ̄byōsò	Hêbiosso
Gànyéxɛ̄sú	Gan - Yéhessou	Xɛ̄cílītó	Hêtchilito
Gbāgīdì	Gbaguidi	Hòlò	Hlo
Gbɛ̄kɔ́n-Hwégbó	Gbêcon - Houégbo	Xɔ̃gbónú	Hogbonou
Gbɛ̄kɔ́n-Húnlì	Gbêcon - Hounli	Hɔ̄líjɛ̀	Holidjê
Gbɛ̄hànzìn	Gbêhanzin	Hɔ̄lí	Holli
Gbètɔ́	Gbéto	Xōlōjɛ̄vīví	Holodjêvivi
Gbèxíkɔ́n	Gbohicon	Xɔ́ntɔ́n sà	Honton sa
Gbólí	Gboli	Xù	Hou
Hwàwé	Houawé	Kúzú	Kouzou
Hwàwé -Hwɛ́nlì	Houawé - Houinli	Kúzúgán	Kouzougan
Xwēɖá	Houéda	Kpákpá	Kpakpa
Xwēɖānù	Houédanou	Kpámɛ̄gán	Kpamêgan
Xwéɖāxó	Houédaho	Kpānkùn	Kpankoun
Hwēgbájà	Houégbadja	Kpānlíngán	Kpanlingan
Hwēgbɛ́lō	Houégbêlo	Kpānwínnyà	Kpanwignan
Hwēxòtɔ̃gbè	Houéhotogbé	Kpátín	Kpatin

Hwētānú	Houétanou	Kpénglá	Kpingla
Hwēzé	Houézé	Kpɔ̃jītɔ́	Kpodjito
Hūnjōlōtó	Houndjroto	Kpɔ̃xònú	Kpohonou
Hùngómɛ̀	Houngomê	Kpɔ̃xwégbè	Kpohouégbé
Hūntɔ̃njí	Hountondji	Kpōmālényì	Kpomanlégni
Īcāgá	Ichaga	Kpɔ̃sú	Kpossou
Īdìnnyì	Idigni	Lānsú	Lansou
Īfɛ́	Ìfɛ̀	Lɛ̃gò	Lêgo
Kānbōɖé	Kanbodé	Lɛ̃nkpéhùn	Linkpéhoun
Kánwúnɖì	Kandi	Māxí	Mahi
Kānnūmɔ̀	Kannoumon	Máwú	Mahou
Kɛ̃lɛ̃dōmɛ̀	Kêlêdomê	Mākpò	Mankpo
Kétù	Kétou	Mānáhɛ̀n	Manahin
Kɛ̃nkpɔ́n	Kinkpon	Màsán	Mansan
Kɛ̃nlógbɔ̀	Kinlogbo	Mɛ̃wù	Mêhou
Kɛ́ntá	Kinta	Mɛklún	Mékrou
Klú	Klou	Mɛ̀lè	Mêlé
Kōlí	Koli	Mìgán	Migan
Kōwūndó	Kondo	Mīná	Mina
Kútɔ́nú	Koutonou	Nà	Nan
Nāgà	Nanga	Sɔ́nwúnbá	Somba
Ōkɔ̃yí	Okoyi	Sɔ̃nū	Sonou
Ōkpārá	Okpara	Sótá	Sota
Òtí	Oti	Sālán□	Salanon
Wémɛ́	Ouémé	Tádó	Tádó
Ūgò	Ougo	Tádónù	Tádónou
Òyɔ́	Oyo	Tánjí	Tandji
Kpānjàlí	Penjari	Tɛ́-Àgbānlín	Tê – Agbanlin
Pōpó	Popo	Tɛ̄gbēsú	Tégbessou
Ságbájú	Sagbadjou	Tɛ́njí	Tindji

Sākpātá	Sakpata	Tɛ́ngbé	Tingbé
Sāxɛ́	Sahê	Tɔ́	To
Sā xɔ́nt□n	Sa honton	T□	To
Sáxwɛ̀	Sahouê	Tōfá	Tofa
Sākété	Sakété	T□fà	Tofa
Sāvā	Sava	Tɔ́gbí	Togbi
Sāvālú	Savalou	Tɔ̄xɔ́sú	Tohossou
Sávɛ́	Savê	Tɔ̄kplì	Tokpli
Sāvì	Savi	Tɔ̄kp□	Tokpo
Sāwlákāwó	Sawlakao	Tɔ̄līxɔ́sú	Tolihossou
Sɛ́gbó - Līsà	Sêgbo – Lissa	Tɔ̄mɛ̄tín	Tomêtin
Síngbójí	Singbodji	Tɔ̄távɔ́	Totavo
Síngbónɔ̀	Singbonon	Ūngbɛ́gámɛ̀	Ungbêgamê
Sīnwé	Sinwé	Vìɖólētó	Vidoléto
Sōgló	Soglo	Vìyígbè	Vihigbé
Sōhá	Soha	Vōdún	Vodun
Sōxwɛ̀	Sohouê	Wānīnyílò	Wanilo
Sówúngò	Sohoungo	Hwānsúgɔ́n	Wansougon
Wɔ́	Wo	Hɛ̀zɔnxó	Hèzonho
Yàxwé	Yahouê		
Yɛ̄mājɛ̀	Yêmandjê		
Yōvógán	Yovogan		
Yɔ̀yɔ́	Yoyo		
Zà	Zà		
Zākpótá	Zàkpota		
Zànbúnú	Zàmbounou		
Zànnyánlándó	Zàngnanlando		
Zɛ̄wá	Zêwa		
Zɛ̄ngbɛ́	Zingbê		
Zɛ̄nkpéhún	Zinkpéhoun		
Zīnzīnɖóxwé	Zinzindohoué		

Zōgbōdómɛ̀	Zogbodomê		
Zōnyítɔ́	Zognito		
Zōmāndónù	Zomandonou		
Zú	Zou		
Zūnzɔ̀nmɛ̀	Zounzonmê		

N.B. : Les noms sont classés par ordre alphabétique par rapport à l'orthographe coloniale.

INDEX THÉMATIQUE

-Identification des groupes socioculturels pré-Àlādāxónù du plateau d'Àgbómɛ́ 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40,41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50,51, 52, 53, 54.

-Migrations des divers groupes socioculturels 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72.

-Période d'installation de chaque groupe sur le plateau d'Àgbómɛ́ 21, 22, 23, 24, 25, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54.

-Culture développée sur le plateau par les pré-Àlādāxónù 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118.

-Naissance de l'ordre social des Ànātɔ́ 120, 121, 122, 123.

-Sort des populations devenues Ànātɔ́ 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139.

-Résilience de la culture dominée 140, 141, 142, 143.

-Rôle joué par les Ànātɔ́ dans le domaine politique, religieux et culturel au Dānxōmɛ́ 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196.

-Place des Ànātɔ́ dans le développement de la vie économique du royaume de Dānxōmɛ́ 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239,240.

-Rôle des roturiers dans l'agrandissement et la protection du royaume 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260,261, 262, 269, 270, 271.

-Anoblissement de roturiers : critères, certification, avantages et inconvénients 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309.

-Impact de la culture àlādāxónù sur les populations « autochtones » 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342.

-Influence culturelle des « premiers habitants » du plateau d'Àgbómɛ́ sur les nouveaux venus 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377.

-Regards croisés des uns sur les autres 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387.

Table des matières

SOMMAIRE i

DÉDICACE iii

REMERCIEMENTS iv

INTRODUCTION GÉNÉRALE 1

PREMIÈRE PARTIE :
LES GROUPES SOCIOCULTURELS PRÉ-ÀLĀDĀXÓNÙ DU PLATEAU D'ÀGBÓMɛ̀, DES ORIGINES À 1600……34

CHAPITRE I : L'IDENTIFICATION, LES CONDITIONS DE MISE EN PLACE ET LES ORIGINES DES DIVERS GROUPES SOCIOCULTURELS PRÉ-ÀLĀDĀXÓNÙ DU PLATEAU D'ÀGBÓMɛ́ (Xe-XVIIe SIECLE)..... 36

1-1-L'identification des divers groupes socioculturels (Xe-XVIIe siècle) 36

1-2- Les conditions de mise en place des groupes identifiés et les origines probables (Xe-XVIIe siècle)..... 60

1-3- L'installation spatiale, tributaire du cadre naturel (XIe-XVIe siècle) 80

CHAPITRE 2: L'ORGANISATION SOCIO-POLITIQUE ET LES ACTIVITÉS ÉCONOMIQUES (Xe- XVIIe SIÈCLES)..... 94

2-1 - Les données étymologiques..... 94

2-2 – La société, la politique et la culture au pays des Fɔ̀n (Xe-XVIIe siècle)..... 104

2-3- Les principales activités économiques desdits groupes sociaux (Xe-XVIIe siècle) 111

CHAPITRE 3 : L'ARRIVÉE DES ÀLĀDĀXÓNÙ ET LA NAISSANCE DE L'ORDRE SOCIAL DES ÀNĀTɔ́ (XVIIe-XVIIIe siècle)..... 126

3-1- La naissance de l'ordre social des Ànātɔ́ (XVIIe- XVIIIe siècle)..... 126

3-2- Le sort des populations devenues Ànātɔ́ (XVIIe-XIXe siècle) 134

3-3 L'impossible disparition de la culture dominée (XVIIe-XIXe siècle)..... 145

DEUXIÈME PARTIE :
LA PLACE DES ÀNĀTƆ DANS LE DĀNXŌMÈ (1600-1900)..... 160

CHAPITRE 4 : RÔLES POLITIQUE, RELIGIEUX ET CULTUREL DES ÀNĀTƆ DANS LE DĀNXŌMɛ́ (XVIIe-XIXe siècle)..... 162

4-1-La présence des Ànātɔ dans la gestion politique du Dānxōmɛ́ (XVIIe-XIXe siècle) 162

4-2- Participation à la consolidation de la vie religieuse du Dànxōmè (XVIIe-XIXe siècle)..... 186

4-3 L'enrichissement culturel du Dānxōmɛ́ (XVIIe-XIXe siècle)..... 197

CHAPITRE 5 : L'APPORT DES ROTURIERS À L'ÉCONOMIE DU ROYAUME (XVIIe-XIXe siècle)..... 211

5-1- Les roturiers dans le secteur primaire (XVIIe-XIXe siècle)..... 211

5-2 Les Ànātɔ dans la transformation des matières premières (XVIIe-XIXe siècle) 219

5-3- L'intervention dans les autres secteurs de l'économie (XVIIe-XIXe siècle)..... 233

CHAPITRE 6 : LES ÀNĀTƆ DANS L'APPAREIL MILITAIRE ET SÉCURITAIRE DU DĀNXŌMɛ́ (XVIIe-XIXe siècle)..... 245

6-1 Les Ànātɔ dans les préparatifs de guerre (XVIIe-XIXe siècle)..... 245

6-2 les Ànātɔ : fer de lance de l'armée danxoméenne (XVIIe-XIXe siècle)..... 258

6-3 La responsabilité des Ànātɔ dans l'issue de la guerre et dans l'organisation .. de la sécurité (XVIIe-XIXe siècle)..... 265

TROISIEME PARTIE :
ÉVOLUTION DU STATUT DES ÀNĀTƆ ET INTERPÉNÉTRATION DES CULTURES (VERS 1645–1900)..... 275

CHAPITRE 7 : LE PASSAGE DE LA ROTURE A LA NOBLESSE (XVIIe-XIXe siècle) 277

7-1 - L'anoblissement des Ànātɔ (XVIIe-XIXe siècle) 277

7-2- Les anoblis et les usurpateurs de l'anoblissement (XVIIe-XIXe siècle)..... 289

7-3- Les avantages et les contraintes de l'anoblissement (XVIIe-XIXe siècle) 303

CHAPITRE 8 : L'IMPACT DE LA CULTURE DES ÀLĀDĀXÓNÙ SUR LES ÀNĀTƆ (XVIIe-XIXe siècle) 316

8-1 - Les notions enseignées par les Àlādāxónù (XVIIe-XIXe siècle) 316

8-2- Les autres concepts prônés (XVIIe-XIXe siècle) 329

8-3- L'exaltation du nationalisme (XVIIe-XIXe siècle) 340

CHAPITRE 9 : L'INFLUENCE CULTURELLE DES « AUTOCHTONES » ET LES APPRECIATIONS DES UNS PAR LES AUTRES (XVIIe- XIXe siècle) 356

9-1- La culture de l'obeissance et le rejet de la paresse (XVIIe-XIXe siècle)..... 356

9-2 - Les autres apports culturels des Ànātɔ (XVIIe-XIXe siècle) 365

9-3- Le regard des uns sur les autres (XVIIe-XIXe siècle)..... 379

CONCLUSION GÉNÉRALE 389

SOURCES ORALES ET ÉLÉMENTS DE BIBLIOGRAPHIE..... 400

TABLE DES CARTES DANS LE TEXTE..... 435

A N N E X E S..... 440

Annexe 1: (Arreté n° 102 du 12 février 1900)…….....441

Annexe 2 : (Alphabet fɔn) ……443

Annexe 3: (chant n° 1) 446

Annexe 4 : (chant n° 2) ……450

ANNEXE 5 : (chant n° 3)……452

GLOSSAIRE :……..454

INDEX DES MOTS COMPLEXES EN RAPPORT AVEC L'ORTHOGRAPHE COLONIALE CORRESPONDANTE ……461

INDEX THÉMATIQUE : ……467

TABLE DES MATIÈRES : …….....470