UNIVERSITE D'ABOMEY-CALAVI
****
FACULTE DES LETTRES, ARTS ET SCIENCES HUMAINES
****
ECOLE DOCTORALE PLURIDISCIPLINAIRE
****
Filière : Sociologie -Anthropologie
****
Option : Sociologie du développement

THESE DE L'UNIVERSITE D'ABOMEY-CALAVI

LES RITES LIES AUX ENFANTS *TƆXƆSU COMME FAITS PORTEURS DE DEVELOPPEMENT* EN MILIEU TRADITIONNEL MAXI DU BENIN





Présentée par :

Pierrette Affia HOUNDONOUGBO

Sous la direction du :

Professeur Honorat AGUESSY
Doyen honoraire de la FLASH.

Et la codirection du :
Docteur Albert TINGBE-AZALOU
Maître de conférences des Universités /CAMES.

Soutenue publiquement le 30 novembre 2015 à l'Université d'Abomey-Calavi

Jury :

Président : Professeur Titulaire Mahougnon KAKPO, UAC (Bénin),
Examinateur : Docteur Aimé HETCHELI (MC), Togo,
Examinateur : Docteur Seri DEDY (MC), Côte d'Ivoire,
Rapporteur : Professeur Honorat AGUESSY, UAC (Bénin).
Rapporteur : Docteur Albert TINGBE-AZALOU (MC), UAC (Bénin).

Mention : Très honorable.

Année académique : 2014 - 2015

	Pages
Sommaire ……...	**2**
Introduction ……	**25**
Première partie : considérations théoriques et méthodologiques de la recherche…….	**30**
Chapitre I : considérations théoriques de la recherche ……	**31**
Chapitre II : considérations méthodologiques de la recherche……	**68**
Chapitre III : cadres physique, social et politique de la recherche…….....	**89**
Deuxième partie : résultats et interprétations des données empiriques……	**118**
chapitre I : l'univers religieux maxi……..	**119**
chapitre II : *tɔxɔsu*, naissances humaines ou divines ?.....	**151**
Chapitre III : mythes et légendes comme fondateurs de la sacralité des tɔxɔsu……..	**173**
Troisième partie : analyse critique des résultats de la recherche……	**205**
Chapitre I : plus-value des enfants tɔxɔsu a l'aune de l'indicamétrie et de la prospective	**206**
Chapitre II : analyse de quelques éléments des rites lies aux enfants *tɔxɔsu*...…….	**242**
Chapitre III : le rapport à l'argent dans les rites liés aux enfants *tɔxɔsu* comme facteur de rejet aujourd'hui…….....…	**275**
Conclusion ……...	**307**
Références bibliographiques ……..	**311**
Annexes …….....	**328**
Table des matières ……	**345**

DEDICACE

Je dédie ce travail :

- ✓ à DIEU, le Tout-Puissant dont je suis l'humble créature ;
- ✓ à tous ceux qui, de quelque manière que ce soit, œuvrent pour la sauvegarde des valeurs endogènes culturelles africaines, en particulier celles béninoises, pour le développement des Africains pour les Africains à partir de l'Afrique.

EPIGRAPHE

« Chaque race à son génie et le génie d'une race trouve une expression dans ses institutions ; tuer ses institutions, c'est tuer le génie, c'est commettre un crime terrible, odieux. Chaque race voit à sa façon un aspect différent du Tout Puissant. Les Hébreux n'auraient pu concevoir ou servir Dieu sur les terres des Egyptiens. Le Nègre non plus ne le peut sous une quelconque hégémonie. Toute race est dotée de talents propres, et Dieu est on ne peut plus attentif à l'individualité, la liberté et l'indépendance de chacun. Dans la musique de l'univers, chacun apporte une note différente mais nécessaire à la grande symphonie. Il y a nombre de notes qui n'ont pas encore été jouées et la plus faible de toutes est celle qui ne peut être jouée ici que par le Nègre, mais lui seul est à même de la faire entendre. Quand il arrivera à la jouer, dans sa plénitude et sa perfection, elle sera accueillie avec joie par l'univers … » (Bryden E.W., 1967).

Par ailleurs, l'histoire des Professeurs Diabaté M. et Aguessy H. rappelle celle d'un mathématicien Srinivasa Ramanujan (1887-1920), de l'Inde du Sud-est. Surdoué pour les mathématiques, il faisait montre d'une exceptionnelle créativité. A l'illustre mathématicien Godfrey Hardy, qui l'invita à Cambridge, il confia qu'il vénérait une Déesse du panthéon hindou qui le gratifiait en retour de son aide et protection. En rêve, elle lui révélait de « secrets mathématiques d'une beauté délicieuse, parfois une équation confondante, parfois une structure du monde contemplée par les dieux » (Charpak G. 2004).

REMERCIEMENTS

Entreprendre et terminer des recherches doctorales aura été à bien des égards une aventure solitaire. Cependant, rien ne serait plus faux si on ne s'empressait de préciser le fait que nombre d'appuis ont été nécessaires, que maintes mains tendues ont croisé notre cheminement. Mon directeur de thèse, le Professeur émérite Honorat Aguessy a d'abord cru en mon projet et a, pendant toute la durée de ce troisième cycle universitaire, su me faciliter la vie et me renouveler son appui par les voix combinées du Docteur Albert Tingbé-Azalou (MC/Cames), codirecteur, mentor et tuteur pédagogique.

Une fois engagée dans le processus, mes professeurs à l'Université ont été bien plus que des témoins intéressés par ma démarche. J'ai trouvé en eux autant de guides précieux. Plus près de moi encore ont été les deux membres de mon comité de thèse. Lecteurs attentifs, exigeants et stimulants, leur contribution relève d'une disponibilité jamais démentie, de conseils nombreux et judicieux, tout cela sans que soit exclue une bonne dose de chaleur humaine. J'ai ainsi nommé ces anges gardiens bien particuliers qu'ont été pour moi les Docteurs (Mc/ Cames) Cyriaque Ahodékon et Elisabeth Fourn.

Les professeurs Jérôme Alladaye et Félix Iroko ont en plus agi à titre de guides intellectuels et personnes ressources. En ce sens, leur contribution à mon travail a été multiforme et fondamentale. Je ne peux que souhaiter sincèrement à toute personne entreprenant ce genre d'expédition d'avoir des guides comme eux. Leurs expériences et leurs compréhensions de l'interdisciplinarité, de même que la qualité de leurs écoutes m'ont non seulement fait progresser, mais m'ont fait apprécier leurs compagnies et accumuler, à leur égard, une dette indicible. Pour moi, ils sont incontestablement des éducateurs au sens étymologique du terme.

D'autres enseignants ont marqué mon histoire universitaire antérieurement au cycle que je termine maintenant.Tous avaient un grand respect pour les étudiants dont ils avaient la responsabilité, un grand amour de leur travail et une façon bien à eux d'aider et d'encourager les doctorants et mémorants qui les sollicitaient, de regarder notre monde et de le questionner. Tous m'ont fait aspirer à devenir un jour un peu comme eux. Ils ont été des modèles déterminants dans le développement de ma passion pour l'enseignement, pour l'observation et la critique des mondes que nous construisons en tant qu'humains.

Les collègues et amis étudiants inscrits dans cette même démarche méritent aussi leur place dans ces remerciements. Ils ont souvent été parmi les personnes les plus à même de comprendre mes états d'âme et de jouer un rôle dans le dénouement de diverses impasses qui ne manquent pas de se présenter dans la démarche scientifique. Je les remercie de leur amitié et de leur soutien.

Quand je repense aux événements qui m'ont conduite plus précisément à vouloir faire une thèse sur le rapport entretenu avec les rites au fil des âges par l'entremise des rituels liés aux enfants singuliers, je suis conscient de devoir une fière chandelle :

- ✓ au sage Emile Désiré Ologoudou, pour avoir accepté de m'introduire auprès des responsables de couvent et adeptes de culte consacré;
- ✓ au dignitaire religieux Dada Hounon Houna II, responsable du couvent *Xwu-xwé* à Ouidah, pour avoir éclairé ma lanterne sur les différentes divinités du panthéon adja-fon ;
- ✓ à Nan Kakamankan, prêtresse de la divinité *shango* à Ouidah ;
- ✓ à Daa Agbalenon, Président de la Fondation Racines Cultures d'Afrique ;
- ✓ à Daa Mivede, pontife des cultes endogènes à Abomey, coiffant tous les autres chefs religieux;

- ✓ à Daa Azondékon Martien Rostant, directeur exécutif de l'organisation non gouvernementale Force Africaine de Guérison (FAG), pour son ouverture d'esprit et ses efforts pour la sauvegarde des valeurs ancestrales béninoises en particulier maxi ;
- ✓ à Daa Edjromédé Zannou Somakou, prêtre praticien du *fà*, pour son ouverture, son sens de l'hospitalité et sa disponibité ;
- ✓ Daa Zountchékon Somakou dit Katakiti, pour avoir accepté de répondre à nos diverses préoccupations sur la question des *tɔxɔsu*; pour sa clairvoyance, son grand esprit de sagesse et son hospitalité ;
- ✓ à Lambert Ahoueya dit Adjinan, chef du culte « *Oro* » de Zagnanado pour son ouverture d'esprit lors des entretiens et pour avoir facilité mon immersion dans le cercle très fermé des gardiens de la tradition ;
- ✓ à Monsieur, Jean-Marie Abatan, praticien de la médecine traditionnelle et praticien de l'art divinatoire, pour avoir accepté de répondre avec clairvoyance, à mes différentes préoccupations sur le sujet;
- ✓ au Docteur Micheline Hadonou, chercheur au CBRST, pour avoir accepté de mettre à ma disposition son expérience dans le domaine de l'anthroponymie sociale et de l'alphabétisation en langue nationale fon;
- ✓ à Son excellence Claire Hougan Ayemona, présidente de la Fondation Regard d'Amour, pour avoir mis grâcement à ma disposition des documents pouvant nous permettre de mieux aborder le sujet;
- ✓ à Mesdames et messieurs les différents informateurs et autorités administratives qui ont compris l'intérêt de cette recherche et qui se sont prêtés à mes différentes interrogations. Leur franche collaboration et leur disponibilité ont permis la collecte d'informations indispensables à ce travail.

Dans le même sens, je voudrais témoigner ma reconnaissance aux étudiants et étudiantes de ces deux dernières années de *Prospectives*

Stratégiques en Afrique (cours dispensé en quatrième année de Sociologie au DSA). Leur intérêt, leur curiosité, leurs questions m'ont permise non seulement de maintenir mon intérêt pour cette thématique, mais aussi de vouloir aller plus loin pour chercher des réponses à certaines des questions que nous partagions. Cette thèse est aussi la vôtre.

Le docteur Adoukonou Marcel aura aussi joué un rôle déterminant dans ma démarche. Je l'ai consulté dès le début de mon projet, lui reconnaissant, comme beaucoup d'autres avant moi, le titre de spécialiste de l'étude de notre rapport aux Etres Spirituels Inter Monde (ESIM) et de l'indicamétrie. Il a su me recevoir, m'écouter, m'encourager, me guider alors que je risquais mes premiers pas dans ce monde où peu de nos contemporains osent s'aventurer. Il aura été présent, plus qu'il ne le soupçonne, tout au long de mon parcours.

Un chercheur accumule très souvent une dette envers ceux et celles qui ont contribué, à titre d'informateurs, à lui permettre d'avoir accès à ses précieuses données. Dans mon domaine de recherche, je suis d'autant plus redevable envers ces personnes à qui j'ai demandé leur collaboration à un moment de leur vie où elles étaient spécialement vulnérables à la suite du décès de leurs proches (enfant, frère ou sœur ou parent *tɔxɔsu*). Je parle ici des informateurs endeuillés qui ont accepté, avec une générosité qui m'émeut encore, de recevoir chez eux une illustre inconnue.

Je veux souligner ma gratitude à ceux que l'on nomme gentiment les amis, à défaut d'avoir d'autres mots pour parler de la richesse qu'ils apportent à nos vies. Les miens sont nombreux et je les ai sentis toujours confiants de me voir réussir mon entreprise. Cet inconditionnel soutien aura été combien précieux. Trois d'entre eux, chacun pour des raisons particulières, méritent ici une mention toute spéciale : Soussia Boris, Alphonse Somakou et Ambroise Kovobahou. Les personnes qui nous sont les plus proches sont souvent celles -

et c'est paradoxal - qui ont dû apprendre très tôt à nous partager, à nous attendre, à patienter devant nos absences, à s'organiser sans nous, à prendre le relais. Je pense ici d'une manière toute spéciale à mon compagnon de vie, qui a su tenir seul le fort familial tout en m'encourageant à poursuivre ma quête. Rien n'est plus exigeant… Je pense également à Paule et Paula, Emmanuel, Ange, Ariel et Michel nos enfants. Par la force des choses, mon projet est aussi devenu le leur. Un dernier merci, et non le moindre, ira à mes parents, Joséphine, Lucienne et Anatole, qui m'ont appris à rêver… On ne saurait espérer meilleur legs.

LISTE DES ABREVIATIONS ET SIGLES UTILISES

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

ASECNA : Agence de Sécurité pour la Navigation Aérienne.

CAMES : Conseil Africain et Malgache des Enseignements Supérieurs.

CED: Centre d'Etude et de Documentation.

CEPAD: Centre d'Etudes Prospectives et d'Actions pour le Développement.

CICI : Carte d'Identité des Capacités Intrinsèques.

CIBAKO: Centre International Basile Kossou.

CREC: Centre de Recherche, d'Etude et de Créativité.

DEA : Diplôme d'Etudes Approfondies.

DSA : Département de Sociologie-Anthropologie.

EDP-ECD : Ecole Doctorale Pluridisciplinaire, Espaces, Cultures et Développement.

FAG : Forces Africaines de Guérison.

FIDESPRA : Forum International pour le Développement de l'Echange de Savoir et de Savoir-faire au service d'une Promotion Rurale Autoentretenue.

FSA : Faculté des Sciences Agronomiques.

IBID : Dans le même ouvrage.

IDEE : Institut de Développement et d'Echanges Endogènes.

IIMA : Istituto Internazionale Maria Auxiliatrice.

MDS : Matrice de Diagnostic Stratégique.

OEV : Orphelin et Enfant Vulnérable.

Op.cit. : document déjà cité.

PADeCom : Projet d'Appui au Développement Communal.

PDC : Plan de Développement Communal.

PROMETRA-BENIN : Promotion des Médecins Traditionnels du Bénin.

STAD : Schémas Territoriaux d'Aménagement et de Développement.

UAC : Université d'Abomey Calavi.

UNESCO: Organisation des Nations Unies Pour l'Education, la Science et la Culture.

UNB : Université Nationale du Bénin.

UNICEF : Fonds des Nations Unies pour l'Enfance.

VIDES: International - International Volunteerism Organization for Women, Education and Development.

SEMANTIQUE DE QUELQUES CONCEPTS MAXI EMPLOYES SELON L'ALPHABET DES LANGUES NATIONALES DU CENTRE NATIONAL DE LINGUISTIQUE APPLIQUEE (CENALA) DU BENIN.

- ✓ **vi/ wɛn/ yi/gbɛ /ti** : *vi* = enfant, *wɛnyi=qui est, gbɛ* = vie, *ti=arbre.*

  Viwɛnyigbɛti : c'est l'enfant qui est l'arbre de vie, c'est l'enfant qui marque le passage de l'homme dans le monde.
- ✓ **man/ xi** : *man* = rage, démence, *xi*=grave, incurable.

  Maxi (formule francisée) *:* celui qui est atteint de démence grave.
- ✓ **mawu** : Dieu, l'Etre Suprême.
- ✓ **ancêtre tɔxwyɔ :** ancêtre éponyme.
- ✓ ***sɛ* :** principe vital, esprit.
- ✓ ***gbɛ /tɔ*** : *gbɛ* **=** vie, *tɔ* **=** propriétaire, qui a, père.

  gbɛtɔ : celui qui a de la vie, qui vit, être vivant.
- ✓ **tɔ/xɔ/su :** ***tɔ*** **=** eau, rivière**, axɔsu =** roi, chef.

  Tɔxɔsu = roi d'un cours d'eau, roi de l'eau, divinité benthique.
- ✓ **sun/ ki/ kɔn : sun =** lune, *kikɔn* = loué, magnifié.

  sun/ ki/ kɔn **:** louanges aux astres de la nuit et à la cosmogonie.
- ✓ **vi/ detɔ : vi** : enfant, **détɔn** = faire sortir.

  vi/ detɔn = sortie ou présentation officielle de l'enfant à la société.
- ✓ **hɛn/ nu** : **hɛn** = honte, déshonneur, **nu :** trou, ouverture, issue.

  Hɛnnu : honte épargnée, structure qui épargne la honte, le déshonneur.
- ✓ **hɛnnugan :** chef de famille, chef de collectivité**.**
- ✓ **agbasa /yiyi *: agbasa* =** antichambre, salon, ***yiyi* =** partir, aller, accéder.

  Agbasayiyi **=** aller ou accéder à l'antichambre des ancêtres.
- ✓ ***akɔ* :** clan.
- ✓ **akɔ/vi :** ***akɔ* =** clan, **vi** = enfant, petit.

  ***akɔvi* :** enfant du clan.

- ✓ **vɔ/sisa : vɔ** = sacrifice, offrande**, sisa** = faire, offrir aux divinités, aux puissances numineuses.

  vɔsisa : faire des rites expiatoires.

✓ **e jɛ tɔ= ‘’**il est tombé à l’eau’’ se dit lors du décès d’un enfant tɔxɔsu.

✓ **nyɔ/nan : nyɔ =** bien, bon, **nan** = donner.

✓ **nyɔ/nu : nyɔ =** bien, bon, savoir, modérer, **nu =** boire.

nyɔnu : savoir boire le bon, boire modérément.

✓ **su / nu : su =** fermer, boucher, protéger, **nu =** bouche, trou**.**

sunu : celui qui est habileté à protéger.

✓ **tasinɔ: tɔ** (sous-entendu dans l’expression)**=** père, **asi** =féminin, femme, **nɔn** = mère, propriétaire, qui a, qui gère.

tasinɔn : père féminin qui gère le groupe familial (tante qui a en charge la gestion du groupe).

✓ **vi/ vu : vi =** enfant, fils, fille, **vu** = petit

vivu : enfant petit, petit fils, petite fille.

✓ **xwe** : maison, ménage, famille.

✓ **xwe/ kan/ ta : xwe =** famille, **kan =** séparer**, ta =** tête.

Xwekanta : familles segmentées tête, ensemble des familles segmentées, le lignage.

LISTE DES TABLEAUX

		Pages
Tableau 1 :	présentation des centres de documentation et des bibliothèques parcourus. ……	**7 3**
Tableau 2 :	structure spatiale de l'échantillonnage……	**76**
Tableau 3 :	répartition des enquêtés……	**77**
Tableau 4 :	synthèse des techniques d'échantillonnage utilisées en fonction des groupes cibles ……..	**79**
Tableau 5 :	tableau de correspondance méthodologique……..….	**87**
Tableau 6 :	premiers villages fondés par les descendants de *Sɔxa*……	**103**
Tableau 7	différence linguistique des parlers maxi Zagnanado/Savalou, Glazoué.	**108**
Tableau 8 :	tableau illstratif de la mini-lexicologie *fɔn*……..	**121**
Tableau 9 :	tableau illustratif des signes majeurs dits *Dunɔ Duta* ou *Famɛji*.	**145**
Tableau 10 :	noms de naissance correspondant aux jours de la semaine en dialecte maxi……..…	**186**
Tableau 11 :	anthroponymie sociale maxi des puînés de jumeau……..…	**204**
Tableau 12 :	Tableau de comparaison des quatre éléments et de l'ESIM *tɔxɔsu*……	**220**
Tableau 13 :	Tableau de comparaison de l'ESIM *tɔxɔsu* et des *tɔxɔsu* de la zone de recherche……	**221**
Tableau 14 :	secteurs d'activité et d'investissement prudenciels…….. …….	**224**
Tableau 15 :	différents degrés de présence de N1…….	**229**
Tableau 16 :	anthroponymie sociale du *vodun Nago* en fonction du rang de naissance et du sexe……	**302**
Tableau 17 :	anthroponymie sociale du *vodun Sakpata* en fonction du rang de naissance et du sexe……..	**303**
Tableau 18 :	anthroponymie sociale du *vodun Dan* en fonction du rang de naissance et du sexe……...	**303**
Tableau 19 :	anthroponymie sociale du *vodun Nɛnsuwxe* en fonction du rang de naissance et du sexe……..	**303**
Tableau 20 :	anthroponymie sociale du *vodun Hɛbioso* en fonction du rang de naissance et du sexe……	**303**

LISTE DES SCHEMAS

		Pages
Schéma 1 :	exemple du pedigree d'une généalogie imagée sur trois générations…….	**115**
Schéma 2 :	première forme de structure sociale maxi……	**115**
Schéma 3 :	deuxième forme de structure sociale maxi……..	**116**
Schéma 4 :	hiérachisation de la cosmogonie selon Assongba, 2004…….	**123**
Schéma 5 :	un exemple du panthéon de la terre selon Aguessy H. (1972). ……..	**140**
Schéma 6 :	configuration symbolique de la lettre Y……	**227**

LISTE DES PHOTOGRAPHIES

Photographie 1 :	autel *vodun* et fétiches à Abomey au Bénin……..…….	126
Photographie 2 :	vue partielle d'un handicapé moteur taxé d'être *tɔxɔsu*……..……	161
Photographie 3 :	doigt de pied malformé d'une jeune taxée d'être *tɔxɔsu*……...……	162
Photographie 4 :	enfant dit *tɔxɔsu*……	162
Photographie 5 :	main surnuméraire d'un enfant exceptionnel……	162
Photographie 6 :	enfant *tɔxɔsu* né avec des pouvoirs extraordinaires (*oli*)……	164
Photographie 7 :	représentation d'un tɔxɔsu sur un amas de grès arrosé d'huile rouge…	171
Photographie 8 :	chapelle du *tɔxɔsu* S. Enanfa à Doga……	196
Photographie 9 :	enfant à deux (2) têtes avec un tronc et quatre membres…..……	244
Photographie 10 :	deux (2) enfants nés avec les dos soudés……	244
Photographie 11 :	enfant atteint d'hydrocéphalie (grosse tête) bercée par son géniteur……..	246

LISTE DES ENCADRES

Encadré 1 :	anecdote relative à la subtilité linguistique des acteurs sociaux maxi……..	107
Encadré 2 :	panégyrique clanique de *l'akɔ* des *devɔ*	112
Encadré 3 :	mythe d'origine de *Fà, Sakpata* et *Hɛbioso*…….	124
Encadré 4 :	tentative de définition du *vodun* selon Adoukonou B…….	131
Encadré 5 :	premier mythe sur le *vodun Hɛbioso*……..	135
Encadré 6 :	deuxième mythe sur le *vodun Hɛbioso*……..	135
Encadré 7 :	troisième mythe sur le *vodun Hɛbioso*……..	135
Encadré 8 :	genèse de l'humanité……..	154
Encadré 9 :	traduction du mythe en Français…….	155
Encadré 10 :	anecdote relative aux *tɔxɔsu* à Doga (Zagnanado)…….	167
Encadré 11 :	anecdote 2 concernant les *tɔxɔsu* à Doga (Zagnanado)…….	167
Encadré 12 :	anecdote 3 concernant les *tɔxɔsu* à Doga (Zagnanado)…….	168
Encadré 13 :	anecdote liée au déclin de G.G. à Ouèdèmè……	170
Encadré 14 :	mésaventure du père d'un informateur à Ouèdèmè……..	172
Encadré 15 :	première origine du culte rendu aux enfants *tɔxɔsu*……..	180
Encadré 16 :	deuxième version de l'origine du culte rendu aux enfants *tɔxɔsu*.. …..	181
Encadré 17 :	légende explicative de l'histoire de la découverte de *Dan tɔxɔsu* en milieu *saxwɛ*……	197
Encadré 18 :	cas d'un enfant particulier admis au Pentagone américain……	225
Encadré 19 :	récit du déroulement d'un rite *tɔxɔsu*……	257
Encadré 20 :	témoignage d'une épouse de *tɔxɔsu*……	257

LISTE DES CARTES

		Pages
Carte 1 :	carte de situation de Glazoué…….. ……	**90**
Carte 2 :	carte de situation de Savalou……..	**92**
Carte 3 :	carte de situation de Zagnanado……..	**96**

LISTE DES GRAPHIQUES

		Pages
Graphique 1 :	graphique relatif à la survivance des rites *tɔxɔsu*……..	278

AVANT-PROPOS

Il n'est plus un secret pour personne que le Bénin est le berceau des cultes endogènes du *vodun*. Dans une unicité dans la diversité, ils forment la religion traditionnelle de ce pays et, de surcroit, l'une des plus importantes au monde. Mais force est de constater avec amertume que le *vodun* a été diabolisé pendant longtemps par des détracteurs qui ne veulent jamais lui reconnaître le statut de religion. Mieux, les enfants « singuliers », enfants *vodun* ou encore appelés enfants *tɔxɔsu* en langue locale *maxi*, sont rejetés, cachés ou parfois "assassinés" sous prétexte de leur non humanité. Ces pratiques culturelles d'un autre âge privent les parents, la communauté et partant tout le pays d'un gisement de leviers pour son développement économique, social, politique, environnemental, culturel et technologique.

En effet, ces enfants *tɔxɔsu* sont dotés d'une énergie intrinsèque (voir science Indicamétrie) qui leur permet de transformer positivement et durablement leur environnement familial et social. Ces énergies véhiculées par les entités qu'incarnent les enfants singuliers ont-elles été pressenties par les groupes sociaux maxi de Savalou, Glazoué et Zagnanado? Nul n'en sait rien. Toujours est-il que ces groupes sociaux, contrairement à d'autres, captent l'énergie de ces *tɔxɔsu* par la dextérité et la maîtrise de certaines pratiques endogènes dont ils font preuve à travers des rites. Le but recherché à travers ces rites est la prospérité et le bonheur car selon une certaine croyance religieuse très ancrée dans l'imaginaire populaire, ces enfants seraient source de richesse et de prospérité.

Les discours populaires et l'analyse scientifique du contenu de ces discours passés au crible de la théorie de l'indicamétrie permettra à coup sûr à chacun de rallier la lutte pour le développement durable des pays africains ; lequel développement ne devrait pas être conceptualisé de l'extérieur et guidé

exprès vers l'abîme par les capitalistes sans pitié. Nos Etats n'accèderont pas donc au développement si nous nous passons de la protection et de la valorisation de nos patrimoines culturels ; ce qui fonde notre identité, crée notre originalité, incarne notre personnalité, exprime notre diversité, hausse notre société et valorise notre culture…. Car, comme le confirme d'ailleurs le célèbre proverbe africain : « l'arbre ne se développe qu'en fonçant ses racines dans la terre nourricière » (Ananou, 2012).

Par ailleurs, nous ne prétendons pas être précurseur ou père fondateur d'un concept de *vodunisme* ou d'une science de *tɔxɔsunisme*. Dans l'un ou l'autre cas, l'objet de cette recherche s'attacherait à étudier le *tɔxɔsu* c'est-à-dire la plus-value que possède ces être singuliers dont pourrait se servir les pays africains en général, le Bénin et le groupe social maxi de Savalou, Glazoué et Zagnanado en particulier, pour se développer.

Nous nous donnons ici, l'humble devoir d'illuminer juste une facette des énormes potentialités économiques, sociales, politiques, environnementales, culturelles, technologiques dont regorgent les enfants *tɔxɔsu*. Potentialités qui, jusque-là, non éclairées par des travaux de recherches scientifiques dans diverses disciplines comme la philosophie, l'anthropologie, la sociologie, l'histoire,… Si d'aventure le sentier de cette recherche semble déjà battu, il n'en résulte pas moins qu'elle recèle d'originalité avec son application à la science indicamétrique et à l'approche prospective.

L'impétrante.

NOTES DE LEXIQUE A L'ENDROIT DU LECTEUR

Pour découvrir une mentalité, rien ne vaut l'expression originale de l'intéressé, d'où les nombreux verbatims dont regorge le document pour rester le plus fidèle possible aux réalités de la recherche. Aussi, respecterons-nous l'orthographe des différents auteurs cités et leur façon d'écrire les langues vernaculaires qui comportent de nombreuses variantes. Par ailleurs, les mots fɔn et yoruba translittérés en français, ethnonymes, toponymes, hydronymes et certains patronymes compris, sont au masculin et n'indiquent pas le pluriel : par exemple, nous écrivons ''un *vodun*'', mais également ''des *vodun*''.

Dans cette thèse, nous distinguerons l'**e** ouvert de l'**e** fermé que nous transcrivons respectivement **ɛ** et **e**. Nous traiterons également différemment l'**o** ouvert et l'**o** fermé respectivement transcrits **ɔ** et **o**. Le **s** est toujours dur. Le **z** représente le **s** doux et le digraphe **sh** traduit le **s** chuintant. Le **g** reste toujours dur quel que soit la voyelle qui suit. Le **d** suit la même règle, mais pour être rétroflexe, il s'en écarte pour devenir **ɖ (**ɖɔvi = enfant du filet) ou **D**. L'**u** se lit **ou** (tɔxɔsu = tohossou). La nasalisation s'obtient en lui ajoutant **n** ou en le précédent de **m**, **n**, **ny** tout comme dans les cas des autres voyelles ouvertes : **a, ɔ, ɛ**, et **i**. L'**y** fon-maxi est une semi-consonne et donne un son dur. Le **w** se prononce **ou** comme l'**u**, mais est toujours suivi de voyelle. L'**h** se prononce avec une expiration quand il se trouve seul. Le **x** correspond à l'**h** non expiré et se prononce avec une seule cavité buccale (maxi = mahi). Le **j** se prononce presque **dj** (jotɔ = ancêtre éponyme) et le **c tch (acɛ** = bénédictions**)**. Le **r** se prononce comme le **l**, mais un peu roulé. Nous mettons le digraphe **ny** pour le **gn (**nyikɔ = nom**)**. Par contre, pour éviter les dénaturations, nous reproduisons, sans proposer d'équivalences, les **gb** (*gbɛ= vie*) et **kp (**kpɔ=buffle**)** prononçables en une seule émission de voix.

Résumé

Quels sont les effets des rites liés aux enfants *tɔxɔsu* sur le développement des acteurs sociaux maxi au Bénin? En s'inspirant des approches indicamétrique (Professeur Moustapha Diabaté et Honorat Aguessy, 1983) et prospective (Gurvitch, 1950) comme références théoriques, la présente thèse vise à analyser les fondements sociaux et culturels qui soutendent les rites liés aux enfants *tɔxɔsu* en milieu traditionnel maxi du Bénin.

A partir des observations faites et données empiriques collectées auprès des acteurs sociaux de Savalou, Glazoué et Zagnanado autour des rites liés aux enfants *tɔxɔsu,* la présente analyse défend la position selon laquelle les effets des rites liés à ceux-ci, sont des faits porteurs de développement social et culturel. Les données démontrent que ces rites sont source de prospérité, de cohésion sociale et un lévier de développement intégral sur tous les plans.

Mots clés : **rites, enfant *tɔxɔsu*, indicamétrie, milieu maxi, développement intégral.**

SUMMARY OF THE THESIS

What are the effects of the *tɔxɔsu* rituals on the development of maxi people? By using the indicametry (Moustapha Diabaté & Honorat Aguessy, 1983) and the prospective approaches (Gurvitch, 1950) as the théorical framework, this thesis aims at analyzing the social and cultural determinants of the rituals of *tɔxɔsu* children in traditional area of Maxi's of Benin. Based on the empiric data and observations towards the maxi social group of Savalou, Glazoué and Zagnanado around the rituals linked of *tɔxɔsu* children, this analysis defend the view about that the effects of the *tɔxɔsu* rituals can be social and cultural facts of development in this area.

The data collected show that the rituals made to *tɔxɔsu* children in maxi traditional area of Benin lead to prosperity, are sources of community integration and a level of integral development of maxi's people.

Key words: rituals, *tɔxɔsu* children, indicametry approach, development, maxi people.

XÓ Ɔ SI SƐSI XWE NAN

E tɛ wu wɛ, e ka nɔn ɖɔ̃, yɛ su fifɔn ní vi *tɔxɔsu* lɛ ɖo maxi gbeji ɔ, ka nɔn hwǔ ali nu vitɔ́ alo vinɔn? Do tɛzi sin weman elɔ mɛ ɔ, mi ze lilí weman setɔ xwue tɔ, bo bɔde u : e e wɛ nyi kplɔn hiji alavɔ mɛsi gan Moustapha Diabaté kpo Honorat Aguessy (1983) sin lili ɖe e enɔn ylɔɖɔ indicamétrie ɔ, kpoɖo Gurvitch (1950) sin we gbeje kpɔn de enɔn ylɔɖô « paliers en profondeur » dǒ prospective sin aliji ɔ.

Nu enyɔn lɛ sin bɔdeu ɔ, ɖe ylɛ ɖɔ yɛ su fifɔ ni *tɔxɔsu* lɛ ɔ, hɛn ɔ, na do ɖɔku ni mɛjitɔ alo famille lɛ. Xó kambiɔ mɛlɛ ɔ, mi bloɖo Savalou kpodo Glazoue kpan Zagnanado sin tokpɔnla lɛ ɛ mɛ ɖɔn. Xó kui lɛ ka yɛlɛ ɖo, yɛ su fifɔ ni vi *tɔxɔsu* lɛ ɖó maxinulɛ sin hwendo mɛ ɔ, hɛn ɔ, nan ɖo ɖɔkun, nan sɛ hɛnnu kple, bonan ɖɔn nukɔn yiyí ɖó akpa biji ni maxinu de e xó miɖɔ lɛ bi.

Huekui taji lɛ : **yɛsu fifɔ, *tɔxɔsu*, ɖɔkun jijɛ, nukɔn yiyi, maxi gbeji.**

Introduction

Après plusieurs années d'indépendance et d'interdépendance, les effets des promesses non réalisées de stratégies de développement ont été profondément ressentis en Afrique que dans les autres continents du monde. L'Afrique s'est trouvée incapable d'atteindre le moindre taux significatif de croissance économique ou un niveau satisfaisant de bien-être général au cours de ces cinquante dernières années (Kuwakuvi K. M., 1990). Parmi les facteurs qui retardent le développement, deux conceptions s'opposent (Ropivia M.L., 1995). La première soutient que la culture peut être un obstacle au développement et que le progrès de certaines sociétés se voit conditionner à un changement culturel. On peut citer l'exemple de la persistance des traditions rétrogrades basées sur la peur des ancêtres et de la sorcellerie destructrices de l'unité familiale et nuisibles à l'effort de développement au service de la personne humaine.

La seconde considère au contraire que les traits culturels sont, par essence, plastiques et qu'ils s'adaptent à des déterminants plus fondamentaux tels que la technologie, les facteurs économiques, la cohésion et l'intégration sociale. A cet effet, il est à noter qu'au cœur des religions endogènes africaines, quoi qu'on dise, se trouve la promotion de la personne humaine manifestée par les vertus de solidarité et de protection de la vie humaine. Le « *si je suis c'est parce que nous sommes et si nous sommes c'est parce que je suis* » (Eloi P., 1997: 20) préside au devoir de solidarité entre les membres de la société traditionnelle. Voilà pourquoi la famille africaine était et continue d'être une sécurité sociale pour l'homme. L'identité de l'individu était établie sur la base de relations sociales. Le bien le plus précieux de cette communauté, c'est la vie qui est transmise et entretenue par les personnes prévalait sur les choses.

Ainsi, dans la plupart des communautés traditionnelles, on perçoit encore comme une vérité d'évidence que pour venir en ce monde-ci, l'individualité humaine doit émerger d'un autre monde où elle préexistait sous différentes formes. Dieu intervient certes pour donner l'impulsion nécessaire au démarrage d'une nouvelle vie. Mais, celle-ci s'exprimera au travers d'une individualité qui n'est pas créée ex nihilo au moment de la conception ou durant la gestation. Elle préexiste et attend dans l'au-delà le moment de s'incarner. Elle séjourne dans la familiarité des puissances numineuses, dieux, esprits, génies, ancêtres, forces cosmiques hypostasiées. Le plus souvent, *elle est elle-même un de ces êtres spirituels qui désire faire l'expérience de la vie humaine ou revivre parmi les siens qu'il a quittés autrefois* (Erny P., 1988:38).

C'est dans ce contexte idéologique et émotionnel de proximité entre la terre et le ciel qu'il faut replacer la venue de l'enfant telle que la conçoit la pensée africaine. Les liens ne sont pas coupés entre les vivants, les morts et les dieux. Au contraire, les êtres de l'autre monde sont tout proches. On perçoit leur présence et la communication s'établit facilement avec eux. On parle aux invisibles comme on parle aux hommes. Pour entretenir ce dialogue avec l'invisible, des langages se créent, faits de signes et de présages, des hommes mêmes se spécialisent dans cette fonction sous formes de prêtres consultants du *fà* appelés encore *bokɔnɔ*, de devins ou de médiums. Ciel et terre ne cessent de se toucher et d'interférer. L'enfant qui vient au monde est un trait d'union qui les relie, un parmi d'autres (Erny P. ,1988).

La naissance, selon Lucien Levy Bruhl (1922), est simplement le passage d'une forme de vie à une autre. En général, les enfants anormaux, difformes ou exceptionnels comme les jumeaux, albinos, monstres et à des titres divers tous ceux qui sont nés dans des circonstances inhabituelles ou sont marqués par une difformité, sont classés dans cette catégorie des enfants divins (Erny P., 1988).

Leur relation plus directe et plus évidente encore avec l'autre monde en fait des êtres particulièrement ambigus. Leur intimité avec l'invisible les rend précieux pour la société en qualité de médiateurs mais en même temps dangereux, exigeant de la part des humains des précautions et un doigté accrus. Leur traitement, leur identification et leur intégration suivent toujours des règles particulières. Leur venue donne lieu donc à un déploiement de rites.

Au Bénin, les attitudes sociales à l'égard de telles naissances oscillent entre l'acceptation joyeuse et le rejet brutal. Le sentiment de rejet manifesté généralement à l'égard des enfants nés avec une malformation paraît en contradiction avec le désir instinctif de l'homme d'avoir des enfants au sein de la famille. En effet, Erny P. (1988) ne disait-il pas que dans les sociétés africaines, la procréation est fondamentale pour l'individu ? Il ne faut pas s'étonner de voir l'enfant prendre une importance centrale et être attendu avec impatience. Dans la même logique, Vincent-Thomas L. (1986 :185) soulignait que rien ne saurait arriver de plus grave à la société des hommes que de ne plus avoir d'enfants. Ces constats sur l'importance donnée à la naissance d'un enfant ne doivent pas être généralisés. Dans certaines communautés culturelles du Bénin, ces êtres particuliers aux traits difformes et handicapés deviennent pour la plupart des ''cas'', une source de malédictions pour la société. Dès lors, il faudra les éliminer à la naissance[1].

Certaines communautés culturelles du Bénin n'échappent pas à ces observations. Chez les Baatɔmbu par exemple, l'enfant né les pieds en premier ou avec toute autre difformité est un signe maléfique. Cet enfant porte en lui des pouvoirs nuisibles pour la société. Avec des rituels appropriés, l'enfant est mis à mort par des spécialistes (Dangnon M., 1998). En milieu batonnu et chez d'autres peuples de la région septentrionale du Bénin partageant certains traits

[1]Emission sur l'office de radiodiffusion et télévision du Bénin (ORTB) ce jeudi 29/05/2014 de 14h à 14h30 mn

culturels communs avec les Baatombu, il existe d'autres critères d'élimination physique des enfants (Bigou, 2012 ; Ouassa, 2013). Dans le Sud-Bénin, notamment chez les *Ajà-fɔn* et assimilés, l'interprétation varie suivant les cas de figure de l'anomalie. Pour eux, l'infanticide rituel est pratiqué dans un souci de préservation de la paix, de la quiétude fondée sur la superstition car le bébé sorcier apporte toujours le malheur avec lui (Tingbé-Azalou A., 2013).

En milieu maxi du Bénin, la différence présentée par le bébé peut être appréhendée par des qualificatifs allant d'une divinité ayant pris chair jusqu'à celui d'un *enfant dieu*, gage de bonheur et de prospérité. Ce qui induit tout un déploiement de rituels soutenu par des pratiques, des comportements et des logiques d'actions. L'étude de ces rituels, pratiques et logiques d'actions peuvent conduire à mieux connaître une société dans laquelle ils sont organisés et partant, découvrir des pistes pour un développement économique et social certain. Autrement dit, parler du symbolisme qui entoure les rites liés aux enfants particuliers, c'est dévoiler les profondeurs culturelles des sociétés qui permettront de savoir, d'une part, les aspects de la culture qui peuvent aider le développement de manière directe ou indirecte et d'autre part, de savoir en quoi la culture peut être un levier du développement social dans la société béninoise en particulier celle maxi du Bénin.

C'est dans cet ordre d'idées que s'inscrit le présent travail de recherche intitulé **Les rites liés aux enfants *tɔxɔsu* comme faits porteurs de développement en milieu traditionnel maxi du Bénin.** Cette recherche, à la fois descriptive, analytique, critique et comparative permettra de mieux dégager les forces et faiblesses de pratiques rituelles séculaires, pour à présent en concevoir la vérité scientifique. Ainsi fondée sur cette approche méthodologique, cette thèse se propose à travers des considérations tant anthropologiques, sociologiques, philosophiques, historiques que théologiques,

d'analyser en profondeur, les rites liés aux enfants *tɔxɔsu* comme faits porteurs de développement en trois (3) parties : la première est consacrée aux considérations théoriques et méthodologiques de la recherche, la seconde prend en compte les résultas et interprètations des données empiriques et la troisième partie fait l'analyse critique du contenu des discours des acteurs sociaux maxi de Savalou, de Glazoué et de Zagnanado à la lumière de l'indicamétrie (Diabaté M. & Aguessy H., 1983) et de l'analyse stratégique des paliers en profondeur de l'approche prospective (Gurvich, 1950). Par ailleurs, les trois parties comportent chacune trois (03) chapitres.

PREMIERE PARTIE : CONSIDERATIONS THEORIQUES ET METHODOLOGIQUES DE LA RECHERCHE

CHAPITRE I : CONSIDERATIONS THEORIQUES DE LA RECHERCHE

Le cadre théorique de la recherche prend en compte la problématique qui a pour objectif de mettre en évidence le problème qui a suscité la recherche. Mais en plus, elle montre les différentes articulations théoriques ayant abouti à l'approche méthodologique.

1. Problématique

Les théoriciens du développement en général et du développement de l'Afrique en particulier, après avoir ressassé les divers types de causes et élaboré différentes stratégies pour sortir les Etats africains du sous-développement, se trouvent aujourd'hui dans une impasse face à un afro pessimisme grandissant (Ropivia M.L., 1995). En effet, le développement demeure un sujet préoccupant pour la survie de l'humanité. Economistes, politologues, historiens, sociologues, écologistes, démographes, linguistes et anthropologues s'y intéressent. Ils ont essayé chacun dans son domaine ou en équipes pluridisciplinaires, de définir le concept en soulignant la complexité de la réalité qu'il désigne.

Les premières théories (Coco D.: 1972 :205) visaient essentiellement la croissance économique. Le niveau de développement était alors mesuré à partir du Produit Intérieur Brut (PIB) et du revenu per capita supposé. Mais dès les années quatre-vingt, des auteurs comme Guichaoua A. (1993 : 99), Sen A. (2000, 2003), Agon V. (2010) et Ela J.M. (1980 : 67) se sont appuyés sur des expériences vécues pour démontrer que la croissance économique à elle seule ne suffit pas pour provoquer le développement. Il fallait forcément composer avec d'autres paramètres sociaux pour appréhender le phénomène.

L'on est arrivé à une approche globale où le développement est défini comme un phénomène social total impliquant tous les domaines de la vie humaine. Le processus de développement doit donc se percevoir de l'intérieur

du milieu concerné en tenant compte des tendances lourdes extérieures, mais en s'appuyant surtout sur les réalités culturelles des populations. On conçoit donc que :

> Le développement se fonde sur un substrat culturel puissant, étant entendu qu'il est lui-même un élément culturel. Son appréciation et le souci de l'améliorer sont tout aussi culturels que la façon de l'appréhender et les produits qui en découlent. Dans chaque domaine de la vie sociale globale, on retrouve la culture comme cause et effet (Bénin 2025, 2000 :139).

Quelles sont alors les nouvelles problématiques qui permettraient d'aborder en ce début du troisième millénaire, le problème du développement en Afrique et de déboucher sur des approches ou solutions moins utopiques ? Deux notions essentielles pourraient constituer le fil conducteur vers une nouvelle vision du devenir de l'Afrique en général et du Bénin en particulier. Ce sont les notions de culture et de développement. En effet, à la suite des conclusions de la commission mondiale de la culture et du développement (Rapport UNESCO, 1995), de la conférence intergouvernementale de Stockholm (1998) sur les politiques culturelles pour le développement, et du sommet mondial pour le développement durable (Johannesburg, 2002) ; il serait aujourd'hui bien difficile de nier le rôle de la culture dans la construction du développement durable comme une amélioration de la qualité de vie pour l'ensemble des générations actuelles et futures.

Ainsi, la question de la potentialisation des enfants *tɔxɔsu* pouvant constituer des leviers de développement est une nouvelle voie toute indiquée pour aspirer au développement sur tous les plans. En Afrique de l'ouest, plus particulièrement au Bénin, des études menées par IIMA (Istituto Internazionale Maria Ausiliatrice) et VIDES (International-International Volunteerism Organization for Women, Education, Development) (2012) ont montré que la situation des droits de l'enfant est critique. En effet, selon ce rapport, le Bénin

est un pays composé principalement par des enfants et des jeunes. L'étude la plus récente réalisée estime que la population béninoise compte à présent plus de neuf millions de personnes[2]. En 2011, il a été estimé que 53 % de la population est composée d'enfants âgés de 0 à 18 ans[3].

Selon le Tableau de bord social*, Situation de l'enfant vulnérable au Bénin* (2010)[4], dix mille quatre cent quarante (10440) enfants accueillis par cent soixante-trois (163) structures actives ont été recensés sur tout le territoire national. Selon cette étude, ainsi que d'autres données recueillies sur les catégories d'enfants vulnérables et victimes, l'ampleur des différents phénomènes serait la suivante :

- 79,7% Enfant Orphelin Vulnérable (EOV) ;
- 7,2% Traite des enfants ;
- 2,9% Travail des enfants ;
- 2,6% Victimes de maltraitance ;
- 1,7% Enfants de la rue ou dans la rue ;
- 1% Malnutrition ;
- 0,8% Mariage précoce ou forcé ;
- 0,3% Abus sexuel ou harcèlement sexuel ;
- **0,3% Infanticide ;**
- 0,2% Enlèvement ;
- 0,3% En conflit avec la loi ;
- 0,1% Mutilation Génitale Féminine (MGF) ;
- **0,2 % Enfant « dits sorciers » ;**
- 0,3% d'autres situations non précises.

[2] CIA World Fact Book in *Rapport IIMA et VIDES 2012*.
[3] Statistiques fournies par l'UNICEF : population enfantine par âge, 2003 – 2013 (projections).
[4] Tableau de bord social situation de l'enfant vulnérable au Bénin, septembre 2010, MFSN, UNICEF, USAID, p. 12.

Parmi ces enfants, les plus vulnérables sont les enfants handicapés, les enfants « dits sorciers », (…). Les enfants handicapés sont mis à l'écart à cause de leur handicap perçu certaines des fois comme une malédiction. On parle des *tɔxɔsu*, enfants malformés perçus comme des génies du fleuve (divinités benthiques). Ce phénomène est plus fréquent dans les zones rurales du pays où les croyances ancestrales sont encore vivaces.

Or, selon la science indicamétrie, toute réalité est dotée d'une énergie. Et selon qu'elle appartienne à l'une des trois familles énergétiques (promotionnelle, centralisatrice ou transformatrice), elle peut participer de façon directe ou indirecte au développement d'une famille, d'une communauté ou d'un pays. C'est sûrement cette vision des choses qui a fait dire à Frantz Fanon[5], déjà dans les années 1960, que *pour libérer l'Afrique, il faut inventer ou découvrir une nouvelle science ou une nouvelle voie plutôt que d'imiter ou d'importer pour greffer et consommer* (cité par Couassi-Blé A., 2015 : 26).

En milieu maxi du Bénin, les acteurs sociaux ont très tôt perçu cette plue-value des enfants dits *tɔxɔsu*. A travers des rites bien précis, ceux-ci arrivent à canaliser ces énergies véhiculées par l'esprit du *vodun* incarné par ces enfants pour le bien-être de la société. C'est pourquoi, dans ces régions (Savalou, Glazoué et Zagnanado), contrairement à d'autres, la croyance populaire véhicule que ces enfants sont source de bonheur et de prospérité et gage de richesse et de réussite sociale.

Partant donc de ces postulats, plusieurs questions viennent à l'esprit de tout chercheur épris du développement de sa communauté, de son pays dont principalement une : **quels sont les impacts des rites liés aux enfants *tɔxɔsu* sur le bien-être des acteurs sociaux en milieu maxi du Bénin?** Telle est la préoccupation qui constitue le point nodal dans ce travail de recherche

[5] Algérien d'origine antillaise ayant pris une part très active dans la lutte pour l'indépendance de ce pays.

scientifique. Mais avant toute chose, il est nécessaire de faire une revue documentaire des auteurs qui se sont prononcé sur le même phénomène dans d'autres contextes culturels.

2. Etat de la question

La question des malformations congénitales a toujours préoccupé l'humanité depuis la nuit des temps. De la Grèce antique en passant par la civilisation juive et les sociétés africaines, les attitudes face à une naissance entachée d'anomalie sont soit une attitude de rejet ou une attitude d'acceptation. Dans un sens ou l'autre, l'esprit humain est en arrêt pour un temps devant des phénomènes rares naturels dont l'origine est codifiée et dogmatisée. En effet, dès le XIIe siècle avant l'ère courante, les anciennes icônes celtes et germaniques pullulent en figures hybrides et les individus à deux têtes ont fortement frappé les imaginations des hommes qui s'introduisirent par invasion en Occident au point où ils les ont statufiés et considèrent comme des éléments divins (Bernolles J., 1965). En Afrique, et plus particulièrement au Bénin, on connaît assez le problème des *Tohossou fɔn*, *Toholou goun*, *Allopè nago*, tous plus ou moins génies de l'eau comme l'est d'ailleurs l'*Harakouè* des Dendi (Quenum M., 1938 ; Hazoumé P., 1956 ; Verger, 1957).

Dans ce sillage, beaucoup d'études ont été réalisées sur le groupe social *fɔn* auxquel sont assimilés les Maxi[6] (Cornevin R., 1962 : 198-203), notamment sur les aspects de la vie sociale et culturelle. Plusieurs auteurs y ont consacré leurs plumes en allant de la problématique des anomalies au lien entre représentations sociales et conduites rituelles et l'efficacité symbolique des rites.

2.1. Les malformations congénitales, une préoccupation commune à l'humanité

[6] Le sous-groupe *Adja-Fɔn* semble une bonne dénomination pour couvrir les dialectes suivants : *fongbé, adjagbé, aïzogbé, hulagbé, gungbé, gengbé, mahigbé.*

Dans un article intitulé *Notes sur les enfants anormaux dans le Nord du Dahomey*, Bernolles J. (1965) s'est penché quelque peu sur le problème des réactions à la tératologie dans le Nord de Dahomey. En effet, pour lui, le phénomène des naissances anormales n'est pas un sujet nouveau. Il existe aussi des peuples qui ont manifesté un goût prononcé pour les « monstres » quels qu'ils soient. C'est l'exemple des Indo-européens. D'autre part, maints héros sont glorifiés par les mythes de leurs exploits contre des monstres : c'est l'histoire mythique de Bellerophon triomphant de la chimère, d'oedipe devinant l'énigme proposée par le sphinx, également composite et provoquant de ce fait la mort de ce dernier, d'Héraklès venant à bout de Lernes…

Les missionnaires et les hommes d'église sont ceux qui ont le plus parlé du phénomène des anomalies de naissance. Déjà dans les années 1971 le Révérend Père Falcon écrivait dans *Etudes dahoméennes, religion du vodun* que, les nouveaux-nés déformés sont des surhumains. A la naissance d'un de ces monstres, le *fà* est consulté et on chasse les esprits mauvais que l'enfant peut apporter avec lui. Les plus redoutés sont ceux qui ont une tête exagérément petite. Donc, tous les monstres sont *Tohosu* (Falcon; 1971: 147).

Il continue plus loin dans le même document en stipulant que plusieurs témoignages montrent qu'aujourd'hui des parents les laissent vivre malgré tout sur la terre : *on vénère des hommes dont la taille n'atteint pas plus d'un mètre et avec une tête si grosse qu'ils titubent constamment. Ces hommes ne pouvant pas travailler, vivent de cadeaux.* Si selon Falcon les Dahoméens semblent tolérés les enfants anormaux en leur épargnant la vie, Hazoumé P. cité par le même auteur (op.cit.;148) viendra relativiser cette position. Pour lui, ces populations ne tolèrent jamais d'anomalies, jamais de monstruosités dans leur société. A preuve, la rareté des monstres. Ce qui ne peut signifier qu'une chose, leur

suppression systématique dans ce pays, coutume sans doute encore pratiquée de nos jours mais très clandestinement.

Cette position est partagée par le Père Francis Aupiais lorsqu'il parle de la santé physique des indigènes dans l'ouvrage *Mission catholique et culte vodun : l'œuvre de Francis Aupiais (1877)*. En effet, Balard M. en rapportant les paroles du Père écrit :

> Le premier constat du père est celui de la santé physique. Il diffuse l'image d'une société où la majorité des individus est dotée d'une beauté plastique évidente : « c'est une chose tout à fait remarquable que le soin dont les indigènes entourent un organisme physiologique ». Ces belles qualités physiques des Noirs, alors que la plupart d'entre eux vit dans des conditions d'hygiène précaires, sont attribuées par le Père à leur alimentation frugale et à leur tempérance dans l'usage des boissons. Les sociétés dahoméennes avaient coutume aussi d'éliminer à leur naissance tous les nourrissons porteurs de tares ou des symptômes d'infirmité. Ces pratiques eugénistes anciennes avaient une légitimité religieuse[7] (Balard M. ; 1998 : 114).

Quenum M. (1983) prend le contre-pied des affirmations de Falcon et d'Aupiais en ce qui concerne la gestion des anomalies de naissance dans son ouvrage *Au pays des Fon : Us et coutumes*. Pour lui, les anormaux ne sont pas considérés comme une malédiction. Au contraire, ils constituent une source de richesses pour leurs parents si ceux-ci accomplissent les cérémonies et les préceptes recommandés. Une mère de monstre devient une ‘’vénérable’’ et son époux lui érige une habitation éloignée de la sienne (op.cit.; p.239). Emboîtant le pas à Quenum M. (op.cit.), Ahanhanzo G. (1981) dans son ouvrage *Religion, culture et politique en Afrique noire* met aussi l'accent sur le caractère porte-bonheur des enfants anormaux. Pour lui :

> « Beaucoup d'Africains embrassent des religions formées par le culte d'une divinité particulière, tel que le culte du dieu-tonnerre, du dieu-variole, etc., d'une manière générale des forces telluriques, des génies et héros mythiques, notamment les ancêtres, les enfants mort-nés, les jumeaux et les

[7] Il en va ainsi dans le culte des *tɔxɔsu* : dans les cérémonies rituelles (culte des tɔxɔsu), on éliminait les infirmes.

> monstres (...). Ce sont des divinités ou leurs représentations que les Portugais ont baptisé d'un terme en vogue dans leur propre civilisation « fétiche ». Le mot ''feitico'' désigne en portugais ce qui est artificiel, factice en même temps porte-bonheur » (Ahanhanzo M., 1981: 27).

On se rend compte avec cet auteur que les préoccupations concernant les enfants anormaux ne sont pas seulement l'apanage des Africains ou des Maxi. Plus proche des Maxi, Aguessy H. (1972) essaie de justifier cette acceptation des anormaux dans un article *Religions africaines comme effet et source de la civilisation de l'oralité* par une valeur cardinale non négociable relevant de la civilisation africaine : l'hospitalité.

> En effet, selon lui la promotion des valeurs que rend possible l'instauration du monde des divinités, des esprits et des ancêtres se manifeste aussi dans les rapports interindividuels. L'homme doit courtoisie, aide et hospitalité à toute personne en tant que réincarnation possible d'un ancêtre. L'hospitalité, motivée par bien d'autres raisons, se justifie partiellement par cette présence invisible des divinités, esprits et ancêtres. Ne sachant jamais quand les vodoun se présentent à vous sous une forme humaine ou vous délèguent quelqu'un d'autre, vous êtes appelés, à tout instant, à bien accueillir autrui (Aguessy H., 1972: 32).

Aussi, retrouve-t-on Erny P. (1988) qui présente l'importance et la valeur de l'enfant en milieu africain. Dans l'ouvrage *Les premiers pas dans la vie de l'enfant d'Afrique noire,* il s'est moins préoccupé du sort réservé aux anormaux que de l'éducation de l'enfant en général et du problème de réincarnation. Il faut tout de même admettre avec l'auteur qu'en Afrique noire, les pratiques et les représentations qui entourent la venue au monde et la vie du nourrisson sont d'une richesse débordante. L'enfant que l'on attend et qui vient parmi les siens, sert toujours de lien de projection aux désirs et aux visées de son entourage. Au-delà d'un intérêt social que présente la naissance dans la reproduction et la production, elle recouvre aussi une connotation religieuse.

> Ainsi, les enfants exceptionnels, jumeaux, albinos, monstres, et à des titres divers tous ceux qui sont nés dans des circonstances inhabituelles ou sont marqués par une difformité, sont classés dans cette catégorie des enfants « divins ». Leur relation plus directe et plus évidente encore avec l'autre

> monde en fait des êtres particulièrement ambigus. Leur intimité avec l'invisible les rend précieux pour la société en qualité de médiateurs, mais en même temps dangereux, exigeant de la part des humains des précautions et un doigté accrus. Leur traitement et leur éducation suivent toujours des règles particulières (Erny P., 1988: 42).

A l'instar d'Erny P., d'autres auteurs trouvent chez les peuples d'Afrique noire, l'interprètation selon laquelle la naissance d'un enfant (tout comme pour les enfants difformes) est comme une réincarnation. Ainsi, la naissance, écrivait L. Lévy Bruhl (1960), est simplement *le passage d'une forme de vie à une autre*. En effet, pour ceux qui l'accueillent, le nouveau-né est réellement déjà quelqu'un que l'on peut identifier; dans le visage duquel on peut reconnaître les traits de puissances mystérieuses et redoutées. Les ancêtres ne sont pas les seuls à pouvoir exercer sur les enfants une influence ontologique. D'autres puissances du monde invisible qui n'ont pas de liens particuliers avec le lignage humain sont également susceptibles de passer par le nouveau-né.

Cette idée sera reprise par Erny (1990) plus loin dans *L'enfant dans la pensée traditionnelle de l'Afrique noire.* Il insiste sur le fait que chaque culture a sa vision du monde, sa manière propre de voir l'enfant de l'homme, de le traiter, d'envisager son intégration sociale. Mais parfois, l'enfant peut se révéler être une exception. A cet effet, on attribue sa conception à l'œuvre des puissances numineuses. En outre, le sentiment d'étrangeté et l'impression d'une nouveauté absolue se trouvent encore accrus quand l'enfant présente des particularités qui le distinguent nettement des autres. Il souligne que dans le milieu traditionnel africain, une grande importance est accordée à des cas particuliers comme la naissance de jumeaux, d'albinos, de mort-nés, d'enfants difformes ou monstrueux. Pour lui, le rite intervient comme acte et comme signe de reconnaissance par une collectivité qui est seule capable de donner à l'être, un statut de personne, de le sortir de son état marginal pour le faire accéder à la

condition humaine.Toujours dans la logique de promiscuité entre l'homme et les divinités Guerry V., en parlant des Baoulés de Côte d'Ivoire écrit :

> « Qu'en faisant appel à ces forces de la nature, si nombreuses et si mystérieuses, le baoulé va créer une multitude de divinités. Ces puissances invisibles qu'il craint, il va essayer de les domestiquer en leur offrant sacrifices, prières et libations. Ces forces mystérieuses sont innombrables : l'eau, le rocher, les arbres, les plantes au poison si dangereux, le filet de chasse et ces multiples objets qu'on porte sur soi, qu'on sculpte ou qu'on façonne avec la terre. Sans oublier toute une action psychologique : augures, confessions, incantations, rites de médications, qui sont des tranquillisants d'une efficacité étonnante » (Guerry V., 1992).

Dans une brève évaluation du traitement réservé à ces différents cas d'anomalie dans certaines communautés culturelles d'Afrique, la naissance gémellaire requiert une grande importance. Cette importance de la gémellité prendra une grande place dans l'étude de Rivière C. (1990) réalisée sur les Evhé du Togo. Des nombreuses naissances considérées anormales et placées sous le signe de quelques divinités, celle des jumeaux appelle à des rites spéciaux. L'auteur n'a pas manqué de faire un long développement sur les divers rites que requiert cette anomalie.

Dans cette perspective, un regard particulier sur le problème des anomalies en général par Deschamps H. (1954) souligne que chez les Bambara, les jumeaux, albinos, monstres et à des titres divers, tous ceux qui sont nés dans des circonstances inhabituelles ou sont marqués d'une difformité, sont classés dans cette catégorie d'enfants *divins*. Ainsi, faudrait-il remarquer qu'il est commun à tous les peuples d'observer des comportements particuliers par rapport aux enfants qui présentent une identité différente. Comme le fait remarquer à juste titre Levi-Strauss C. (1995) cité par Laplantine F., cette attitude qui consiste à rejeter hors de la culture, c'est-à-dire dans la nature tous ceux qui ne participent pas à la frange d'humanité à laquelle on appartient soi-même et à laquelle on s'identifie, est l'attitude la plus commune à toute l'humanité.

En général, si les auteurs précédemment cités n'ont accordé qu'une brève attention au problème de l'infirmité et des anomalies, Stiker H.J. (1997) se consacrera entièrement à ce sujet. Dans l'ouvrage *Les corps infirmes et société,* il fait remarquer d'abord la pauvreté des recherches sur l'infirmité, la difformité ou la malformation. Il affirme à ce sujet que l'anthropologie de l'infirmité n'a guère avancé. Stiker H.J. s'appuiera sur les travaux de Delcourt M. (1937) pour mettre en relief le problème de l'infirmité dans l'Antiquité.

A travers les mythes et la littérature, il souligne le rejet opéré vis-à-vis des enfants malformés dans la Grèce antique. La pratique établie pour les enfants difformes était *l'exposition*[8]. Il s'agit uniquement des difformités proches de la monstruosité. L'antiquité a très nettement séparé la malformation, la débilité et la maladie. Ce qui compte, c'est le caractère déviant par rapport à la norme de l'espèce et non la gravité médicale. Si le résultat est bien la mort, la signification de l'exposition n'a rien à voir avec l'exécution de ces enfants. Les exposer, c'est les remettre aux Dieux. On ne les tue pas, on les offre aux dieux. L'auteur argumentera ses propos par l'analyse des mythes, notamment celui d'Œdipe car selon le mythe, Oedipe fut exposé sous prétexte d'une difformité.

Eissen A. (1993) ne dit pas le contraire dans *Les mythes grecs* .Voulant éviter l'accomplissement de l'oracle que le nouveau-né deviendra source de tout malheur, Laïos exposa immédiatement le nouveau-né. Il lui perça les chevilles pour trouver un prétexte à *l'exposition*. Cette blessure valut son nom à Œdipe[9]. En somme, que l'infirmité, la déviance, l'anomalie, la malformation fassent partie du lot des problèmes fondamentaux de la condition et de la culture, n'est peut-être pas étranger aux Grecs et à toutes les sociétés. Lévi-Strauss C. (1958 : 97) l'a bien remarqué, puisqu'il fait de l'infirmité physique l'un des quatre éléments d'opposition qui structure le mythe. De la Grèce antique à la royauté

[8] Exposer les enfants veut dire les amener hors de la ville, dans un endroit non connu et les laisser mourir dans quelque trou ou les laisser se noyer au fil de l'eau.
[9] Œdipe veut dire « pied gonflé » c'est-à-dire oïdos : enflé, pous : pied.

de Danxomè d'avant le règne du Roi Akaba (Le Hérissé A., 1911), les pratiques ne sont guère différentes.

Verger P. (1995) aborde de manière très sommaire sur le phénomène. Il rapporte que dans l'ancien royaume du Danxomè, les enfants nés avec des malformations congénitales, étaient jetés dans un marigot. Il rapporte aussi la légende selon laquelle, il eut un soulèvement des enfants *vodun* ou *tɔxɔsu* qui conduira dorénavant à l'institution d'un culte à leur consacrer : le culte du « *nɛnsuxwe* ». Aussi, à travers le mémoire de Maîtrise de Dangnon M. (1998), les Batonnu se révèlent-ils à propos du même phénomène. La naissance d'un enfant présentant des traits hors du commun est maléfique. L'enfant est immédiatement mis à mort (Ouassa K., 2013). La société attribue à de pareils enfants des forces surnaturelles et nuisibles.

D'autres études plus récentes se sont prononcées sur la question. En effet, pour le pédiatre anthropologue médical Reinberg O. (2014), dans un article *Des Dieux et des Hommes : approches de la maladie en Afrique et en Europe*, certaines anomalies bénéficiaient d'une promotion sacrée. L'apparition d'une malformation peut être bénéfique ou maléfique dans un autre référentiel culturel. Il est important pour les comprendre, de connaître les cosmogonies locales. Les enfants qui sont nés de façon hors du commun sont appelés *Vodoun* : il y a en premier lieu les jumeaux, les enfants polydactyles, ceux qui naissent par le siège (*ago* = sorti par les pieds), ou les enfants porteurs de malformations et qui sont appelés *Tohossou*. Certains enfants porteurs de malformations sont les messagers des dieux comme le sont *Legba*, *Hermès* ou *Isis*. L'oracle du Fà ou le « sorcier » interprète le message, le délivre à la société et décide du sort de l'enfant malformé. Ainsi le Dieu *Tohossou*, « Le Roi des eaux », envoie aux hommes des enfants malformés avec des polydactylies. Chaque roi d'Abomey (Bénin) a eu un ou plusieurs de ces messagers pour

lesquels, on a construit des temples. Kpélou, fils du roi Agadja avait vingt doigts et prédisait l'avenir…

Hounkpè G. (2005), dans un ouvrage sur *L'éducation dans les couvents vodous au Bénin*, a aussi abordé la question des *tɔxɔsu*. Pour elle, un *tohossou*, c'est un dieu qui s'incarne dans le sein de la femme dite *innocente*. Ces enfants sont ce qu'on peut appeler en Français des « nains ». Ils sont doués, très respectés et assurent de la richesse matérielle à leur famille. A leur mort (ils meurent généralement de façon précoce), ils sont jetés dans une rivière, un lac ou un fleuve après des cérémonies rituelles, où on pense qu'ils retournent à leur espace vital. Toujours dans la même lancée, Ayosso J. (2006), dans son mémoire de master recherche *L'enfant Tohossou : ses représentations dans la dynamique familiale chez les Fon au Bénin*, a réfléchi sur la question mais dans un autre contexte : celui de la psychothérapie. En effet, selon elle, les représentations liées aux enfants *tɔxɔsu* permettent aux parents de pouvoir construire une interaction, de mettre en place une communication avec ces enfants qui autrement font l'objet d'un rejet. Parfois, cette interaction est soutenue par des rituels qui sont souvent obligatoires pour l'équilibre mental des parents.

Selon Moro M.R. (2004), les représentations culturelles sont une sorte d'images dans lesquelles l'enfant viendra se nicher. Il s'agit du « berceau culturel ». Ces représentations déterminent la manière dont l'enfant est investi, perçu et influent sur la manière dont on entre en relation avec lui. L'enfant va se nourrir de ces représentations pour se construire et va les alimenter à son tour grâce à son expérience propre. Ces représentations servent parfois à expliquer ce qui est en dehors de la norme, c'est-à-dire ce qui apparaît anormal au sein du groupe. On parle de *Tohossou*, d'Abiku, de *Nit-Ku-Bon*, d'enfant ancêtre dans

certains cas. Pour d'autres, il sera question de possession d'enfant attaqué en sorcellerie, d'enfant transformé (Badini A., 1994).

Les représentations servent de base à des théories étiologiques qui permettent de canaliser l'angoisse que peut générer l'inconnu, c'est-à-dire ce qui n'est pas familier. Ces théories servent donc à ramener l'inconnu à du connu. Une fois que le désordre prend sens pour le groupe, des actes sont posés pour rétablir l'ordre. Les actes sont culturellement codés et peuvent être pratiqués que par des personnes désignées : guérisseurs, *bokɔnɔn* ou *nukantɔ* (chez les *Fɔn*), marabouts, …

Selon Baudet T. et Moro M.R. (2003), avant d'être des contenus, les théories étiologiques sont d'abord des processus ! Elles sont constituées d'un ensemble organisé d'hypothèses qui ne sont pas la propriété de l'individu mais qu'il s'attribue à un moment de sa vie quand il en a besoin. Les étiologies culturelles qui relient l'enfant à une divinité, permettent au groupe de rendre concevable la singularité. Elles servent à donner un sens aux atteintes dont l'enfant est porteur.

On voit que l'enfant est pris dans une logique culturelle qui sera la trame à partir de laquelle va se mettre en place l'intersubjectivité. En clinique transculturelle, on prend en compte le fait qu'il existe une interaction entre la culture et le fonctionnement psychique de l'individu. Les représentations ont un impact sur le comportement des adultes et le développement de l'enfant. Ainsi, pour Devereux (cité par Moro M.R., 1994, p.67), l'image que la société a de l'enfant et l'expérience vécue qu'elle détermine, influencent la pensée psychologique générale des membres de la société de même qu'elle joue sur les modalités du développement de de l'enfant.

Des travaux antérieurs sur les enfants singuliers se sont centrés sur la pédagogie, l'inscription de l'enfant dans le monde social, la nomination, les

représentations autour de la maladie. A ce jour, la littérature psychologique et anthropologique ne fait pas état de l'enfant *Tɔxɔsu* qui est objet de cette recherche. Celle-ci s'inscrit dans le champ de l'ethnopsychanalyse telle que l'ont définie Moro M. R. et Nathan T. (1994). Selon ces auteurs « l'ethnopsychanalyse est une théorie et une pratique psychothérapique réservant une part égale à la dimension culturelle du désordre et de sa prise en charge et à l'analyse des fonctionnements psychiques » (Moro M. R., 1994: 48).

Les dieux et les génies sont en rapport étroit avec l'enfant. Selon Jung G.G & Kerenyi C. (1953), l'enfant peut devenir un des modes d'expressions privilégiés du divin. Dans certaines ethnies indiennes, tout divin est appelé : *celui qui a les eaux pour lieu de séjour*. Les divinités proviendraient donc dans ces contextes des eaux, et on comprend que les sacrifices en leur honneur, se fassent au bord de l'eau ou sur l'eau.

Selon Réal I. (1994), l'enfant ancêtre est un enfant réservé qui parle peu. Il a une « grande sagesse, de la clairvoyance et est perspicace ». Il est ainsi mis au même niveau que les vieux et est appelé « enfant grande personne ». L'enfant-ancêtre, par son grand esprit de discernement surpasse son père et, de ce fait, met celui-ci en danger. Un bracelet en métal précieux doit être offert à l'enfant par le père pour conjurer la menace. L'enfant ancêtre a des dons de voyance ; il peut pressentir la mort. Il a le pouvoir de jeter des mauvais sorts à sa famille s'il est fâché ou contrarié. A l'inverse, si sa famille s'en occupe bien, il met ses capacités de voyance au service de la prospérité de la famille.

Chez les Serer et les Lébou du Sénégal, le *nit-ku-bon* (Zemphéni A. et Rabain J., 1965) peut être reconnu comme tel juste après sa naissance du fait d'un cri particulier chez lui, son refus de téter, l'acquisition de la marche à sept (7) mois. Mais en général, on ne le reconnaît qu'après le sevrage (vers l'âge de dix-huit mois, deux ans). C'est un enfant bien bâti aux gros yeux et au teint clair.

Il a une grosse tête et ne regarde pas les gens en face, ne parle pas ou très peu. C'est un enfant qui manifeste des difficultés de communication, certaines anomalies du comportement et certaines particularités physiques. Le *nit-ku-bon* peut décider de sa propre mort. C'est un enfant fragile pouvant tomber malade à tout instant.

En général, il ne vit pas longtemps et meurt pendant l'enfance ou l'adolescence. Cependant, à l'âge adulte, il a des qualités remarquables. L'enfant *nit-ku- bon* est perçu à la fois comme pouvant apporter le bonheur (bénéfice) mais aussi le malheur (maléfice). Il ne respecte ni les lois, ni les demandes de son entourage, il est « hors de l'ordre social symbolique, maître de ses actes, spectateur du monde des vivants qui n'a ni autorité ni pouvoir sur lui » (Colomb H., 1985: 413). Les comportements à l'égard de l'enfant *nit-ku-bon* montrent une surprotection permanente qui reflète la peur de le voir repartir. Des rituels et des techniques de soins sont mis en place pour fixer la peur de le voir repartir. Des stratégies sont mises en place pour fixer l'enfant dans le monde des vivants. Ces rituels sont pratiqués par des guérisseurs ou des officiants du *culte du rab* parce que l'enfant *nit-ku-bon* peut être un *rab*.

Mouchenik Y. (2004) quant à lui, décrit l'enfant serpent ou enfant des vieux, qui est une représentation retrouvée à Marée (Nouvelle Calédonie). Il s'agit d'un enfant qui naît avec la peau qui pèle, l'œil rouge, qui peut tourner de l'œil et dont on dit qu'il est le représentant de certaines divinités claniques. Ces divinités sont des vieux, ou des ancêtres, des esprits ou alors des animaux totémiques. L'enfant touché par une divinité en porte la marque (handicaps multiples). Les formes variées que prend la divinité entrainent des marquages différents chez l'enfant. Ces marquages sont significatifs d'une filiation à la divinité. Cette filiation peut être à la fois une punition et une bénédiction car elle

marque une proximité du clan avec la divinité et grâce à cette proximité le clan bénéficie de la vitalité de la divinité.

On s'aperçoit à la lumière de cette diversité d'approches de la question, que les malformations congénitales ont constitué un objet de préoccupation pour les chercheurs en sciences sociales. Toutefois, il convient de remarquer que les différentes positions des chercheurs ayant planché sur le sujet sont tributaires d'un référentiel contextuel différent de celui maxi. Ce paramètre constitue un indicateur important qui sans doute, renforce l'idée selon laquelle le problème de la difformité est une préoccupation commune à tous les peuples. Dans ce cas, comment les rites liés aux enfants *tɔxɔsu* peuvent-ils être facteurs de prospérité et de développement social en milieu maxi du Bénin ? Pour répondre à cette préoccupation, il faut d'abord saisir le lien entre représentations sociales, conduites rituelles et développement social tel que vu par certains auteurs.

2.2. Le lien entre représentations sociales, conduites rituelles et développement social

L'approche des représentations est pluraliste méthodologiquement parlant et plurielle du point de vue de la pratique scientifique. Les premiers travaux dans ce domaine furent empiriques et descriptifs. Puis des chercheurs (Abric J-C. ; 1987, Jodelet D.; 1989 in Seca J-M.; 2001 :7) ont entrepris des études expérimentales visant à valider certaines implications de la théorie, comme par exemple, l'articulation avec les domaines de la cognition, des conduites ou de la position sociale. En psychologie, on a longtemps pensé que tout ce qui était du domaine du psychisme et de l'activité perceptive relevait de la stricte individualité sans être relié aux interactions, aux pratiques et aux rituelles (Seca J-M.; 2001:13).

Comme le formulent Moscovici S., Rouquette M-L ou Rateau P. (cité par Seca, op.cit. :15), les représentations naissent et se développent dans les

conversations quotidiennes et par rapport à des circonstances culturelles et historiques. Ainsi une représentation renvoie à un mode de construction des savoirs, partagés par les groupes et les individus, et à leurs contenus eux-mêmes, organisés en systèmes ouverts d'idées. Freud S. ne doit pas être oublié. Le statut de la notion de représentation occupe chez lui une place de premier plan, par exemple, dans sa tentative pour construire une théorie du savoir pratique sur la sexualité chez les enfants (Freud S., 1905), de ses effets sur le développement personnel (Freud S. 1916), par son utilisation des mythes dans ses explications de la psychologie politique des masses (Freud S., 1939 ; Moscovici S. in Jodelet D. 1989a).

Lévy-Bruhl L. (1922), par sa recherche sur la mentalité prélogique, a fortement influencé les travaux de Piaget. En effet, il propose d'interpréter les modes de pensée des individus des communautés traditionnelles non pas en les rapportant à une échelle d'évaluation absolue dont le modèle est la pensée scientifique mais plutôt en les référant au cadre culturel de la société dans laquelle ils sont insérés. On peut situer dans la même lignée, les écrits de Lévi-Strauss C. (1962 : 32) sur les structures des cultures orales ou traditionnelles de la parenté ou sur ce qu'il qualifie de *pensée sauvage*, quoique l'anthropologue structuraliste se refuse à percevoir dans l'activité mythique des caractéristiques uniquement syncrétistes et fusionnelles. Pour lui, loin d'être comme on l'a souvent prétendu, l'œuvre d'une *fonction fabulatrice*, tournant le dos à la réalité, les mythes et les rites offrent pour valeur principale de préserver jusqu'à notre époque, sous une forme résiduelle, des modes d'observation et de réflexion qui furent (et demeurent sans doute) exactement adaptés à des découvertes d'un certain type.

> Sperber D. rappelle que pour l'anthropologue, les représentations constituent son objet sinon unique, du moins principal. Tantôt, les anthropologues étudient une religion, une mythologie, une idéologie, une classification, un savoir technique, c'est-à-dire directement des

> représentations culturelles, tantôt, ils analysent des institutions sociales ou économiques et alors ils le font en fonction des représentations (…) qui y sont impliqués (Sperber D. in Jodelet D., 1989a :116).

Coulon A. (1987 : 28) dira à son tour que l'observation attentive et l'analyse des processus mis en œuvre dans les actions permettraient de mettre au jour les procédures par lesquelles les acteurs interprètent constamment la réalité sociale, inventent la vie dans un bricolage permanent. En somme, les représentations sont des phénomènes durables, structurés mais aussi susceptibles d'émerger face à des évènements extraordinaires, des objets nouveaux, étranges ou sources d'enjeux vitaux ou polémiques. Elles sont liées à la vie mentale des foules, au développement des aptitudes enfantines, aux cultures orales traditionnelles comme celles plus proches de la modernité (Seca J.M.;op.cit.34). Ainsi, on reconnaît généralement que les représentations sociales, en tant système d'élaboration régissant notre relation au monde et aux autres, orientent et organisent les conduites et les communications sociales. Si une représentation sociale est une *préparation à l'action* (Moscovici S., 1976 :47), elle ne l'est pas seulement dans la mesure où elle remodèle et reconstitue les éléments de l'environnement où il doit avoir lieu. Quelle est alors l'efficacité symbolique dont sont investis les rites ?

2.3. Les rites et leur efficacité symbolique

Situer les cognitions par rapport aux comportements, en se demandant lesquels(les) précèdent les autres, se présente sous un autre jour si on parvient à intégrer ce questionnement au phénomène primordial des rites.

> Ceux-ci sont par définition des ensembles d'actes symboliques codifiés, à visée fonctionnelle et pratique, imposés par le groupe, relativement prévisibles et répétés selon un schéma fixe (…), orientés vers la communication avec les puissances surnaturelles Ferréol G., 1995: 250). Les rites ne doivent leur existence qu'à la croyance en l'efficacité dont ils sont investis. Même si de telles conduites ne font pas toujours « tomber la pluie » et « n'attirent les bonnes grâces » d'aucun dieu, leur but propitiatoire ou opératoire est primordial, bien que leurs vertus cognitives

> et d'apaisement de l'anxiété soient importantes (Maisonneuve J., 1999 in Seca).

Et à Guerry V. (op.cit., p. 12) d'ajouter *qu' ils sont des tranquillisants d'une efficacité étonnante*. L'idée de prolifération et de persistance des formes rituelles, leurs transformations en contenus profanes et donc l'extension de leur emprise sous une apparence autre, « déguisée », peuvent servir à étendre leur définition à d'autres formes qualifiées de « hiérophanies modernes » (Maisonneuve J.) ou de « rites séculaires ou profanes » (Rivière C.). En accord donc avec Maisonneuve J., on peut voir à l'œuvre dans les conduites rituelles, trois fonctions essentielles :

- maîtrise du mouvant et réassurance contre l'angoisse. Ces pratiques permettent d'exprimer et de libérer l'inquiétude humaine devant le corps et le monde, « de canaliser des émotions puissantes » (conjuration, propitiation, deuil, initiation, soins corporels, passage d'espaces, de limites ou de temps particuliers),
- médiation avec le divin ou avec certaines forces et valeurs occultes ou idéales par l'activation de codes, gestes, signes, objets, prières, formules et actes de superstition divers,
- communication et régulation, en attestant et en renforçant le lien social dans un sentiment communautaire et par le rassemblement (fêtes, manifestations diverses, jeux, transactions associées au savoir vivre) (Seca J.M., op. cit.167).

L'imbrication des formes symboliques et des conduites est bien plus grande qu'on ne le pense lorsqu'on considère l'importance prise par les rites et leurs transmutations dans les sociétés modernes. Un rite est donc une pratique sociale, plus connotée par son rapport au sacré, organisée en fonction d'un code de mythes, impliquant un réinvestissement corporel et mental du sens par des communautés et des individus lors des séquences temporelles particulières comme chez les acteurs sociaux maxi.

La présente recherche qui s'inscrit dans le champ de l'étude de l'enfant singulier ou de l'anthropologie de la difformité, constitue un apport anthropologique certain. En effet, l'enfant *tɔxɔsu* n'a fait, à notre avis, l'objet d'aucune recherche spécifique jusqu'ici. C'est pourtant un sujet qui mérite d'être traité, afin de penser des stratégies d'exploitation de la plus-value de ces enfants pour leurs parents et la commune. Le passage par la socio-anthropologie du développement est nécessaire car il permet de recueillir des informations sur la nature de ces enfants et sur les représentations que la société a d'eux pour enfin évaluer leur apport au développement social et culturel de leurs localités. Cette recherche est la preuve que le champ de l'enfant singulier est vaste et que celui-ci mérite d'être mieux investi.

A l'étape actuelle des recherches concernant cette étude, l'on peut retenir qu'il y a eu peu de travaux spécifiques sur le phénomène des malformations congénitales en milieu culturel maxi. La prétention n'est pas de produire un travail inédit dans le cadre de cette recherche. Les constatations précédentes des divers auteurs permettront de mieux asseoir une orientation au travail afin d'enrichir la science de l'anthropologie de la difformité en montrant les opportunités de développement liées aux malformations congénitales en milieu maxi du Bénin.

3. Objectifs de la recherche

Dans la présente recherche les efforts concourent à mieux cerner les aspects de la culture qui peuvent aider le développement social et culturel de manière indirecte ou directe et qui peuvent être un levier du développement dans la société béninoise, en particulier celle maxi du Bénin et ce, à travers les rites liés aux enfants *tɔxɔsu*.

3.1. Objectif général

✓ analyser les rites liés aux enfants *tɔxɔsu et leur impact sur* le bien-être des acteurs sociaux maxi de Savalou, Glazoué et Zagnanado.

3.1.1. **Objectif spécifique 1 :** Identifier les rites liés aux *tɔxɔsu* militant en faveur d'une cohésion sociale en milieu traditionnel maxi du Bénin ;

3.1.2. Objectif spécifique 2 : comparer les situations de bien-être dans les milieux permissifs *maxi mɔn sɔ́* et *maxi ba sɔ́ kpó;*

3.1.3. Objectif spécifique 3 : rendre compte des implications des rites sur le développement des communes de Savalou, Glazoué et Zagnanado.

Par ailleurs, des réponses provisoires ont été formulées en termes d'hypothèses de recherche. Ces hypothèses seront confirmées ou infirmées à partir des données du terrain.

4. Hypothèses de la recherche

4.1. Hypothèse générale

✓ Les rites liés aux enfants *tɔxɔsu* sont des faits porteurs de développement social et culturel en milieu traditionnel maxi du Bénin.

4.1.1. **Hypothèse spécifique 1 :** les rites liés aux enfants *tɔxɔsu* sont un ferment de cohésion sociale de tous les acteurs sociaux quelles que soient les différences physiques présentées à la naissance en milieu traditionnel maxi du Bénin;

4.1.2. Hypothèse spécifique 2 : les situations de bien-être dans les milieux permissifs *maxi mɔn só* et *maxi bas ó kpo* sont similaires;

4.1.3. Hypothèse spécifique 3 : les implications des rites liés aux enfants *tɔxɔsu* sont un facteur de développement intégral en milieu traditionnel maxi du Bénin.

5. Clarification conceptuelle

Afin de bien cerner les contours de cette recherche, la clarification de certains concepts s'impose. A cet effet, on s'est appesanti sur ceux utiles à la compréhension du travail. Ce sont les concepts de représentations sociales, rites, représentations sociales de l'enfant, enfant anormal ou *tɔxɔsu,* pratiques sociales et culturelles.

- **les représentations sociales**

De façon générale, le concept de représentation sociale présente une richesse et une complexité indéniables. Plusieurs caractères lui sont associés mais essentiellement deux retiendront l'attention : la construction et l'autonomie (Jodelet D., 2003 : 39). D'une part, la représentation construit la réalité sociale et permet de montrer que la pensée sociale élabore la réalité suivant une diversité de modèles. D'autre part, elle a un caractère autonome et créatif. Elle influence les attitudes et les comportements. Ainsi définie, elle conduit à des fonctions d'orientation des conduites et des comportements. Les représentations sociales sont porteuses de sens, elles créent des liens sociaux, aident les individus à communiquer, à se diriger dans leur environnement et à agir. Elles engendrent donc des attitudes, des opinions et des comportements et peuvent revêtir un aspect prescriptif.

Pour Seca J.M. (2001), les **représentations sociales** sont des formes de programmes culturels agissant sur les groupes et leurs membres. Représenter quelque chose, un état n'est, en effet, pas simplement le dédoubler, le répéter ou le reproduire, c'est le reconstituer (Moscovici S., 1976). Ainsi, on reconnaît généralement que les représentations sociales en tant que système d'élaboration régissant notre relation au monde et aux autres, orientent et organisent les **conduites** (Jodelet D., 1989).

Par ailleurs, si une représentation sociale est une ‘’préparation à l’action’’, elle ne l’est pas seulement dans la mesure où elle guide le **comportement** mais surtout dans la mesure où elle remodèle et reconstitue les éléments de l’environnement où il doit avoir lieu (Moscovici S.; 1976 :47). C’est aussi le produit et le processus d’une **activité mentale** par laquelle un individu ou un groupe reconstitue le réel auquel il est confronté et lui attribue une signification spécifique (Abric J.C.; 1987). Ce qu’il faut retenir de la notion de représentation sociale, c’est que des informations, des images, des attitudes et des croyances sont partagées par des groupes de personnes qui, quelques fois, ne se connaissent pas personnellement et ont hérité de ce savoir collectif dont on a largement sous-estimé l’importance au début des recherches empiriques sur les opinions. En psychologie, pour des raisons trop longues à exposer ici, on a longtemps pensé que tout ce qui était du domaine du psychisme et de l’activité perceptive relevait de la stricte individualité sans être relié, aux interactions, aux **pratiques** et aux **rituels** (Seca J.M., 2010 :13).

En définitive, mieux connaître les représentations sociales des acteurs sociaux maxi de Savalou, de Glazoué et de Zagnanado, permet non seulement aux acteurs eux-mêmes mais aussi aux décideurs politiques, de maîtriser une partie de leurs effets et d’organiser encore mieux leurs interventions et leurs actions publiques dans ces différentes communes. Mieux encore, cette connaissance permettra de cerner les aspirations profondes des acteurs sociaux en vue d’une réorganisation futures des pratiques rituelles dans un contexte de décentralisation. Que dire des rites ?

- **Les rites**

Les rites sont, par définition, *des ensembles d’actes symboliques codifiés, à visée fonctionnelle et pratique, imposés par le groupe, relativement prévisibles et répétés selon un schéma fixe (…), orientés vers la communication*

avec les puissances surnaturelles (Ferréol, 1995: 250). De ce fait, ils ne doivent leur existence qu'à la croyance en l'efficacité dont ils sont investis. Même si de telles conduites ne font pas toujours *tomber la pluie* et *n'attirent les bonnes grâces* d'aucun dieu, leur but propitiatoire ou opératoire est primordial, bien que leurs vertus cognitives et d'apaisement de l'anxiété soient importantes (Maisonneuve J., 1999). On peut, à la suite de Jean Maisonneuve, de Claude Rivière, proposer d'attribuer à la notion de conduite rituelle le statut de *champ d'étude allant au-delà du contexte magico-religieux de son avènement* (Seca J.M., 2001).

Les sciences humaines et sociales étudient les rites depuis une centaine d'années (Bussières L., 2009). Ces nombreuses études, par contre, bien qu'elles aient connu des convergences, n'ont pas été menées à partir d'un pur consensus sur le sens à donner au rite, pas plus qu'elles ont abouti à une entente généralisée. Pour s'en rendre compte, on peut s'arrêter sur quelques citations et, d'abord, sur celle de Rivière C. (1995 : 21-45).

> […] les rites sont toujours à considérer comme un ensemble de conduites individuelles ou collectives, relativement codifiées, ayant un support corporel (verbal, gestuel, postural), à caractère plus ou moins répétitif, à forte charge symbolique pour leurs acteurs et habituellement pour leurs témoins, fondées sur une adhésion mentale, éventuellement non conscientisée, à des valeurs relatives à des choix sociaux jugés importants, et dont l'efficacité attendue ne relève pas d'une logique purement empirique qui s'épuiserait dans l'instrumentalisation technique du lien cause-effet.

.

D'autres citations permettent de constater à la fois des récurrences et des divergences. Dans les passages qui suivent, on lira des éléments de définition ou des nuances qui n'apparaissent pas déjà dans le propos de Rivière. Passons à celle de Segalen M. (1998: 20) :

> Le rite ou rituel est un ensemble d'actes formalisés, expressifs, porteurs d'une dimension symbolique. Le rite est caractérisé par une configuration spatiotemporelle spécifique, par le recours à une série d'objets, par des systèmes de comportements et de langages spécifiques, par des signes emblématiques dont le sens codé constitue l'un des biens d'un groupe.

Plus loin, elle ajoute : « Finalement, le rituel se reconnaît à ce qu'il est le fruit d'un apprentissage, il implique donc la continuité des générations, des groupes d'âge ou des groupes sociaux au sein desquels ceux-ci se produisent » (Ibid., p. 21). Lardellier P., pour sa part, le définit comme :

> […] un contexte social particulier, instauré au sein d'un dispositif de nature spectaculaire, caractérisé par son formalisme, et un ensemble de pratiques normatives, possédant une forte valeur symbolique pour ses acteurs et ses spectateurs. Spectacle, donc, mais plus que cela, le rite est une performance, efficace symboliquement d'un point de vue social et institutionnel (2003 : 21-22).

Roy A. R. précise quant à lui : « I take the term ritual to denote the performance of more or less invariant sequences of formal acts and utterances not entirely encoded by the performers » (1999: 24.). Pour Jeffrey D.:

> D'une façon générale le rite donne à vivre des symboles passablement codifiés par une culture qui ont du sens pour un individu ou une collectivité. Ils sont relatifs à des moments de vie qui rappellent aux hommes leur jardin intérieur, leur identité et leurs conduites vis-à-vis des forces qui les débordent. C'est pourquoi ils sont souvent teintés de mystère. Le rite se répète au besoin et trouve son efficacité dans une logique symbolique fondée sur ce qu'elle rapporte en termes existentiels : apaisement, assurance, protection, paix de l'esprit, sécurisation, participation, libération, remémoration, purification intérieure, guérison, autorisation, passage, maîtrise de soi, transformation, différenciation, reconnaissance, identification, reliance, appartenance à un groupe, surplus d'énergie, enchantement, etc (Jeffrey D., 2003: 13-14).

Finalement, Hanus M. (1998 : 14-15) affirme :

> Le rite est un acte ou, plus souvent, un ensemble, une suite d'actes, de comportements, de conduites. S'il intéresse toute la personne qui y participe, celle-ci s'y trouve surtout impliquée par son corps et son affectivité. S'il peut exister des rites intimes, voire solitaires, où le lien social inhérent au rite sera d'essence spirituelle, il est le plus souvent vécu avec les autres ; sa dimension communautaire l'emporte sur la dimension privée. Il est là pour s'adresser aux autres puisqu'il est dans sa nature d'affirmer des liens avec eux, si ce n'est même de les entretenir, voire de les créer. Ces liens sont porteurs de significations symboliques qui s'expriment justement dans ces comportements plus que dans les paroles qui les accompagnent le plus souvent en renfort. Ces gestes, ces paroles, ces objets dont l'organisation séquentielle, rituelle, forme la trame du rite sont des symboles : derrière la matérialité de ce qu'ils sont, ils signifient autre chose qui est de l'ordre du culturel, du spirituel, de l'histoire originelle mythique ou religieuse du groupe

> qui s'y adonne. C'est bien en ce sens que le rite est codé. Il fait référence à des réalités non dites mais connues et exprimées indirectement, symboliquement. De ce fait, un rite a toujours un certain volume, une réelle épaisseur dans le temps et dans l'espace. Un rite ne se crée pas ; il s'instaure progressivement de lui-même en raison du consensus collectif qu'une bonne pratique reçoit peu à peu. Il finit par arriver à maturité puis, le plus souvent, se sclérose et disparaît. Tout ce processus demande du temps et doit nécessairement intéresser la majorité des constituants du groupe culturel.

On le voit, définir les rites ou les rituels[10] constitue une tâche ardue où le nouveau venu doit « éplucher » de nombreuses définitions pour parvenir à toucher tous les aspects essentiels à ce fait social que l'on cherche à décrire, pour pouvoir ensuite l'utiliser comme concept et outil d'analyse.

La classification la plus célèbre reste encore celle de Van Gennep A. (1909) qui décrit les rites de passage (naissance, initiation, mariage, mort, entre autres) comme étant ceux où les participants sont soumis à une séquence d'actes en trois (3) temps[11] :

• séparation (d'avec le groupe social d'origine) ;

• « Liminarité » (mise en marge et séjour hors du monde social) ;

• réintégration ou agrégation (entrée dans un nouveau statut).

Symboliquement, ces trois (3) phases correspondent à une séquence mort/ gestation/ nouvelle naissance (Dortier J.F., 2004). Par cette médiation rituelle, le groupe veut insister sur une rupture et une transition d'un état social à un autre, transition qui symboliquement ressemble à un passage physique, au franchissement d'un seuil dont on ne revient pas inchangé, et cette transition aménage et instaure un temps et un espace de coupure destinés à souligner la différence entre l'état antérieur et l'état postérieur.

Malgré le fait que les rites puissent aujourd'hui apparaître aux esprits contemporains comme superflus, irrationnels ou passéistes, ces jugements ou

[10] À l'instar de la très grande majorité des auteurs rencontrés dans la revue de la littérature, nous conviendrons d'utiliser les concepts de rite et de rituel dans le même sens.

[11] L'anthropologue britannique Victor Turner proposera quant à lui d'ajouter entre les étapes deux et trois une phase dite d'« action réorientée », c'est-à-dire d'engagement ferme des participants, en passe d'être initiés, dans une voie révélée par le rite et dont on accepte les droits et les devoirs.

impressions n'altèrent pas leur universalité ou leur utilité sociale. Cazeneuve J. (1985: 1156) s'exprime ainsi à ce sujet :

> Pourquoi les primitifs s'interdisent-ils de manger certaines nourritures qu'ils ont à leur disposition ? Pourquoi brûlent-ils les cabanes des morts ? Pourquoi s'imposent-ils des mutilations, des privations ? Pourquoi perdent-ils en des cérémonies un temps qu'ils pourraient occuper à améliorer leur existence ? C'est en cela que réside l'irrationalité apparente du rite, d'autant plus que toutes les populations primitives ont de nombreux rites qui leur imposent beaucoup de contraintes. On est donc tout naturellement amené à se demander si, dans la condition humaine primitive, le rite n'est pas imposé par quelque nécessité cachée, ou si, du moins, il n'a pas une fonction qu'il faut tenter de découvrir par une analyse plus approfondie.

Quelques paragraphes plus loin, il poursuit :

> La nécessité de la ritualisation, telle qu'elle apparaît dans la société primitive, est donc impliquée dans le fait que, par sa nature, l'homme ne peut ni s'enfermer dans sa condition, ni s'en échapper totalement. L'homme est libre ou se croit tel, ce qui fait naître en lui une certaine angoisse. Son action, son existence même lui semblent comporter une marge d'indétermination, par là même d'insécurité. Il éprouve ainsi le sentiment de quelque chose d'autre, qu'il ne peut maîtriser. C'est ce que les anthropologues appellent, à la suite de Rudolf Otto le numineux. Ce terme, plus large que celui du sacré, désigne non seulement ce qui est surnaturel, mais qui se révèle comme mystérieux, à la fois attirant et effrayant. Ce qui échappe à la règle est inquiétant, et en même temps puissant. C'est pourquoi l'homme, quand il a le sentiment du numineux, de ce qui lui échappe, est tenté à la fois de s'en écarter et de s'en servir, ou bien, tout à la fois, de se préserver de ses dangers et de se mettre sous sa protection. De là résultent les attitudes fondamentales autour desquelles, en vertu de leurs fonctions anthropologiques, s'ordonnent les rites : la purification, la magie, la religion (*Ibid*., p. 1156).

Les rites funéraires tiennent compte de la fragilisation du groupe social à l'occasion du décès de l'un de ses membres. Les forces en présence qui font irruption dans la communauté, la mort, le numineux, doivent être absolument tenues en respect par le recours aux rituels et à ses possibilités de mise en scène et de dramatisation contrôlée dans un cadre liturgique qui « font passer le drame du plan réel au plan de l'imaginaire » (Louis-Vincent T., 2000 :161) , c'est-à-dire là où l'humain retrouve un pouvoir sur les choses qui autrement le débordent et menacent à la fois la survie individuelle et celle du groupe.

C'est là l'ultime pouvoir du rituel dans son affrontement symbolique avec une force, la mort, apparemment invincible : bien qu'elle réussisse à emporter l'un des nôtres et à priver la société de sa présence et de son apport, cette victoire apparente n'est que temporaire parce que, au bout du compte, à l'issue des rites funéraires et des rites de deuil, le mort ne sera plus un disparu ou un absent. Ce qui reste de lui sera « relocalisé » dans un ailleurs qui n'est pas totalement étranger au monde des vivants et la mort aura ainsi, encore une fois raté sa cible et la vie – celle du groupe essentiellement – pourra à nouveau être célébrée comme étant à l'abri des menaces d'anéantissement que faisait peser sur elle la mort. C'est ainsi que les rituels ont la fonction et la capacité de revivifier les solidarités d'une communauté. En bout de ligne, à qui profite le rite selon Louis-Vincent T. ?

> À qui profite le rite ? – Malgré leur disparité dans le temps et dans l'espace, les conduites funéraires obéissent à des constantes universelles. Leur finalité est double. En effet, au plan du *discours manifeste*, elles sont motivées par ce qu'elles apportent symboliquement au mort : par une série d'actions plus ou moins dramatiques, plus ou moins prolongées et parfois séparées par de longs intervalles, un lieu et des rôles lui sont assignés, en accord avec la continuité de la vie. Mais au plan du *discours latent*, même si le cadavre reste toujours le point d'appui des pratiques, le rituel ne prend en compte qu'un seul destinataire : l'homme vivant, individu ou communauté. Sa fonction fondamentale, inavouée peut-être, est de *guérir* et de *prévenir*, fonction qui revêt d'ailleurs de multiples visages : déculpabiliser, rassurer, réconforter, revitaliser. Socialement réglé, le rituel funéraire répond aux besoins de l'inconscient, prolongeant au plan de l'action, donc à travers les corps, les mécanismes de défense que l'imaginaire met en place pour composer avec la peur de la mort. Ces mécanismes sont si subtils qu'il est souvent difficile de saisir les désirs authentiques par-delà les détours de la symbolisation (Louis-Vincent T., 2003: 92).

En conséquence, en une phrase, Louis-Vincent T. se résume en affirmant que le rite, avec son soutènement symbolique, existe en tant que thérapie universelle devant la menace et la peur de la mort. Des Aulniers L. (1998 : 4) poursuit et précise sur le même thème.

> Le rite autour de la mort s'élabore toujours en stéréophonie : à la fois pour le mort et pour les vivants. Ainsi, en célébrant le mort, la mort, on permet de médiatiser les forces qui menacent une collectivité. Comment ? D'abord au plan psychosocial, parce que le rite, en dramatisant ponctuellement les sentiments individuels, évite leurs débordements ultérieurs, toujours menace pour l'ordre social ainsi que pour l'équilibre mental individuel : il a donc une fonction prophylactique. Ensuite, au plan psychoculturel, parce que le rite autour de la mort se saisit de cette occasion bouleversante pour inculquer des valeurs essentielles à une collectivité : il a donc une fonction éducative. De la sorte, les fonctions des rites dépasseront l'événement comme tel pour se projeter dans le temps social.

En plus de celles qui leur sont propres, les rites funéraires assument également des fonctions communes aux autres types de rites[12] :

• maîtriser le mouvant et les crises et rassurer contre l'angoisse en facilitant la transition lors des moments forts de la vie ;

• assurer la médiation avec le divin, l'occulte, le mystère, le numineux ou conjurer ces forces ;

• permettre la mise en scène du langage symbolique donnant ainsi accès à l'imaginaire qui vient à la rencontre ou à la rescousse d'une réalité trop crue ;

• permettre la communication et l'échange ou les réactiver ;

• garantir la régulation sociale dans une optique d'ordre et de cohésion à maintenir ou à retrouver, tout en légitimant cet ordre ;

• domestiquer ou canaliser la violence des pulsions (et, dans certains cas, au contraire, susciter une forme de catharsis) ;

• assurer, par la socialisation, la transmission et l'appropriation d'une mémoire collective qui fournit à l'individu une matrice de réponses déjà inscrites dans un ordre social et lui permettent de s'intégrer à une culture et de confirmer son appartenance identitaire ;

[12] Il est à noter toutefois que le fait de tenter d'inventorier ces fonctions ne signifie pas qu'elles soient toujours présentes ou jouent toutes de la même façon dans tous les types de rites.

• assigner des rôles et différencier des acteurs sociaux tout en garantissant leur collaboration dans le contexte rituel.

Les rites ont pour fonction, dans une certaine mesure, de montrer ce qui est caché. « La ritualité nous force à prendre connaissance de ce que nous savons sans y croire » (Baudry P., *op. cit*. p. 13). Pour ce faire, les rites mettent en actes une symbolique capable de donner un sens aux limites de la condition humaine en simplifiant la pensée par des gestes universels et, en connectant chacun, par le biais des échanges, avec une humanité commune, en solennisant les temps forts de la vie tout en canalisant et pacifiant des émotions puissantes.

Dans cette recherche, le sens donné aux rites se trouve résumer dans ces définitions et fonctions du rite suscitées. Ainsi, on retient qu'une pratique renvoie à des actes signifiants reliés entre eux par une finalité et une logique fonctionnelle, symbolique ou adaptative. Quant au rite, il est une pratique sociale, plus connotée par son rapport au sacré, organisée en fonction d'un code ou de mythes, impliquant un réinvestissement corporel et mental du sens par des communautés et des individus à l'instar des acteurs sociaux maxi lors des séquences temporelles et spatiales particulières en fonctions des représentations sociales de l'enfant.

- **Représentations sociales de l'enfant**

Avoir des enfants est un acte de l'accomplissement de l'être. Cette obligation morale et sociale d'avoir une descendance est prépondérante aussi bien dans les consciences des individus africains que dans les soucis des chefs de famille et de groupe maxi. La vie est une valeur essentielle qu'il faille transmettre le plus possible car la transmission de la vie est un devoir primordial envers les ancêtres, le lignage et le clan. La naissance d'un enfant est dans ce sens l'évènement majeur qui traduit l'accomplissement de ce devoir social. En Afrique, plus on a d'enfants, plus on est heureux, comblé ; autant d'héritiers,

autant de bras qui contribuent au développement du patrimoine familial. Pour les Fon « *Vi wê nyi hennu* : l'enfant ou la progéniture, c'est ce qui fait le *Hennu*, le clan » ; et le Yoruba change en disant « *O mon ni gni…O mon la cho…o mon la chénidé* : l'enfant est très important » (Ahanhanzo, 1981: 115).

> Pour les Bakiga, écrit Y.K.Bamunoba, la mort est inévitable et éternelle. Il n'existe pas de paradis, ni de vie après la mort, ni de résurrection, sauf sous la forme d'un esprit. Coupable d'avoir perdu le pouvoir de ressusciter, l'homme doit accepter ce destin. Mais, les Bakiga s'accrochent à la parcelle d'immortalité que constituent les enfants, à la descendance qui constitue la chaine familiale…De nombreux fils font échec à la mort (Bamunoba Y.K., 1979: 31-32).

L'enfant occupe donc une place très importante en milieu socioculturel maxi. Aussi, le but fondamental de l'union matrimoniale est-il la procréation. Cette quête effrénée de reproduction de l'espèce humaine s'explique par le fait qu'en Afrique en général et particulièrement en milieu maxi, l'enfant est signe de prospérité et de richesse et cela se vérifie sur deux plans : le plan social et le plan économique.

Sur le plan social, la défense et la protection de la famille et du clan ne peuvent être assurées et garanties que par un grand nombre d'enfants qui assurent en outre la perpétuation et la descendance. L'enfant est donc celui qui confère honneur, bonheur, prospérité et respect pour les parents. La maxime maxi qui dit « *viwɛnyigbɛt*i » (*vi*= enfant, *wɛnyi*= qui es*t, gbɛ* = vie, *ti* = arbre, ce qui veut dire littéralement, c'est l'enfant qui est l'arbre de vie, l'arbre qui donne son fruit et procure de l'ombre, fonctionne encore (Affia P., 2004, 2012).

Dans le même ordre d'idées, Eschlimann J.P. (1982 : 13) écrit à propos des Agni de la Côte d'Ivoire que comme autrefois, la fierté d'une femme, ce n'est pas de pouvoir décliner une généalogie émaillée d'ancêtres illustres, mais de pouvoir annoncer le nombre élevé d'enfants qu'elle a mis au monde. Dasen (1978 : 37) pense, s'agissant des Baoulé, que dans une vision du monde où la fécondité et le besoin de se perpétuer sont fondamentaux pour l'individu comme

pour la lignée, il ne faut pas s'étonner de voir l'enfant devenir un personnage central, attendu avec impatience et accueilli avec joie . Et, à Luneau R. (1981: 88) d'ajouter dans une étude consacrée aux *Chants de femmes au Mali* que (…) la femme trouve d'ordinaire son équilibre non pas dans une relation conjugale où le mari tient la première place, mais dans une maternité appelée de tous ses vœux, et que la venue d'un enfant vient exaucer. Pas de femme heureuse qui ne soit mère et ne rêve de l'être à nouveau.

Toutes ces réflexions ont le mérite de faire état de toute l'importance que revêt l'enfant dans le fonctionnement de la famille et de la parenté dans plusieurs groupes sociaux africains. Elles résument l'essentiel des concessions faites à ce dernier dans le milieu adja-fon, en particulier celui maxi. Sur le plan économique, avoir un grand nombre d'enfants est signe de réussite sociale et de richesse. En fait, l'activité économique est de tendance agricole. Il est donc nécessaire d'avoir plusieurs forces productives. Par conséquent, le nombre considérable de bras valides se justifie par une procréation nombreuse. Qu'en est-il de l'enfant né avec une anomalie congénitale ?

- **Enfant anormal ou *tɔxɔsu*[13]**

Le concept *anormal* est un mot qui ne peut être compris sans faire appel au préalable à celui de *normal*. Le normal est un terme polysémique qui a longtemps suscité des débats entre philosophes, médecins, sociologues, etc. Il n'existe pas de définition simple et satisfaisante du *normal*. Chaque discipline élabore celle qui lui convient. De la même manière, le *normal* ne peut être défini sans faire recours à d'autres concepts. Dans une analyse, Stiker H.J. (1997 : 37) rapporte que *depuis longtemps il est devenu évident que le normal et le pathologique constituent deux termes indissociables d'un même couple*

13- Littéralement ''tɔxɔsu'' veut dire: /tɔ/ : eau, rivière ; /axɔsu/ : roi, donc /tɔxɔsu/ = roi de l'eau ou divinité benthique.

antithétique : l'un ne peut se définir sans l'autre. Le problème est d'autant plus ardu en Français que s'y ajoute une confusion entretenue entre l'anormal et l'anomalie.

Dans l'ouvrage *Psychologie de l'enfant*, Daniel Marcelli D. et Ajuriaguerra (de) J. (1984 : 82) proposent quatre points de vue pouvant éclairer les rapports entre ces concepts :

- Le normal en tant que santé, opposé à la maladie ;
- Le normal en tant qu'idéal, utopie à réaliser ou à approcher ;
- Le normal en tant que moyenne statistique ;
- Le normal en tant que processus dynamique, capacité de retour à un certain équilibre.

Deux de ces points de vue retiennent l'attention. En assimilant le normal à la moyenne, cela implique confondre l'anormal à l'anomalie et le pathologique. Ainsi, l'on peut rejeter facilement dans le domaine du pathologique, toute déviation par rapport à la moyenne. En psychologie, on préfère le terme anormal pour qualifier toute conduite déviante par rapport à la moyenne. A cet effet, on peut tenter de rechercher des faits normaux qui peuvent être universels, dans la mesure où ceux-ci sont admis par tout le monde et considérés comme allant dans l'ordre naturel des choses. Ainsi, il est normal que l'homme ait deux pieds, qu'il ait le statut debout contrairement à d'autres espèces du règne animal.

De ce point de vue, le concept d'anomalie est-il approprié pour désigner des conduites humaines ? Il est vrai que chaque société se donne des règles qu'elle définit comme repère de la conduite des individus. Toute conduite allant en deçà ou au-delà de ces règles n'est plus normale. Ce qui ressort des comportements et des conduites qui ne sont pas acceptés par le groupe social est défini par le concept *anormal*.

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

Ce concept sera employé dans le cadre de cette recherche, indistinctement avec les termes de *tɔxɔsu*, d'anormal, et de malformation congénitale pour décrire les ***pratiques sociales et culturelles des Maxi.***

- **Pratiques sociales et culturelles**

Pour mieux comprendre les questions, il est indispensable d'étudier en profondeur les idées, les croyances et les connaissances des acteurs sociaux, ainsi que leurs activités. Les moyens de recueillir des informations sur le contexte socioculturel et physique servant de cadre aux pratiques (…) sont multiples et diversifiés (Almedom A. et al. 1998: 128).

Les pratiques sont les différentes manières de penser, d'agir et de faire d'un peuple ou d'un groupe social. Elles varient d'une région à une autre, d'une culture à une autre. Les pratiques sociales et culturelles évoquées ici font référence aux différentes conceptions, comportements et logiques que les Maxi développent de façon récurrente vis-à-vis des enfants nés avec des malformations congénitales.

6. Orientations théoriques de la recherche

L'analyse des données se fera principalement à partir deux courants de pensée sociologique. Il s'agit :

❖ de la sociologie de l'analyse des paliers en profondeurs de Gurvitch (1950) qui donne pour champ à la sociologie, la réalité sociale considérée sous tous les aspects dans toutes ses strates en profondeur, irréductible à d'autres formes de réalités et saisissables à trois niveaux notamment : celui des liens microsociaux, celui des groupements, celui des classes et sociétés globales. La visée sociologique doit être celle des phénomènes sociaux totaux dont l'expression est continuellement en mouvement. Il s'agit d'une recherche multidimensionnelle qui prend en compte des paliers qui s'étagent, s'interprètent, s'influencent mutuellement et qui vont de la base morphologique et écologique jusqu'aux états mentaux en passant par les appareils organisés, les modèles, rôles, attitudes, symboles, conduites, idées et valeurs collectives.

Il précise d'ailleurs que la vocation du sociologue se reconnaît d'abord à sa capacité de dévoiler les antinomies et les tensions latentes propres à une réalité sociale donnée, envisagée comme phénomène social total. Cette théorie servira de base à l'analyse des rites liés aux enfants *tɔxɔsu* suivant les paliers en profondeur de la réalité sociale, et ce, dans une perspective proactive. Elle débouchera naturellement sur la théorie du paradigme prospectif de Godet M. (2001). A ce niveau, il sera collecté les aspirations des acteurs concernés sur les rites, de faire un diagnostic stratégique en construisant la matrice du diagnostic stratégique (MDS) du système de ces rites. Ce qui amènerait à faire une analyse FFOM (Forces Faiblesses Opportunités Menaces). Cette analyse permettra de voir à long terme, comment faire des rites liés aux enfants *tɔxɔsu* un fait porteur de développement personnel, communautaire et partant, social au sein du groupe sociolinguistique maxi de Savalou, Glazoué et de Zagnanado,

❖ de la théorie indicamétrique des Professeurs Moustapha Diabaté (Côte d'ivoire) et Honorat Aguessy (Bénin) (1983). En effet, l'indicamétrie est une science qui utilise une double méthodologie : celle subjective et celle objective

car son objet prend en compte l'invisible et le visible. Cette théorie permettra d'analyser d'une part les discours des acteurs concernés et de valider scientifiquement le contenu du discours de ces mêmes acteurs maxi. A ce propos, les CICI (Carte d' Identité de la Capacité Intrinsèque) de quelques enfants *tɔxɔsu* identifiés sur le terrain seront analysées et commentées pour confirmer ou infirmer les hypothèses de recherche. Le chapitre suivant abordera les orientations méthodologiques de la recherche.

Conclusion partielle

Ce chapitre rend compte des considérations théoriques de la recherche. Ainsi, elle révèle que cette thématique déjà abordée par plusieurs auteurs sera analysée sous des aspects novateurs à l'aune des orientations théoriques de l'indicamétrie et de la prospective.

CHAPITRE II : CONSIDERATIONS METHODOLOGIQUES DE LA RECHERCHE

Ce chapitre met en lumière l'approche méthodologique suivie dans cette recherche.

2.1. Approche méthodologique

Il s'agit d'une recherche essentiellement qualitative inscrite dans une approche fondamentale. Les rites liés aux enfants *tɔxɔsu* jouent un rôle et accomplissent des fonctions bien déterminées en milieu maxi. Ceci explique sans doute le fait qu'ils continuent d'être pratiqués. De plus, ces rites se déroulent à des occasions bien précises et les actes de culte sont inscrits dans une chronologie donnée. Mieux, on observe une division des rôles au niveau des acteurs qui y sont impliqués. Cette structuration des rites liés aux malformations congénitales, aussi bien dans leur déroulement que dans leur répétition, permet par ailleurs de les étudier dans une approche structuro-fonctionnaliste. Pourquoi alors le choix de ce sujet de recherche ?

2.1.1. Justification du choix du sujet

Aucune action n'est neutre, encore moins lorsqu'il s'agit du choix d'un sujet de recherche scientifique. Il importe donc d'évoquer les raisons qui ont conduit au choix du sujet portant sur les rites liés aux enfants *tɔxɔsu* comme faits porteurs de développement en milieu traditionnel maxi du Bénin. Elles sont de deux sortes : celles subjectives et celles objectives.

- ✓ **Raisons subjectives**

Tout au long de la formation dans la filière sociologie- anthropologie, l'intérêt pour le fait culturel était manifeste. Les communautés culturelles abordent de manière différente le même problème. C'est dans cette optique que l'anthroponymie sociale en général, a retenu notre attention au point où le sujet de mémoire qui a sanctionné la fin de nos études au second cycle portait sur

l'influence du nom sur la vie sociale et culturelle de l'individu en milieu Maxi du Bénin. Ceci a motivé l'orientation des investigations dans le domaine du sort réservé aux enfants malformés à la naissance à travers le sujet *les représentations sociales et culturelles des anomalies congénitales en milieu maxi du Bénin* dans le cadre du mémoire de Diplôme d'Etudes Approfondies (DEA), option Sociologie du Développement.

Dans le cadre de l'obtention de la thèse unique de Doctorat, option Sociologie du développement, il nous a paru opportun d'approfondir les recherches toujours dans le domaine du sort réservé aux anomalies congénitales dans ce milieu culturel. Mais cette fois, en faisant une analyse des rites liés aux enfants *'' tɔxɔsu''* comme mécanisme de régulation sociale en milieu maxi de Savalou, Glazoué et Zagnanado.

- ✓ **Raisons objectives**

Plusieurs raisons objectives ont conduit au choix du sujet, objet de cette recherche. La toute première trouve son ferment dans cette affirmation de Ba M. (1979): *C'est l'héritage culturel qui fait la valeur de la race. Une race ne peut être sans ses valeurs propres* (Ba M., 1979 :18). Dès lors, aller à la découverte de ces valeurs de la civilisation dans le but d'appréhender leur influence sur l'équilibre et la bonne santé de la société à travers des recherches comme celles-ci, apparaît comme une initiative importante. Si le rôle du scientifique est de contribuer à trouver des solutions justes aux difficultés qui se posent à sa société, alors lever un coin de voile sur les tenants et aboutissants des rites liés aux enfants *tɔxɔsu* en tant qu'un pan de l'héritage culturel du Bénin, revient à fournir aux jeunes générations sans armes, face à l'envahissement de la civilisation occidentale, des éléments de construction de leurs représentations sociales de ces rites.

En effet, la sociologie du développement se questionne sur les processus de développement sociaux et économiques. Cette branche de la sociologie place ces processus en regard de ses impacts sur la société (communauté, village, ville, pays ou région). Le terme "sociologie du développement" est plus courant dans la littérature en anglais qu'il ne l'est en français. La sociologie du développement est généralement à la croisée des chemins de l'histoire, de l'anthropologie et de la science politique. Elle est placée à cheval entre les oppositions suivantes :

- Établir des remèdes / faire de l'analyse
- Critiquer le développement / en faire sa promotion

Qu'elle soit critique ou qu'elle en fasse la promotion, le champ de la sociologie qui étudie le développement pose généralement les questions suivantes (et tâche d'y répondre) :

- Comment le développement a-t-il lieu ?
- Pourquoi le développement a-t-il lieu ?

D'un autre côté, beaucoup d'auteurs ont certes étudié la question des rites liés aux malformations dans des aires culturelles différentes avec des paramètres d'appréciation donnée. Mais étudier le phénomène tel qu'il se présente dans l'aire culturelle maxi, contribuera sûrement à identifier les spécificités qu'il présente de même que les différentes facettes qu'un fait social peut prendre en fonction du référentiel contextuel et temporel. Enfin, les rites liés aux malformations congénitales offrent une occasion d'intégration sociale : résolutions des conflits larvés, solidarité inter lignagère et interindividuelle, soutien psychologique, etc. il s'agit donc d'un important ciment de cohésion qui, comme tel, mérite d'être décrypté afin de ressortir sa portée sociale. Telles sont, de façon succincte, les raisons fondamentales qui ont conduit au choix du sujet de cette thèse. Mais, à l'instar du chercheur en pétrole, la curiosité scientifique

du chercheur en sciences sociales, pour être assouvie est astreinte à un certain nombre de règles particulières dont la justification du choix du cadre de la recherche.

2.1.2. Justification du choix du cadre de la recherche

Les anomalies de naissance appellent de multiples interprétations au niveau de diverses cultures. Etant donné que les Maxi en font également une préoccupation culturelle, ce groupe socioculturel a été choisi pour le travail empirique. L'intérêt porté sur l'entité culturelle maxi s'explique par deux raisons fondamentales.

D'abord, le souci de faciliter la communication sur le terrain a amené à penser au parler maxi, langue que nous parlons le mieux. En effet, consciente des préjudices que pourrait causer au chercheur la non maîtrise d'une langue sur l'étude qu'il mène dans un milieu, nous avons choisi une langue dont nous avons une parfaite connaissance afin d'éviter d'éventuelles difficultés de communication. Dans toute recherche qualitative portant sur la culture, la langue n'est pas seulement un système symbolique en rapport avec l'information, son porteur et son destinataire. Une langue dans ce cas, constitue aussi un système culturel cognitif où le choix des termes et expressions, tout comme la posture du chercheur, jouent énormément dans la réussite d'un entretien.

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

anomalies de naissance. Quelles sont alors les sources d'informations exploitées pendant cette recherche?

2.1.3. Sources de la recherche

Les sources de la recherche sont nombreuses et diversifiées. Cependant elles peuvent être classées en deux catégories : les sources écrites et orales.

2.1.3.1. Sources écrites

Les sources écrites font l'inventaire des travaux de différents chercheurs ou spécialistes ayant abordé le sujet. A titre subsidiaire, elle a permis de cerner les caractéristiques physiques et les interactions socioculturelles des sites qui ont servi de support empirique à la présente recherche. Dans cette perspective, la documentation examinée provient de sources variées. Elle est notamment en hard copy (ouvrages classiques, mémoires de maîtrise et de Diplôme d'Etudes Approfondies, des thèses de doctorat, des manuels et guides de recherche en sciences sociales, des articles et revues scientifiques, etc.) et en soft copy (support électroniques, internet, sources audiovisuelles, etc.).

Elle a pour cadre principal Cotonou qui bénéficie d'une multitude de centres de documentation et d'un réseau cybernétique facilement accessible. Cette phase s'est révélée déterminante dans l'orientation théorique de ce travail. La recherche documentaire a par ailleurs permis de :

- définir des indicateurs qualificatifs provisoires qui ont servi de boussole aux enquêtes de terrain (pré enquête) ;
- mieux cerner les différents enjeux autour des rites liés aux malformations ;
- mieux peaufiner les premières hypothèses de travail ;
- appréhender quelques fonctions des rites (Seca J.M., 2001; Erny P., 1990; Blumer H., 1969; AYosso J., 2006 ; Bussières L., 2009 ; …) ;

- connaître les caractéristiques physiques du milieu d'étude, le mode de peuplement, les formes d'organisation politique économique, sociale, culturelle.

Les différents centres de documentation et bibliothèques fréquentés au cours de cette recherche sont présentés dans le tableau suivant.

Tableau 1 : présentation des centres de documentation et bibliothèques parcourus, de la nature des documents et des types d'information.

Centres de documentations et bibliothèques	Nature des documents	Types d'informations	Année de consultation
Centres de documentation de la FLASH	Mémoires et thèses	Informations générales, méthodologie et techniques de rédaction d'une thèse, données sur l'état de la question	2011, 2012, 2013, 2014.
Bibliothèque centrale de l'UAC	Livres (ouvrages)	Informations sur les us et coutumes de l'aire culturelle fon et maxi, la géographie physique et humaine du milieu étudié	2011, 2012, 2013, 2014.
Centre de documentation de l'Institut pontifical Jean Paul II	Livres et mémoires	Informations générales, méthodologie et techniques de rédaction d'une thèse, données sur l'état de la question	2011, 2012, 2013, 2014.
Centre de Recherche d'Etude et de Créativité (CREC) à Godomey	Livres (ouvrages) et rapports	Information d'ordre général sur le développement en rapport avec la culture en Afrique et au Bénin	2011, 2012, 2013, 2014, 2015.
Centre de documentation de l'Institut Français de Cotonou	Livres (ouvrages)	Information d'ordre général sur le vodun, les rites en Afrique et au Bénin	2011, 2012, 2013, 2014, 2015.
Bibliothèque de la FSA(UAC)	Livres (ouvrages)	Information sur l'anthroponymie sociale en Afrique et au Bénin	2011, 2012, 2013, 2014.
Centre de documentation CED (Akpakpa)	Livres (ouvrages)	Information d'ordre général sur le développement en Afrique et au Bénin	2010, 2011, 2012, 2013.
Internet	Livres (ouvrages), rapports de colloques et articles	Informations sur les théories sociologiques, sur les rites et leur fonction	2010, 2011, 2012, 2013, 2014, 2015.

Source : Houndonougbo, 2015.

En somme, la revue documentaire a révélé la complexité de ce sujet et a davantage fait croître l'envie d'effectuer une première descente sur les différents sites identifiés.

2.1.3.2. Sources orales

Les sources orales sont constituées des personnes ressources, des émissions télévisées et des documentaires relatifs aux malformations congénitales. Ainsi, des sociologues, des sages-femmes, des psychologues, des linguistes, des historiens, des praticiens de la médecine moderne et traditionnelle et des praticiens du *fà* ont été contactés et interviewés.

En effet, les sociologues ont été contactés pour plus de documentation sur le sujet et nous assurer de la pertinence du phénomène étudié. Les historiens ont fourni une aide précieuse sur l'histoire et le peuplement du Bénin, sur l'origine du groupe social maxi et leurs différents emplacements sur le territoire béninois. Les informations recueillies chez les historiens nous ont aidé à savoir si les rites liés aux enfants *'' tɔxɔsu'* sont communs aux autres cultures environnantes comme celle des *Fɔn* d'Abomey. Les prestataires de soins modernes (gynécologues, sages-femmes, psychologues et médecins) ont été contactés pour avoir une idée de la réaction des parents lors du premier contact avec leur enfant malformé : réaction de rejet ou d'acceptation joyeuse - du moment où ils sont souvent les témoins du premier contact entre l'enfant qui vient de naître et ou le père ou la mère.

Par ailleurs, plusieurs documentaires ont été visionnés notamment celui sur les personnes de petites tailles[14] appelées *'' tɔxɔsu' ou ''vodun''* (Bénin) *ou'' déesse[15]'' gage de bonheur et de prospérité* (Inde), symbole de l'incarnation d'une divinité ayant pris chair dans un corps humain. Qu'en est-il de la population cible ?

[14] Documentaire diffusé sur l'ORTB le 26 juin 2013 à 15h.
[15] Documentaire diffusé sur la chaine NT1 du bouquet canal horizon le 03 mai 2013 à 13h

2.2. Population cible

L'unité statistique sur laquelle porte cette recherche est le groupe socioculturel maxi. Les maxi sont disséminés un peu partout sur le territoire béninois et même au-delà. L'aire culturelle maxi s'étend au-delà des frontières du Bénin. Ils vivent au centre du Togo dans l'Est de la préfecture de l'Ogou. Leur population était estimée à 200.600 habitants en 1997 (Gbéto F.; 1997). Au Bénin, on les retrouve dans les départements du Zou (Covè, Zagnanado, et Ouinhi) et des Collines (Savalou, Glazoué, Dassa, Ouèssè), dans ceux du Plateau (Kétou) et de l'Atlantique (Ouidah). Mais, la présente recherche se limite au Bénin, ciblant trois des 77 communes que compte le Bénin. Il s'agit des communes de Savalou, de Glazoué et de Zangnanado. Quatre villages, à savoir Lahotan (Savalou), Ouèdèmè (Glazoué), Doga-Domè et Agonli-Houégbo (Zagnanado) sont pris en comptent dans le cadre de cette recherche. Mais pourquoi ces villages ?

Le choix du village de Lahotan dans la commune de Savalou, pour la collecte des données empiriques dans le cadre de cette recherche, résulte d'une expérience entreprise depuis 2004 que nous désirons approfondir en vue d'une meilleure connaissance de la communauté maxi. L'expérience entreprise s'était alors intéressée seulement à Logozohè (Savalou). Les choix de Ouèdèmè, de Doga-Domè et de Agonli- Houégbo ont été faits dans un souci de triangulation et de synthèse des résultats de la recherche. Les villages ciblés constituent a priori des zones où nous espérons avoir des données de premières sources, auprès des populations les plus imprégnées du phénomène des anomalies. C'est ce qui justifie l'option de la technique du choix raisonné de ceux-ci. Le tableau n°2 présente la structure spatiale de l'échantillonnage.

Tableau n°2 : structure spatiale de l'échantillonnage

Villages ciblés	**Commune d'appartenance des villages ciblés**	**Quartiers ou hameaux dans lesquels l'enquête a été menée**
Lahotan	Savalou	ahuignankanmin
		Kpakpavissa
		Sègbèya
Ouèdèmè	Glazoué	Goto
		Kpota
		Ouèdèmè
Doga-Domè	Zagnanado	Doga Adjido
		Doga Ahossouhoué
		Doga Agasodji
Agonli-Houégbo	Zagnanado	Bamè
		Houégbo-Aga
		Houégbo-Do

Source : pré enquête, 2013.

2.3. Groupes cibles et échantillonnage

Dans le but de palier aux risques de non-réponses et compte tenu du caractère très sensible de la recherche, les techniques du choix raisonné, du choix aléatoire renforcées dans une certaine mesure de la technique de boule de neige ont été retenues pour le mode de tirage de l'échantillon. Ces techniques ont consisté à constituer l'échantillon sur la base de certains critères à savoir la connaissance et l'expérience des rituels et de leurs pratiques. Ce fut le cas des groupes cibles comme les praticiens de la médecine traditionnelle, les *bokɔnɔn*, les adeptes de culte consacré, les parents ayant eu des enfants anormaux et les acteurs nés avec une anomalie de naissance. Le choix des acteurs du milieu

connaissant le phénomène et celui des praticiens de la médecine moderne est fait de façon aléatoire. Ainsi, la taille de l'échantillon est déterminée à l'atteinte du seuil de saturation.

La répartition de cet échantillon selon les différents groupes cibles en plus des personnes ressources, est plus explicite dans le tableau n°3. Mais qu'est-ce qui justifie le choix de ces groupes cibles ? Les adeptes de culte consacré liés aux anomalies, les *bokɔnɔ* et les praticiens de la médecine moderne sont les inconditionnels qui maîtrisent les différentes anomalies de naissance et les différentes pratiques sociales et culturelles adaptées. Les données fournies par ces catégories sociales seront particulièrement riches à deux points de vue, à savoir :

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

Les acteurs nés avec des malformations, les acteurs parents d'enfants anormaux et les acteurs du milieu connaissant le phénomène, ont été contactés pour s'imprégner des relations d'acceptation ou de rejet dont ils sont l'objet en vue de saisir les conséquences des pratiques vécues par eux. Enfin, les acteurs de la médecine moderne se sont exprimés sur les causes scientifiques et biologiques des malformations congénitales ainsi que les différentes attitudes des parents à l'annonce d'une naissance tachée d'anomalie. Le tableau n°3 ci-après résume la répartition des groupes cibles de la recherche.

Tableau n°3 : répartition des enquêtés

Les catégories de personnes enquêtées	**Effectif par catégories**	**Les spécificités dans la catégorie**		**Effectifs détaillés**	**Observation**
Parents ayant eu des enfants nés avec une anomalie	05	- parents d'enfants anormaux - gardiens d'enfants anormaux		20	-
Adeptes de cultes consacrés	02	Cultes endogènes	- Sakpatasi - Xɛviososi -Ninsuxwesi - Autres	- 04 - 02 - 10 - 04	-
Acteurs nés avec malformation congénitale	-	Acteurs nés avec malformation congénitale		10	Effectif par catégorie non précisé
Bokɔnɔn et tradithérapeutes	05	- Prêtes pratiquant du fà - Tradithérapeutes		-20 -20	-
Acteurs du milieu connaissant le phénomène	05	-Femmes -Hommes		-20 -20	-
Acteurs de la médecine moderne	02	- Sages-femmes - Filles de salle - Médecins généralistes - Assistants sociaux - Psychologues		-02 -02 -02 -02 -02	-
Personnes ressources	-	- sociologues - historien - géographe - linguiste - tasinɔ akɔsi -bokɔnɔ - tradithérapeutes -gynécologues		-10 -02 -02 -02 -05 -15 -02	Effectif par catégorie non précisé

Source : données de terrain, 2014.

La recherche qualitative, et en général toute recherche en sciences sociales, à des degrés divers, se réalise à travers des aller et retour entre observations, analyses et recours aux recherches antérieures. Comme le précise Deslauriers J.P. (1991) et Fortin A. (1992), il faut voir dans ce processus non pas une faiblesse, mais une richesse de ce type de recherche où l'analyse en cours oriente les nouvelles observations, où la problématique s'enrichit, se

complexifie, se nuance au fur et à mesure. Ainsi, comme indiqué plus haut, la taille de l'échantillon est atteinte à la saturation de l'information recherchée. Elle est donc de cent soixante-dix-huit enquêtés (178) toute catégorie confondue. Le tableau n°4 fait une synthèse des techniques d'échantillonnage utilisées en fonction des groupes cibles.

Tableau n°4 : synthèse des techniques d'échantillonnage utilisées en fonction des groupes cibles.

Groupes cibles	**Techniques d'échantillonnage**	**Unités statistiques (nombre)**	**Techniques de collecte**	**Outils de collecte**	**Pourcentages (%)**	**Observations**
Parents ayant eu des enfants nés avec une anomalie	Choix raisonné	20	Entretien (Récit de vie)	Guide d'entretien + grille d'observation	11,24	Informations sur les récits de vie et les anecdotes
Adeptes de cultes consacrés	Choix raisonné	20	Entretien	Guide d'entretien + grille d'observation	11,24	Informations sur les cultes endogènes et les rites
Acteurs nés avec malformation congénitale	Choix raisonné	10	Entretien (Récit de vie)	Guide d'entretien + grille d'observation	5,62	Représentations, objet de rejet ou acceptation
Bokɔnɔn et tradithérapeutes	Choix raisonné	40	Entretien	Guide d'entretien + grille d'observation	22,47	Informations sur les rites et leur exécution
Acteurs du milieu connaissant le phénomène	Choix au hasard	40	Entretien	Guide d'entretien	22,47	Connaissances et étiologies populaires sur les rites
Acteurs de la médecine moderne	Choix au hasard	10	Entretien	Guide d'entretien	5,62	Causes scientifiques des malformations et témoignages
Personnes ressources	Choix raisonné	38	Entretien	Guide d'observation	21,65	Informations documentaires, livresques et méthodologiques
Total		178			100 %	

Source : données de terrain, 2015.

2.4. Mode de collecte, de traitement et d'analyse des données

La collecte des données empiriques dans le cadre de cette recherche s'est faite à travers des techniques et outils précis. La même rigueur a été suivie dans le traitement et l'analyse de celles-ci.

2.4.1. Mode de collecte des données : des techniques et outils de collecte des données

Plusieurs techniques et outils ont été utilisés dans cette recherche. Il s'agit notamment de la recherche documentaire, de l'entretien et de l'observation.

- ✓ **Recherche documentaire**

Au centre de documentation de l'Institut pontifical Jean Paul II, les différents livres et mémoires sur la culture africaine en référence aux rites ont été consultés. Au Centre de Recherche d'Etude et de Créativité (CREC)[16], les informations d'ordre général sur le développement en rapport avec la culture en Afrique et au Bénin ont été examinés aux fins d'examiner les fonctions des rites liés aux malformations congénitales dans le développement social et culturel du Bénin. A l'université d'Abomey - Calavi à travers les centres de documentation de la Faculté des Lettres, Arts et Sciences Humaines, de la Faculté des Sciences Agronomiques, de la Bibliothèque Centrale ainsi que le Centre de documentation de l'Institut Français de Cotonou et le Centre de documentation du CED[17] (Akpakpa - Cotonou), les différents mémoires et ouvrages consultés ont permis de préciser le sujet et la problématique de la recherche. Au centre International Basile Kossou (CIBAKO)[18], les ouvrages sur le développement culturel ont donné la preuve de leur importance.

De même, la recherche bibliographique s'est effectuée dans d'autres structures privées comme le centre de documentation du Centre d'Etudes

[16]Centre de documentation (Godomey quartier Salamey /Abomey-Calavi).
[17] Centre d'étude et de documentation (Akpakpa Sacré cœur /Cotonou).
[18]Centre d'étude et de documentation (Gbèdjromèdé /Cotonou).

Prospectives et d'Actions pour le Développement (CEPAD)[19] où des ouvrages de tous ordres relatifs au sujet ont été étudiés. Les données recueillies au cours de la recherche documentaire ont été sous tendues par l'élaboration de fiches de lecture. Il a été également procédé à des entretiens avec des personnes ressources s'intéressant aux rites liés aux malformations congénitales et les différentes fonctions sociales et culturelles de ceux-ci.

Par ailleurs, de nombreuses données et informations ont été consultées sur plusieurs sites (internet), à travers différentes thématiques du sujet de recherche. La webographie se trouve présentée en références bibliographiques. Au total, ces documents assez diversifiés, aussi bien dans la forme que dans le fond ont favorisé la préparation des entretiens pendant l'enquête.

- ✓ **L'entretien**

Cette recherche est essentiellement qualitative. Cette approche a induit l'adoption de l'entretien semi-directif afin de centrer le discours des acteurs interviewés autour de différents thèmes relatifs aux objectifs et hypothèses de la recherche. Dans ce cadre, deux types d'entretiens ont été utilisés suivant les groupes d'acteurs ciblés : il s'agit de l'entretien individuel et du récit de vie. Ces deux types d'entretiens semi-directif ont facilité le croisement des données collectées au moyen de guides d'entretiens spécifiés suivant les diverses cibles et présentés en annexe.

- ✓ **L'observation**

L'observation a été portée sur les indicateurs des différentes hypothèses posées au début de la recherche. Les unités d'observation ont été choisies sur cette même base à partir des rites liés aux enfants *tɔxɔsu*. L'observation s'est appuyée sur l'élaboration et la mise en œuvre d'une grille d'observation (voir en annexe). Il s'agissait de constater le type d'anomalie, l'intégration au sein de la

[19] Centre d'étude et de documentation (Godomey Togoudo/ Abomey-Calavi).

famille et de la communauté (attitude de rejet ou d'acceptation) et l'existence au sein de la famille des autels de divinité.

2.4.2. Mode de traitement des données : des techniques de dépouillement et d'analyse

La transcription, le dépouillement, l'analyse et la vérification constituent les quatre étapes du traitement des données.

- ✓ **La transcription des données**

La transcription des données est faite par fiches individuelles pour tous les enquêtés. L'usage des signes et codes particuliers dans la prise de notes ont été abondants au cours des entretiens non enregistrés. La transcription quotidienne a été alors nécessaire pour rendre les textes conventionnels. La transcription des données enregistrées a été faite par écoute séquentielle. Les fiches individuelles obtenues à l'issue de la transcription ont été classées dans des fichiers préalablement apprêtés par village pour le dépouillement.

- ✓ **Le dépouillement**

Le dépouillement fut manuel et organisé. La lecture attentive et répétée de toutes les fiches individuelles a permis de classer les données par sous thématique et par village. Cette technique de planification a satisfait la nécessité de :

- conserver les données recueillies sur le terrain ;
- permettre de comparer les données et de dégager des spécificités ;
- définir des lignes d'analyse.

- ✓ **Analyse et vérification des données**

L'analyse des données est faite conformément aux modèles d'analyse annoncés plus haut et les théories d'analyse holiste (Gurvitch G., 1950), descriptive et selon l'indicamétrie (1983). L'analyse intègre la triangulation, la

comparaison et l'explication des rites liés aux enfants *tɔxɔsu* en vue de saisir le sens profond que leur donnent les acteurs observés. La recherche inscrit donc le phénomène étudié dans le système social évolutif. Les malformations congénitales sont donc étudiées sous les aspects économique, social, politique, environnemental, culturel, technologique, éducatif et psychosocial. L'analyse part d'abord d'une approche subjective (analyse du contenu de discours) tentant de saisir les explications fournies par les acteurs sociaux afin de comprendre leurs logiques.

Ensuite sur la base de ces logiques, une approche objective (outils d'analyse de l'indicamétrie) consistera à confronter les explications intérieures des acteurs et leur vécu observé de l'extérieur. Ce procédé d'analyse teinté du paradigme des représentations sociales (Seca J.M. 2001), permettra de mettre en vue des opportunités de développement social et culturel relatif aux rites liés aux enfants *tɔxɔsu*.

2.5. Résultats attendus

Les résultats attendus au terme de cette recherche tournent autour de la confirmation ou de l'infirmation des hypothèses énoncées plus haut dans l'étude (voir tableau de correspondance méthodologique). Ainsi comme principaux résultats, il est attendu de façon globale que les rites liés aux enfants *tɔxɔsu* sont des faits porteurs de developpement en milieu traditionnel maxi à l'aune de l'indicamétrie et de la prospective. De façon spécifique, on s'attend à retrouver :

- ✓ les rites liés aux enfants *tɔxɔsu* comme un ferment de cohésion sociale de tous les acteurs sociaux quelles que soient les différences préesntées à la naissance en milieu traditionnel maxi du Bénin ;
- ✓ les situations de bien-être dans les milieux permissifs maxi monsó et maxi ba sókpŏ sont similaires ;

- ✓ les implications des rites liés aux enfants *tɔxɔsu* sont un facteur de développement intégral en milieu traditionnel maxi du Bénin.

2.6. Limites de la recherche et solutions possibles

Comme toute recherche scientifique, la réalisation de ce travail n'a pas été sans difficultés. La difficulté majeure à laquelle nous avons été confrontéé est la susceptibilité des parents d'enfants anormaux et celle des personnes nées avec une anomalie compte tenu du caractère sensible du sujet de recherche. Nous avons remarqué que certains restaient vagues et peu bavards sur les thèmes abordés lors des entretiens. Pour contourner cette difficulté, nous avons dû faire recours aux informateurs clés et aux proches pour avoir les informations. Cela a entrainé une incidence qui a bouleversé nos prévisions. Ceci pourrait justifier dans une certaine mesure, l'élasticité dans le temps imparti pour les données empiriques.

2.7. Critères de validité et considérations éthiques

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

2.8. L'enquête préliminaire de terrain

Il s'agit ici d'une enquête exploratoire qualitative préalable. Cette phase a permis d'opérer des ajustements stratégiques dans les orientations globales de la

recherche. En fait, cette phase pilote de l'enquête a été pour beaucoup dans la reconsidération de la posture d'enquêteur ainsi que de l'approche. Il est donc apparu très vite que dans cette nouvelle relation au secret, la rigidité académique d'une méthode d'enquête prédéfinie combinée à des outils clés en main ne conduirait qu'à des résultats superficiels et creux. Par ailleurs, cette phase a également permis d'identifier les éléments pertinents et observables du problème posé.

Elle a permis non seulement de tester l'opérationnalisation des différents outils de collecte (guides d'entretien et grille d'observation) mais aussi de confronter et d'ajuster les hypothèses formulées à la réalité du terrain. Par ailleurs, elle a permis de comprendre que les rites liés aux malformations congénitales sont un véritable facteur de prospérité et de progrès humain en milieu maxi du Bénin. Au cours de cette phase, un échantillon réduit d'acteurs vivant à Savalou, Glazoué et Zagnanado répondant a priori à des critères de rationalité liée au problème posé, a été interviewé.

L'enquête préliminaire de terrain s'est étalée sur le troisième trimestre de l'année 2013. En effet, trois descentes sur le terrain ont été nécessaires pour cette phase. La première a eu lieu du 03 au 17 août 2013. Une deuxième s'est déroulée du 12 au 29 septembre 2013. Et la troisième a eu lieu du 20 au 26 mars 2014. Soit un total de trente-sept (37) jours. C'est à l'issue de cette étape que les contours du travail à effectuer ont été clairement peaufinés et la capacité à conduire efficacement la recherche de terrain révélée. Dans ce cadre, des entretiens ont été tenus avec des personnes ressources, avec des acteurs nés avec des malformations congénitales, avec des acteurs du milieu connaissant le phénomène, des *bokɔnɔ* et adeptes de culte consacré et des parents ayant eu des enfants nés avec des malformations congénitales. Au total, vingt-six (27) acteurs ont été contactés.

Des données obtenues de la pré-enquête, il a été :

- élaboré les guides d'entretiens suivants les acteurs cibles ;
- précisé les limites du cadre géographique de la recherche et choisir les villages où l'enquête aura lieu ;
- procédé à l'échantillonnage théorique des acteurs à enquêter lors de l'enquête proprement dite. Les résultats issus de cette phase ont contribué à affûter les armes nécessaires à l'abord de la phase d'enquête proprement dite.

2.9. Collecte des données et durée de la recherche

La collecte des données s'est déroulée en deux phases. D'abord du jeudi 19 (dix-neuf) juin 2014 au dimanche 28 (vingt-huit) septembre de la même année, et ensuite du samedi 07 (sept) février au dimanche 28 (vingt-huit) juin 2015. Soit au total 243 (deux-cent quarante trois qui font huit mois et un jour) jours de terrain pendant lesquels le chercheur par l'intermédiaire d'informateurs clés a fait la collecte des données. Aussi, des descentes ponctuelles sur le terrain ont-elles été nécessaires pour avoir plus d'éclaircissements à certains niveaux. En somme, cette collecte de données fut un incessant va et vient entre le terrain et la documentation car comme le suggère Deslauriers J.P. (1991) :

> La recherche qualitative - et en général toute recherche en sciences sociales, à des degrés divers - se réalise à travers des allers et retour entre observations, analyses et recours aux recherches antérieures. Il faut voir dans ce processus non pas une faiblesse, mais une richesse de ce type de recherche où l'analyse en cours oriente les nouvelles observations, où la problématique s'enrichit, se complexifie, se nuance au fur et à mesure**.**

2.10. Récapitulatif méthodologique de la recherche

Le tableau figurant à la page suivante, fait la synthèse des articulations entre la question de recherche, les hypothèses, les objectifs, les variables à étudier, les groupes cibles, les techniques et outils utilisés et les résultats attendus de cette étude.

Tableau n°5 : Tableau de correspondance méthodologique

Hypothèse générale	Hypothèses spécifiques	Objectif général	Objectifs spécifiques	Variables à analyser	Groupes cibles	Techniques	Outils	Résultats attendus
Les rites liés aux enfants *tɔxɔsu* sont des faits porteurs de développement social et culturel en milieu maxi du Bénin	H 1 : les rites liés aux enfants *tɔxɔsu* sont un ferment de cohésion sociale en milieu de tous les acteurs sociaux quelles que soient les différences physiques en milieu maxi du Bénin	Analyser les rites liés aux enfants *tɔxɔsu* et leur impact sur le bien-être des acteurs sociaux maxi de Savalou, Glazoué et Zagnanado du Bénin	Obj. 1: Identifier les rites liés aux *tɔxɔsu* militant en faveur d'une cohésion sociale en milieu maxi du Bénin	- les rites liés aux *tɔxɔsu* - les fonctions des rites - les acteurs et leurs rôles pendant les rites	- Parents d'enfants anormaux - *Bokɔnɔn* praticiens du fà et adeptes de culte consacré - acteurs du milieu connaissant le phénomène - les praticiens de la médecine moderne	Entretien	- Guide d'entretien - Récit de vie	- les rites liés aux enfants *tɔxɔsu* sont des facteurs de cohésion sociale en milieu maxi du Bénin
	H 2 : les situations de bien-être dans les milieux permissifs *maxi mon só* et *maxi ba sókpŏ* sont similaires		Obj.2 : comparer les situations de bien-être dans les milieux permissifs *maxi mon só* et *maxi ba sókpŏ*	- indices de prospérité/ témoignages liés au respect des ordonnances culturelles - autels de divinité au sein de la famille	-parents d'enfants anormaux -acteurs nés avec une anomalie de naissance - *Bokɔnɔn* praticiens du fà, les tradipraticiens et adeptes de culte consacré -acteurs du milieu connaissant le phénomène	-Observation - Entretien	-Grille d'observation -Récit de vie -Guide d'entretien	- les situations de bien-être dans les milieux permissifs *maxi mon só* et *maxi ba sókpŏ* sont réelles
	H3 : les implications des rites liés aux enfants *tɔxɔsu* sont des facteurs de développement intégral en milieu traditionnel maxi du Bénin		Obj. 3: rendre compte des implicaions des rites liés aux enfants *tɔxɔsu* sur le développement des communes prospectées	- l'efficacité symbolique telle que vue par les acteurs maxi - les rites comme levier de développement à l'aune de l'indicamétrie et de la prospective	- parents d'enfants anormaux - acteurs nés avec une anomalie de naissance - *Bokɔnɔn* praticiens du fà, les tradipraticiens et adeptes de culte consacré - acteurs du milieu connaissant le phénomène	- Entretien	- Récit de vie - Guide d'entretien	les implications des rites liés aux enfants anormaux sont des facteurs de développement intégral en milieu maxi du Bénin

Source : Houndonougbo, 2014.

Conclusion partielle

Cette recherche se positionne donc comme une recherche essentiellement qualitative avec des outils et techniques comme l'entretien (le guide d'entretien semi structuré, le récit de vie, le guide d'observation) et la recherche documentaire. Les résutlats obtenus seront soit confirmés ou infirmés dans l'analyse de ceux-ci comme le prédit d'ailleurs le tableau de récapitulation méthodologique ci-dessus. Les orientations méthodologiques du travail étant établies, il serait intéressant de parcourir les cadre physique, social et politique où se déroulent les rites liés aux enfants *tɔxɔsu*.

CHAPITRE III : CADRE PHYSIQUE, SOCIAL ET POLITIQUE DE LA RECHERCHE

Les cadres physique, historique, social et politique de la zone de recherche ont pour objectif de montrer que les acteurs sociaux en question, ont une origine commune : Savalou d'où ils sont partis pour diverses raisons. Ceci expliquerait dans une certaine mesure, la similarité au niveau de l'organisation sociale où on observe les mêmes panégyriques claniques et la même structuration au niveau des *hɛnnu*.

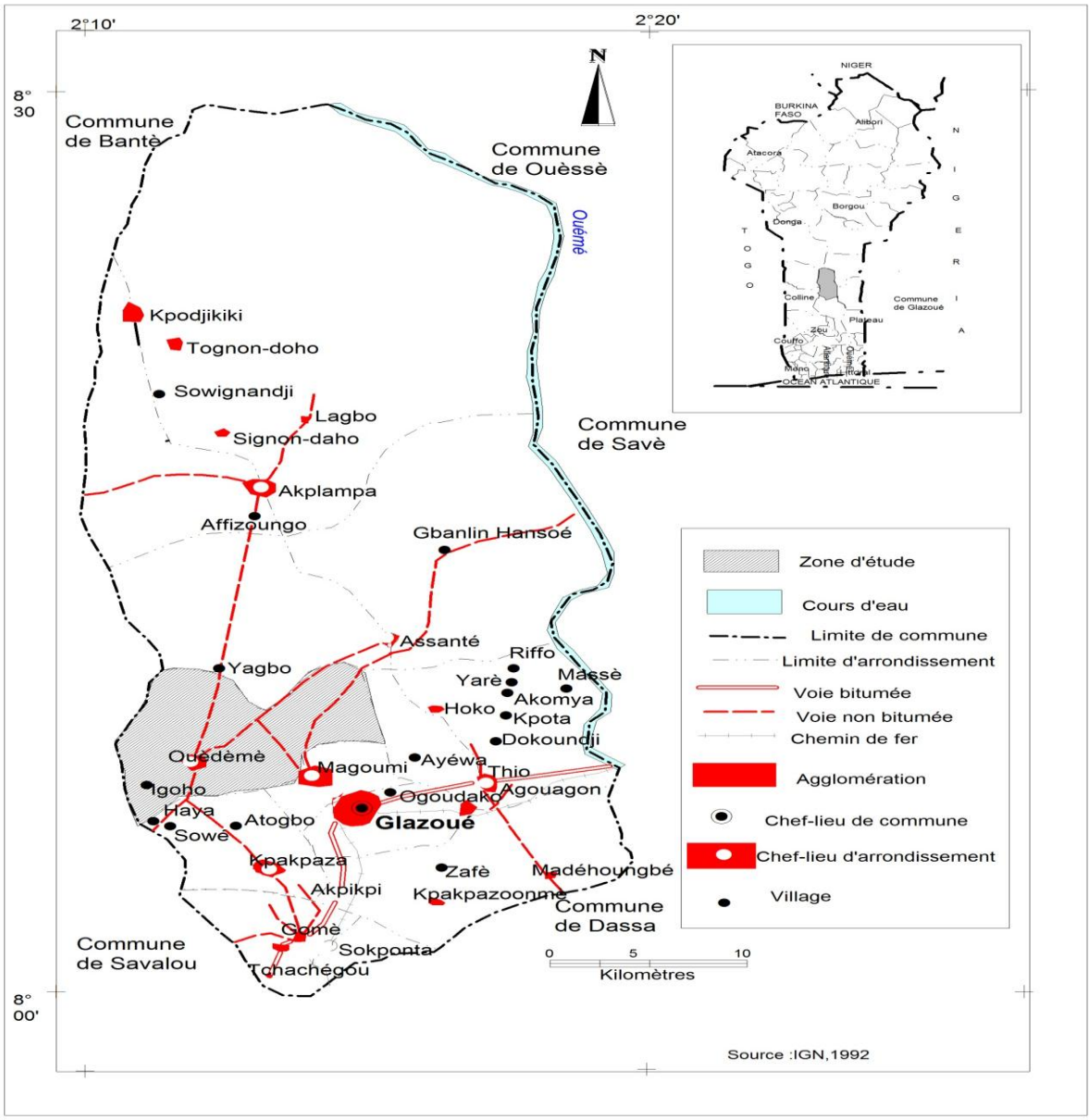
3.1. Monographie de la zone de la recherche

La monographie de la zone de recherche prend en compte les communes de Glazoué, de Savalou et de Zagnanado. Elle situe la position géographique de la zone de recherche.

3.1.1. Monographie de la commune de Glazoué

La monographie de la commune de Glazoué fait état du climat, du type de sols, de la végétation, des principales religions pratiquées mais aussi de l'organisation politique et sociale.

Carte de situation 1 : carte topographique de la commune de Glazoué



Source : Institut Géographique National (IGN), 1992.

La commune de Glazoué est un territoire à caractère rural situé au cœur du département des Collines à 234 Km de Cotonou, la capitale économique du Bénin (Capo Chichi O.B., 2006 : 3). Elle est limitée au Nord par Ouèssè et Bassila, au Sud par Dassa-Zoumé, à l'Est par Ouèssè et Savè et à l'Ouest par

Bantè et Savalou. La commune compte 48 villages administratifs répartis dans dix (10) arrondissements que sont : Aklampa, Assanté, Glazoué, Gomé, Kpakpaza, Magoumi, Sokponta, Ouèdèmè, Thio et Zaffé. Le territoire de la commune s'étend sur une superficie de 1.750 Km^2 avec une densité d'environ 51 habitants au Km^2.

Avec un climat subéquatorial, la commune connaît deux saisons pluvieuses dont une petite et deux saisons sèches dont une petite également. La pluviométrie annuelle moyenne est de 959,56 à 1255,5 mm ; la température moyenne varie entre 24 et 29°c. Le relief est marqué par la présence de plateaux (200 à 300m), dominés par des collines par endroits (Sokponta, Gomé, Camaté, Tankossi, Tchatchégou, Thio, Ouèdèmè, Assanté et Aklampa) ; ce qui constitue des atouts touristiques. L'hydrographie est constituée d'une part, d'un important cours d'eau qu'est le fleuve Ouémé qui arrose la commune au niveau des villages d'Aklampa, de Béthel, Riffo et une partie de l'arrondissement de Zaffé et d'autre part de petits cours d'eau locaux (Adoué, Kotobo, Trantran, Tehoui, Antadji Tchololoé…) qui favorisent le développement du maraîchage de contre saison et les activités de pêche artisanale. De plus, on rencontre dans quelques villages de la commune, un certain nombre de bas-fonds érodés souvent fertiles et propices à la culture du riz. On y trouve également plusieurs types de sols dont les principaux sont :

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

La végétation de la commune de Glazoué est constituée des formations naturelles (forêts riveraines, forêts galeries, forêts denses, sèches, des forêts claires, des savanes boisées arborées et arbustives et des savanes saxicoles) et

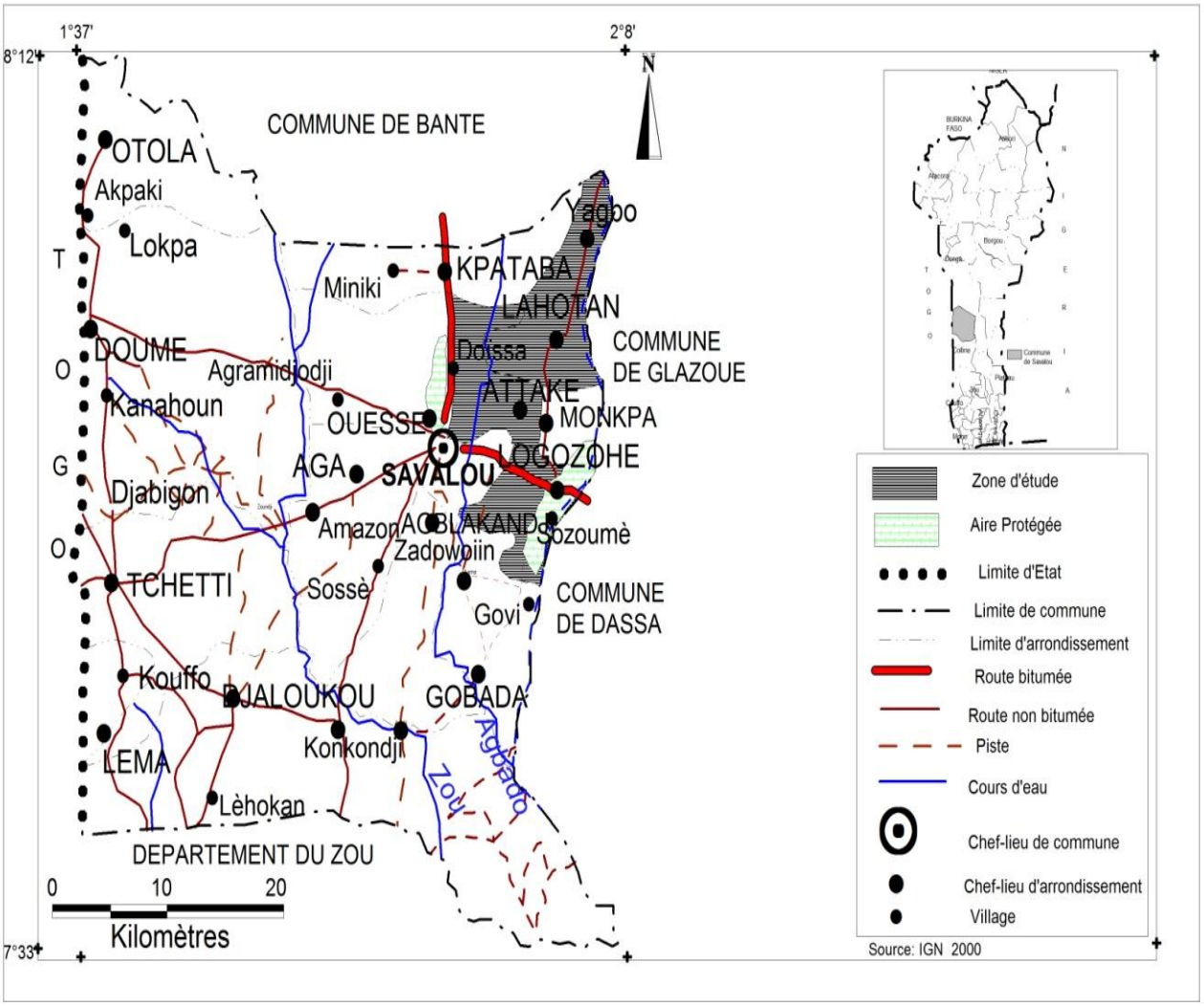
des plantations de tecks. Les forêts riveraines et les galeries forestières le long des cours d'eaux subissent de fortes pressions ainsi que les forêts denses et sèches, les forêts claires et les savanes pour des fins agricoles et d'exploitation forestière. Avec une population de 90.475 habitants (selon les résultats du troisième recensement de Février 2002), la commune de Glazoué compte plusieurs groupes socioculturels ou ethnies dont deux sont majoritaires (Maxi et Idaasha). A côté de ces deux groupes majoritaires, on rencontre quelques minorités linguistiques comme les Adja, les Fon, les Yoruba, les Bɛtamaribɛ, les Peulhs et autres qui sont attirés par le commerce et l'agriculture (Capo Chichi O.B., 2006 : 8).

Les principales religions pratiquées sont les religions traditionnelles, la religion chrétienne et l'Islam. Par rapport aux religions traditionnelles, on dénombre plusieurs divinités qui sont vénérées et comptent de nombreux adeptes qui souvent s'adonnent au syncrétisme religieux. Bien que les villages soient administrés par des chefs élus par l'administration moderne, il reste que la chefferie traditionnelle a droit de citée et que ses dignitaires exercent un pouvoir non négligeable dans la prise de décisions importantes concernant la vie du village. Le pouvoir traditionnel est renforcé par les chefs de clans, les chefs de collectivités familiales, les dignitaires de couvents (Capo Chichi O.B., 2006 :10).

3.1.2. Monographie de la commune de Savalou

La monographie de la commune de Savalou fait état des caractéristiques liées à la faune et à la flore, aux principales religions pratiquées mais aussi de l'organisation politique et sociale.

Carte de situation 2 : carte topographique de la commune de Savalou.



Source : Institut Géographique National (IGN), 2000.

Savalou est l'une des six (06) communes du département des Collines au centre du Bénin. Situé dans le Sud-ouest du département, cette commune est limitée au Nord par la commune de Bantè, à l'Est par les communes de Glazoué et de Dassa-zoumé, à l'Ouest par la frontière bénino-togolaise et au Sud par la commune de Djidja (département du Zou). Etendue sur 2684 km^2 (source :

Institut Nationale de la Statique et de l'Analyse Economique), la commune de Savalou compte treize arrondissements où vivent en majorité des Maxi, des Ifè, des Ica et des Nago. Les Yoruba, les Dendi, les Cotocoli, les Fulbé et les Lokpa y forment des communautés résidant dans un quartier de ville, un village ou un ensemble de hameaux. Avec une population de 104 749 habitants, soit 19,55% du département ou soit 1,47% % du Bénin, sur une superficie de 2674 km^2 soit 2,37% du territoire national, la Commune de Savalou a une densité moyenne de 27,2 habitants/km^2 contre 38,44 km^2 pour le département (Capo Chichi O.B., 2006 :13). La région subit actuellement une transition climatique. En effet, le climat était constitué de deux saisons humides et de deux saisons sèches bien distinctes.

Mais depuis les années 1990, l'on remarque un retard progressif des premières pluies de l'année et un amenuisement de la petite saison sèche. La tendance semble aujourd'hui être de deux saisons : une grande saison pluvieuse *que l'on ne maîtrise pas encore*[20], de mi-avril à fin septembre, et une grande saison sèche s'étendant d'octobre à mi-avril. Cette transition climatique affecte la faune et la flore. La couverture végétale serait jadis dominée par une forêt abritant des félidés (panthères), des bovidés (buffles), des primates (chimpanzés, cynocéphales).

La principale activité à Savalou demeure l'agriculture. Pour les cultivateurs enquêtés, l'agriculture reste une activité de subsistance. Par ailleurs, l'on ne saurait parler d'une industrialisation de la commune. Malgré l'implantation de deux usines d'égrenage, le coton graine est encore exporté toutes les saisons vers d'autres usines.

Le commerce est dominé par la spéculation sur les produits vivriers. Mais, cette tendance connaît des limites depuis quelques temps. En effet, selon les

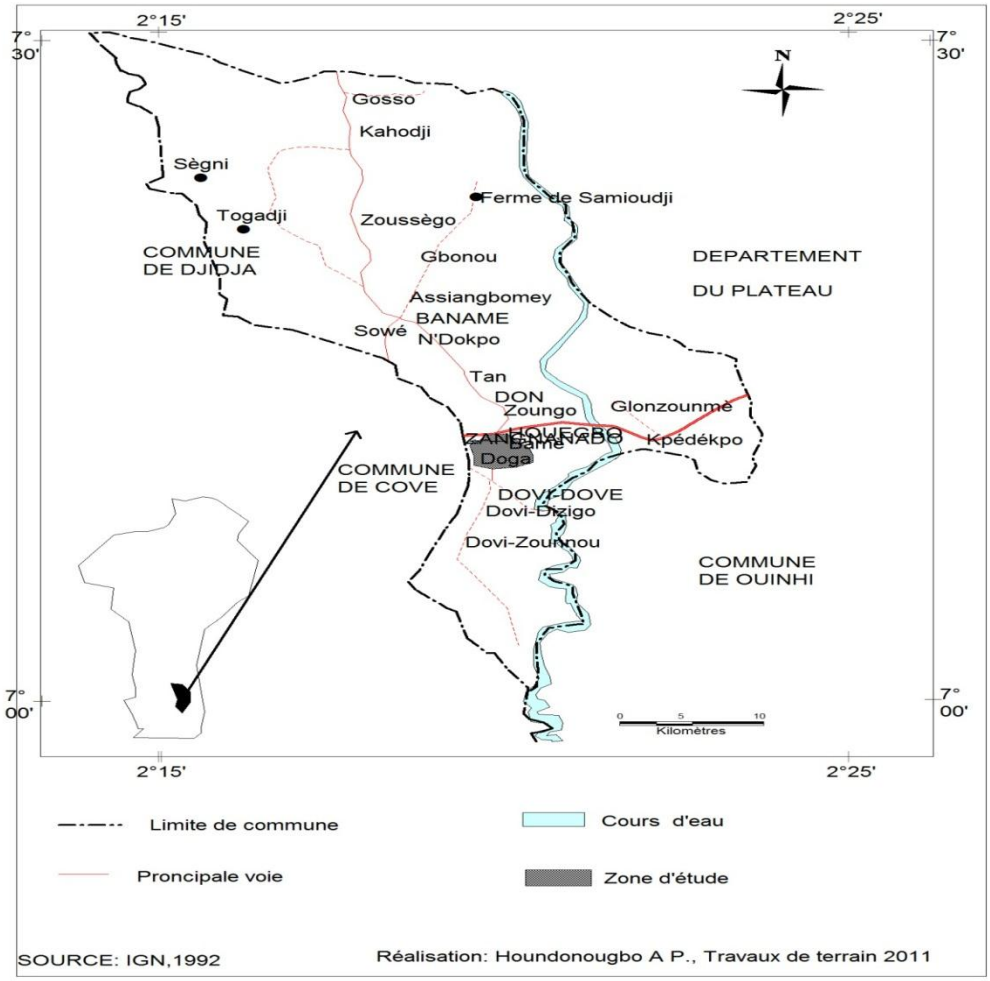
[20] Déclaration d'un répondant à Ouèdèmè

déclarations d'un répondant à Lahotan : « *la culture du coton et de l'anacarde prenant des proportions importantes dans les champs, les autres produits tels que le maïs, le haricot et l'arachide ne sont plus suffisamment produits pour être vendus hors de la commune* ». Depuis l'implantation de centre Songhaï à Kpakpassa en 1998, des éleveurs professionnels s'installent en nombre de plus en plus croissant. Les produits d'élevage ajoutés à ceux de la chasse et de la pêche assurent l'essentiel des besoins alimentaires de source animale des populations.

3.1.3. Monographie de la commune de Zagnanado

La monographie de Zagnanado met en exergue les spécifités de la zone favorable à l'éxécution des rites liés aux enfants *tɔxɔsu* : ce sont la végétation, la forte prééminence des cours d'eau et des religions endogènes.

Carte de situation 3: carte topographique de la commune de Zagnanado.



Source : Institut Géographique National (IGN) ,1995.

La commune de Zagnanado[21] est située sur le plateau de Zagnanado, le plus petit des plateaux au nord de la dépression de la LAMA entre 7° et 7°30' latitude nord et 2°15' et 2°30' longitude Est (cf. carte n°1). Elle occupe une superficie totale de 750 Km² et est limitée au nord par la commune de Dassa-Zoumè, au sud par les communes de Ouinhi et de Zogbodomey, à l'est par les communes de Kétou, Adja-Ouèrè et à l'ouest par les communes de Covè, Za-

[21] Monographie tirée du PDC Zagnanado élaboré avec la facilitation du FIDESPRA dans le cadre du PADeCom-Zou.

Kpota et Djidja (confère carte administrative). La commune de Zagnanado est subdivisée en six (6) arrondissements que sont Zagnanado, Agonlin-Houégbo, Banamè, Kpédékpo, Dovi et Don-Tan. Ces arrondissements sont subdivisés en 27 villages et 7 quartiers de ville. Elle est située à 47 km de la commune d'Abomey, le chef-lieu du Département du Zou.

Le climat dans la commune de Zagnanado est de type intermédiaire entre le climat subéquatorial maritime et le climat soudano guinéen. Il est caractérisé par quatre saisons à savoir :

- ✓ une grande saison pluvieuse de mars à juillet ;
- ✓ une petite saison sèche en août ;
- ✓ une petite saison pluvieuse de septembre à octobre ;
- ✓ une grande saison sèche de novembre à mars.

D'après les données pluviométriques de l'ASECNA, la moyenne annuelle des précipitations est de 985 mm d'eau, réparties sur 74 jours en moyenne. La commune de Zagnanado est caractérisée par trois grandes catégories de sols :

- ✓ Les sols ferrugineux tropicaux lessivés formés sur les terrains cristallins. Ce sont des sols concrétionnés ou gravionnaires, faisant apparaître des cuirasses par endroit. Ils sont soumis à un fort lessivage en raison de leur richesse en sable fin et en limon, et à cause de leur faible structuration.
- ✓ Les sols ferralitiques sur grès et matériau colluvial ou sédiments argilo sableux du continental terminal qui sont des sols profonds plus ou moins rubéfiés. Ils présentent une forte individualisation des sesquioxydes de fer et d'aluminium, et une dominance d'argile de type kaolinite. Ce type de sol est observé au centre de la commune principalement dans les arrondissements de Zagnanado, d'Agonlin-Houégbo et une partie des arrondissements de Don-Tan et de Dovi.
- ✓ Les sols hydromorphes à pseudo-gley sur sable, puis à pseudo-gley sur matériau alluvial argileux des vallées et des plaines argileuses caractérisées

par un engorgement. Ils se trouvent le long des cours d'eau, principalement dans les arrondissements de Dovi et de Kpédékpo. La commune de Zagnanado, contrairement aux territoires voisins de Kétou, Djidja et Dassa-Zounmè où on note la présence de forêts classées de l'Etat, n'abrite aujourd'hui que de rares îlots de forêts sacrées.

Au Sud et à l'Est, on rencontre les savanes herbacées et marécageuses qui sont plus importantes dans les arrondissements de Dovi et de Kpédékpo. Ces savanes sont inondées en période de crue du fleuve Ouémé et de son affluent le Zou. Elles sont dominées dans Kpédékpo autour du lac Azili par le palmier raphia (Raphia hookeri) et dans Dovi par l'espèce appelée localement « gbègbè» et des andropogonae.

Ces essences constituent les indices des formations forestières anciennes réduites à l'état d'îlots de forêts sacrées. Ces types de végétation sont plus rencontrés dans l'arrondissement de Banamè. Enfin, le long des cours d'eau se trouvent les forêts galeries. Les forêts galeries et les forêts sacrées sont aujourd'hui exposées à une dégradation très poussée due à l'action anthropique (exploitation abusive, incendie de végétation, la carbonisation etc.)

L'entité territoriale qui est aujourd'hui la commune de Zagnanado, a subi plusieurs mutations administratives depuis la période coloniale jusqu'à nos jours. En effet, depuis le début du XVIIIè siècle, la région d'Agonlin dépendait du royaume d'Abomey. Le Roi Guézo avait fait de cette région le quartier général de son armée au cours de ses campagnes contre le Yorubas de Kétou et d'Abéokuta. Par l'acte du 21 juin 1895, le Roi Agoli-Agbo, renonça à toute autorité sur la région d'Agonlin. Pendant la période coloniale et jusque dans les années 70, Agonlin est restée, une même entité administrative. C'est à partir de 1978 que la région Agonlin a été subdivisée en trois districts que sont Zagnanado, Covè et Ouinhi devenus aujourd'hui communes.

Les ressources en eau (Plans et cours d'eau) constituent les ressources naturelles les plus importantes de la Commune, avec environ 66 plans et cours d'eau en dehors du fleuve Ouémé et son affluent le Zou. Elles se répartissent dans les arrondissements. Il s'agit principalement des nombreuses sources dont seulement celles de Massavi à Doga, Togboawaya à Zoungoudo (Vêdji, Ajido) et Agluiglui à Awinvi qui sont aménagées. Toutes ces sources aménagées sont localisées dans l'arrondissement de Zagnanado.

Concernant les ressources forestières, environ dix-neuf (19) îlots forestiers ont été dénombrés dans la commune de Zagnanado. Il faut signaler que les petites reliques forestières protégées par le fétiche Oro n'ont pas été prises en compte dans ce recensement. Elles sont essentiellement composées de forêts sacrées, des forêts galeries qui servent à la protection des berges, et de quelques îlots forestiers en forte réduction par l'action anthropique.

En somme, « L'union fait la force » dit-on souvent pour appeler toutes les filles et tous les fils de la même localité à apporter leur pierre à l'édification du développement d'une localité. Mais, le cas spécifique de la région Agonlin en général et de la commune de Zagnanado en particulier, semble faire exception à ce paradigme si cher et indispensable à la réussite de tout processus de développement. En effet, la cohésion sociale est mise en mal dans la commune de Zagnanado où toutes les couches sociales sont divisées ou du moins déchirées. Plusieurs raisons sous-tendent cet état de chose.

En premier lieu, la commune de Zagnanado, comme c'est le cas de toute la région Agonlin, est fortement politisée sans qu'il n'y ait au niveau des acteurs une attitude tolérante qui concède aux uns et aux autres la liberté de pensée et de choix de ses idéaux. Ainsi, tout se définit comme si tout adversaire politique est un ennemi de la société. La politique est alors conçue comme une fin en soi au lieu qu'elle soit mise au service du développement de la communauté. Cette forte politisation de la commune qui se manifeste de façon outrancière lors des

consultations électorales est exacerbée par les querelles partisanes qui prévalent et perdurent même après les élections. Cette situation vicie et bloque toute action concertée en faveur du développement local.

En second lieu, les structures traditionnelles garantes du maintien de la cohésion sociale sont disloquées. Cette situation s'explique par le fait que de nos jours parmi les anciens sages qui étaient garants de l'ordre social, une corruption imbue s'est installée en leur sein et entraîne des divergences d'opinions. Ceci a entraîné une déstabilisation des structures traditionnelles dans lesquelles le prestige social était la devise la plus chère à la société.

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

3.2. Cadre historique

Le cadre historique retrace l'itinéraire dans le temps et dans l'espace des acteurs sociaux maxi.

3.2.1. Des dernières origines à nos jours

Dans le cadre de la recherche sur les peuples et l'habitat, seule l'histoire de la naissance des aires tenant lieu d'habitation (hameaux, villages et villes) peut être connue avec une véritable précision scientifique. La détermination de l'origine première des groupes humains occupant ces aires est plus fastidieuse. Aussi est-il aujourd'hui très difficile, voire impossible, de remonter, sans courir le risque d'omettre des étapes ou d'en ajouter, les itinéraires labyrinthiques suivis, des millénaires durant, par les individus et les groupes. Que l'on parte des théories créationnistes religieuses ou des explications évolutionnistes naturalistes de l'origine de l'espèce humaine, la perspective diffusionniste de l'occupation de la terre n'a pu faire ce tracé, depuis les foyers originels jusqu'à

nos jours. Les données disponibles sur les origines des Maxi de Savalou permettent de remonter seulement au quatorzième siècle. A l'issue des recherches documentaires et orales, les versions obtenues de diverses sources restent dans l'ensemble convergentes.

Ainsi, le royaume de Savalou fut fondé par *Sɔxa* au début du dix-septième siècle (Akefouin V.; 2004: 39). Les premiers occupants *nago*, avant d'être la cible d'une expédition de *Sɔxa*, vivaient sur les monts Tchébélou dans un village du même nom. Pour savoir qui est *Sɔxa*, on devrait remonter, deux générations et trois siècles, à *Alédjou*, l'ancêtre légendaire ayant miraculeusement survécu au rite infanticide. En effet, dans certaines cultures dont celle maxi, l'enfant né avec une *''*anomalie*''* physique ou de position à la parturition était - et l'est de nos jours - considéré comme un enfant sorcier, porte-malheur ou porte-bonheur ou encore une divinité ayant pris forme humaine. Il subissait alors un rite. Emballé dans une gourde ou sur un fauteuil en bambou auquel l'on attache une masse, il était jeté dans l'eau. Ainsi livré, le nouveau-né devrait se noyer dans le cours du fleuve. Dans sa course, l'embarcation Alédjou, d'origine houéda (Bergé J.A.; 1928 : 723), flotterait encore quand elle fut prise dans les filets d'un pêcheur. Celui-ci ayant découvert l'enfant vivant, n'eut pas le courage de le rejeter à l'eau. Le pêcheur entoura le bébé des soins nécessaires chez lui et l'appela ''*dɔvi*''[22]. Plus tard, il fut nommé *Alédjou*[23].

Cela se passait au quatorzième siècle à Mitogbodji, une île sur le lac Ahémé entre Sègbohouè et Akodéha (Gbaguidi C. in AkefouinV. ; op.cit. 9)[24] . *Alédjou* passa une vie ordinaire et eut des enfants dont l'aîné *Dessou*, fut un chasseur réputé par sa dextérité. *Dessou*, à son retour d'une partie de chasse ayant duré trois ans, constata avec amertume que son père *Alédjou* était mort et

[22] ''*Dɔvi* '' : ''*dɔ*''= filet, ''*vi*''= enfant (enfant de filet).
[23] ''*Alé*''= dure, ''*odju*''= œil (œil dur) pour exprimer la résistance de ''l'enfant divinité''.
[24] GBAGUIDI Christophe, « *Aperçu général sur l'histoire de Savalou* », pp 8 et 9.

ses biens partagés. Fils absent, il ne reçut pour héritage et après intervention du conseil des sages qu'une petite plantation de nettés. Le chasseur aurait gardé dent contre ses frères et un jour, ayant surpris l'un d'eux en train de récolter des gousses dans sa plantation, il ne put s'empêcher de décocher une flèche en pleine poitrine à cet audacieux provocateur qui en mourut. Cet événement peu ordinaire lui valut le surnom *Attolu*[25]. Ceci pour dire qu'il n'y a qu'un singe enragé qui puisse tuer son propre frère. Pour ne pas subir le châtiment correspondant au fratricide qu'il venait de commettre, *Attolu* résolut de s'exiler.

L'aventure le conduisit vers le Nord, à Damè, un village fon situé sur la rive gauche de l'Ouémé, non loin et en aval de son confluent avec le Zou. Bien accueilli, le *Gbetɔ* [26] (chasseur) se maria à trois des filles du chef *Ligbo*[27], son hôte. Avec ses femmes, *Atolou* eut beaucoup d'enfants mais seulement deux survécurent, en l'occurrence *jijɛ* et son cadet germain *Gba-xakɔ* (Bergé J.A.; op.cit. 737 et 74). Leurs mères n'ayant pas été dotées, ces enfants sont, selon la coutume, ceux de *Ligbo* avec tous les droits afférents à ce lien.

Ligbo et *Attolu* quitteront Damè avec leurs familles pour s'installer à Yayé où la nature semblait plus propice. *Attolu* étant mort entre temps, la grande famille se resserra autour de *Ligbo* qui ne tarda pas à mourir lui aussi. Les prétendants à la succession de *Ligbo* furent nombreux, mais seul Gba-xakɔ réussit l'épreuve qui consistait à monter un buffle. Il fut alors intronisé sous le nom de *Sɔxa*[28]. Cela se passait en 1557 à Yayé[29]. Le nouveau chef de Yayé n'y resta pas très longtemps. Parti avec sa suite, *Sɔxa* descendra pour s'installer à Houawé (sur le plateau d'Abomey). Mais, il quitta le plateau peu après l'arrivée des *Agassouvi* dont il commençait à redouter la politique d'occupation. *Sɔxa*

[25] ''*ato''*= singe, *''*lu*''*= fou (singe fou).
[26] Atolou se serait caché derrière ce nom vulgaire pour ne pas révéler son passé et se faire rattraper par ses frères
[27] Selon Akefouin V., op.cit : *Ligbo*, selon la légende, serait tombé du ciel pendant une pluie avec une feuille d'anya (sansiviera libertica). Des années plus tard, il arrachera sa place au chef Gan Sikègnon suite à une longue sécheresse qui causa la famine au village Damè, p.41.
[28] ''*Sɔ*''= cheval, buffle, *'' 'xa''*= monter (celui qui dompte le cheval ou le buffle).
[29] Pour Christophe Gbaguidi, *Gba-xako* serait le fils aîné *d'Attolu*, op.cit, pp 8 et 9.

remonta alors au Nord-Est. Il marqua d'abord un arrêt de trois ans à Hon avant de continuer sa migration jusqu'à Honhoungo. Après vingt-deux ans passés dans ce village, il mit en exécution son plan de conquête de Tchébélou qu'il réussit à vaincre. Suite à ce succès, *Sɔxa* s'installa au pied de la montagne, baptisa le nouveau village Savalou[30] et mit fin à sa course. Mais les descendants de *Sɔxa*, eux, se déplacèrent en prenant des directions diverses. Installés dans les rayons de Savalou, ils fondèrent des villages, agrandissant ainsi la chefferie qui devint alors un royaume. Tous ces villages auraient été créés au XVIIème siècle. On pourrait identifier quelques villages avec leurs fondateurs dans le tableau ci-dessous.

Tableau n°6: premiers villages fondés par les descendants de *Sɔxa*.

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

Source : données de terrain, 2014.

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

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

3.3. Bref historique des villages ciblés par l'enquête

Parmi les trois villages ciblés par l'enquête, un aurait été créé sur fond de discorde. Il s'agit de Ouèdèmè. La création de Ouèdèmè s'explique par l'aboutissement de luttes intestines entre les princes de Savalou. De son nom profane *Axodehu,* Gandji (nom de roi couronné) à la recherche de terre fertile, alla s'installer dans une ferme non loin. C'est ainsi que, deux de ses frères, Alukutui et Gnipko vinrent lui demander, s'ils pouvaient s'installer à ses côtés. Il aurait répondu par l'affirmative en disant « tɛmɛ de wɛ dɛ dɛ ».[31]Ce qui signifierait qu'ils peuvent s'installer où ils veulent car il y a de la place suffisamment pour tous. D'où le nom Ouèdèmè.

Une autre version de la création raconte que Gandji qui s'appellerait Axodéhu serait venu de Logozohè et aurait quitté son père Tchaou. Il aurait refusé '*'lèlè''* (les histoires) pour venir créer une ferme '*'n'gbɛ lɛlɛ* ''[32]. Ce qui voudrait dire :''je refuse les histoires, les palabres. La ferme s'appellerait donc '*'ouɛdɛmɛ''* (nous sommes en paix, nous sommes '*'ouɛdɛ''* (sans histoires). Plus tard, ses frères voulurent discuter la place de fondateur de la « ferme » Ouèdèmè avec lui. Gandji a pu leur prendre le pouvoir parce qu'il serait un intellectuel contrairement à ses frères. D'ailleurs, aujourd'hui encore, cette famille compte le plus d'intellectuels dans l'arrondissement.

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

[31] « *Tɛmɛ*» = terre, place, « de » = il y a, avoir, existe, « wrɛ dɛ dɛ » = en quantité, suffisamment, à perte de vue.
[32] '' *N'gbɛ''* : je refuse, '*'lɛlɛ''* : histoires, palabres.

s'abreuver et batifoler des animaux sauvages[33]. Une autre version de l'origine du nom *Lahotan* nous apprend[34] : dans l'ancien temps, les anciens aimaient la chasse. Ainsi, leurs lieux favoris de chasse étaient les abords de rivière ou de cours d'eau. En effet, c'est là que venaient tous les animaux pour se désaltérer. Parmi ces animaux, il y avait les animaux qu'on appelle en langue maxi « *laa* » (sorte de mouton de brousse très grand). Le premier chasseur qui allait à cet endroit pour chasser, venait du village Agnankanmin. Avec le temps, il informa d'autres chasseurs amis sur l'existence de cette zone giboyeuse.

Quant au troisième village Doga Domè, il est situé en pays agonli qui est composé de trois communes : la première est Zagnanado (*zan han egnanlan do,* qui veut littéralement dire « la nuit est terrible, il fait nuit noire »). Ce nom est lié à la mésaventure d'un roi d'Abomey (Ghézo). En effet, du retour d'une terrible expédition guerrière à Kétou, la troupe arriva à Agonli Houégbo à l'emplacement actuel de l'école primaire publique d'Agonli Houégbo. Dans cette dépression, il aurait perdu connaissance d'où son nom *aovi dogbanmin*[35].

Quand le roi meurt, on dit *zan ku do honmɛ* qui veut dire « l'obscurité s'est abattue sur le palais ». C'est donc dans ce contexte que le nom Zagnanado, qui veut dire « *zan egnan lando daa ɖo fi* » (la nuit n'est pas favorable au roi en ce lieu) fut donné. Auparavant, le milieu Agonli recouvrait uniquement Zagnanado. Covè et Ouinhi n'étaient pas si connus. C'est avec le temps que sont nés Covè et Ouinhi qui, originairement faisaient partie de Zagnanado. Mais de nos jours, quand on parle du milieu Agonli, il s'agit de ces trois zones. Qu'en est-il du quatrième village Agonli-Houégbo?

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

[34] Propos d'un informateur à Lahotan. Il s'agit du sieur Gotohossou Martin.

[35] Déclaration d'un sage de Doga Domè.

Selon l'histoire[36], c'est *Yɛtɔ* qui serait le fondateur d'Agonli. Des sources concordantes, Agonli signifierait *Agon lɛ ɛ tomɛ* (au pays des roniers) ou bien *agon lɛ ɛ sin gudo* (derriére les roniers). Le politique et la politique se sont mêlés à la polémique de sorte qu'on a deux rois à Agonli : *Yɛtɔ* et *Zehɛ*.

Que ce soit les populations de Ouɛdɛmɛ, de Lahotan, de Doga Domè ou de Agonli- Houégbo, toutes parlent le dialecte maxi. Cependant, il est important de souligner qu'à l'intérieur du peuple maxi, on reconnaît deux branches : les vrais Maxi (*maxi mon so* c'est-à-dire les maxi qui ont trouvé de montagnes) et les faux Maxi (*maxi ba sokpo*, ceux qui n'ont trouvé de montagnes) (Noukpo S.; 1995). Tous les Maxi, quelle que soit leur situation géographique, sont originaires de Savalou et parlent le même dialecte. Selon l'informateur Sondjo de Zagnanado, au moment où leurs aïeux fuyaient la guerre, ils auraient quitté Savalou en prenant par Dassa tout en longeant les montagnes de cette commune. Ce faisant, ils sont arrivés à Banamè puis à Zagnanado et se seraient établis à Dovi Dovè dont le premier roi fut issu de la famille *Kanxonu*.

Ce fut le mariage linguistique entre peuples de différents horizons qui a affecté le maxi originelle des *''maxi ba sokpo''*. En effet, la différence linguistique entre les deux formes de maxi se trouve au niveau des tons bas et haut et de la prononciation. Le parler maxi des agonlinois est nettement différent de celui de Savalou. Si un maxi de Savalou et Glazoué s'exprime, on n'a pas besoin de demander d'où il vient. De même pour un originaire de Zagnanado (Agonli). Chez les vrais Maxi (Savalou et Glazoué), l'accent est plus aigü. Les Maxi de Savalou aiment les abréviations. En témoigne cette anecdote recueillie sur le terrain à propos de la subtilité linguistique :

[36] Propos recueillis principalement auprès du Sieur Fanou Barthélémy, natif et originaire d'Agonli-Houegbo.

Encadré n°1: anecdote relative à la subtilité linguistique des acteurs maxi.

« *Un maçon maxi était sur un chantier quand il aperçut une vendeuse d'akassa qu'il héla. A l'arrivée de la jeune fille, qui apparemment n'était pas maxi, ce dernier lui demanda : a ɖo gá ? (As-tu del'akassa ?) La jeune fille ne comprenant pas ce qu'il disait, le fixait l'air étonné et questionnant. Le maçon, impatient et inquiet, demanda à son second : ɖiɔvi de e nɔn sa giɔ ɔ, ɖia ye (n'est ce pas la jeune fille qui vend de l'akassa) ? A l'autre d'aquiescer. Alors, il refit face à la fille et cette fois, exédé et convaincu que la fille était une idiote, il lui parla une autre langue (idaasha) mélangé au parler maxi : aɖo egbli an (as-tu de l'akassa)? Et cette fois, la fille toute souriante lui répondit : oui. Alors, il redemanda à la fille : « a ɖo takan ? ». Cette fois, la fille, toute confuse fronça ses sourcils en signe d'incompréhension et il redit en Idaasha-maxi : « aɖó tam'ba a ? ». Cette fois, la fille les quitta croyant avoir affaire à des plaisantins.*»

Cette scène anodine dont je fus le témoin involontaire me fit prendre conscience du dégré d'abréviation dans le parler maxi de Savalou et de Glazoué. D'abord le *Fɔn* d'Abomey dit :

- *Aɖo gí a* ? : As-tu de l'akassa ?
- *Aɖo taki an*? : As-tu du piment ?
- *Aɖo tam'bo a*? : As-tu du piment (en *idaasha*) ?

Le parler maxi abrège toutes ces expressions pour avoir :

- *Aɖo gá* ?tu as de l'akassa ?
- *Aɖo ta kan* ? As-tu du piment ?
- *Aɖo tam'ba* ? As-tu du piment (en *idaasha*) ?

Tableau 7 : différence linguistique des parlers maxi de Zagnanado et Savalou.

Parler maxi Agonli/Zagnanado	Parler maxi Savalou/Glazoué
Gnantché elɔ ɔ, o tii an (mon ami, il y a belle lurette!)	*Gnan mɛnmɛn e nyɔn, o tii an?* (idem)
Xó ! (formule d'exclamation ou d'étonnement)	*Xɔ́ ɔ* ! (formule d'exclamation ou d'étonnement)
Tchigi ! (formule d'exclamation ou d'étonnement)	*Ehí* ! (formule d'exclamation ou d'étonnement)
Gnɛn (moi)	*Nihɔn* (idem)
Eɖɔ̀n man nyi (on dit que …)	*Eɖɔn nan* (idem)
Tàà (père, géniteur, chef de ménage)	*Daà* (idem)
Fon te ! (lève-toi)	*Síte* (lève-toi)
N'gesí Covɛ (je viens de Covè)	*N'gosí kutɔnu* (je viens de Cotnou)
Kanse e ! (demande-lui)	*Kanbiɔ́ ɛ* (idem)
E hwé te (il est débout sur ses deux pieds)	*E nɔn te* (il est débout sur ses deux pieds)

Source : données de terrain, 2015.

Outre ces spécificités linguistiques, le nom Doga Domè serait lié au nom d'une source[37] d'eau mystérieuse du même nom (Doga) qui servirait d'eau de boisson pour une frange de la population. C'est d'ailleurs l'une des sources d'eau au bord de laquelle se font les cérémonies liées aux enfants anormaux. Le fondateur du village serait un certain *Axɔsu Winnɔn*. Ces données historiques pourraient aider à comprendre la vie sociale des Maxi du Bénin.

[37] Selon les informations, cette source d'eau aurait des pouvoirs mystérieux. A titre d'exemple, on nous a rapporté que cette eau ne se mélangeait à aucune autre eau au risque de se remplir de microbes appelés « *wédu wédu* » et deviendrait du coup impropre à la consommation. Un autre enquêté nous a rapporté que l'eau de cette serait chaude les matins mais qu'à partir de l'après- midi, elle était très fraîche. Aussi, paraîtrait-il que personne ne devait se trouvait à cette source à midi au risque d'en être chassé par des serpents.

3.4. Cadre social

3.4.1. L'organisation sociale

Il n'est pas question ici d'une étude exhaustive de l'organisation sociale des Maxi. On s'est plutôt limité à la description du cadre social dans lequel les rituels liés aux anomalies de naissance se pratiquent. La famille, le lignage et le clan sont des réalités sociales. Cependant, leur désignation pose un problème linguistique chez les Fon et les Maxi. Dans la culture fon d'Abomey, deux termes à savoir *akɔ* et *hɛnnu* sont employés, et leur signification a évolué avec le temps. Entendu d'abord comme tribu, *akɔ* désigne aujourd'hui le clan. Quant au *hɛnnu*, le terme désigne à la fois tribu et famille. Mais de nos jours, *hɛnnu* désigne un ensemble de lignages que le langage populaire appelle *collectivité* (Adoukonou B., 1979 : 180-190).

Chez les Maxi de Savalou, de Glazoué et de Zagnanado, à côté des concepts *akɔ* et *hɛnnu*, d'autres termes fonctionnent et méritent d'être expliqué. Il s'agit de *xwekanta*, *agadali* et *xwe*. En 1980, Donoumassou B. (1980 : 84) avait présenté la structure sociale maxi avec les termes et leurs sens comme suit :

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

Mais, les données qui nous ont été fournies sur le terrain ne s'inscrivent pas dans cette classification. Les termes se définissent comme suit. Le terme *akɔ* désigne le clan. C'est le niveau supérieur de la famille. Ici, l'homme a besoin d'une force de cohésion et fait recours à l'ancêtre éponyme (tout premier ancêtre incarné divinisé). On est du *akɔ* de son père et non de sa mère du fait du système patriarcal. Akɔ désigne donc l'origine ou l'arbre généalogique de l'individu et c'est à ce niveau qu'on peut parler de *akɔ vodun* ou du *tɔxwyɔ* (ancêtre

éponyme). *Tɔxwyɔ* vient de *nu e tɔ xwyɔ, bɔ non xwyɔ e* (Adoukonou B.; op.cit. :218). C'est ainsi que pour saluer affectueusement l'individu, le maxi de Savalou, de Glazoué et de Zagnanado lui déclame, le *mlan mlan* (*fɔn* et maxi) ou ''*oriki*'' (yoruba) de son *akɔ. Ces louanges rituelles portent le nom d'oriki chez les yoruba et mlan mlan chez les Fon. Par sa récitation, l'individu prouve son appartenance à la famille et demande la protection du vodun ou de l'orisha* (Balard M.; op.cit.).

3.4.2. Des panégyriques claniques aux akɔ et leurs interdits en mileu maxi du Bénin

Les litanies de famille ou *mlan mlan*, qui sont des formes d'expression de l'identité culturelle du groupe social d'appartenance font l'éloge des ancêtres, du héros fondateur (mythique ou réel) et indiquent l'origine de la famille. Il y en a plusieurs avec leurs totems et panégyriques bien distincts. Un récit mythique explique la vie de l'ancêtre éponyme du ''*akɔ*''. Ce sont des outils de maintien de la cohésion sociale, familiale et conjugale. Comme ''*akɔ*'' en milieu maxi de Savalou, de Glazoué et de Zangnanado, l'on a :

- ✓ les *gbɛsɔnuvi* ou *gbajinu* (descendants de *Attolu gbajinu*),
- ✓ les *acanuvi*,
- ✓ les kpetɔvi (ce clan incarne les chasseurs),
- ✓ les *devɔvi* (*gbanlinu*),
- ✓ *les tchɛtɔvi simɛnu (anyanmɛnu),*
- ✓ *les gbehuvi,*
- ✓ *les dɛhuinvi danmɛnu,*
- ✓ *les aklivi,*
- ✓ *les ahwanɔnvi,*
- ✓ *les ananuvi dokɔnɔn,*
- ✓ *les ahinɔnvi,*

- ✓ *les atandovi,*
- ✓ *les akenuvi,*
- ✓ *les ahantuvi,*
- ✓ *les ayatɔvi,*
- ✓ *les ajohɛnu*,…

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

- ✓ les *acanouvi* qui ont pour totem l'oiseau '*'wututu''* et la viande du chien.
- ✓ Les *devɔvi, qui* ont pour totem le rongeur appélé '*'asagba''* qui est une sorte de rat avec des rayures sur le corps.
- ✓ Les t*chɛtɔvi, qui* ont totem l'oiseau '*'alɛ''* (rossignol).
- ✓ Les *kpetɔvi,* qui ont pour totem l'oiseau '*'adɔwɛ''* (le héron).
- ✓ Les *atandovi,* qui ont pour totem l'oiseau ''toke'' (la chauve- souris).
- ✓ Les dɛwin, qui ont pour totem l'oiseau ''azɔhɛvi'' (l'hirondelle).
- ✓ Les *awanɔnvi* ne doivent pas consommer tout animal tué par incendie. Selon la légende, ils ne consommeraient pas un arbre appelé '*'gangan disɛ*''. Et du fait qu'ils ne savent pas si, cet arbre a participé à brûler l'animal, ils préfèrent s'en abstenir.
- ✓ Les *aklivi*, qui ont pour totem l'oiseau '*'wlɛlɛ*".
- ✓ Les *ahinɔnvi,* qui ont pour totem le '*'lɛngbɔ*'' (appelé '*'agbo''* ou bélier en français). En outre, interdiction formelle leur est faite de faire la bouillie que l'on fait avant de préparer la pâte de maïs ou tout autre céréale : ''enon do dan han tchobo non dawɔ a'' signifiant littéralement *ils ne font pas la bouillie avant de préparer la pâte*.
- ✓ Les *akenuvi* ne doivent pas faire le feu avec le bois de '*'dawe''* (bambou) pour préparer la nourriture au risque d'avoir des éruptions de boutons sur tout le corps. Aussi, ne doivent- ils pas consommer les oiseaux '*'cahi wehi''* et '*'ahɔhɛ''* (oiseau de couleur noir).

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

Encadré n°2 : panégyrique clanique de l'akɔ des *devɔvi gbɛhisɛmɛnu.*

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

Source : données de terrain, 2014.

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

Au niveau du *akɔ*, subsiste un ensemble de traditions, de hauts faits qui témoignent de l'identité historique et culturelle du groupe familial auquel appartient l'individu. Il en est de même pour les autres ethnies : Bariba, Yoruba-

Nago, Mina, Adja,… Des particularités claniques s'observent aussi au niveau des rites de naissance, d'intégration et de mort que l'on désigne sous le nom générique de *akɔsun.* Toutes ces spécificités et prescriptions claniques ne se concrétisent que dans le *hɛnnu* qui désigne un sous-groupe concret de l'akɔ. C'est une relation de sang et plusieurs *hɛnnu* peuvent se réclamer du même *akɔ.* Le *hɛnnu* est un ensemble de lignages. Il est établi dans un village ou dans un ou deux quartiers de la ville. L'autorité est le *Daa hɛnnugan* qui est le représentant du lignage tant à l'intérieur qu'à l'extérieur. Il est élu ou le plus souvent désigné par le fà. A ce titre, toute personne appartenant à la famille ou au *hɛnnu*, peut être *hɛnnugan* quel que soit son âge.

De ce fait, le *bokɔnɔ* occupe une place de choix dans l'organigramme de la famille *hɛnnu* car il est très souvent consulté lors des prises de décision. Hormis son rôle de maintien de l'ordre social, il exerce des fonctions religieuses et culturelles dans le *hɛnnu*. Les rituels d'intégration sociale, cosmique et d'identification se pratiquent concrètement dans le cadre du *hɛnnu* dont ils rassemblent tous le *xwekanta*[38]. Le terme *xwekanta* désigne donc un lignage. Il est également assimilable à la famille étendue. L'autorité du *xwekanta* est le *Daa xwenɔ.* Il est encore appelé *Daa xwedotɔ* ou *Daa mɛndotɔ.*

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

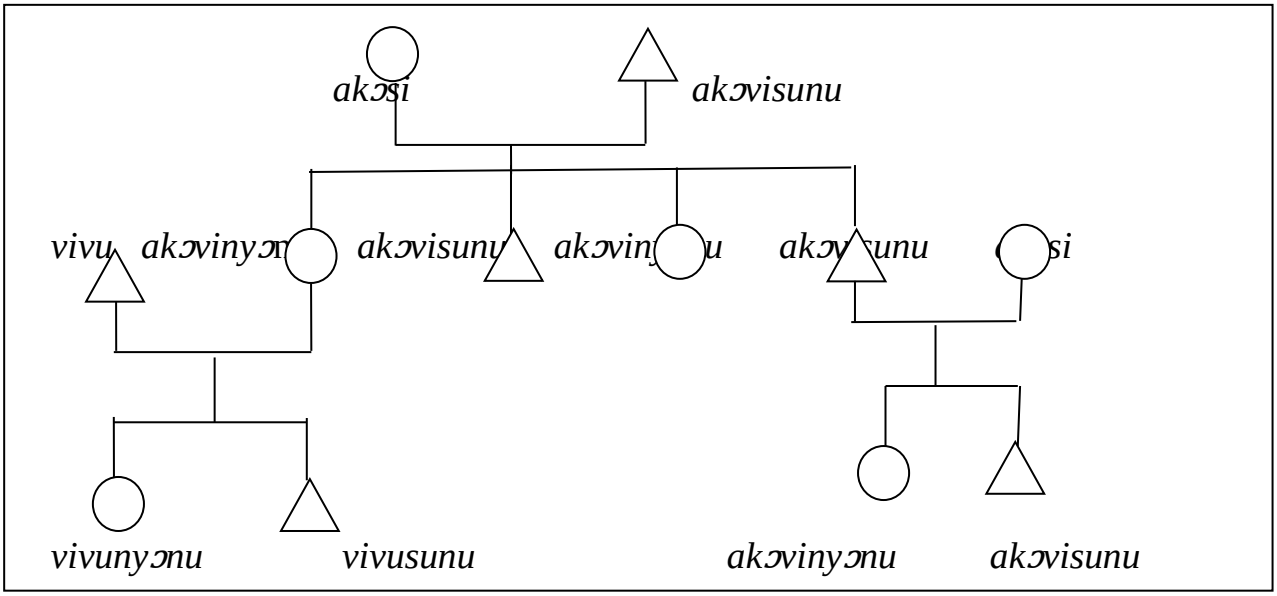
[38] ''*Xwe''* = famille, ménage ; ''*kan''* = segmenter, séparer ; *''ta* ''= tête, ensemble ; '' *xwekanta''* = ménage segmenté tête (ensemble des ménages segmentés).

Les acteurs des différents rituels liés aux anomalies de naissance au niveau du *xwe* s'identifient suivant trois statuts en rapport avec la filiation patrilinéaire qui caractérise la société. Ce sont les *akɔvi*[39] , les *akɔsi*[40] et les *vivu*[41]. La taxonomie se base sur le clan (*akɔ*) comme l'indique le radical commun aux termes *akɔvi* et *akɔsi* ; les suffixes font la différence. Les *akɔvi* forment l'ensemble des agnats du *Hɛnnu*. L'ego et son père géniteur sont du même *akɔ* tandis que sa mère ne l'est pas forcément. Les hommes de ce groupe sont appelés *akɔvisunu (sunu*=garçon*)* et les femmes *akɔvinyɔnu (nyɔnu*=fille, femme). *Daa hɛnnugan* et *tasinɔn* sont statutairement des *akɔvi*. Le terme *akɔvitasinɔn* en est d'ailleurs une preuve. La femme, a priori, n'est pas du clan de sa famille d'alliance.

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

[39] Dans *akɔvi* l'on a : *akɔ* = clan, *vi* = fils ; *akɔvi* = fils du clan.
[40] Dans *akɔsi*, l'on a :'' *akɔ''* = clan, *' 'si''* = femme ; *akɔsi* = femme du clan.
[41] Dans *vivu*, l'on a *:* *' 'vi''* = fils, enfant, '' *vu''* = petit ; ''*vivu''* = petit-fils.

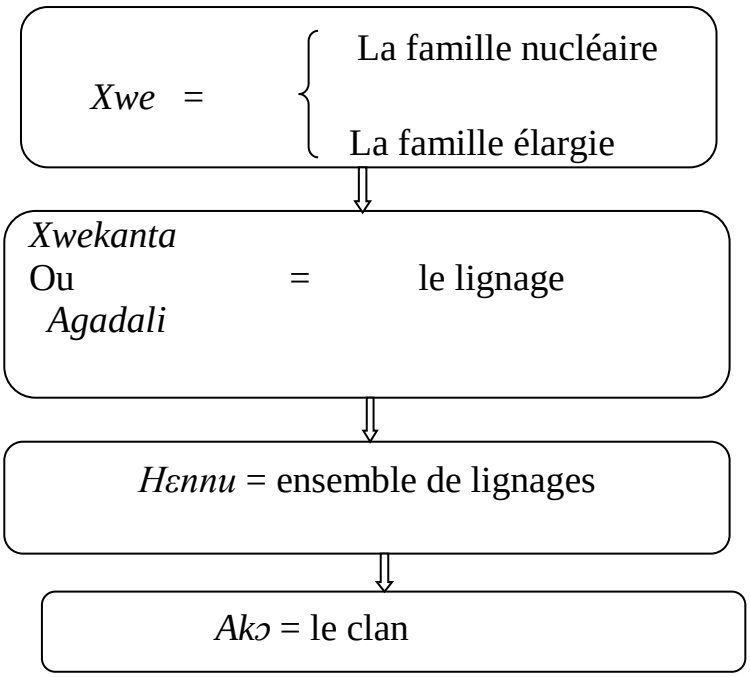
Schéma n°1 : exemple du pedigree d'une généalogie imaginée sur trois générations.



Source : données de terrain, 2014.

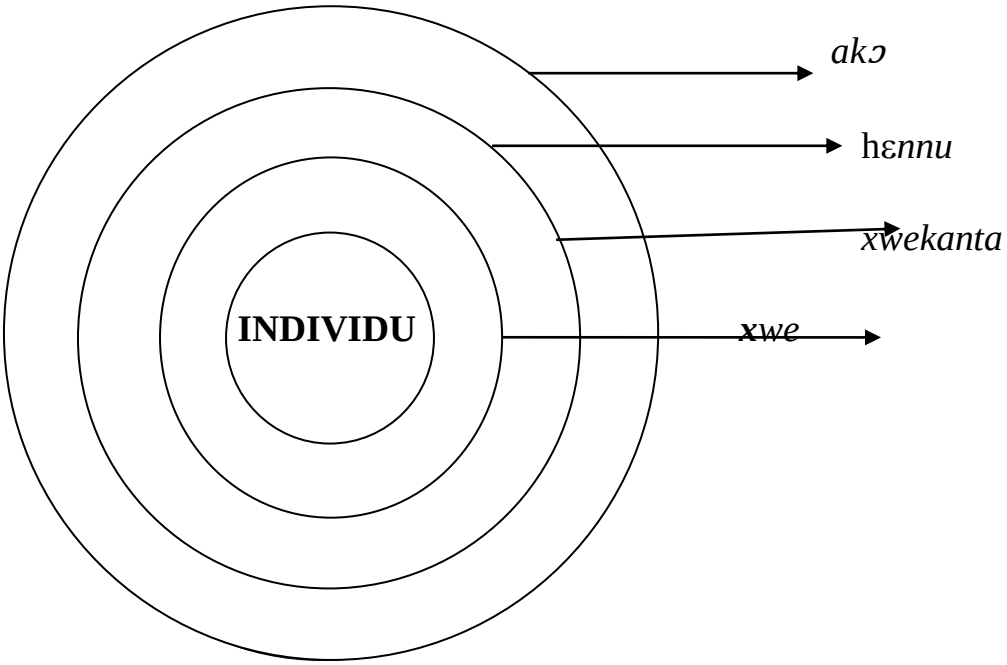
La structure sociale maxi pourrait être globalement identifiée par l'individu suivant le schéma en deux formes ci-dessous :

Schéma n°2: première forme de structure sociale maxi



Source : données de terrain, 2014.

Schéma n°3: deuxieme forme de structure sociale maxi



Source: données de terrain, 2014.

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

3.5. L'organisation politique

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

culturelles. Surtout dans le domaine religieux, l'administration politique « moderne » reste très effacée.

Conclusion partielle

Les monographies des zones étudiées montrent que les populations en question, ont une origine commune : Savalou d'où ils sont partis pour diverses raisons. Ceci expliquerait dans une certaine mesure la similarité au niveau de l'organisation sociale où on observe les mêmes panégyriques claniques et la même structuration au niveau des *hɛnnu*.

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

DEUXIEME PARTIE : RESULTATS ET INTERPRETATIONS DES DONNEES EMPIRIQUES DE LA RECHERCHE

CHAPITRE I : L'UNIVERS RELIGIEUX MAXI

Une multitude de divinités peuple l'univers religieux des Maxi. Ce qui est révélateur de la forte croyance aux naissances dites divines.

1.1. La croyance traditionnelle religieuse maxi

En pays maxi de Savalou, de Glazoué et de Zagnanado, comme ailleurs au Bénin et en Afrique, on reconnaît l'existence du Dieu créateur de tout ce qui existe *Mahu ati kpan kan kpan dotɔ*[42]. La religion africaine est une religion parce que tous les adeptes croient en dernière instance, à l'existence d'un être (ou d'une force) surnaturel désigné de multiples façons selon les peuples et les ethnies :

> Modimo chez les Tswana du Botswana, Amma, chez les Dogon, Wende (ou Wen-nam) chez les Mossi, Olorun chez les Yoruba, Mawu chez les fon et les Ewé du Togo et du Ghana, Utiénu (ou Uyiénu) chez les Gourmantché, Yi chez les Léla de la Haute Volta, Nzambi chez les Bakongo, Njakomba chez les Nkundo, Mawéja chez les Baluba du Kassaï, Nyambe chez les Douala, Nyamuzinda chez les Bachi, Maa Nala chez les Bambara, Yerkoy chez les Sonhraï, Gueno chez les Peuls , Rôq Sène chez les Sèrèr, etc. (Aguessy H. 1972).

On implore la bénédiction de Dieu pour la réalisation de ses programmes et projets. Le maxi demande et croit en la protection de *Mawu* (Dieu) dans diverses situations. Cette croyance a favorisé l'implantation d'une multitude de confessions religieuses prônant l'existence d'un Dieu ayant le plus grand pouvoir sur le cosmos et les êtres. Aussi, en se référant à Quenum M. (1983; 56), il convient d'abord de définir le *vodun*, et ensuite de porter l'attention sur l'usage de certains termes à propos du culte *vodun* chez les *Fɔn* et assimilés Maxi.

[42] *''Mahu ati kpan kan kpan dotɔ'':mahu: Dieu ; ati :arbre ; kpan : avec, et ; kan :corde, liane ; kpan do :posséder ; tɔ :père ,propriétaire. Ce qui signifie'' Mahu le propriétaire des arbres et lianes, de tout le monde''.*

1.2. Qu'est-ce que le *vodun*?

Ce terme monosémique à deux syllabes dispose de maintes orthographes : *vodù, vodoun, vodu, vodou, vaudun, vaudoun, vaudu, vaudou, voodoo, vudun,* vudoun, etc. (Ananou B., 2012 : 42.). En tout état de cause, l'importance de ce mot réside plutôt dans le sens qu'on lui donne. « Le définir se révèle fréquemment un exercice très délicat pour les uns, une quadrature du cercle pour les autres » (ibidem). La genèse du confusionnisme ainsi exposé remonte bien loin dans le passé, à l'arrivée des premiers missionnaires chrétiens en Afrique noire, comme nous l'avions rappelée en introduction. Pour endormir la conscience collective à travers une christianisation démesurée, ces missionnaires qui prirent d'assaut les côtes du Golfe de Guinée inventèrent à dessein une connotation tout à fait négativiste ayant pour seul but majeur de déstructurer et de dénigrer le *vodun*. Les discours pire que galvaudant tenus, semèrent effectivement la confusion dans de nombreux esprits.

En vérité, il provient étymologiquement du *fɔn*, que parlent principalement au Sud et au centre du Bénin plus de 43% de la population nationale (Ananou B., ibidem : 44). Il est la forme contractée de l'expression *Yɛ e dó vodɔn* et du coup veut dire littéralement *Yɛ* (l'esprit) e (qui), *dó* (est), (*vodɔn*) (à l'écart, là-bas). En réalité, il s'intéresse au nec-plus-ultra de l'univers invisible, le lointain esprit que l'œil ne peut prétendre voir ni appréhender, mais auquel on prête une attention particulière (Assogba E. R. P., 2004). Dans une notice, TopanouV.P. en cite d'ailleurs quelques unes :

> ✓ « *Vodun Nusinnu* : c'est un symbole, le signe d'une intention cachée, ce qui est lié à autre chose par des liens cachés.
> ✓ *Vodun nugongon* : ce qui est caché et obscur.
> ✓ *Vodun Nujiwu* : ce qui fait peur et produit de l'effroi.
> ✓ *Vodun yɛhwe* : ce qui est lumineux et sacré.
> ✓ *Vodun hun* : le sang, la source de vie » (Topanou V. P., 2009 : 271).

Les premiers chrétiens catholiques européens ayant tenté d'évangéliser le *Danxomɛ* s'étaient bien rendus compte de cette importance du *vodun* dans le vocabulaire traduisant la bible. Remplacer ce *vodun* dans les radicaux des termes religieux détournerait profondément ceux-ci de leurs sens vertueux. Néanmoins pour divulguer leur idéologie, ils réussirent à en adopter le qualificatif synonymique *Yɛhwe* pour établir une lexicographie catholique qui est traduite dans le tableau suivant. Ainsi, l'on a :

Tableau n°8: tableau illustratif de la mini-lexicologie *fɔn.*

Les mots formés à partir de la racine vodun	Les suffixes et leurs sens littéraux		Les sens conventuels des mots	Les mots form és à partir de la racine *yɛhwe*	Les sens conventuels des mots
	Suffixes	Sens			
Vodunnɔ	*nɔ*	Propriétaire	Prêtre	*yɛhwe nɔ*	Prêtre catholique
Vodunxɔ	*xɔ*	Case/chambre	Temple	*yɛhwe xɔ*	Paroisse chrétienne
Vodunxó	*xó*	Parole	Prêche *vodun*	*yɛhwe xó*	Evangile chrétienne
Vodunsín	*sín*	Eau	Eau de procession	*yɛhwe sín*	Eau/acte de baptême
Vodunsɛn	*sɛn*	Religion	Religion	*yɛhwe sɛn*	Saint esprit

Source : Ananou B. 2012.

Le *vodun* manque d'un support écrit tel que la Thora juive, la Bible chrétienne, le Coran musulman… Malgré cette inexistence documentaire a priori malheureuse due à l'oralité notoire des cultures négro-africaines, son caractère spirituel ne fait vraisemblablement point objet de critique ou de discussion. Ses vertus lui confèrent une totalité culturelle, une théogonie et une cosmogonie ayant enregistré solidairement une philosophie croyante, une vision

spécifique de la vie et de l'au-delà. Robert P. définit *''le vaudou''* comme un « *culte animiste chez les Noirs des Antilles et d'Haïti, mélange de pratiques magiques, de sorcellerie et d'éléments pris au rituel chrétien, divinité de ce culte*. » (Robert P. : op.cit. : 2068).

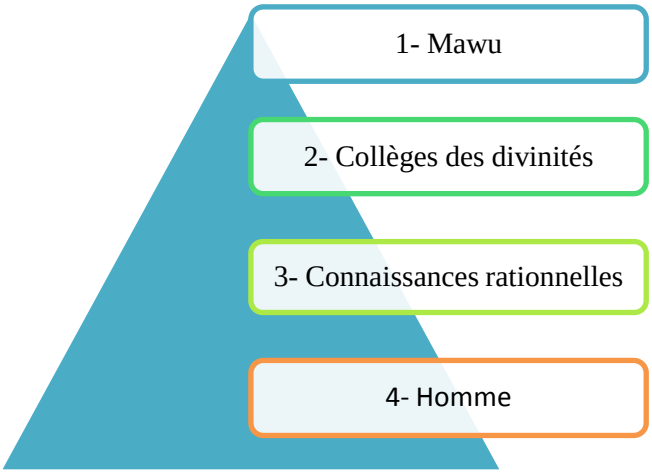
Par contre, le dictionnaire *fɔn*-français de Segurola B. et Rassinoux J. le considère à juste titre comme une :

> « déité de la religion traditionnelle du Sud Bénin, improprement traduite par ''fétiche''. Toute monstruosité, tout ce qui dépasse l'imagination ou l'intelligence est vodun, c'est-à-dire une chose mystérieuse et qui réclame un culte. On ne s'adresse pas habituellement pas à Dieu, mais à ses forces agissantes, en bien ou en mal dans ce monde. Le but principal du culte semble être de capter à son profit ces forces mystérieuses : culte fait d'admiration, d'amour et de crainte comme en témoignent de nombreuses prières » (B.Segurola et J. Rassinoux, 2000, p 469.)

Les forces agissantes expriment-là les éléments fondamentaux de la cosmogonie : la terre, l'eau, le vent et le feu dont les bienfaits ne sont plus à démontrer même s'ils peuvent parfois engendrer chacun du mal (Ananou, op.cit. p.51). Le *vodun* a également la capacité de se manifester à travers les autels, les temples, les arbres, les animaux, les montagnes,… Il ne faut pas voir en ces éléments-ci des images grossières mais plutôt des représentations servant d'intermédiaires en l'homme et Dieu, autrement dit, entre la créature et le créateur. Selon Maximilien Quenum, la notion de Dieu Suprême n'existe pas dans la religion *vodun* (Quenum M., 2004 : 5).

Face aux polémiques soulevées par une hiérarchisation des *vodun* ou des Dieu, Tidjani Serpos a judicieusement tranché les divergences. Il clarifie son point de vue sur la question en soutenant qu' « il n'y a pas une hiérarchie admise par tous. » (Serpos T., 1951 : 364). Pour se justifier, il ajoute le constat que *« chaque localité, voire chaque famille a sa façon de classer les Dieux* » (Serpos Tidjani : op. cit.). Une hiérarchisation donnerait ceci à peu près :

Schéma n°4: hiérachisation de la cosmogonie selon Assongba E. R. P., 2004.



Source : schéma inspiré d'Assongba E. R. P., 2004.

1- Ainsi, le sommet de la pyramide est occupé par *Mawu*. Etre transcendant dont le substantif *''Ma''* équivaut à *''ne''* et *''wu''* à *''dépasse''*. En clair, il s'agit de *l'être suprême que nul ne dépasse* ; autrement dit, le créateur de l'univers et de tout ce qui le peuple (Assogba E. R. P., 2004) ;

2- les collèges des divinités créées par le Mawu-Lisa. Ce sont eux qui gouvernent le monde, raison pour laquelle ils se chargent de recevoir et de satisfaire les prières des hommes ;

3- les connaissances rationnelles dont notamment les sciences spirituelles. Pour les appréhender de fond en comble, il s'avère nécessaire de s'y initier. On pourrait classer les devins (*bokɔnɔn*) dans cette catégorie ;

4- en bas de la pyramide, il y a l'homme qui se pose une multitude de questions à savoir : qui suis-je ? De quoi ai-je été fait ? D'où viens-je ? Où suis-je ? Où vais-je ? Que vais-je devenir ?

Mais au-delà de tous ces questionnements, il serait judicieux de se demander d'où vient le *vodun*. Le *vodun* naît-il ?

1.2.1. Le mythe racontant l'origine de *Fà, Sakpata, et Hɛbioso*

Selon Adoukonou B., à la question le *vodun* naît-il, son informatrice qui était elle-même une *sapkatasi*, lui a répondu comme suit :

Encadré n°3 : mythe d'origine de *Fà*, *Sakpata* et *Hɛbioso*

« *Tous les vodun sont des « gbèto ». Sakpata lui-même était un lépreux sans pied ni main. Hɛbioso lui aussi était un homme. En ce temps-là, Sakpata prit une nouvelle femme d'un attrait et d'une beauté irrésistibles. Celle-ci était fille de Fà, lui aussi « gbèto ». Or, Fà avait longtemps refusé de donner sa fille en mariage, jusqu'au jour où Hɛbioso la sollicita. Sakpata, par la suite, demanda lui aussi la mainde la fille. Fà s'opposa à la demande de Sakpata en disant que son frère aîné, Hɛbioso, l'avait devancé. Mais Sakpata insista.*

Un jour de marché où la fille de Fà était allée faire des achats, Sakpata, qui, depuis son coup de foudre suivait ses allers et venues, vint à sa rencontre sur le chemin du retour. Il l'entreprit, lui fit des avances ; la fille tenta vainement de lui expliquer que son frère aîné l'avait déjà sollicitée. Mais à peine eut-elle le temps de finir son propos que Sakpata jeta sur elle son manteau magique ; ce qui eut pour effet, de la faire disparaître subitement avec lui.

La famille la chercha quinze jours durant, mais en vain. La sagesse de Fà, puissance divinatrice, était compromise aux yeux de ses femmes qui se moquaient de lui. Le quinzième jour, Fà appela ses deux femmes et s'entretint avec elles des ultimes moyens à mettre en œuvre pour retrouver sa fille. Il fut décidé que le lendemain, jour de marché, on devrait « nyi agban » (convoyer les vivres, faire un sacrifice au « Nan » et au « lègba ») afin de retrouver sa fille. On prépara les différentes sortes de pâte : blanche, rouge, noire, on y ajouta une jarre d'huile et un bouc castré. Ce repas devait être exposé sur un tertre (zûn) avec tout l'« agban » (offrande, charge). Sakpata, depuis le rapt de la fille de Fà, se faisait accompagner par elle pour aller faire les emplettes.

Or, voici que ce jour-là, se présenta sur leur chemin une aubaine capable de leur tenir lieu de provisions, l'espace de plusieurs marchés. Il dit donc à sa compagne :

«Pourquoi continuer le chemin ? Nous pouvons faire sur ce tertre des provisions pour plusieurs jours. Arrêtons nous pour ramasser ce qui nous est nécessaire ». Sa « femme » s'arrêta et se mit à ramasser les offrandes, mais le manteau de l'invisibilité qui la protégeait du regard des mortels, s'imbibait d'huile chaque fois qu'elle essayait de transvaser le contenu de la jarre. Sakpata, qui n'avait pas de membre, ne pouvait lui venir en aide ; il lui donna donc l'ordre d'enlever le manteau qui l'embarrassait.

Or, Hɛbioso qui avait juré de retrouver son amante et de la prendre en mariage, observait la scène du firmament. Aussitôt qu'il l'aperçut, il zébra le ciel serein et fondit sur sa fiancée. Ebloui et atterré par le feu céleste, Sakpata fendit la terre et s'y abrita. Car c'est Mawu qui a créé le ciel et la terre.

Hɛbioso prit possession de sa femme qui poussa un cri strident, et alla s'abattre sur le « Sato » (place publique où les vodun viennent danser devant le vodunxɔ de Hɛbioso). Ce fut la première possession, car jadis, aucun vodun n'entrait en possession des hommes. Une fois en possession de sa femme (asi), il envoya dire à Fà qu'il avait relevé le défi comme promis. Fà alla trouver sa fille chez Hɛbioso et dit : « Dès aujourd'hui, je te la donne en mariage ». Sakpata fit venir Hɛbioso et lui demanda pourquoi l'autre jour, il avait tonné si

fort et fondu sur sa femme en sa présence. « Que me serait-il arrivé si je n'avais pas disparu sous terre ? ».

- *« Mon pauvre ami, lui répondit Hɛbioso, je t'aurais foudroyé sans aucun doute ». Sakpata lui dit qu'à partir de ce jour, il devrait entrer sans délai en possession de ses adeptes (hu asi : tuer la femme), sans les fiançailles préalables (só nyonnu, śo asi do tɛ). Sakpata s'engagea à ne plus « chercher ses femmes » (commettre l'adultère avec elles : ba asi).*

C'est pourquoi Hɛbioso ne connaît pas le rite de « asi só do tɛ ». Seul parmi les vodun, il « tue » ses « femmes » sans délai, en revanche, Sakpata et les autres vodun ne « tuent » pas nécessairement leurs « femmes ». De plus, parmi tous les autres vodun, Sakpata a le privilège de prendre toutes les femmes qu'il voit. Telle est l'origine de cette tradition (hwɛndo) de « mise à part provisoire » (fiançailles sacrées) des adeptes de Sakpata ».

Source : Adoukonou B., op.cit.221.

Ce texte est manifestement un récit étiologique destiné à rendre compte d'un certain nombre de questions que se pose le *Fɔn* ainsi que des contradictions sociales où il est pris : l'origine du ciel et de la terre, la prétention de l'aîné et du puîné à un même bien, la nécessité d'un recours suprême en fait de savoir (le *Fà* a solution à tout) pour dénouer les contradictions sociales. L'origine anthropologique des *vodun* et l'origine sociale des mythes se rapportant à eux.

1.2.2. *Vodun*: mythe, magie ou religion ?

L'originalité du système *vodun* est de postuler que le monde est un ensemble harmonieux dont on peut rétablir l'ordre lorsque celui-ci est perturbé (l'échec, la maladie, la mort), grâce à un ensemble de mythes, de rites, de pratiques thérapeutiques. Le *vodun* est une pratique qui assure la cohésion sociale mais aussi une liturgie avec ses prêtres et ses lieux de culte. Le terme *vodun*, lui-même, outre diverses orthographes possibles (*vaudou, vodu, vodun*), peut connoter à la fois le système entier des croyances et des pratiques (le vo-*dun*), ou encore une entité (un *vodun*) qui incarne l'idée qu'on peut se faire de forces de la nature ou d'un ancêtre, voire enfin, sa matérialisation par exemple

par des monticules, statues, qu'on peut rencontrer dans des lieux précis, à la croisée des chemins ou dans des habitations. En voici une illustration :

Photo n°1 : Autel *vodun* au Bénin.



Source :http://common.wikimedia.org/wiki/file:voodo-altar.altar.jpg ?useland=fr(mars 2008).

Il importe de comprendre que l'objet nommé n'est pas une idole au sens de la représentation matérielle d'une divinité et qu'on ne l'adore pas en tant que tel. Un *vodun* est présent par son double (un Legba, monticule de terre par exemple). Cette présence matérielle de l'invisible est assurée par des rituels qui visent à installer le *vodun* et à le fixer dans l'objet. La prière, le sacrifice animal, les libations jouent un rôle central dans ce processus, mais aussi les ingrédients matériels dont est constitué l'objet ou les éléments figuratifs habituellement dévolus à tel *vodun*. On en trouve partout si on sait regarder : dans des cours d'habitation, parfois à l'air libre, parfois sous abri, parfois dans des cases fermées à clef. Ce qui s'en laisse voir n'en est que le signalement extérieur, souvent réduit à sa plus simple expression. Il peut s'agir d'un contenant soigneusement fermé et parfois même emballé : calebasse, poterie, cuvette..., déposé sur une estrade ou monté sur un poteau. Il s'agit souvent aussi d'un cône de terre battue posé à même le sol.

De nos jours, le ciment tend à remplacer la terre. Il prend parfois une allure grossièrement humaine, avec une ébauche de tête et de corps. L'essentiel du *vodun* est toujours enfoui dans sa base ou dans sa masse et consiste en ingrédients, pour la plupart végétaux, déposés au fond d'un pot ou enveloppés

dans quelque chose. On peut pourtant identifier la puissance dont il est question à partir de certains attributs : le *vodun* de la foudre *Hɛvioso* (*Shango* chez les Yoruba) par la hache biface métallique ; *Dan* ou *Dangbé*, le *vodun-serpent*, est signalé par une tige ondulante ; *Sakpata*, le dieu de la croûte terrestre, est reconnaissable à une poterie percée ; etc.

Le *vodun* le plus visible pour nous et le plus connu est celui de *Lɛgba*. Il a un aspect anthropomorphe, composé essentiellement de mottes de terre ou parfois installé sur une termitière. De taille variable (certains atteignant deux mètres), il est pourvu d'un phallus conséquent. Sa « puissance » est faite d'une jarre contenant des noix de palme (divination du *Fà*) qui est enfouie dans un trou creusé à la base. Par le jeu des contradictions qui le constituent (violence et paix, intérieur et extérieur, matière et énergie), il est l'intercesseur entre le visible et l'invisible, le passeur de sens.

Presque tout le monde possède un ou plusieurs « fétiches », pour se prémunir d'un évènement, pour porter chance, pour la fertilité, ou pour combattre une maladie ou les effets d'un accident. Tous les enfants qui nous sont adressés sont porteurs de *fétiches*. Nul ne doute que les familles les ont acquis à grand frais et qu'ils sont précieux. Ceux que portent les enfants sont souvent appelés objets de santé infantile. Ils sont portés autour de la taille, autour du cou, sur la hanche ou autour d'une cheville. Par exemple, les fétiches pour prévenir ou traiter « la maladie de l'oiseau, *Hɛzɔn* » (convulsions) se portent sur la hanche. L'objet n'est pas visible quand l'enfant est habillé. D'autres fétiches se portent ostensiblement au cou pour montrer à la communauté que l'enfant porte un collier de protection ; il est donc à l'abri des mauvaises langues. Dans la mesure du possible, et c'est le plus souvent possible, on le respecte et on évite de les enlever. Il n'y a pas lieu d'ôter un fétiche qui ceinture l'abdomen avant une thoracotomie, même si la surveillante grince des dents. Si l'on doit les enlever, on le replace avant que l'enfant ne rentre dans son foyer (Reinberg O., 2014).

Le *vodun* dans son ensemble apparaît donc comme une culture qui comprend une tradition orale et des rites, un « art », une pratique de la médecine mais aussi de la musique et des danses. On est en présence d'une vision du monde et d'une sagesse d'abord pratique et efficace au service de l'homme. Le *vodun*, en réalité, est une religion comme toutes autres religions, basée sur des normes et des principes qui lui sont propres. C'est une dénomination qui est vaste et ses concepteurs ont vu juste en la divisant en différentes entités. Ainsi tous les éléments du cosmos : le ciel, la terre, l'eau, l'air, le feu, etc. sont diverses entités constituant le *vodun*.

Dans les discussions tenues dans le cadre de cette recherche avec les prêtres et adeptes de cette religion endogène tant controversée, il ressort que le *vodun* n'est que la représentation de Dieu sur terre… Et ce Dieu Omnipotent est baptisé *Mahu Lisa*. De lui dérivent tous les autres petits dieux : le Lɛgba, le *Sakpata*, le *Hɛbioso*, le Gu, etc. qui sont comme des saints, véritables échelles pour accéder à l'Omnipotent Mahu Lisa. Pour preuve, lorsque vous avez la chance d'assister à un rituel *vodun*, le prêtre ou la prêtresse *vodun* invoque toujours Dieu. Bref, le *vodun* ne relève ni de la magie ni du fétichisme. C'est plutôt une philosophie religieuse qui n'a rien à voir avec la magie qui relève du mysticisme et vu son importance dans la société béninoise, le gouvernement n'a pas hésité à décréter une journée nationale du Vodoun depuis l'avènement de la démocratie en 1990. Le dix (10) janvier de chaque année est en effet célébré afin de valoriser cette culture qui remonte aux temps immémoriaux et qui joue un rôle prépondérant depuis des âges jusqu'à nos jours dans nos sociétés africaines et plus particulièrement celle béninoise.

Contrairement à *Mawu* (Dieu) qui, dans sa Toute-Puissance-Lointaine, n'a pas besoin des hommes, il faut noter que toutes les autres divinités secondaires ne sont pas indifférentes à la vie des hommes et de chaque Homme. Les *vodun*, non seulement s'intéressent aux hommes, mais en ont besoin. D'où ces multiples

et fréquentes cérémonies pour des circonstances diverses, très souvent répétées qui ont pour but essentiel de se concilier les faveurs des *vodun* et des mânes des ancêtres. Aussi, contrairement aux grandes religions révélées importées, on ne prie pas pour l'âme de "ceux qui ont quitté ce monde" et " cette vallée de larmes", mais plutôt, on prie l'esprit des héros et ancêtres défunts, comme les *vodun*, pour solliciter leur intervention et action, en vue de la concrétisation d'une intention précise en faveur d'un vivant. Les ancêtres défunts et les *vodun* sont sollicités et priés pour aider au succès et à l'épanouissement du vivant, en lui communiquant l'énergie vitale, la vertu et les moyens nécessaires à la réalisation heureuse de tel ou tel projet, faveur, situation, etc.

A côté des prêtres du *vodun*, il est à mentionner l'existence d'hommes particulièrement "doués" et qualifiés soit pour interpréter les désirs des dieux et donc "connaître" et "dire" l'avenir ; soit pour sonder les causes et rechercher les auteurs de certains méfaits. On les appelle *bokɔnɔn*. Ils utilisent le *Fà* (oracle). Devins généralement doublés de guérisseurs, les *bokɔnɔn* fabriquent et font porter des bagues, des amulettes, talisman de toutes sortes et aux usages divers que le vocabulaire européen appelle communément "*gris-gris*".
A travers les cérémonies, l'équilibre des forces et les faveurs des dieux et des ancêtres sont assurées. Dans la cosmologie *vodun* l'univers est comparable à une calebasse, un récipient fabriqué à base d'une citrouille séchée. Le ciel et la terre représentent ses moitiés. Dans ce système fermé, il n'y pas d'en haut et d'en bas, aucun barrage entre la vie et la mort, entre humain et inhumain.
Par les rituels, on accède au bonheur, évite le mal, calme les morts ou reçoit des bénédictions pour un bonheur durable. Quelle est alors la particularité de l'univers surnaturel des Fon apparentés Maxi?

1.2.3. L'univers surnaturel maxi

L'univers surnaturel des *Fɔn* (et des Nago) est constitué par les *vodun* (ou *orisa*) que leur nombre et leur relation rendent très complexes : cultes *vodun*

pour les *Adja* (*Gou, Fɔn* et apparentés), cultes *orisa* pour les Yoruba. Il est très difficile, selon *Verger P.,* de définir en peu de mots ce que sont les cultes rendus aux *vodun* et aux *orisa*.

> Ils s'adressent en principe aux forces de la nature. En fait, la définition d'un *vodun* ou *orisa* est complexe ; s'il représente bien une force de la nature, ce n'est cependant pas sous la forme déchainée et incontrôlable. Il n'en est qu'une part seulement, assagie, disciplinée, fixée, contrôlable, formant un chainon dans les relations des hommes avec l'inconnaissable (Tardits C.; 1962 :22)

On saura gré à Adoukonou B. (op.cit.) pour l'effort qu'il a déployé afin de cerner le vodun dans son propre champ sémantique, pour ensuite traduire la notion en langue occidentale. Ainsi, prolongeant les recherches de R. Sastre qui écrit que le vodun est un humanisme, c'est-à-dire un effort de l'homme pour articuler son destin en gamme d'interrogations et de réponses à des questions ultimes, sans que chez lui l'épaisseur en social dans lequel s'articule cet effort soit suffisamment analysé et sans que le rapport avec le *Gbɛ dotɔ* (créateur) soit suffisamment clarifié, Adoukonou conclut que le vodun est « le désir du divin dans l'homme ». (Glèlè A.; op.cit.: 28).

L'homme que la mort arrête dans son développement se voit « nommer » *vodun* par le clan. Comprendre cette « nomination » c'est accéder au cœur de la culture fon (assimilée maxi) dont le *vodun* est le « foyer » selon tous les chercheurs qui se sont intéressés à cette aire culturelle. Dans une brève étude mais fort instructive sur les *vodun* dans la vie culturelle, sociale et politique du Sud-Dahomey, Sastre R. (1972 : 340) renonce non sans raison à rechercher l'étymologie du vodun et préfère voir le *vodun* se mouvoir dans l'ordre sociopolitique et par là, en révéler la signification sociale. Il écrit dans une communication qu'il a faite au colloque de Cotonou sur les religions africaines comme source de valeurs de civilisation:

> On s'est ingénié à faire l'étymologie du terme *vodun* (qui se dit aussi '*'hun''* et '*'yéhwé''* en dialecte adja). Exercice d'école qui ne risque pas, du moins

> dans l'état actuel des hypothèses, de nous révéler la nature de ces êtres numineux, à la fois redoutables et fascinants que sont les *vodun*. Il semble plus intéressant d'interroger la réalité et de voir quelles catégories d'êtres incarnent ces manifestations numineuses » (Colloque de Cotonou ; 1970 : 340).

Tous ceux qui ont tenté de définir le « *vodun* » ont avoué leur échec, y compris les initiées de la société traditionnelle eux-mêmes. Ils hésitent à dire si les *vodun* sont des puissances cosmiques personnifiées ou simplement la subjectivité de l'homme aspirant à communier avec l'absolu de la vie et de la connaissance. En guise d'approche *fɔn* avouant l'échec de la tentative de définition du *vodun*, l'on a l'invocation suivante :

Encadré n°4 : tentative de définition du *vodun* selon Adoukonou B.;op.cit. 205.

« Mawu cé, mi bi xɔsu, mi j'avalu nu wé
Bodɔtɔ vivɛ mitɔn : bo wà dagbé nu mi.
Un j'avalu nu lisa, nuwewezantɔ
Un j'avalu nu ayikungban kpodo ayisxosu Sakpata kpan
Bo lɛ J'avalu nu jinukunsun bo j'avalu nu vodon kpodo
Nudeyɛsui mɛ éé do jiwé lɛ kpan
Bo sɔ xɛbioso do ta ji.
Un j'avalu Avleketé kpodo Xu kpan, sin lɛ bi xosu
Un j'avalu nu Ajahutɔ, axɔsu Kundotɔ
Un j'avalu nu fà, vodon nukantɔ lɛ xɔsu :
Un j'avalu nu Ataco-Legba Kija xɔsu
Un j'avalu nu wé ,Gu, awan xɔsu kanjɔ-vɛɛn-nutɔ, aliannu xɔsu lanmudutɔ
Avalu nu wé , myɔn-myɔn vɔvɔ xɔsu, ku, tɔjɛ sintɔ mado-ditɛn,
Hwi wɛ do fifa bodo vlɛ vlɛ, avalu ce dié.
Un j'avalu nu Azé Buruku, bo j'avalu nu Nɔ mitɔn lɛ.
Un j'avalu nu Hoxo kpodo Zinwo lɛ kpan,
Hoxo lɛ xɔsu vodun nubitɛnkpɔntɔ,
Un ka won Agosu kpodo nonvi lɛ kpan a.
Un j'avalu nu tɔxɔsu,
Un j'avalu nu mɛkuku kpodo kututɔ lɛ kpan,
ye mɛ e do mumɔ mi wɛ bɔ nyɛn mado mumo a lɛ e,
Un j'avalu nu Dan ayi-dagbe -na- gbɛtɔ lɛ tɔ,
Un j'avalu nu mi loo, Aziza Zunmɛ vodun.
Bɔ un ka j'avalu nu Nudoyɛsuimɛ lɛ,jɔhɔn mɛtɔn lɛ,
Sinmɛtɔn lɛ, kpodo ayikungban tɔn lɛ kpan.
Un j'avalu nu vodun éé do fi lɛ e,
Un j'avalu nu gbɛtɔ lɛ lɔ ɔ,
Un j'avalu nu we mɛ …
Un j'avalu nu vi elɔ, Un j'avalu nu mi bi, un dé mɛdé kpo a,

mimɛ gbɛtɔ nu masɔatɛn bo ka do vodun glagla nyi wé.
Vodou un ylɔ lɛ, mi bi wa d'alɔmi - Un wɔn m3 debu a.
Vodun e do go elɔ mɛ e, mi yi adisi, bo yi amyɔn, boyi nukɔn,
bo yi gudo, bo lɛlɛ bléblé, bo jinjɔn xo lɔ ji » (Adoukonou; op.cit.: 205).

Traduction en français de l'invocation

« *O Insurpassable, mon Mawu, roi de nous tous, nous te rendons hommage et te disons : « Notre père bien-aimé, fais nous du bien!»*
Je rends hommage à toi, lisa, tout de blanc vêtu.
Je rends hommage à toi, puissance terrienne, Sakpata, roi de la terre.
Je rends hommage à toi aussi, Ciel, je rends hommage aux vodun et aux mystérieuses puissances de l'ombre, habitant des cieux;
Je rends hommage par-dessus tout à Xèbioso.
Je rends hommage à Avlékété et à la Mer, roi de toutes les eaux.
Je rends hommage à Adjahuto, roi Ancêtre éponyme.
Je rends hommage à Fa, roi de tous les devins.
Je rends hommage à Ataco-Lègba, provocateur du désordre hommage à toi, Gu, roi des projectiles, Buveur de sang vermeil, roi des objets en fer, mangeur de viande crue !
Hommage à toi, feu, roi variole ! Salut ! Père attacheur de collier de perle que nul ne saurait détacher.
A toi qui détiens la fraicheur et l'amertume, voici mon hommage !
Je rends hommage à Aze Buruku et à nos mères.
Je rends hommage aux jumeaux et aux singes, roi des jumeaux,
vodou qui faites toutes expériences.
Je n'oublie pas Agosu et ses frères.
Je rends hommage aux rois des eaux, Toxosu.
Je rends hommage aux morts et aux habitants du pays des morts,
eux qui me voient et que je ne voie pas.
Je rends hommage à Dan, serpent donneur de tous conseils aux hommes
Je rends hommage à vous, Aziza, génies des forêts.
Et je rends hommage aux mystérieuses puissances des ombres,
à celles des airs, à celles des eaux et à celles de la terre.
Je rends hommage aux vodun qui sont ici.
Je rends hommage à vous, ô hommes.
Je rends hommage à toi qui te trouves ici (on nomme la personne présente)
Je rends hommage à cet enfant.
Je rends hommage à vous tous.
Je n'oublie personne, ô vous hommes qui êtes moins que rien
mais qui êtes des vodun puissants.
O vodun que j'ai invoqués, venez tous à mon secours,
je n'oublie aucun d'entre vous. Vodun qui êtes dans cette bouteille,
allez à droite, à gauche, devant et derrière, et affermissez l'affaire en instance ! »(Idem).

Ce texte montre avec une grande clarté que tout ce qui dépasse la raison du *fɔn* est appelé *vodun*. Il est remarquable que l'homme lui-même soit mis au rang

des vodun. L'échec de définition est ici patent, du fait que le sujet qui devrait comprendre le vodun devient à ses propres yeux un être mystérieux. Il y a donc là l'indice d'une interdépendance du « *vodun* » et du « *gbɛtɔ* » (Adoukonou B. ; op.cit. : 207). Selon l'abbé Kiti G., un des premiers ethnologues dahoméens, *« Mawu est le roi et les vodun (fétiches) sont les ministres. Mawu est comme un maître et les vodun sont comme ses serviteurs* ». C'est là une idée que l'on retrouvera chez Maupoil B. et qui sera reprise par le père Bertho J. dans son important article *Les indigènes du Dahomey et le monde invisible* publié dans *Les Grands Lacs* de juillet 1937 (Adoukonou B. ; ibidem). Mais les *vodun*, que sont-ils ? Des esprits ? Des animaux ?

Pour Verger P. et Guérin M., il y a des *vodun* et non pas le *vodun* si l'on se place dans la civilisation *fɔn* elle-même (ibidem ; op.cit.: 213). Pour le *Fɔn, mɛ wɛnon ylo dɔ vodun bɔ enɔ nyi vodun : c'est l'homme qui (le) nomme, le dénomme vodun avant qu'il ne soit et ne devienne vodun.* Ne dit-on pas aussi : *nu e ejroe, wɛ nyi vodun mɛton :* ce que l'on désire tel est le *vodun* de chacun (Glèlè A., op.cit. ibidem). En effet, le Maxi n'adore pas le *vodun*, il le vénère. Rendre un culte aux dieux se dit *''xiɔ''* (c'est-à-dire vénérer). Tandis qu'adorer se dit ''*sɛn*'' c'est-à-dire se consacrer corps et âme (Quenum M., op.cit.). En définitive, parmi les innombrables étymologies proposées, l'on retiendra celles qui paraissent les moins fantaisistes.

1.3. Le panthéon *fɔn* assimilé maxi

A côté de *Mawu*, beaucoup de divinités remplissent la vie religieuse des Maxi de Savalou, de Glazoué et de Zagnanado. Sans vouloir offrir ici une vue panoramique ni même entreprendre une étude approfondie de ces divinités, il est proposé pour information une liste des divinités publiques. Il s'agit de :

✓ *Nɛnsuxwe* qui assure la procréation des populations. En effet, les cultes liés aux *Lënsouhoué* (Le Hérissé A.; 1911) (entendez *Nɛnsuxwe*) sont un composé

du fétichisme et de la croyance à l'âme humaine, inspiré aux princes par le désir de conserver leur supériorité même dans l'au-delà. L'âme, *yê*, de l'un des leurs ne pouvait pas décemment aller, après la mort, retrouver les *yê* des autres dahoméens, sans espérer autre chose que les sacrifices commémoratifs habituels des défunts. Elle devint un fétiche qu'on appela le *Lënsouhoué* comme elle (Le Hérissé A.; op.cit.119). En milieu maxi, c'est dans le couvent de cette divinité que se font les rites liés aux enfants *tɔxɔsu*. Ses adeptes sont appelés *nɛnsuxwesi*. Cette divinité ou le *vodun nɛnsuxwe* est lié aux divinités benthiques.

✓ *Sango* ou X*ɛvioso* ou encore *Hɛbioso* est une des divinités les plus grandes, les plus redoutées qui « a été divinisée dans presque toutes les mythologies. *Sango* chez les Yoruba et X*ɛvioso* chez les *Fɔn*, ont les mêmes caractéristiques » (Falcon R.P. : 1971 :26). Ce qu'il y a de commun partout, c'est la crainte superstitieuse qu'ils inspirent, une très grande crainte dont il est difficile de se défaire. Le Hérissé (in Falcon R.P.: 37) explique ainsi :

> On dit que le culte du tonnerre est originaire de tchango, en pays nago mais que bien avant la migration vers le sud de la branche des Allada-Sadonou qui donna naissance aux rois de Porto-Novo, il était suivi par les habitants des villages lacustres du Noué-Koué. Les gens de Hêvié (cercle d'Allada) l'auraient admis à leur tour et lui auraient donné le nom de Hevioso ou Hebyoso (so=foudre ; foudre de Hévié). C'est de chez eux que la mère de Tégbessou, très versée dans le culte des fétiches, l'auraient importé au Dahomey.

Il fut confié au clan des *Djêtoo (jɛtɔ)* ou *Djêtovi (jɛtɔvi)* dont cet esprit passe pour être l'ancêtre divinisé (Falcon; ibidem). Il est le maître et dispensateur de la pluie dans les régions, il est aussi le justicier qui foudroie certains auteurs de crimes. Qu'en est-il au juste de ce *vodun* et que sait-on de son origine ?

Au cours de nos recherches documentaires (La voix de St Gall, 1985: 9), nous avons récolté plusieurs mythes sur le vodun *Hɛvioso*. Ici, nous en présentons seulement trois (3) :

Encadré n°5: premier mythe sur le *vodun Hɛbioso*

D'après un ancien ''féticheur'' nouvellement converti au christianisme, Hɛvioso serait un être non-corporel, d'origine céleste (Dzifotɔwoe) qui veut dire habitants du-ciel firmament). Au cours du partage de l'univers entre les vodun, Hɛvioso serait rendu propriétaire du ciel, Sakpata propriétaire de la terre, puis tɔxɔsu responsable des eaux. Le mythe continue en ces termes :
« Quand Hɛvioso fut chassé du ciel à cause de sa méchanceté, il vint établir sa résidence dans un rocher (Kpegbadza) d'où l'une de ces denominations : ''Kpevodu'' c'est-à-dire ''vodu du rocher''[43]*. Lorsque le rocher se réchauffe, il quitte la terre pour monter et c'est de là qu'il agit''. Le mythe se poursuit en précisant que Hɛvioso devrait nécessairement monter avant qu'il ne pleuve, raison pour laquelle il est considéré comme le ''dieu de la pluie''.*

Source : La voix de St Gall, 1985: 9.

Encadré n°6: deuxième mythe sur le *vodun Hɛbioso*

Conté par un responsable de culte de second rang : A Xevie, un village du Dahomey-actuel R.P. Bénin- il existait une certaine ''Pierre-Fétiche'' la garde était assurée par un vieillard de toute petite taille. Un jour, un aveugle dont on ne connaissait pas la provenance, vint lui demander de lui remettre cette pierre. Le vieux refusa. Mais sur l'insistance du visiteur, il lui permit toutefois d'en prendre une petite fraction. Quand le gardien tourna le dos, l'aveugle prit toute la pierre et alla le cacher dans un fleuve. Le temps des cérémonies étant arrivé, les villageois allèrent réclamer au gardien la ''pierre'' et celui-ci ne put que leur exposer le fait de sa disparition. Ils décidèrent alors de faire une cérémonie à l'endroit où elle se trouvait, pensant que le ''propriéaire'' (Hɛvioso) lui- même chercherait sa ''pierre''. Or, à l'emplacement il y avait de la poudre à canon (Edu), un couteau (He), un coupe-coupe (Kpatsa), un sɔsi (objet fait avec une queue de cheval), une lance (Evà) et une hâche (fia). Les villageois mirent du feu à la poudre à canon et c'est l'origine des éclairs que lance le vodu. L'effet de l'explosion et du crépitement des élements mentionnés ci-dessus, constitue le grondement du vodu et son action sur la nature, surtout sur les voleurs.

Source : La voix de St Gall, 1985: 9.

Encadré n°7: troisième mythe sur le *vodun Hɛbioso*

D'après un informateur de l'aire culturelle Fɔn-Ayizɔ : Sud Bénin :
'' Il existait à xevie (village du Sud- Bénin) un homme puissant du nom de So[44]*. Cet homme avait la maîtrise et le secret du tonnerre et de la pluie. Il pouvait faire descendre quand il veut et où il veut la foudre puis arrêter la pluie (disperser les nuages) à sa guise. Cet homme n'a pas connu la mort mais a été transporté dans le firmament. Après sa disparition les habitants de xevie*[45] *l'ont divinisé d'où le culte à xevieso (''So'' de Xevie). A travers tous ces mythes, transparaissent la nature et l'origine topographique de Xevieso.*

Source : La voix de St Gall, 1985: 9.

[43] On écrit vodu, vudu ou vodun.

[44] So en *ahizɔ* signifie fusil, *ahizɔ* est un dialecte du Sud-Bénin.

[45] Xevie ou Hevie; mais nous adoptons la première écriture.

Le troisième mythe révèle que *Hɛvioso* est un ancêtre divinisé. (Un ancêtre, au sens où nous l'entendons ici, selon la terminologie traditionnelle est un personnage ''important'' de l'histoire qui, après son existence terretre, devient un vodun à qui on rend un culte spécial). Dans le cas présent, celui qui a été divinisé se nomme ''*So*'' et cette divinisation a été effectuée par les habitants de xevie. ''Xevieso'' ne serait donc pas un être corporel mais plutôt un homme déifié. Par contre, le premier mythe précise que *Hɛvioso* est un être non corporel d'origine céleste. Il serait donc un ''esprit'' méchant, chassé du ciel et ayant sa résidence dans un rocher (*''kpevodu''*). Généralement il est considéré comme le dieu de la pluie qui se manifeste par les grondements du tonnerre, les éclairs et la foudre. Dans tous les cas *''xevieso''* serait un *vodu*, (esprit ou ancêtre divinisé). Cette incertitude au niveau de la nature du *vodun* se reflète aussi dans son origine topographique.

D'après certains informateurs *''xevieso''* proviendrait de *Dɔtsɛ* (La voix de St Gall, 1985: 9). En effet *Dɔtsɛ* a une importance capitale dans la migration du peuple *Ewe* comme précisé plus haut dans les préliminaires. Pour d'autres, Xevie serait le centre même du surgissement du *vodu*. Dans ce cas, cette deuxième origine topographique justifierait bien le nom conféré au *vodu* :'' *Xevie* / *So''*.

✓ *Sakpata*, qui est « le *vodun* ou la divinité de la terre est une divinité des Maxi » (Balard M. ; 1998), a une action justicière, vengeresse et châtie les malfaiteurs. Il est redoutable à tel enseigne qu'on ose à peine prononcer le nom dans certaines maisons. C'est généralement le dieu symbolisant la terre et propagateur de la variole, la varicelle, la rougeole. Ces maladies n'étant que la punition infligée par cette divinité aux individus qui ont transgressé ses normes. Et c'est encore le même *Sakpata* qui est chargé d'enrayer le fléau de ces maladies lorsque les populations sont infectées et affectées par son épidémie. Cette divinisation de l'élément terre n'est pas l'apanage des Maxi du Bénin. En

effet, la terre tient une place prépondérante dans l'existence des Africains car la civilisation est d'abord agraire.

> Ainsi pour les Akan, d'après une légende, la tribu est issue d'un homme (Okane) et d'une femme (Kyeiuwan) qui ont surgi de la terre. Pour les Ashanti du Ghana, le jeudi est un jour sacré pour la terre. Chez les Ibo du Nigéria, la terre (Ale) est une déesse considérée comme possédant les hommes vivants ou morts (.Van Eetvelde A. P, 1998 :219).

- ✓ *Agɛ* est le maître de la faune et de la flore. C'est la divinité qui offre les gibiers aux chasseurs.

Lisa est la divinité de la paix sociale et du beau temps. Il est aussi associé aux albinos dont il est la divinité.

- ✓ *Dan Aïdo-Hwedo* (Osumare en yoruba) est le maître des richesses de la nature. Il donne la richesse à des hommes humbles et non avares.

Selon Coyssi (in Falcon R.P., op.cit. : 43), il est bien difficile de déterminer son point d'origine mais comme ses prêtres chantent en dansant « *mes vrais parents, Les Péda, m'ont renié mais les Maxi m'ont adopté* ». Les Maxi ayant été plusieurs fois en contact avec les Péda par suite de guerres, leur empruntèrent le culte de *Dan* (Python).

Pour certains, *Dan Aïdo-Hwedo* est le fils de *Dangbé*, le bon serpent. Mais il fit chasser de Ouidah, sa ville natale. Une famille maxi, le recueillit (Le Hérissé A.; 1911 :118). Et au Révérend Père Falcon (op.cit.38) de conclure que *Dan Aïdo-Hwedo* est donc honoré tout à fait particulièrement par les Maxi surtout par la tribu des *Djinou* (gens d'en haut, tombés du ciel). Il est le serviteur de *Sango*, prend l'eau dans la mer ou les fleuves et la monte dans les réservoirs du tonnerre. Il remplit une fonction de relation entre le ciel et la terre. Surtout *Dan Aïdo-Hwedo* est source de bonheur et de prospérité. il enrichit qui il veut. Il est donc le dieu de la richesse, de l'or, de l'argent.

- ✓ *Gu est la divinité du fer, dont le nom est assez craint. Les accidents sanglants sont ses exploits et il pousse les personnes dont il est mécontent au vol et à l'assassinat.*
- ✓ *Lɛgba* est assimilé par les missionnaires au démon, au diable. Rien de plus abstrait que cette confusion, précise Maupoil (1988; 329). Malgré les critiques acerbes dont il est l'objet, *lɛgba* demeure la divinité la plus sollicitée du panthéon.

> Aguessy H. précise que Lêgba, divinité de l'imprévisible, de l'inassignable. lɛgba en tant que tel, représente non pas le diable, mais le tragique quotidien, l'au-delà du bien et du mal conçu pour la société. C'est cette puissante divinité antithèse et porte-parole de fá, qui met du jeu dans l'ensemble rigide du panthéon… il est tout, en tant que porte-parole de Mahu-Lisa, l'intermédiaire sans lequel les autres divinités ne sauraient s'entendre et se comprendre. C'est lui qui connaît toutes les langues. C'est lui le gardien du patrimoine de Mahu-Lisa. C'est lui l'intermédiaire efficace entre les voduns. C'est lui l'intermédiaire irremplaçable entre les voduns et les hommes (Aguessy H. (1984,130-140)).

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

- ✓ *Tolɛgba* ou *Aïzan*, souvent installé au milieu du marché ou à l'entrée des villages, il garantit l'animation des marchés.
- ✓ *Hun lɛgba*, érigé au-devant des couvents défend le portail de chaque vodun. Aussi, peut s'attribuer un lɛgba, à l'instar de ceux qui ont le fá, tout individu désireux.
- ✓ Etc.

Cet univers religieux n'est pas structuré comme l'a fait Aguessy H. (op.cit.) dans son analyse basée sur un exemple du panthéon de la terre. Selon lui, au sommet du panthéon, l'on a *Mawu-Lissa* (divinité androgyne), puis viennent :

1- Dada Zodji et Nyohwé Ananou (divinité jumelles)
2- Sô (divinité androgyne)
3- Agbé et Naete

4- Agê

5- Gu

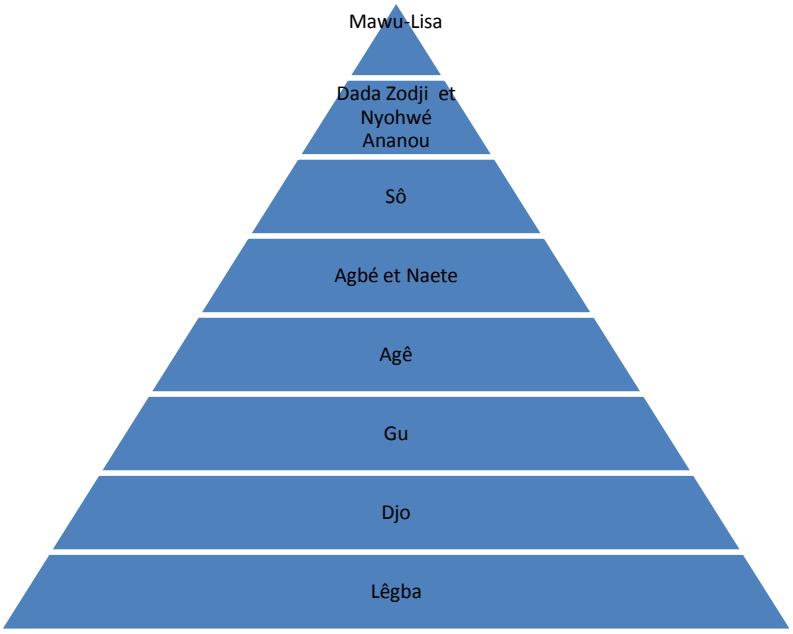
6- Djo

7- Lêgba

Pour Kakpo M[46]. (2015), la place et le rôle de ces divinités diffèrent. En première position, l'on a *Mawu-Lisa* qui est un esprit blanc, esprit saint (Dame nature).*Sɛgbo* n'est pas représenté contrairement à *Lisa* (*lisasi, lisanɔn, mɔnlu, agbaju, afɔntɛn we kan we ko)*. Ensuite vient Sapkata dont *Nyɔnxwe ananu* est la mère et *Ku xɔsu* le père et *Dada Zodji* ou *Axɔsu Zoji* est le fils aîné, contrôleur général, chargé de la sécurité et de la défense, de la justice et de l'équité. Il gouverne la plante des pieds. En outre, il y a *Agbe* (ou bien *Xu*) et *Naete* qui est la mère de *Xɛvioso*, le feu cosmique. Encore appelé *Agbetɔ ahoyo*,il est l'énergie compensatrice (financière et matérielle). Enfin vient *Agê* qui gouverne le règne animal, végétal et minéral comme la beauté et la diversité de la nature. Le schéma suivant renseigne sur ce panthéon.

[46] Kakpo Mahougnon, discussions et entretiens,2015.

Schéma 5 : un exemple du panthéon de la terre selon Aguessy H. (1970).



Source : schéma inspiré d'Aguessy H. (1970).

Comment s'organise l'univers, suivant ce panthéon ? Les fils de *Mawu* se verront répartir tous les domaines de leurs parents. Ainsi *Dada Zodji et Nyohwé Ananou* reçoivent en partage le commandement de la terre où ils sont descendus avec toutes les richesses de leur progéniture.

- *Sô* ou *Sogbo* reçoit la direction du ciel.
- *Agbé* et *Naete* s'occupent de la mer et du commandement de l'eau en général.
- *Agê* veille sur les bois, les animaux, les oiseaux.
- *Gu* représente la matérialisation de la force de ses parents, la terre à défricher considérée selon les instruments de défrichage et les armes. On veut signifier par là l'élément civilisateur.
- *Djo* dirige le souffle tout autour de l'univers.
- *Lɛgba* quant à lui, n'a rien en partage.

Selon une lecture généalogique, il est loisible de remarquer que *Lɛgba* est le cadet des dieux. Ce statut de cadet s'accompagne de celui de l'individu qui n'a rien. A ce niveau, *Lɛgba* est sans domaine. Mais, il existe un autre mode de

lecture possible : le cadre linguistique. En effet, dans le cadre des langues parlées par les dieux, *Lɛgba* manifestera sa supériorité. Ainsi, chaque dieu possède sa langue, intelligible aux autres dieux, dit le mythe. Dans ce fait, aucune communication n'existe entre eux. Seul *Lɛgba* peut comprendre toutes ces langues et servir, par conséquent, de modeste traducteur ou linguiste. Ce rôle de traducteur fait de lui, l'agent de communication indispensable non seulement entre les différents dieux ou entre les dieux et *Mawu* (l'Etre Suprême) mais encore entre les hommes et les dieux. Or, qui ignore l'importance de ce rôle et statut d'intermédiaire ? Aussi, dans le cas de Lɛgba, tout le monde se voit-il obligé de passer par sa médiation ! Il est partout.

D'autres versions de la cosmogonie *fɔn* qui font varier les noms et la place des dieux, cantonnent toujours Lɛgba dans le même statut que celui que l'on vient d'analyser suivant le panthéon de la terre. C'est le cas du panthéon *vodun* selon Kapko M. (op. cit. 2015). En effet selon lui, le panthéon est subdivisé en triades. Ainsi, au sommet se trouve la triade supérieure appelée *Atɔɖohu* c'est-à-dire la trinité représentée par *Sɛgbo-Lisa* (père), *Minɔna* (mère) et *Bokɔ lɛgba* (fils) représenté par l'élément Air. La deuxième trilogie prend en compte *Tɔxɔsu*, *Xɛvioso* et *Dan*. Le tout représenté par l'élément Eau. La troisième trilogie fait référence à *Agɛ, Gu, Tɔxiɔ*. Cette troisième trilogie est matérialisée par l'élément Feu. La quatrième et dernière triade est composée de *Sakpata* et est liée à l'élément air.

La première remarque à faire est que le personnage de *Lɛgba* est fondamentalement différent du diable. C'est un personnage qui représente, au niveau des dieux, l'image que les *danhomènous* se font de la condition du puîné-aîné de la famille, dans la relation binaire. Le puîné n'a pas part à l'héritage, par contre, on le dit très intelligent et on a peur de lui. Le puîné est chargé de transmettre des messages à toutes les destinations possibles.

Ainsi, il sait tout. Il peut aussi bien tout paralyser que tout activer ou réactiver. Le puîné est aussi celui qui, ne possédant pas de bien matériels, cherche des compensations dans la connaissance approfondie du domaine des manipulations d'autrui et des stratégies habiles susceptibles de lui faire tirer à partir de toutes les situations. Il résulte de tous ces faits que le puîné n'est pas radicalement coincé et brimé du sein de sa famille : il dispose d'une marge considérable de manœuvres que lui seul peut entreprendre et exploiter. Il en va de même pour *Lègba* dans le système religieux et la mythologie fon. En bref, c'est à tort que *Lègba* est confondu au Diable.

1.4. Le *vodun*, une force immatérielle au service des hommes

Le roi (Savalou) aurait importé toutes ces divinités pour mieux contrôler et protéger ses sujets en vue de la prospérité du royaume. Par ailleurs, tous les ans, les adeptes consacrent environ un mois aux manifestations dénommées « *xwetanu* » qui se déroulent en février et mars. La vie religieuse des Maxi de Savalou, de Glazoué et de Zagnanado s'enracine dans les éléments naturels. Face au monde infini, avec les éléments qui le composent, le maxi est entièrement convaincu qu'il existe des forces invisibles surprenantes qui les animent et qui dépassent l'entendement humain. Il reconnaît et met sa foi en l'existence d'une force créatrice de vie quand bien même il se fait appeler (l'homme) *gbɛtɔ* = *gbɛ* : la vie, *tɔ* : père (propriétaire de la vie). Mais, toujours est-il que beaucoup confondent ce Dieu avec les manifestations de sa puissance. Dans l'univers traditionnel maxi, le culte du *vodun* est prédominant. Le *vodun* contribue à l'enrichissement et à l'harmonie des rapports de l'homme avec son environnement matériel, social et spirituel (Capo-Chichi O.B.; 1992).

Les *vodun* n'occupent pas à eux seuls tout le champ religieux. Ils prédominent également dans la croyance fondamentale en la réincarnation des morts et de leur coexistence avec les vivants. « *Tout va comme si les individus ressentaient constamment le besoin d'être persuadé par des signes matériels de*

l'existence, de l'affection ou de la bienveillance d'un défunt, d'un dieu » (Quenum M., op.cit.). Il y a comme une union intime entre les vivants et les morts. Les morts sont les gardiens de la coutume. Ils veillent sur la conduite de leurs descendants qu'ils récompensent ou punissent selon que les rites et les lois sont ou ne sont pas observés. Aujourd'hui, malgré les séjours des missionnaires dans les divers villages peuplés par les Maxi, ceux-ci sont encore conservateurs de leur mode de vie liés au vodun. « *Même s'il est à reconnaître que beaucoup de maxi sont devenus chrétiens, il n'en demeure pas moins vrai que, une fois chez eux ils côtoient les voduns édifiés et toujours adorés dans les habitations familiales »* (Sossou M., 1999). Chaque fois que cet adepte hybride sera confronté aux dures réalités de la vie, il implorera la miséricorde de Dieu à travers les *prières importées* tout en demeurant attaché aux *vodun* et à la consultation du *fà*.

A cet effet, il est important de souligner que l'usage du *fà* est une pratique de divination d'origine étrangère, adoptée par le milieu maxi. Nous y reviendrons amplement un peu plus loin. Devant certains faits suscitant des interrogations, le maxi a recours à la consultation du fâ chez le *bokɔnɔn*[47] pour décrypter le message qu'ils transmettent. Les devins qui, comme dans l'Egypte ancienne, la Grèce ou la Rome antique, interrogeant les mort et les esprits , par divers procédés de divination, de l'hydromancie, la nécromancie à la géomancie ; prédisant l'avenir, les devins (devin se dit, en Yoruba : *babalao*- ou *alfa*- musulman qui pratique la géomancie , notamment le système du sable ou de textes arables … ; en *fɔn bokɔnɔn*) indiquent les sacrifices à faire pour se concilier le bienveillant secours de telle divinité ou de tel esprit .Mais qu'est-ce que le *fá* ?

[47]Prêtre consultant du fà .

1.5. Généralités sur le *fà*

D'origine yoruba ifá, mais suffisamment intégré à la culture *àjá-fɔn*, le *fá* est parfois assimilé à dieu. Comme l'écrit Herskovits « *fá est mawu et Mawu est fá* » (cité par Falcon ; op.cit. :108).

> Il est le chef de tous les vodun et cependant, il diffère d'eux sur certains points assez extérieurs il est vrai. Par exemple, il ne ''possède'' pas ses fidèles par la transe. Il n'a pas de couvent ni de temple ni de grandes cérémonies dans les lieux publics. Bernard Maupoil qui a écrit sur le *fà* le livre le plus documenté, cite ces phrases élogieuses des prêtes du *fà* : *fà* est le meilleur des *vodun*, il est désintéressement et ne trompe jamais. Il est éternel. *Fà* est ce qui remplace Dieu pour nous, ce que nous interrogeons pour connaître l'avenir. Il ne ment jamais. Il est vérité, chose qui dit la vérité, chose invisible que Dieu a créée pour dire le vrai car il ne veut pas que ses enfants restent dans les ténèbres.

La notion même du *fà* désigne selon Le Cornec J. un « *rituel d'initiation pour la connaissance de la vie et de soi …* » (Cornec (Le) J., 2000: 522). Dans son prestigieux devoir de révéler la vérité, toute la vérité et rien que la vérité, il se réserve le droit de s'opposer lorsqu'on l'interpelle au sujet d'un dossier clarifié auparavant. Plus qu'un simple messager ou un message transmis au consultant, il se classe parmi les sciences divinatoires les plus exactes. Le consulter revient à une démarche devant permettre d'accéder à une partie de la connaissance de soi. (Ananou B., op.cit. : 58). De là, c'est clair comme l'eau de roche qu'il intervient indispensablement dans une myriade d'occasion, agissant suivant la nature du consultant et de son âge.

Pour procéder à la consultation, le devin communément appelé *bokɔnɔn* fait usage de certains accessoires de divination dont notamment l'*Agúnmaga*, encore appelé l'*Akplɛkan* ou l'*Akplɛ*. Il s'agit, au fait d'un chapelet portant huit (8) semi-noyaux de pomme cannelle attachés, quatre par quatre, aux extrémités d'une cordelette au milieu libre devant permettre au manipulateur de le saisir facilement après que le consultant souffle le thème préoccupant à un fruit de bonduc. Le *bokɔnɔn* prend le chapelet avec trois (3) doigts de la main droite

pour l'élever, l'ajuster et l'immobiliser de la main gauche en le tirant. C'est alors le moment pour lui de le lâcher négligemment de la main gauche pour l'étendre au sol, tout en le tenant par l'autre main. Il considère la disposition pile et face des demi-noyaux pour déterminer le signe du fà révélé : lorsqu'un demi-noyau se trouve pile, sa graphie est un trait et deux s'il est face tel que schématisé dans le tableau suivant (Ananou B., op.cit. 59):

Tableau n°9 : tableau illustratif des signes majeurs dits *Dunɔ Duta* ou *Fa mɛji*.

I I **II II** **II II** **I I** 4- Di mɛji	**II II** **I I** **I I** **II II** 3- Woli mɛji	**II II** **II II** **II II** **II II** 2-Yɛku mɛji	**I I** **I I** **I I** **I I** 1- Gbe mɛji/ Jogbe
II II **II II** **II II** **I I** 8- Aklan mɛji	**I I** **II II** **II II** **II II** 7-Abla mɛji	**II II** **II II** **I I** **I I** 6-Wlɛn mɛji	**I I** **I I** **II II** **II II** 5-Lo mɛji
I I **I I** **II II** **I I** 12-Lɛtɛ mɛji	**I I** **II II** **I I** **I I** 11-Tula mɛji	**II II** **I I** **I I** **I I** 10- Sa mɛji	**I I** **I I** **I I** **II II** 9- Guɖa mɛji
II II **I I** **II II** **I I** 16-Fu mɛji	**I I** **II II** **I I** **II II** 15-Cɛmɛji	**II II** **I I** **II II** **II II** 14-Ka mɛji	**II II** **II II** **I I** **II II** 13-Trukpɛ mɛji

Source: Ananou B., op.cit.: 63.

Lorsqu'il s'agit de découvrir un *Sɛkpɔli*, signe déterminant le destin d'un individu, le devin se sert du *Fagbó* ayant dix-huit ou vingt-et-un demi-noyau. Cet ultime type de consultation au cours de laquelle les signes sont inscrits sur le *Fatɛ*, plateau divinatoire en bois recouvert de poudre, existe sous deux formes :

le *fàsísɛn* se déroule chez le *bokɔnɔn* tandis que le *fàtitɛ* qui exige du consultant la manipulation des chapelets se tient en pleine et permet d'atteindre le sublime degré d'initiation à la géomancie.

Dans un détail chronologique, Passot B. (1993) relate un scénario éventuellement réaliste d'interprètation de l'oracle. Après une vérification étayée par des constats, il est nécessaire de lever toute équivoque sur le fait que le *bokɔnɔn* interprète le chapelet.

> « Il n'est pas rare que (les) propos du *bokɔnɔn* n'aient en apparence du moins, rien à voir avec ce pour quoi vous êtes venus le consulter. Il peut vous parler de votre passé quand vous avez demandé des lumières sur une décision engageant votre avenir. En réalité, le prêtre indica-télémaître dégage les faits importants de votre existence, passé et à venir. Il peut révéler que le danger n'est pas où vous le croyez mais qu'une décision cruciale est à prendre dans un domaine où vous pensiez que les choses allaient de soi … le prêtre est un « voyant ». Mais sa science est le fruit d'une longue initiation et d'une non moins longue pratique » (Passot B., 1993, pp 101-102).

Le devin ou *bokɔnɔn* accède donc à sa fonction suite à une très longue étude initiatique, un enseignement intellectuel, fait de l'apprentissage des vertus curatives des plantes, source de son langage ésotérique. Les *b. a ba* de ce savoir et savoir faire se trouvent dans les signes du *fà (Le Fàdu*). On appelle *Fàdu*, en effet « l'ensemble constitué par deux colonnes verticales et parallèles de quatre indices chacune. Chaque indice (*alɔ vi*) se compose d'un trait verticale, ou de deux traits verticaux parallèles, que trace le *bokɔnɔn* dans la poudre du *fatɛ* » (Maupoil B., op.cit.p409.)

Les *Fàdu* sont au nombre de deux cent cinquante six (256) dont seize (16) signes majeurs dérivant de la combinaison des quatres éléments principaux de la cosmogonie : la terre, le feu, l'eau et le vent. Outre les genres mâles et femelles, les Fàdu ont deux aspects : ils sont positifs ou négatifs. Dans une étude statique, Edah P.E. leur reconnaît ces aspects sous l'appelation évocatrice de ce « domaine » qu'il subdivise chacun en cinq champs d'exploitation (Edah P. E.

cité par Bertrand A., 2012). La complexité orientale de l'origine du *fà* trouve néanmoins une explication fondamentale avec Rouhier qui raconte que la géomancie :

> « était connue depuis fort longtemps en Perse aux VIIIe et et IX ème siècles tout au moins, c'est-à-dire à cette époque de haute culture iranienne où fleurissaient les universités célèbres de Gondé-Shapou… et de Bagdad, vers lesquelles convergeait l'élite intellectuelle de tous les pays. Ce sont les savants arabes et juifs, formés dans ces universités, qui, en même temps que la science philosophique et médicale acquise, emportèrent la science géographique à Damas, à Alexandrie et au Caire, d'où, d'une part, elle s'enfonça en Afrique par la Haute-Egypte jusqu'au (Soudan) et au Darfour et, d'autre part, par voie méditerranéenne gagna le Magbreb et l'Espagne où la civilisation arabe allait atteindre tout son éclat. » (Rouhier A., 1935 : 169.)

Selon Maupoil B., le récit renseignant sur le contexte historique de l'introduction du *fà* dans la capitale du Danxomɛ fait état d'un certain *Adelɛyɛ*, expert en divination qui fit tomber la pluie à Abomey. Ce qui lui valut le surnom de *Jisa* : celui qui vend (*sa*) la pluie (*Ji*) ». (Maupoil B., op.cit.: 46-46.). Pour le Bénin en général, la venue du *fà* remonte davantage dans le passé.

> C'est grâce aux Yorouba émigrés d'*Ifè* que la consultation de *Fà* s'est introduite au Bénin. Son premier berceau fut alors Sakété (à quelques kilomètres de Porto-Novo) d'où un de ces noms forts : *saketexɔsu* ou '' roi de Sakété ''. La consultation de *Fà* devenant populaire, le *Fà* s'achemine progressivement vers Ouidah, *kpɔkisa*… (In Anonyme cité par Bertrand A.op.cit. :70).

Le linguiste béninois Guédou G. (1976 : 545) l'identifie au ''*gbe'' :* voix, langue, parole. Il estime, en effet, que la plupart des signes du *fá* et leurs interprétations admettent le terme ''*gbe''* comme substitut de fá. En exemple, il cite *gbemɛji*, encore appelé *jogbe* comme la première et la plus grande des figures du fá, « aîné » des seize signes capitaux symbolisant la vie, la lumière, la puissance et le progrès. Selon lui, le *fá* intervient sur la scène sociale pour être la voix du créateur de l'univers :''*fá nyi sɛ gbe''* veut dire *fá* est la voix du *sɛ*: c'est la langue de communication entre le divin et les hommes.

Le rôle du *fà* (également appelé *Ifa* ou *Afa*), qui a son origine chez les Yoruba, et de son oracle (*Bokɔnɔn* chez les *Fɔn*, *Babalawo* chez les Yoruba) est primordial. Le *fà* est un système divinatoire qui consiste à jeter un chapelet (*Okpele*) composé de quatre paires de noix de palme ou de cauris à plusieurs reprises sur une planchette de cendre ou de poussière. La disposition des cauris analysée dans un système binaire, permet deux cent cinquante cinq (256) combinaisons possibles que le *bokɔnɔn*, l'oracle du *fà*, interprète. Il consulte le passé et l'avenir. Il est capable d'intervenir directement pour apaiser un grand nombre de maladies. Toutes les couches de la société le consultent en de très nombreuses circonstances, avant de prendre une décision importante, devant un évènement malheureux (maladie, stérilité, malformation) ou heureux (naissance). C'est également lui qui connaît les médicaments et les herbes. La lecture du *fà* implique les maladies et les organes dans d'innombrables combinaisons. Tout comme la *Pythie de Delphes* ou la *Sibylle de Cumes*, le *fâ* ne dit pas directement ce qu'il faut faire. L'oracle propose des lectures du Fâ, aux hommes de les interpréter pour décider quoi faire.

En 2005, le système de divination du *fà* a été placé par l'UNESCO sur sa liste des « chefs-d'oeuvre du patrimoine oral et immatériel de l'humanité ». Il existe à Ouidah au Bénin, une grande tabelle qui illustre la multiplicité des deux cent cinquante cinq (256) combinaisons que le *fà* permet et leurs significations. Le *fà* est à la fois une science et une divinité présidant au destin de l'homme. « Il est un livre ouvert sur le passé, le présent et l'avenir, enseignant à l'homme ses liens profonds avec la nature, tout en lui dispensant une grande et très profonde sagesse existentielle » (Reinberg O., 2014). Selon Aguessy H[48]. Les différentes combinaisons du *fà* auraient atteint soixante cinq mille trois cent trente six (65336) selon les écoles de *fà* au Nigéria.

[48] Discussions et entretiens, 2015.

En somme, le *fá*, dans sa forme comme dans son extension, apparaît comme un véritable moyen de communication avec le monde invisible des *vodun*, des morts et des génies. Toute consultation du *fá* met l'accent sur la volonté d'un dieu, d'un ancêtre ou d'un génie dont il faut solliciter la bénédiction (*acɛ*) pour un succès éventuel. Le *fá* est donc un canal par lequel les dieux transmettent leur volonté aux vivants. Aucune entreprise, d'ordre économique, politique, social ou culturel ne peut être réalisée dans la société maxi sans consultation préalable du *fá*. C'est donc à juste titre que, Rivière C. (ibidem : 28) déclare à propos des Evhé du Togo, praticiens aussi du *fá* qu'ils désignent *àfá* :

> « l'oracle àfá, plus qu'un procédé de divination, est un véritable système formel véhiculant par des symboles, non seulement une conception du monde mais des techniques (plus ou moins sûres mais auxquelles on adhère) de découverte du passé, d'interprétations du présent, de détermination des horoscopes individuels à partir de deux cent cinquante-six (256) signes caractériels fondamentaux (*dù-kpɔli*) ».

Que ce soit pendant les funérailles, les fiançailles, la dot, le mariage, la grossesse, la naissance physique, la naissance sociale et surtout lorsqu'ils sont sujets à des doutes, à des questionnements à propos des anomalies de naissance, le maxi a recours au *fà*. Ainsi, chaque individu a le devoir, à un moment précis de son existence déterminé par l'oracle, de s'initier au *fà*. Dans un premier temps, l'enfant doit être présenté au *fà*. Cette présentation est au fait un rituel consistant à recevoir du devin ou *bokɔnɔn* de la famille, du village ou de provenance étrangère selon le choix du père, deux noix de palme percées au fer rouge que l'enfant portera sous forme de collier. Ensuite, à l'âge adolescent, l'enfant abandonne ce premier *fà* dit d'enfance pour accéder à un *fà* supérieur, conforme à son nouvel âge : il reçoit du même prête, deux poignées de noix de palme sacrées, soit dix-huit au total.

Ce second rituel s'organise dès que l'enfant a un âge situé entre dix-huit et vingt ans : c'est le *fàsisɛ* (coupure du *fà*). Cette seconde étape de l'initiation a

littéralement pour fonction, l'identification progressive du destin, le *Sɛ*. Elle sera plus tard confirmée par le *Fatitɛ* qui en est la forme supérieure. Pendant qu'il se prépare à l'accomplissement du rite initiatique, le jeune doit, une fois l'an, procéder au toilettage de son *fà* (*fàlilɛ*) pour raison de prospérité (Glèlè A.op.cit. ; Tingbé-Azalou A. op.cit. :178).

Enfin, devenu adulte et dès qu'il en a les moyens matériels et financiers, l'individu est initié au troisième et dernier degré : il reçoit dans une forêt sacrée dite *fazumɛ* son kpoli, signe symbolique de sa destinée. Ce stade de définition et de détermination de l'essence de la vie et de la plénitude de la personnalité est fondamental pour l'homme mâle dans la société maxi. Celui qui, remplissant les conditions d'âge, n'a pas encore atteint ce seuil de bravoure et d'autodéfense n'est pas considéré comme un vrai homme, un homme complet. Il n'est pas encore un *sunu glégbénu* (un vrai homme au sens complet du terme) (Tingbé-Azalou A., ibidem).

Conclusion partielle

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

CHAPITRE II *: TƆXƆSU,* NAISSANCES HUMAINES OU DIVINES ?

Dans cette ambiance religieuse où les hommes et les divinités commercent abondamment, doit-on qualifier les naissances anormales d'humaines ou de divines ? Il s'agira de répondre à cette interrogation dans ce chapitre.

2.1. Le mystère des naissances

Plusieurs postulats renseignent sur l'origine des naissances en Afrique et dans le monde. Qu'en est-il de celle en milieu maxi du Bénin ?

2.1.1. L'enfant dans la pensée maxi

En Afrique noire, une multitude de commentaires existe pour expliquer la naissance d'un enfant. La version connue chez le peuple maxi est très complexe. La naissance d'un enfant en milieu maxi est attribuée à une volonté concomitante de *Mawu*, du *Sɛ,* du *Jɔtɔ*[49] et des géniteurs *(*Tingbé-Azalou, op.cit. :68). Cette opinion est contraire à celle rencontrée dans d'autres sociétés, qui efface quasiment le rôle des parents dans la procréation. Comme chez les Mossi qui donnent l'explication suivante à la naissance : les enfants cachés sous les feuillages au détour des sentiers attendent les femmes de retour des marigots pour se loger dans leur sein (Erny P.1990 :197). De même, les considérations d'ordre biologique sont particulièrement faibles chez les Moosé traditionnels (Badini A.; 1994 : 39).

En effet, pour ceux-ci, les rapports sexuels dans la conception d'un enfant, sont un passage obligé certes mais non suffisant. Minimisant le fait que la grossesse est tout d'abord une des conséquences majeures de rapports sexuels entre l'homme et la femme, les Moosé pensent qu'elle est au contraire « *une conciliation de l'esprit, du souffle vital et du corps de la femme* » (op.cit. Ibidem). L'être humain, à ce stade de la conception, serait « un esprit », le

[49] Après l'union sexuelle du couple, la fécondation de l'ovule par le spermatozoïde est d'abord l'œuvre d'un ancêtre défunt qui, tout comme l'ouvrier maçon pétrit la terre pour la construction de l'être en tant que nouveau-né. C'est cet ouvrier que l'Ajà-fɔn appelle *jɔtɔ* ou *mɛkɔkantɔ : mɛ : personne ; kɔ : terre ; kan : couper, prélever ; tɔ : père, propriétaire (la personne qui a prélevé la terre qui vous a fabriqué).*

kinkirga[50] qui s'est incarné dans le ventre de la femme, pour devenir. Ce qui ne manque de rappeler le problème platonicien de la préexistence de l'âme qui ne ferait que « louer » le sein d'une femme méritante pour disposer d'un corps et de tous les autres éléments de la configuration physique qu'elle animera tout au long de sa vie terrestre. Ceci pour dire que le rôle du rapport physique entre un homme et une femme dans la grossesse, puis l'avènement d'un être vivant est sous-évalué par rapport au mystère de la génération.

C'est alors que le problème de la conception chez les Moosé soulève les interrogations suivantes : comment faire pour que cet esprit s'incarne dans une femme? Comment se présente cette réalité conjuguée de l'homme et d'une force supérieure dans l'acte de la procréation ? Comment s'y prendre pour qu'il y ait conception, sachant que l'homme qui naîtra sera « *un kinkirga apprivoisé qui a consenti à mener une existence humaine* » (Wedraogo E. D.; 1976: 40) ? Ce qui signifie que la croyance à la préexistence humaine du *kinkirga* s'impose comme l'emprise du sacré, du spirituel, sur la vie charnelle et qu'elle dépasse et sublime, tout en le sacralisant, l'acte conjugal lui-même. On ne prendra pas le risque dans le cadre de ce travail, de glisser sur cette pente métaphysique en tentant de vouloir déterminer lequel de *Mawu*, du *Sɛ*, du *Jɔtɔ* ou du *kinkirga* prédétermine la naissance de l'enfant.

Le Maxi sait qu'il a un *Sɛ* auquel il ajoute d'autres éléments invisibles comme le *yɛ*, le *lidɔn*, le *wɛnsagun* et le *agbasa*. Ces concepts peuvent avoir l'équivalent de ce que l'occidental appelle "esprit", "âme", "ombre", (…). Le '*'sɛ''*, nous a-t-on dit, a mis chacun à sa place en lui donnant ce qui lui convient.

[50]*kinkirga* : être surnaturel ayant des relations avec les hommes soit pour le bien soit pour le mal. Une des composantes de l'individu moaga au cours de sa vie et survivant après la mort du corps. Ce qui le rapproche de l'âme.

Pour le *Fɔn* (assimilé maxi), l'homme est composé de principes matériels et spirituels, visibles et invisibles : *l'homme (gbêto), agent actif de la vie, est composé d'un corps agbassa (…) et d'un principe spirituel (sê). Le sê peut être comme une force, un principe actif qui vient du Sêgbo, le grand sê et qui retourne à lui au moment de la mort* (Bamunoba Y.K. et Adoukonou B. ; op.cit. : 276). En résumé, et sans prétendre trancher une question si ardue et si libre, on semble voir dans l'homme en plus du corps, quatre éléments (Falcon R.P., op.cit. :193) :

- *Sê* : le plus digne. C'est le dieu personnel qui réside dans la tête. Certains l'appellent ange gardien. En son nom, on fait des offrandes à la tête. Il serait en partie esprit de l'individu et être distinct de lui.

- *lindon* : qui va au pays des morts au loin (*lon, koutomè*), mais qui souvent, après sa séparation du corps, fait sur notre terre des séjours plus ou moins prolongés pendant lesquels elle mène une existence corporelle. Pendant la vie, les sorciers peuvent s'en emparer, l'incarcérer dans un baobab ou la manger. D'autres n'attribuent cette propriété qu'au *yê*. On l'appelle parfois l'âme supérieure. Mais si elle demeure capable de mener une vie corporelle, soit dans l'au-delà où les morts sont censés vivre à peu près comme ici-bas, où même pendant quelques temps sur cette terre, elle ne semble pas avoir pleinement les caractéristiques de l'esprit.

- *Yê* : ombre la plus éloignée du corps (Maupoil B.; op.cit.), qui, pour d'autres (Parrinder) est ''l'âme du rêve'', ce quelque chose de nous qui se promène quand nous rêvons, d'une certaine façon notre double. Cet élément non plus ne semble pas clairement conçu comme esprit pur. L'ombre est une réalité matérielle, et ce double qui folâtre pendant le sommeil, reste bien d'une certaine façon associé au corps.

- *Wensagoun* : ombre la plus proche du corps, ombre la plus sombre, messager qui rend compte à Mawu des actes du défunt.

Le sɛ est donc l'une des âmes de l'homme. Adoukonou B. (1979) ajoute que le *Sɛ* est l'immanence en l'être de la transcendance, le grand *Sɛ* (*Sɛgbo Lisa = Mawu*), l'être suprême. *Sɛ* est le principe du devenir de chaque être humain (Adoukonou B., 1980 :118). Dans un article paru dans la revue *Sillon noir*, l'auteur apporte une plus longue explication :

> le *Sɛ* est l'unité synthétique et dynamique du sens et de la puissance, tels qu'ils sont dévolus à chaque existant par le créateur…. Si tout a un *Sɛ,* c'est que tout est doué de puissance vitale et de sens. Mais, ce sens peut exister sans être conçu et approprié. C'est dans *Gbɛtɔ*, agent libre, spécificateur de la vie, que le Sɛ se manifeste comme puissance vitale et de sens (Adoukonou B. op.cit.).

Selon les informations reçues, voici comment les Maxi expliquent l'intervention de toutes ces entités pour que vienne au monde un enfant :

> Dieu, c'est le créateur du monde, c'est de lui que provient le principe vital (Sɛ) qu'il insuffle à tout homme, sur présentation de l'ancêtre t*ɔxyɔ*. L'ancêtre éponyme, du fait qu'il est celui qui moule notre argile, nous présente à l'être suprême pour la dation du principe vital. C'est au créateur que retourne le Sɛ après avoir accompli sa course dans l'histoire et avoir été jugé sur la vie qu'il a mené sur terre par les ancêtres unis autour de l'ancêtre éponyme (Affia P.; 2004)

Certes, ces points de vue méritent de plus amples analyses qui ne seront pas abordées ici. Néanmoins, il faudra souligner à nouveau que le rôle des parents dans la procréation n'est pas relégué au dernier rang. Pour y voir plus clair, il est nécessaire d'aborder le mythe de la création chez les Ajá-Fɔn.

2.1.2. Le mythe de la création du monde

Une tradition recueillie auprès d'un sage d'Abomey explique la genèse de l'humanité (Adoukonou B. ibidem). Que dit ce mythe ?

Encadré n°8: genèse de l'humanité

E dɔ lɛgba ɔ, mawu si vi wɛ e nyi , bɔ mawu nɔ blo gbɛtɔ do nu ku tɔn mɛ. De e mawu nɔ blo gbɛtɔ do nu kun tɔn mɛ ɔ, e dɔ e mi de su na blo bɔ e na nyɔ hu mawu tɔn.
Bɔ lɛgba blo gbɛtɔ nugbo, bɔ e di mawu tɔn. Bɔ xovɛ wa si, bɔ eyi nu du gbe, hwe nɛ nu wɛ, mawu fun funfun nu gbɛtɔ, bɔ lɛgba tun dee jɛn mawu blo gbɔn a.
E kun do nu e tɔn lɛɛ, bɔ fun funfun de mɛ. Ye ka cite bo di zonlin kpɛde ɔ ye nɔn lɛ ja yi. Funfun ye tɔn, nɔn lɛ vɔ. lɛgba wa yi kan biɔ tɔ dɔn, dee blo gbɔ bɔ gbɛtɔ e bloɔ sigan di zonlin, bɔ ma jayi a. mawu ka gbɛ tin mɛ tɔn ni.
- lɛgba dɔ : a ma dɔ nu mi a, na hin nue a bloɔ bi gble.
Bɔ lɛgba zin nyɔnu dɛ, bo do xoxɛ, bɔ hun dagbla.
Mɛ bitɔn bo sa heelu! heelu !
Eka wa kanbiɔ lɛgba aniwu eka wa mɔn?
- Eka yi gbe bo dɔ : dee tɔce gbɛ nue bloɔ xlɛ miɔ, un dɔ na hin nu tɔn lɛ gble.
Nue bloɔ, ewɛ un do hi hɛn gble wɛ.
- Mawu dɔ : de ana hɛn nu ce gbleɔ, ewɛ azin nyɔnu dɛ, enyɔ. de amɔ bɔ un blo gbɛtɔ do nukun towe mɛ, un sa na blo de a. nu nyan nyan eblo gbe aja ɔ, na sɔ wa dagbe na.
-e kpo azɔ de lɛ bɔ na blo do gbɛtɔ wu, eka na sɔ yi nukun towe mɛnu a. sunu kpo nyɔnu kpo e bloɔ na nɔ mɔ. nu de lɛgba dosi di bɔ hun tɔn ɔ, bɔ mɛ bi da ahwan wa a, gbɛtɔ desu nu wa mɔ nu asitɔn. e kpo nu de bɔ na bloɔ, na nɔ zimɛ ba blo doxomɛ nyɔnu.
Si hwe nɛ nu wɛ gbɛtɔ jɛ xodo xa asitɔn ji, bɔ ye jɛ viji ji. Da yiɔ mawu desu wɛ nɔ blo gbɛtɔ. »

Source: Adoukonou B., 1980.

Encadré n°9: traduction du mythe en Français

Traduction française

- On dit que Lêgba est fils de Dieu. Pendant que Dieu fabriquait les hommes sous les yeux de Lêgba, celui-ci dit qu'il en fabriquerait de mieux que ceux de Dieu.
-Et Lêgba fit vraiment des hommes qui ressemblaient à ceux de Dieu. Mais, il eut faim et alla manger et pendant ce temps, Dieu donna le souffle aux hommes. Lêgba ne sut comment Dieu donna le souffle aux hommes, il n'arriva pas à comprendre.
Il fit un trou aux siens et souffla en eux, mais dès que les siens firent quelques pas, ils tombèrent : leur souffle épuisé, ils tombèrent. Lêgba demanda à Dieu son père comment il a fait les siens, pour qu'ils marchent ainsi sans tomber ? Mais son père refusa de le lui montrer et de le lui expliquer. Lêgba dit alors : " si tu ne me le dis pas, j'abîmerai tout ce que tu as fabriqué ". Alors Lêgba terrassa la femme, coucha avec elle. Le sang sortit et tout le monde cria'' malheur !malheur ! .On se rassembla autour de lui pour demander : pourquoi as-tu fait ainsi ? Et il dit parce que mon père a refusé de m'expliquer ce qu'il a fait, que j'ai dit que je gâterai son œuvre. C'est ce qu'il a fait que je suis en train d'abîmer.
Et son père dit : Ah ! C'est parce que tu veux gâter ce que j'ai fait que tu as terrassé la femme et couché avec elle ? C'est bien, puisque tu as vu comment j'ai fait l'homme au grand jour, je n'en fabriquerai plus d'autres devant toi. Et puisque tu voulais faire une chose mauvaise je change ce mal en bien. Il me reste quelque travail à faire pour l'homme, tu ne me verras plus faire. Que le nombre d'hommes et de femmes que j'ai fait reste ainsi. Et ce que Lêgba a fait maintenant en provoquant une perte de sang et en alertant tout le monde, que l'homme le

fasse à la femme et s'il y a quelque chose d'autre à faire, je le ferai dans le ventre de la femme, je resterai caché pour faire.

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

Source : Adoukonou B., 1980.

Ce mythe recèle des insuffisances plausibles, et ne saurait être la seule référence qui situe le Maxi dans la compréhension de la naissance de l'homme. Cependant, il nous situe sur la part de responsabilité des parents dans la procréation. Par ailleurs, la croyance stipule que malgré toutes ces dispositions qui conditionnent la naissance, il existe dans l'univers d'autres puissances susceptibles d'entrer dans le sein d'une femme et d'animer un embryon humain. Autrement dit, il peut arriver que des éléments étrangers fassent instrusion dans l'ordre divin établi pour la conception d'un enfant. Un élément surnaturel, une divinité, voulant habiter parmi les hommes peut prendre chair dans le sein de la femme. Lorsqu'il advint ce phénomène rare, l'enfant né est considéré à titre exceptionnel. D'autres mythes de la création du monde sont disponibles et varient d'une culture ou d'un pays à un autre.

Ainsi, pour les Bakuba du Zaïre, Mbombo, le dieu blanc régnait sur la terre qui n'était qu'une immense étendue d'eau plongée dans les ténèbres. Alors il vomit le soleil, la lune et les étoiles, puis il vomit les animaux, les hommes et les autres créatures. Pour les Akan du Ghana, l'univers a été engendré par *Nyame*, une déesse mère identifiée à la lune. Chez les Zoulous, l'esprit éternel donne l'ordre à la déesse mère *Ma* de se créer elle-même, puis de créer les étoiles, le soleil et la terre. Du Sud de l'Algérie à Tombouctou, le premier objet créé aurait été un grand serpent, *Minia*. Les Bambara d'Afrique de l'Ouest ont conçu l'un des mythes les plus complexes: le vide primordial, *Fu*, a donné naissance au savoir, *Gla gla zo*. Savoir et vide constituent la force créatrice de l'univers à partir duquel commence un processus mystique d'énergie libérée et rétractée (wikistrike.htm, 2011).

Ce processus aboutit à la formation de la conscience humaine, principe de l'univers. Puis le *Glan* ou vide originel se met à s'enrouler en deux spirales tournant en sens inverse l'une de l'autre: Il donne naissance ainsi à quatre mondes. Une masse lourde tombe et devient la terre; une partie légère s'élève et devient le ciel, qui, en se répandant sur la terre sous la forme de l'eau, permet l'éclosion de la vie : alors l'herbe et les animaux aquatiques apparaissent. Plus simplement pour les Bantous du Rwanda, le dieu suprême, *Imaana*, crée à partir de rien, par la force de sa parole, son verbe comme dans la bible *Yahmeh* crée en formant un souhait qui aussitôt se réalise : "Que la lumière soit.... Et la lumière fut" (Genèse 1verset 2). Ainsi, en Afrique, l'on a une variété très importante des modes de création. Il en est de même pour l'apparition de l'homme: Il peut sortir d'un roseau (Thonga et Zoulou) ou d'un arbre (Herero, Bambara), il peut jaillir spontanément de la surface de la terre (Kouroumba, Tswana, Tallensi) ou encore descendre du ciel à l'aide de la toile d'araignée (Kouroumba, Tallensi, Dogon). Il peut aussi être créé directement par un Dieu (Négrilles du Gabon, Fon, Dogon, Kotoko). D'un bout à l'autre du continent africain, l'homme est convaincu de la supériorité de l'humain vis à vis de ce qui existe (wikistrike.htm, 2011).

Et pourtant, il connait la mort. Beaucoup de mythes expliquent comment ce malheur lui est arrivé : un accident le plus souvent, un oubli, une négligence mais rarement une désobéissance. Les *Wafipa* du Zaïre racontent que le jour où Dieu descendit sur terre, le serpent salua sa venue, c'est pour cela que le serpent ne meurt pas mais mue chaque année. Les Massaï de Tanzanie racontent que Dieu veut réserver aux hommes un destin très doux. Il choisit alors *Le-Eyo*, un homme à qui il donne ce conseil : « *Lorsque ton premier enfant sera pris par la mort, il faudra que tu lui dises cette formule: L'homme meurt et revient; la lune meurt et ne revient pas. Ainsi il sera rappelé à la vie* ». Mais *Le-Eyo* oublie la consigne pour le premier enfant et, pour le deuxième la formule n'a plus d'efficacité.

En côte d'ivoire, les Bété racontent une autre histoire. Quand Dieu a créé les hommes, il leur a recommandé: *« Ne vous éloignez pas de moi, sinon vous risquez de mourir »*. Mais les hommes se sont établis loin de Dieu. Dieu décide un jour de leur adresser deux messages. Seul le premier se réalisera. Il charge un lézard d'aller dire aux hommes: "L'homme mourra et ce sera pour toujours", et un caméléon de déclarer: « *Désormais l'homme mourra, mais il reviendra à la vie* ». Le lent caméléon arrive bien après le lézard. Les hommes seront donc mortels (wikistrike.htm, 2011).

Les mythes des origines, de la création, la cosmogonie, qui permettent d'expliquer l'origine, l'essence et le sens du monde, sont symbolisés, chez la plupart des peuples africains, par des éléments naturels comme l'eau, la terre ou le feu, par des animaux-totems incarnant l'être primordial, par des figures ancestrales, héroïques ou légendaires. La majorité des éléments qui composent leur univers spirituel est donc déjà dans la nature, elle est la nature elle-même. Mamiwata, en plus d'être un être hybride, est une divinité étrangère. Etrangère aux hommes et étrangère à la nature. C'est une créature supranaturelle, car elle incarne le croisement de trois mondes : animal, humain et spirituel.

Dans toutes les sociétés africaines, les liens entre les vivants et les morts sont très forts : il faut toujours respecter les morts et les honorer au moyen d'offrandes de diverses natures. Ils gardent une ferme emprise sur la structure familiale et on redoute de provoquer leur colère. Les ancêtres représentent le lien le plus immédiat entre les vivants et le monde spirituel, ils sont en mesure de garantir la prospérité, la santé et la fécondité de leurs descendants. Au Kenya, la structure sociale des Kikuyus est le reflet du monde de leurs ancêtres, qu'ils appellent *Ngomas*, et parmi lesquels figurent les *Ngomas cia aciari*, ou ancêtres immédiats (wikistrike.htm, 2011). Bref, comme on peut le constater, les récits mythiques concernant la création du monde sont multiples et variés au point où ils servent parfois de base aux naissances mystiques.

2.2. Les naissances mystiques

Pour déceler la présence d'une force surnaturelle autour d'une naissance, il s'impose une acuité d'attention et d'observation qui n'est pas absente en milieu maxi. Ce sens d'observation relevé appelle de sérieuses analyses. Précisons ici l'explication d'un informateur (Adoukonou, op.cit.) à propos des *vodun* : « *mi kpo vodun lɛ kpo wɛ de do fi bi* »[51] (les *voduns* sont omniprésents, donc nous suivent partout). Ils communiquent et manifestent leur présence aux hommes sous des signes divers que seul l'esprit éveillé et attentif est capable de comprendre. Il faut quelquefois le concours du *bokɔnɔn* pour décrypter et donner sens aux signes. Le profane pressentira la manifestation d'une puissance surnaturelle à travers le *nu si nu*[52]. Le message divin est un signe perturbateur de l'ordre naturel des habitudes. A propos des naissances des enfants *tɔxɔsu*, on apprend bien des choses. Le maxi ne manque pas d'éléments pour les expliquer. De ce fait, on peut établir une typologie.

2.2.1. Le *tɔxɔsu*

Tɔxɔsu est une divinité connue sous deux formes : il existe sous forme d'enfant qui naît et qui devient *vodun*. Il existe également sous forme non humaine qu'on n'enfante pas et qui est un esprit. C'est justement de cet esprit qui habite les enfants *tɔxɔsu* mais qui peut aussi circuler sans habiter un corps qu'il s'agit dans cette recherche. En effet, la région démiurgique du *tɔxɔsu* est la vallée de l'Ouémé (Bénin) où on appelle ses adeptes *Xɔnutɔ*. C'est une nymphe ou une énergie aquatique remplissant l'eau (eau douce et non aquatique). Ainsi, il existe trois sortes de *tɔxɔsu* (Kakpo M. op.cit.) :

- ✓ *tɔxɔsu Alɔkpe* : plus fréquent (fauche couche, avortement ou enfant précipitamment retourné ou mort),

[51] Propos d'un répondant.

[52] *nu si nu* veut dire : /nu/ : chose, /sinu/ : attacher chose. Traduction littérale =» coïncidence étonnante faisant forcément référence à quelque chose que seul le prêtre praticien du fà ou un averti peut déchiffrer.

- ✓ *tɔxɔsu agbanwlan zɛnan :* enfant malformé décédé et scellé dans un canari,
- ✓ *kabla alado :* énergie aquatique et océanique. Sa sphère d'attache est l'intersection de l'eau douce et de l'océan. C'est la forme blanche : *ni gangni vianɔ*.

En milieu maxi de Zagnanado, il ressort des données collectées qu'on apelle *tɔxɔsu* ou *tobo* l'enfant qui est né de façon bizarre ou l'enfant qui est né avec une malformation. C'est un enfant à qui il manque quelque chose sur le corps : « *nu bi sɔgbe do wututɔn han* » (quelque chose manque sur lui), *« egbɔn vo, bo emɔn hɔn, eɖo yɛsi* » (il est différent et il fait peur). Il peut avoir deux têtes, un seul bras ou avoir les yeux bizarres. C'est un enfant qu'on ne peut exposer ou montrer à tout le monde. Dès qu'un cas comme décrit survient, les spécialistes le savent, le reconnaissent et prennent des dispositions pour le « gérer ». Bref, on peut retenir qu'un *tɔxɔsu* est un enfant dont la naissance diffère des autres enfants. C'est un *tɔxɔsu* parce qu'il n'est pas appelé à rester en vie sur cette terre (*egni vide bɔ enanyi xwo do tɔ* : c'est un enfant qu'on doit retourner aux divinités benthiques).

Selon les informateurs Daa Azondékon Rostant Martien et Dénakpo Félix (Savalou et Glazoué), un enfant *tɔxɔsu* n'est pas nécessairement né avec une malformation. Il y a des personnes bien portantes et sans malformation qui sont *tɔxɔsu.* Le *tɔxɔsu* se distingue surtout par des signes spirituels. La malformation n'est donc pas un critère essentiel. Au-delà de ces spécificités définitionnelles, les acteurs sociaux de Savalou, de Glazoué et de Zagnanado ne distinguent pas les enfants *tɔxɔsu*[53]des enfants *vodun* dans leurs propos ou terminologies. Cet amalgame est entretenu dans le discours de ceux-ci. En effet pour les désigner,

[53] Est appelé enfant *tɔxɔsu*, tout enfant né avec une malformation physique (six doigts avec le sixième peut développer, absence de la plante du pied, absence du bras, absence de la main,…Une personne normalement constitué peut être aussi*tɔxɔsu*.Ces cas sont révélés par le fà suite à des attitudes, des comportements qui ont inquiété les parents qui sont allés consultés.

tantôt ils parlent de *tɔxɔsu* tantôt ils les qualifient de *vodun*. Cependant, ils sont quasi unanimes pour reconnaître qu'on naît *tɔxɔsu* ou *vodun*. On ne le devient pas. Ainsi, une catégorisation de ces types d'enfants donne la classification suivante.

2.2.2. Les *tɔxɔsu* identifiables par leur physique

Les enfants *tɔxɔsu* identifiables par leur physique sont de plusieurs catégorisations.

2.2.2.1. Les malformations physiques

En milieu maxi, sont appelés *tɔxɔsu*, les enfants nés avec une certaine malformation physique génétique. C'est le cas des bossus, des estropiés ou handicapés moteurs de toutes sortes, des invalides de naissance, des nains ou personnes de petites tailles, des sourds et ou muets, des aveugles de naissance ou de ceux nés avec les doigts et ou les orteils en surnombre. C'est aussi le cas des enfants nés avec une tête anormalement grosse ou petite par rapport à leur constitution physique. Bref, ce sont des enfants singuliers présentant des difformités visibles à l'œil nu. Les photographies suivantes attestent de quelques cas d'enfants *tɔxɔsu*.

Photo n°2 : vue partielle d'un handicapé moteur taxé d'être *tɔxɔsu*.



Source : données de terrain, 2014.

Photo n°3 : doigt de pied malformé d'une jeune fille taxée d'être *tɔxɔsu*.



Source : données de terrain, 2014.

Photo n°4 : enfant dit *tɔxɔsu*.



Source : données de terrain, 2015.

Photo n°5 : main surnuméraire d'un enfant exceptionnel.



Source : données de terrain, 2014.

2.2.2.2. Les malformations psychiques

Sont classés dans cette catégorie, les enfants ne souffrant d'aucune difformité physique mais dont le Quotient Intellectuel (**QI**) est en dessous de la barre de cinq (5). Ce sont généralement des enfants qui bavent tout le temps, des enfants simplets ou mongoles qui font des grimaces tout le temps. A leur vue, on sait qu'ils ne sont pas normaux et qu'ils ont de déficience psychologique ou psychique. Parfois, on rencontre des cas qui en plus de leur faciès de niais,

souffre d'handicap de la main et ou du pied et qui ont des difficultés à marcher sans tituber.

2.2.3. Les *tɔxɔsu* révélés par le *fà*

Dans cette catégorie, il s'agit d'individus normaux ne souffrant ni de malformation physique ni de déficience psychique. En effet, ces *tɔxɔsu sont* la plupart du temps révélés par le *fà* suite à des faits ou comportements ''bizarres'', anormaux ou inquiétants. On peut classer dans cette catégorie les enfants qui naissent avec des dents ou avec des cauris ou des plumes d'oiseaux en main.

Notons aussi que les fruits d'une grossesse bénie par *tɔxɔsu* lui est obligatoirement consacré dès sa naissnace. De même, le prémier- né des femmes qui ont dû avoir recours à la divinité *tɔxɔsu* pour concevoir est *tɔxɔsu*. Il en est de même pour l'enfant issu d'un foyer où la mortalité infantile n'a donné aucun espoir de progéniture avant la recommandation de la nouvelle grossesse à la divinité *tɔxɔsu*. Tous ces enfants sont appelées en *Saxuɛ, tɔxɔsu* (enfants de *tɔxɔsu*) (Revue Saint Gall, op.cit., 28). Ils ne sont par forcément internés au couvent du *tɔxɔsu*, mais lorsqu'ils atteignent un certain âge une céremonie officielle manifeste leur appartenance à ce *yɛhue* : on leur rase la tête puis on leur attribue un nom, *tɔgɔn* pour les garçons, *tɔgɔnsi* pour les filles. Dès lors, toutes les obligations scellant leur appartenance à *tɔxɔsu* prennent vigueur ; une petite cicatrice sur la joue gauche est leur signe distinctif.

C'est aussi le cas de certains enfants qui posent des actes qui dépassent l'entendement et suscitent l'inquiétude des parents. Soit, bien qu'étant normalement constitué il met plusieurs années à ramper comme un serpent avant de se mettre spontanément à marcher sans aide thérapeutique. Dans ces cas, les parents vont consulter le *fà* pour savoir ce qu'il en est. Et presque toujours, le *fà* révèle la divinité qui a pris chair en l'individu en question. Alors s'ensuit toute une série d'ordonnances en vue d'abord de la localiser, de l'attirer dans un

temple, dans un symbole où à volonté on pourra avoir facilement recours à elle, pour lui demander des faveurs, lui offrir des sacrifices et ou l'adorer. Voici l'exemple d'un enfant *tɔxɔsu* né avec des pouvoirs extraordinaires. Le *fà* aurait donc conseillé de ne jamais le coiffer. D'où l'explication de cette coiffure quelque que peu hors du commun (voir photo ci-dessous).

Photo n°6 : A.W., enfant *tɔxɔsu* né avec des pouvoirs de devination extraordinaire (*oli*)[54].



Source : données de terrain, 2015.

2.2.4. Les enfants *tɔxɔsu* identifiables par la position de sortie à la naissance

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

Dans le cas où c'est la main gauche que le bébé a présentée, il sera consacré à la divinité *ogu*. Le bébé qui, aussitôt à la naissance ouvre les yeux et les ferme, est un enfant de *Lɛgba* car il a montré un signe probant de la présence de *Lɛgba*. Tel enfant est susceptible d'être appelé *Lɛgbasi, Agbosi*. Aussi, sera-

[54]*Oli* est le nom donné à une catégorie d'adepte de l'église du christianisme céleste. Ce genre d'individu est doté de la faculté de prédire l'avenir aux fidèles.

t-il consacré à "*Dan*" l'enfant ayant fait sortir sa langue à la naissance ; geste bien comparable à ce tic des reptiles. *Dansu* ou *Dansi* sont les noms par lesquels on désigne cet enfant selon le sexe. L'enfant qui naît avec des tâches sur le corps symbolise le vodun *''Dangbe''* incarné par le serpent python. L'enfant ayant ces tâches est porteur de la puissance de ce *vodun*. On l'appellera *Dangbesi wxedanu* ou *wxedasi* selon qu'il est du sexe masculin ou féminin. Dans le cas où au lieu des tâches, le bébé porte des boutons sur tout le corps, la tradition populaire attribue ce signe à une œuvre de la divinité *Sakpata*. Le bébé qui soulève un pied ou la main gauche juste à la naissance, portera le nom *Cango* ou *Cangosi*. Au fait, *Cango* est un dieu du panthéon yoruba, identifié à xɛvioso chez les Maxi.

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

2.2.5. Les cas graves et extraordinaires d'enfants *tɔxɔsu*

Les cas d'enfants *tɔxɔsu* jugés graves et extraordinaires sont de plusieurs ordres. Ce sont d'abord les cas de naissance où l'enfant, après plusieurs semaines ou mois de vie, ne présente aucun signe de développement physique, biologique ou psychologique. Après s'être assuré d'aucun signe clinique et scientifique de nanisme, les parents sont obligés, souvent encouragés par les parents ou le voisinage d'aller consulter un ou des spécialistes culturels pour comprendre ce qu'il en est. Consultés, les spécialistes prescrivent des ordonnances culturelles en vue de révéler la vraie nature du petit être. C'est ainsi que des rites sont effectués au nom de l'enfant. Dans la quasi-totalité des cas ou presque toujours, l'enfant, sans avoir été malade, rendait l'âme quelques jours après l'exécution des rites. Il repartait ainsi dans son « monde » d'où il n'aurait

jamais dû partir nous ont confirmé plusieurs informateurs à Ouèdèmè et à Lahotan. Interdiction est alors faite à la mère de se lamenter ou de pleurer l'enfant sous peine d'enfanter à nouveau ce type d'enfant.

La deuxième catégorie de cas graves d'anomalies est le cas des enfants qui posent des actes ou font des prouesses dès leur naissance, qui étonnent et font intervenir immédiatement le collège des spécialistes ou sages appelés *sanyi bokɔnɔn*. En effet, *sanyi bokɔnɔn* est un ordre initiatique. C'est le bras armé des *Minɔn nan.* Ils ont la maîtrise des quatre éléments de la nature et de tout ce qui existe dans le règne animal, végétal et minéral. Ils sont très instruits, très humbles et très dangereux. Ce sont qui s'occupent des initiations et qui sont responsables de la matérialisation des autels de *vodun*. On peut donc être *sanyi bokɔnɔn* sans être *bokɔnɔn.*

Il s'agit d'enfants qui ont fait usage de la parole juste après leur naissance, qui se sont tenus debout ou encore qui se sont mis à chanter. Plusieurs cas ont été rapportés lors des recherches. Quelques anecdotes recueillies relatant ces faits extraordinaires figurent dans les encadrés suivants.

Encadré n°10 : anecdote relative aux *tɔxɔsu* à Doga (Zagnanado).

« *Il y avait deux coépouses qui ne s'entendaient pas du tout au point où elles ne s'adressaient pratiquement pas la parole. C'est dans cette ambiance que l'une d'elles tomba enceinte. Elles ne se fréquentaient pas. Aucune d'elle ne rendait visite à l'autre dans ses appartements. Le jour de la délivrance, l'accouchement eut lieu à la tombée de la nuit par des matrones. Quand l'enfant naquit, celles-ci constatèrent que l'enfant était né avec une malformation et en informèrent certains parents présents. On envoya donc chercher les spécialistes du culte lié aux enfants nés avec une malformation congénitale, les bokɔnɔn et les sages de la famille. On leur fit donc appel pour qu'ils viennent constater l'anomalie avec les matrones.*

Dès que la nouvelle d'une naissance anormale s'ébruita, la coépouse fut informée de l'affaire. Aussitôt, elle s'empara de sa lampe tempête d'éclairage ; l'éteignit et s'empressa alors d'aller dans la chambre de la nouvelle accouchée sous prétexte de rallumer sa lampe éteinte. En réalité, le dessein inavoué de la coépouse en ce moment était d'aller aux nouvelles et surtout d'aller constater de ses propres yeux, l'enfant anormal pour avoir matière à injures pour sa coépouse plus tard. Dès qu'elle voulut rallumer sa lampe à la flamme de celle de la nouvelle accouchée posée a son chevet, l'enfant qui venait de naître entonna un chant dont voici quelques phrasées :

'' Obo gnɛn wɛ yewa kponle (c'est moi l'enfant malformé, qu'on est venu regarder),
tɔxɔsu gnɛn wɛ yewa kpon (c'est moi le tɔxɔsu qu'on est venu observer),
ozo dehi gbe ye djanan (pensez vous qu'ils sont venus chercher du feu ?),
Obo gnɛn wɛ yewa kpon (c'est moi l'enfant malformed, qu'on est venu regarder),
tɔxɔsu gnɛn wɛ yewa kponla (c'est moi le tɔxɔsu qu'on est venu observer),
ozo dehi gbe ewa djanan (pensez vous qu'ils sont venus chercher du feu ?),
Obo gnɛn wɛ yewa kpon'' (c'est moi l'enfant malformé, qu'on est venu regarder).

Au même instant, tous ceux qui étaient présents tournèrent leurs regards vers la coépouse qui s'enfuit de la chambre toute honteuse car à travers ce refrain, l'enfant qui venait de naître dévoila ses intentions cachées.

Source : données de terrain, 2015.

Encadré n°11 : anecdote 2 concernant les *tɔxɔsu* à Doga (Zagnanado).

Cette histoire s'est déroulée à l'hôpital de Covè où juste après la naissance, le bébé a fait des prouesses qui ont dépassé l'entendement humain. En effet, à peine a-t-on sectionné le cordon ombilical que le bébé s'échappant des mains de la sage-femme, s'est tenu debout sur le bas-ventre de sa mère, et regardait fixement l'accoucheuse. A la vue d'une telle prouesse, la sage- femme prit peur et s'enfuit laissant la nouvelle accouchée et l'enfant prodige. Précisons que l'enfant ne portait aucun signe extérieur de malformation. A la vue de la prouesse que venait de faire son enfant et la fuite de la sage -femme, la mère prit peur et à son tour, tenta de s'enfuir. Mais, épuisée par les efforts de l'accouchement, elle s'écroula. Ce qui provoqua la chute de l'enfant qui s'écria en entonnant un chant dont voici quelques phrasées :

''nanyetche djimi bo gbɛ e
nanyetche djimi bo gbɛ
enɔn dji adji bonon gbɛ a
nanyetche djimi bo gbɛ''.

La sage-femme et les parents accompagnateurs alertèrent les bokonɔn et les spécialistes qui vinrent s'en occuper. A la question de savoir comment les sages (bokonɔn et spécialistes) s'en sont occupés, l'enquêté nous répondit en langue : ''e tchizo do numɛ niyi''. En terme local, s'en occuper dans cette logique veut dire ''qu'on a éteint le feu dans sa bouche''. Ce qui est sûr, après que les spécialistes se soient occupés de lui, il ne survécut pas. Les parents ont dû s'acquiter de l'ordonnance culturelle requise en de pareille circonstance qui est celle d'aller le recueillir à la source : « e yii wa xwe sitɔnu ».

Source : données de terrain, 2015.

Encadré n°12 : anecdote 3 concernant les *tɔxɔsu* à Doga (Zagnanado)

C'est le cas d'un enfant qu'on venait de mettre au monde et qui était dans les bras de sa mère. Quelques instants après, il demanda à sa mère de le faire coucher : « *maman zemi manlan yi* » (maman étends-moi ou fais-moi coucher). Intrigués, les parents ont informé les sages qui l'ont récupéré pour s'en occuper. S'en occuper veut dire le rendre à son habitacle originel : l'eau (*enan yi xwée do tɔ).*

Source : données de terrain, 2015.

En somme, la dénomination de *tɔxɔsu* est attribuée à une naissance entachée d'anomalie physique ou non. Il y a des signes caractéristiques permettant d'appeler un nouveau-né *tɔxɔsu*. Ces enfants sont perçus comme des enfants de sources divines. Mais qui sont-ils ? D'où viennent-ils et quels sont les canaux empruntés par ces enfants *tɔxɔsu* pour venir en ce monde d'ici-bas ?

2.2.6. Spécificités et canaux d'emprunt des enfants *tɔxɔsu*

En milieu maxi de Savalou, de Glazoué et de Zagnanado, il existe différents types d'enfants *tɔxɔsu*. En effet, il y a des *tɔxɔsu* qui prennent par la divinité Dan *(Enɔn gbɔn danji bonɔn wa gbɛ*, ils passent par le Dan pour venir au monde*)*. Ces genres d'enfants font des années sans marcher. Ils sont grands mais ils rampent ou se tortillent comme des reptiles. Ils font toujours quatre pattes : soit ils ont les mains surélévées en forme de serpent, soit ils bavent tout le temps. De toutes les manières, leur malformation saute à l'œil. On dit de ce type de *tɔxɔsu* qu'ils ont pris par Dan «*egbɔn danji* ». Avant de faire, les rites liés aux *tɔxɔsu*, il faut consulter le fà. Cependant, l'enfant peut naître et ne peut

pas être un *tɔxɔsu* et avoir une malformation simple. Malheureusement, dans le contexte culturel maxi, il n'y a jamais de malformation simple.

Parfois, le *fà* révèle que l'enfant malformé est un *tɔxɔsu* qu'il faut représenter *: enan do ayi.* Ou encore, le *fà* révèle qu'on ne va pas le représenter mais on va « mettre de l'eau dans un canari pour lui » (*enan do sinu zin mɛ niyi*). C'est ce qu'on voit souvent devant certaines concessions où il y a une grosse jarre d'eau entourée de percal blanc avec un bol sur le couvercle. Cela permet aux passants de se désaltérer. C'est un type de *tɔxɔsu* qui a pris par l'eau. Lorsqu'un individu est identifié comme *tɔxɔsu* par le *fà,* les spécialistes lui constituent une dot (*enan nan agban tɔxɔsu ɔ*) en vue de l'épouser symboliquement (*enan da tɔxɔsu ɔ*). Ce qu'il faut retenir à ce niveau, c'est qu'il est déconseillé, lors de la constitution de cette dot, de s'adresser à la vendeuse ''je vais acheter ceci ou cela''. On exprime simplement son désir de constitution de la dot (*n'ja da tɔxɔsu* ou *je veux épouser un tɔxɔsu*). Dès qu'on le lui dit, elle rassemble tout ce qu'il faut. Ce pacquetage est convoyé chez le *bokɔnɔn* qui a officié. C'est donc lui qui dicte la marche à suivre

Parfois, on représente le *tɔxɔsu* dans un récipient *« enɔn li do gan numɛ »* et on leur donne de l'huile rouge (voir photo suivante). Ceux qui sont passés par le *Dan* ne consomment pas l'huile rouge mais plutôt l'huile d'arachide. Dans ce contexte, que dire alors des pouvoirs supposés ou réels des *tɔxɔsu ?* Par exemple si un *tɔxɔsu* naît dans une famille, il la protège *« enɔn yi gla nyi famille ɔ, enɔn yi xwe hɔn ni famille ɔ »* (il protège la famille, il est une muraille pour la famille). C'est comme une sorte de protection pour les membres de cette famille. S'il meurt, on le représente et il protège tous ceux qui le sollicitent. Les gens l'invoquent avant d'entreprendre des voyages ou des évènements importants. Si vous accueillez les *tɔxɔsu* à bras ouverts et sincèrement, ils sont source de prospérité pour un membre de la famille. Et cela rejaillit sur le reste de la

famille. Mais lorsqu'il rend prospère et qu'on l'oublie ou qu'on le néglige, alors il se venge et rend son bénéfificiaire plus pauvre et plus malheureux qu'avant. Exemple concret à partir d'un récit recueilli sur le terrain.

Encadré n°13 : anecdote liée au déclin de G. G. à Ouèdèmè Gotɔ.

Ce récit a eu lieu à Gotɔ à Ouèdèmè. C'est un dénommé G. G. qui a mis au monde le tɔxɔsu en question. Ce jeune homme avait dix-huit (18) ans et ne parlait pas. Tout ce qu'il faisait était bizarre et anormal. Selon la rumeur, c'est lui qui aurait rendu son père très riche et prospère au point où ses activités florissaient de jour en jour. Il avait des titans (camions de marchandises) sur toutes les routes du Nord et du Sud du pays. Un jour, il fut converti au christianisme et commença le renouveau charismatique (groupe de prière de l'église catholique). Là-bas, on le convainquit que tout ce qui relevait de la tradition était l'œuvre du diable et qu'il devait se débarrasser de toute représentation de divinité chez lui.

Aussitôt dit aussitôt fait. Il donna l'ordre qu'on détruise l'autel sur lequel était représenté le tɔxɔsu alors que celui-ci est venu au monde en passant par la divinité Dan (tɔxɔsu ɔ gbon dandji bo do niyii). Mais lors des préparatifs de la destruction de l'autel, l'enfant tɔxɔsu a disparu et s'est retrouvé chez sa tante à Cotonou. On l'a cherché en vain au village. Lorsqu'on l'a retrouvé, il fut ramené au village. Le jour de la destruction, un serpent (probablement la matérialisation de la divinité) est sorti de l'autel et s'est enfui.

A ce même instant, le tɔxɔsu a disparu de nouveau et fut retrouvé au même endroit que la première fois. Il aurait ménacé son géniteur qu'il regretterait ce qu'il a fait et comme il n'était plus le bienvenu, qu'il s'en irait. Il dit alors les dispositions à prendre pour le « libérer ». C'était la première et dernière fois qu'il s'exprimait. Après consultation du fà par la grande famille, tous les ingrédients furent rassemblés dans un canari en terre cuite. Le tɔxɔsu se serait transformé en un petit oiseau pour entrer dans le canari qu'on aurait ensuite jeté dans un cours d'eau. Depuis ce jour, personne ne l'aurait revu Les activités du père du tɔxɔsu auraient chuté depuis ce temps et il serait devenu très miséreux.

Source : données de terrain, 2014.

Les *tɔxɔsu* ont besoin d'être invoqué, d'être bien traités pour qu'on bénéficie de leur pouvoir de prospérité. Ils ne remettent pas de l'argent en main propre à l'homme mais ouvre la voie pour être riche (*enan xwu ali nuwe*). Il y a trois divinités ou *vodun* par lesquels passe un *tɔxɔsu: Hɛbioso, Sapkata et Dan.* En ce qui concerne les rites liés au *Dan*, l'ordonnance culturelle est composée d'un poulet blanc, un tissu percal blanc, de l'huile d'arachide (blanc),… Ce sont les pêtres de ces divinités qui sont habiletés à faire les libations aux *tɔxɔsu*. Les membres de la famille et les *tasinɔ* sont présents mais ce sont les *hunbonɔn*[55] et

[55] Appelation donnée aux grands prêtres du *vodun* en milieu maxi de Savalou et Glazoué.

les prêtres de la divinité par laquelle est passée le *tɔxɔsu* qui officient. Les *tasinɔ* sont autorisées à faire les libations lors des *akɔvodun* ou des rites de naissance. Quand le *tɔxɔsu* passe par la divinité *Sakpata,* on le représente sur un grès (sorte de granite) qu'on met dans un récipient appelé *tɔxɔsu gban* et à partir de là, on peut leur « donner à manger » et faire les libations nécessaires.

Photo n°7: Représentation d'un *tɔxɔsu* sur un amas de grès arrosé d'huile rouge.



Source : données de terrain, 2014.

Par ailleurs, il y a des conséquences dans le retard de l'exécution des rites : le *tɔxɔsu* provoque la faillite des activités de ses parents en leur créant toutes sortes de difficultés. Ce qui généralement les pousse à réfléchir, à s'étonner au point où ils consultent pour en identifier les causes. Alors, le *fà* révèle que tel enfant est *tɔxɔsu,* et qu'il demande qu'on le reconnaisse et qu'on lui donne ''*à manger''.* Le *tɔxɔsu* qui ne veut pas se faire représenter mais veut qu'on le nourrisse, est appelé à un carrefour ou croisement de chemin *(aliga hó)* par l'entremise d'une corbeille sacrificielle contenant toutes nourritures qu'il est censé apprécier. En effet, les *tɔxɔsu* aiment le *bokun* (grains de maïs préparés sans sel), toute boisson sucrée, l'eau plate de boisson, mais jamais d'alcool. Aussi, quelqu'un d'autre de la famille peut aller consulter et le *tɔxɔsu* va profiter pour lui communiquer ses désirs et sa volonté.

Certaines personnes sous le couvert de la religion chrétienne, banalisent ces croyances locales mais finissent par effectuer un retour aux sources, lorsqu'ils sont confrontés aux difficultés existencielles. Chaque région ou

localité avec ses réalités. N'oublions jamais que nous sommes des Africains sur la terre d'Afrique. A ce propos, un répondant, D. F., nous a narré un fait survenu avec son propre père.

Encadré n°14 : mésaventure du père d'un informateur (D. F.) à Ouèdèmè.

« Il y a cette histoire qui s'est produite avec mon propre père au moment où il était parti à l'aventure en Cote d'ivoire. Quand mon grand-père lui demandait de rentrer au village, il refusait. Alors il lui a dit : « tu es tout prêt de moi et je t'appelle tu refuses. Quand je m'asseois et que j'allonge mes pieds, ils te touchent ». Au moment opportun, il a rendu mon père très malade. Celui-ci a dû rentrer en catastrophe au village. En plus, il est rentré au village le jour prédit par mon grand père. Dès qu'il a foulé le sol de la concession, il n'a plus rien senti.il est guéri miraculeusement sans mettre pied a l'hôpital ».

Conclusion partielle

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

CHAPITRE III : MYTHES ET LEGENDES COMME FONDEMENTS DE LA SACRALITE DES ENFANTS *TƆXƆSU*

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

3.1. Les mythes : caractéristiques et portée anthropologique dans une société de tradition orale

Les mythologies africaines sont si nombreuses, complexes et variées qu'elles ne peuvent faire l'objet d'un panorama exhaustif. La tradition et la transmission orales propres à la culture africaine constituent un obstacle majeur à cet effort de recensement. Aussi ne faut-il pas négliger l'importance primordiale des parcours initiatiques, seules clés pour toucher réellement le cœur de la signification symbolique des rites et des légendes. On peut dégager des mythologies africaines quelques caractères généraux communs aux différentes croyances. Ceux-ci se regroupent autour de trois points : l'existence d'un Dieu suprême inaccessible aux humains et régnant sur l'Univers ; la présence d'un groupe formé d'un large nombre de divinités couramment invoquées par les hommes ; enfin, l'importance de diverses sortes d'esprits et de génies liés à de nombreux aspects de la vie quotidienne (wikistrike.htm, 2011).

L'un des points de convergence des mythologies africaines réside en la croyance en un Être Suprême qui crée et gouverne l'ensemble de l'Univers, espace rigoureusement ordonné. Cette divinité s'inscrit dans un registre à part au sein des différents panthéons. Elle porte le nom d'Amma chez lesDogon du Mali, de Juok chez les Chillouk (Shilluk) du Soudan. Au Togo, au Bénin et au Ghana le peuple *Fɔn* considère *Mawu-Lisa*, couple divin formé de la Lune et du Soleil et figurant par sa dualité l'équilibre de l'Univers, comme la divinité suprême. *Mawu* représente le principe féminin, sa figure est associée au froid, à la nuit et à la fécondité. *Lisa* est le principe masculin incarnant la force. Le couple crée la Terre avec l'aide de *Dan*, le serpent cosmique, et engendre les quatorze divinités du panthéon (wikistrike.htm, ibidem).

Pour les *Yoruba*, peuple du Bénin et du Nigeria, la divinité majeure est *Olorun*, ou *Olodumaré* (Assaba, 1997), Dieu du Ciel qui règne sur quatre cents (400) *Orisha* (divinités secondaires) et sur les esprits de la nature. Chez les Bamileke, elle est nommée *Si*. Au Burundi et au Rwanda, elle porte le nom d'*Imana* ; pour les Peul, elle se nomme *Gueno* ; pour les Sérères du Sénégal, *Roog Sène* ; pour les Douala, *Nyambe* ; pour les Malinké et les Bambara, *Mangala* ; pour les Massaïs, *Ngai*. Une divinité du même type existe également dans les croyances d'autres peuples africains tels ceux du Kenya, de la Tanzanie et de l'Éthiopie. Au Mozambique, l'Être Suprême est connu sous le nom de *Muluku*. L'un des mieux connus, en raison des travaux réalisés au Mali par l'ethnologue Marcel Griaule, est celui appartenant à la tradition dogon. Sorti du néant, l'Être suprême, nommé *Amma*, doté de la parole, crée l'œuf primordial, qui par la suite est assimilé à la Terre. *Amma* fait de cette dernière son épouse et conçoit avec elle un premier fils connu sous le nom de Renard Pâle. Celui-ci s'empare d'une partie de l'œuf primordial, vol considéré comme un acte incestueux commis sur la personne de sa mère. Pour réparer cette faute qui met en péril l'ordre universel, le second enfant d'*Amma* et de la Terre, *Nommo*, à la

fois homme et femme, s'offre en sacrifice. Il est ensuite ressuscité par son père qui crée alors, en les façonnant dans de l'argile, quatre paires de jumeaux qui forment les huit ancêtres de l'humanité. *Nommo* les élève au rang d'hommes en leur transmettant la parole. Ce mythe est rejoué pendant plusieurs jours lors du *Sigui*, la plus grande des fêtes dogon célébrée tous les soixante ans.

Pour les Yoruba, le monde prend naissance grâce à *Olorun*, Dieu du ciel. Il crée la terre et y envoie son fils, connu sous le nom *d'Obatala* ou *Orishala*. Mais celui-ci s'énivre de vin de palme et ne réalise aucune des tâches que son père lui a confiées. *Olurun* charge alors son second enfant, *Odudua*, d'accomplir sa volonté. Celui-ci crée la vie sur la planète en plantant les diverses espèces végétales. Par la suite les autres divinités, au nombre de seize selon certains récits, descendent à leur tour sur terre. Pour les Chillouk du Soudan, *Juok* le Dieu Suprême qui crée l'ensemble de l'humanité en la façonnant à cette vie spirituelle, peuplée de dieux, de génies et d'esprits, est intimement mêlée à l'existence quotidienne des peuples africains (wikistrike.htm, ibidem).

Quelques mythologies offrent de surcroît une explication directe à l'organisation de certaines sociétés. C'est le cas notamment du système de castes qui existe chez les Dogon, au Mali. Pour ce peuple ainsi que pour les Malinké et les Bambara, la mythologie imprègne avec tant de force les différents aspects de la vie humaine qu'il existe par exemple une correspondance entre elle et les différentes parties de l'anatomie humaine ou le système astronomique. En outre le rapport au monde invisible s'exprime tout au long de l'existence des peuples africains au travers de manifestations organisées pour célébrer la correspondance entre monde terrestre et monde spirituel. Ces cultes, auxquels sont liés divers objets tels les masques et les statuettes, se réalisent sous des formes que l'on retrouve chez les différents peuples : sacrifices sanglants ou non, offrandes, récitations, chants, musiques et danses célèbrent des rites liés entre autres à des questions de purification, d'initiation, de commémoration ou

de levée de deuil. Le monde des dieux et des forces invisibles qui gouvernent le monde habitent le quotidien de la spiritualité africaine et dans certaines régions, où pourtant le christianisme et l'islam ont pris une large place au fil des siècles, les croyances ancestrales jouent toujours un rôle prépondérant, ancré au plus profond de l'âme africaine.

Les traditions africaines sont présentes depuis des milliers d'années mais personne n'a encore réussi à dater le début des traditions. Elles sont des traditions orales, de bouche à oreilles. C'est donc pour cette raison qu'elles sont transmises de générations en générations. L'on ne peut affirmer que les traditions africaines possèdent un fondateur. Les traditions connues aujourd'hui du monde racontent tous comment s'est formé le début du monde mais ils ne parlent jamais de la fin.

Ensuite, il y a quatre grandes croyances qui sont partagées par la majorité des tribus africaines. La première est la croyance en l'Être Suprême. En effet, les tribus africaines ne croient qu'en un seul Dieu supérieur qui est le créateur de toutes choses. Il a créé le monde, les dieux, qu'ils soient bons ou mauvais, les humains, les animaux et la nature. Il a le contrôle sur tout et il voit tout. La deuxième croyance entoure l'Homme et sa nature humaine, ses pouvoirs en tant qu'homme, ses devoirs et sa spiritualité. L'humain est conscient de son existence et de sa puissance physique et mentale. La troisième croyance porte sur la nature et son règne. La nature comporte les règnes végétaux, animaux et minéraux. La nature est vénérée parce qu'elle représente l'équilibre du monde. Finalement la quatrième et dernière croyance africaine universelle est l'infinité du temps et de l'histoire. Bref, ils croient en l'éternité. Pour eux, chaque chose à un début mais n'a pas nécessairement une fin.

Toutes ces pratiques ont pour but de maintenir l'équilibre entre les éléments qui constituent le monde (la nature, les humains, les esprits, les ancêtres, les dieux et l'Être Suprême).

3.2. Les mythes et les rites : deux traits communs aux religions endogènes

Le mythe désigne au sens premier tout « récit fabuleux, souvent d'origine populaire, qui met en scène des êtres incarnant sous une forme symbolique des formes de la nature, des aspects de la condition humaine » (Paul R., 1992: 1251). Il naît suite à des faits historiques. Il évoque des personnages hors des évènements réels dont les caractéristiques ont été exagérées ou déformées au fil du temps. Abondant dans ce sens, Mircea E. remarque :

> « Le mythe raconte une histoire sacrée, il relate un évènement qui a lieu dans le temps primordial, le temps fabuleux des ''commencements''. Autrement dit, le mythe raconte comment, grâce aux exploits des Etres surnaturels, une réalité est venue à l'existence, que cela soit la réalité totale, le cosmos, ou seulement un fragment : île, une espèce végétale, un comportement humain, une institution. (…). Le mythe ne parle que de ce qui est arrivé réellement, de ce qui s'est pleinement manifesté » (Mircea E., 1963: 15).

Pour reprendre les termes révélateurs de Louis-Vincent T., nous dirons qu'il « joue le même rôle, dans les civilisations orales, que le dogme des religions liées à l'écriture. » (Louis-Vincent T., 1969 :169).

> « L'autorité dont il est investi lui vient en partie, de son immutabilité et de sa stabilité non sujettes à révision : il ne dit pas seulement la vérité, il est la vérité première dans tous les sens de ce terme. Il est à ce titre, parole fondatrice de toute vérité. Toute parole véridique n'en étant que le doublet ou le prolongement, il ne peut être que la répétition indéfinie de lui-même. Et c'est pourquoi, l'homme ne peut que le re-présenter, le re-jouer, c'est-à-dire le répéter « à la lettre »… La sphère du sacré préserve la parole des risques d'altération qui pourraient avoir des répercussions fatales sur l'ordre qu'elle instaure ». (Diagne M., 2005 :161).

La portée véhiculaire du mythe comme source de vérité est telle que dans les religions des quatre coins de la planète, la mythologie jette souvent le fondement des croyances et des rites.

> « Certains mythes évoquent la généalogie des dieux et des déesses qui sont à l'origine des institutions sociales, politiques et religieuses. Au-delà du pluralisme religieux qu'on observe actuellement et qui provient de la rencontre des diverses cultures, venues de l'orient ; de l'occident ou d'autres contrées (…), il faut admettre l'unité religieuses de chaque peuple fondée sur ses mythes et apporter une attention particulière à chaque aspect des récits mythiques » (Djossou A., 2009: 224-225).

Il semble alors impropre de limiter la définition du mythe à ses fonctions littéraire exprimées sous forme poétique, absurde, fantaisiste ou enfantine. Bien au contraire, allusion parfaite est faite aux cultures africaines, les mythes:

> « se présentent par couches comme les enveloppes d'une graine. L'une des raisons d'être de ces enveloppes est précisément de recouvrir et de dérober aux profanes une précieuse fécule qui, elle, semble bien appartenir à un savoir universellement valable » (Djossou A. : op. cit. 225.

Les mythes sont très répandus et se retrouvent chez tous les peuples quelle que soit leur situation géographique. Ils s'expriment de différentes manières et donnent sens à toutes les institutions sociales qu'elles soient techniques, familiales, communautaires, civiles, militaires, judiciaires, religieuses, coutumières,… Dans une étude de la conception que se font les peuples africains du monde, Griaule M. ajoute :

> « les agents eux-mêmes de toutes les activités présentent, soit furtivement, soit continument, des panneaux de la connaissance, panneaux qui s'assemblent d'eux-mêmes pour former le panorama du monde du point de vue de l'esprit.» (Griaule M., 1952 :14).

Les rites entretiennent des liens historiques avec les mythes. Ainsi, le rite apparaît comme un ensemble de comportements codifiés et imposés par une communauté humaine qui se répètent suivant un schéma toutes les fois que se produisent les circonstances auxquelles ils sont consacrés. Il renvoie donc à un ensemble d'actes répétitifs et codifiés dans la parole, la gestuelle et la posture à forte charge symbolique en rapport direct avec la croyance en l'omnipotence sacrée à qui l'homme tente de communiquer afin d'avoir un effet déterminé. Les paroles et les gestes peuvent ne pas avoir de justifications utilitaires, mais leur symbolisme prime beaucoup parce qu'ils servent de canaux de communication avec le surnaturel.

La religion, pour qu'elle soit vraiment vivante doit s'exprimer dans des comportements liturgiques socialement codifiés, ces actes se déroulent sous le regard de tout le monde même si leur exécution est strictement réservée aux

seuls initiés. Tout compte fait, il apparaît impossible de concevoir une religion sans rite. C'est ce dernier qui authentifie la croyance. (Ananou B., 2012: 36). Les tentatives de classification des rites (rites positifs et rites négatifs) permettent de les catégoriser. Ainsi, l'on distingue les rites d'inversion comme l'inceste royale et la transgression temporelle d'un interdit des rites de conversion qui transcendent le désordre ou vouent un dévot à une puissance sacrée (ibidem, p. 37,).

> « Cependant, il est noter que les religions traditionnelles cohabitent bien souvent avec les deux autres (religions), qui sont elles mêmes nettement influencées par les pratiques traditionnelles. Ainsi, la religion traditionnelle survit partout en Afrique au travers des syncrétismes avec l'islam et le christianisme qui progressent partout en Afrique mais qui restent très influencées par la religion d'origine. » (Anonyme, 2010: 11).

Malgré tout, il est sur le continent des foyers où l'influence des religions traditionnelles reste très importante. L'Afrique de l'Ouest en arrive au premier rang. Elles sont mêmes majoritaires dans certains pays de cette région. C'est le cas du Bénin où les statistiques officielles donnent (61%) fidèles vodun contre (22%) de chrétiens, (15%) de musulmans et (2%) d'adhérents aux croyances minoritaires (Ananou B., 2012).

3.3. Le mythe des *tɔxɔsu*

Dans la tradition Ajá-fɔn, assimilée maxi, et dans le temps jadis, la naissance des enfants monstres étaient signes et témoins de l'intrusion des divinités benthiques (aquatiques) dans le monde humain. Ce désordre dans la nature appelle évidemment un certain nombre de rituels afin de retourner à la situation normale. Ainsi, l'enfant « monstre » sera rejeté et renvoyé à sa demeure d'avant naissance. Mais avec le temps, une perturbation interviendra pour bouleverser cette pratique. Désormais on procédera autrement, chaque fois qu'un *tɔxɔsu* viendra visiter les hommes. Cette perturbation se lit dans les différentes variantes des mythes dont dépendra l'origine du culte grandiose rendu en milieu *fɔn* d'Abomey : le *Nɛnxuxwe*, souligné d'abord par Le Hérissé

(1911), ensuite par Adoukonou B. (1979) et Verger P.F. (1995). Que disent les mythes ?

Encadré n°15 : première origine du culte rendu aux enfants *tɔxɔsu*.

A cette époque, raconte-t-on, apparurent une multitude de petits hommes, moins grands qu'un nouveau-né et avec une très longue chevelure. Ils empêchèrent l'eau de tomber, ils ravageaient les récoltes, bref ils firent tant de misères aux Dahoméens que ceux-ci effrayés s'enfuirent vers Djidja. Un seul dahoméen, fils d'Aouèssou et grabataire, fut oublié par les siens près d'Abomey. Les nains allèrent le trouver et lui dirent qu'ils étaient les hounbandan[56], enfants engendrés par les dahoméens à chaque rapprochement de l'homme et de la femme ; qu'ils ne voulaient pas être laissés dans l'oubli et désiraient un culte au Dahomey, comme celui qu'on leur rendait déjà chez les Mahis et qu'on rendait aussi à Abomey à leurs frères les Lensouhoué.

Trois lunes s'écoulèrent ; les Dahoméens réintégrèrent leurs demeures et ils apprirent du fils d'Aouèssou les paroles des nains. Tégbesou envoya alors le pays mahi des féticheurs. Ceux-ci rapportèrent le culte des tohosou – monstres qui sont ces mêmes nains dont les Dahoméens avaient eu tant à souffrir- et ils en exposèrent les principes. Les tohosou sont les rois (ahosou) des eaux (to) : ils habitent certaines sources ou des lagunes. Leur nombre est infini, car chaque rapprochement de l'homme et de la femme en engendre un. Mais, tous ne prennent pas une forme visible. Quand ils le font c'est pour tracasser les humains. Aussi, cherche-t-on à se les rendre favorables par un culte. On les conjure surtout de ne pas quitter leur royaume, autrement que pour pénétrer dans les temples qui leurs sont dédiés et si, d'aventure, l'un d'eux reste sourd aux prières, c'est-à-dire, si un enfant monstre naît dans une famille, on doit le reporter au plus vite dans la lagune d'où il est sorti et près de laquelle on lui offre des sacrifices[57].

Tégbesou ne manqua pas d'être fortement impressionné par tout ce que lui racontèrent ses « féticheurs » revenus du pays mahi. Il se rappela qu'une de ses femmes avait mis au monde un enfant, semblable à un vautour et qui s'était envolé pour retomber à quelque distance d'Adankpodji (en arrière de la résidence) ; il se rappela encore que ce vautour avait été recouvert par une termitière aussitôt après avoir touché le sol. Alors, le roi du Dahomey comprit que sa femme avait mis au monde un « tohosou » qui avait désigné lui-même l'endroit où il voulait un temple.

Le destin (Fa) parla à son tour ; il apprit à Tégbesou que ses prédécesseurs avaient aussi engendrés des tohosou. Il lui prescrivit de donner à chacun d'eux un nom, un grand prêtre et des serviteurs et de rattacher leur culte à celui des lënsou-houé, parce que les tohosou formaient une troisième catégorie d'individus révélés d'une façon surnaturelle aux Dahoméens.

Par la suite, chaque roi institua un « tohosou » pour lui-même, soit afin d'empêcher les monstres de s'incarner dans le sein de ses femmes, soit parce qu'un monstre lui était né en réalité. A cet effet, neuf « tohosou » furent recensés dont voici les noms avec en regard, celui du roi pour lequel ou par lequel ils ont été institués :

Zomadonou et Bosuhon : Akaba et sa sœur jumelle Ahangbé qui régna avec lui.

[56] Enfant présumé être engendré à chaque rapprochement de l'homme et de la femme. Cela désigne aussi l'avortement.

[57] Laisser noyer ou détruire les enfants monstres sans aucune surveillance aurait pu occasionner des abus, Malgré la recherche de la paternité poussée à l'extrême en pays dahoméen. C'est pourquoi les rois exigèrent qu'on rendit compte au Migan de toute naissance d'un enfant monstre. Le Migan envoyait alors deux individus s'assurer du fait et ce n'est qu'après cette formalité que l'enfant que l'enfant était porté dans le ravin de Dido , près d'Abomey, ou dans d'autres lieux désignés.

Kpelou : Agadja.
Adomoum : Tégbesou.
Donouvo : Pengla.
Houê-mou : Agonglo.
Zè-oua : Ghézo.
Sèmasou : Glèlè.
Lô-oulinou : Ago-li-Agbo.
Chacun de ces grands tohosou possède un temple.

Source : Le Herisse, 1911.

Encadré n°16 : deuxième version de l'origine du culte rendu aux enfants *tɔxɔsu*.

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

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

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

Un jour, Zomadonu, Kpêlu et Adomu se mirent à la tête d'une armée de petits hommes difformes qu'ils firent sortir d'un marigot. Ils leur donnèrent à chacun des chasse-mouches qui tuaient les gens par simple contact et obligèrent les Danxomɛnu à fuir. Cependant, un certain Abada Xomɛdovɔ atteint de lèpre était resté dans la ville. Découvert par les petits hommes, il fut épargné en raison des relations d'amitié qu'il avait nouées avec un tɔxɔsu dans une contrée maxi avant de s'installer dans le royaume du Danxomɛ. Abada xomɛdovɔ fut guéri de son mal à l'aide d'une feuille que lui remit Zomadonu, il reçut un Assongwé[58] *avec*

[58] Castagnettes

lequel il pouvait appeler les tɔxɔsu et reçut des instructions à transmettre à Tegbessu, sur la façon dont le culte du tɔxɔsu devait être établi. Le roi s'empressa de faire tout ce qui lui était demandé, fit construire des temples. Les tɔxɔsu y sont apportés dans des jarres. Abada devint le prêtre des tɔxɔsu. Une fois les cérémonies terminées, la paix régna à nouveau au Danxomè ».

Source : Adoukonou B., 1979, Verger P.F., 1995.

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

Dans son analyse, Adoukonou B. (op.cit.229) tire la conclusion selon laquelle « *l'institution des cultes des Nɛnsuwxe a eu pour but recherché et consciemment poursuivi, la stabilité et la paix politique du Danxomè* ». Pour les fêtes annuelles ou *xwetanu*, la célébration du culte des *tɔxɔsu* princiers passe avant celle de toutes autres divinités hormis Lɛgba. Et à Le Hérissé A. (op.cit.123) de compléter :

> Tous les ans, à la fin de la saison sèche, les collèges des Tohosou se rendent processionnellement à la source Dido, afin de rapporter, dans des petites coupes en terre cuite, les hounbandan qui veulent quitter leur royaume pour venir dans les temples et que cette cérémonie ne s'accomplit pas sans rites particuliers.

Beaucoup d'autres récits mythiques viennent étoffer l'univers des représentations mystiques sur les êtres anormaux. Les conclusions les plus fréquentes invitent l'auditeur à tenir en respect ces êtres étranges. Ils peuvent provoquer la fascination, l'admiration, l'espoir d'un bonheur plausible, auquel

on peut parvenir, si le *tɔxɔsu* est vénéré et entretenu. Par contre, certaines viennent crucifier l'auditeur dans une perpétuelle crainte, compte tenu des punitions qu'ils peuvent infliger.

En somme les enfants *tɔxɔsu* portent en eux à la fois des dynamismes positifs et des tensions maléfiques. Le respect qu'on leur accorde ne manque pas d'être coloré d'une certaine crainte. Dans une société basée sur l'oralité, on sait combien les mythes et les légendes influencent les consciences individuelles et collectives. Elles inspirent les pratiques, les rites. C'est à ce titre que le paragraphe suivant présente les rituels organisés après la naissance des enfants en général et celle des anormaux en particulier.

3.4. Naissances, rites d'intégration et anthroponymie en milieu maxi du Bénin

3.4.1. Naissances en milieu maxi

Devenir enceinte pour une femme est un grand privilège qui n'est pas à la portée de toutes celles qui sont en âge d'être mère. Les Maxi comme dans la plupart des sociétés traditionnelles africaines, pensent que le rapprochement sexuel n'est pas suffisant pour concevoir. D'où la multiplicité des pratiques mystiques qui entourent leurs différents comportements en la matière : la conception n'est jamais considérée uniquement ni principalement ou encore obligatoirement comme le fruit de relations sexuelles entre un homme et une femme. La condition sine qua non est de l'ordre de la métaphysique et du mysticisme socio-religieux des vivants comme des morts. « Le nouveau-né est un mort pour l'eau-delà (un élément de l'eau-delà qui s'arrache pour vivre au soleil) et la mort, un être nouveau-né dans l'eau-delà » (Louis-Vincent T. et Luneau R. cité par Badini A., 1994: 43). Ce qui fait de l'enfant, un trait d'union entre les deux mondes, renforçant la complexité du petit personnage dans l'esprit de la société. Une complexité doublée d'une ambigüité qui va transparaître dans les pratiques rituelles que les parents et la communauté vont

observer avant et après sa naissance (rite prénuptiaux ou de fiançailles, rite de dot, rites d'intégration cosmique, sociale et communautaire,…).

En effet, lorsqu'un enfant naît, il n'est le plus souvent qu'un ancêtre qui revient et qui a temporairement fini son trajet souterrain. En général, c'est la grand-mère qui lui donne son nom car elle sait qui est revenu sous ses traits. On leur donne en général deux prénoms, un chrétien et un traditionnel. Qu'en est-il du rite d'intégration en milieu traditionnel maxi ?

3.4.2. Généralités sur les rites d'intégration

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

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

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

3.4.2.1. Les rites d'intégration cosmique

La société maxi accorde une grande attention à la vie présente qu'elle oppose au pays de la mort (*kutomɛ)*. Pour comprendre l'importance des rites d'intégration cosmique, il est indispensable de considérer ce qu'est la terre en particulier en milieu maxi et en Afrique noire en général. La pensée négro-africaine est géocentrique. La terre occupe une grande importance dans cette pensée. Guérin M. (op.cit. :7), en citant Erny P., dit :

> chez les Africains le monde de l'au-delà n'a pas de consistance en lui-même malgré toute l'importance qu'il prend aux yeux des vivants. Il n'a de signification

> que par rapport à ceux-ci, qu'il entoure et investit de toute part. C'est la terre des hommes qui est solide et c'est là que réside la vraie vie. C'est là que l'on retrouve la véritable empreinte, la véritable image de l'homme, fécond dans le travail et l'amour, sur le revers, il n'y a que son ombre, sa projection, le dédoublement de lui-même qui l'aide à se comprendre par contraste. Les deux mondes sont complémentaires, ils ne peuvent se concevoir, exister l'un sans l'autre. Mais la vie en plénitude se situe ici-bas, c'est à elle que l'on tient, c'est elle que l'on espère retrouver.

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

3.4.2.2. L'intégration dans le temps

La première intégration du nouveau -né est celle qui l'enracine dans le temps cosmique. En effet, il existe un calendrier de correspondance des jours et des noms dans l'aire culturelle maxi, qui permet de savoir dès la naissance d'un enfant quel est son premier nom selon son sexe. Le nom du jour de naissance « ne manque à personne ; ainsi à chaque jour de naissance correspond un nom chez les fon et apparentés » (Batto W.D.; op.cit.4). A cet effet, la répartition suivante sur les sept jours de la semaine est faite.

Tableau n° 10 : noms de naissance correspondant aux jours de la semaine en langue maxi.

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

Source : données de terrain, 2014.

Les enfants qui portent ces noms sont considérés comme des enfants envoyés par Dieu le créateur. Aussi, Spieth J. (1906; 57) pense t-il que *« la raison pour laquelle on donne à une personne le nom de son jour de naissance, est que l'on veut honorer dieu car on pense que ce jour vient de lui* ». L'évocation de ces noms souligne dans la mémoire de chacun, la correspondance de son arrivée dans le temps avec le jour favorable ou néfaste de sa naissance. En effet, voici à peu près l'influence attribuée à ces jours (Tingbé-Azalou A. ; 1987 :117).

Lundi : *tɛnigbe* : /tɛni/ : signifiant littéralement /jour tɛni/. /tɛni/ serait un mot étranger. Le révérend Père Segurola (1963 ; 509) qui a longtemps séjourné au Bénin lors de sa mission évangélique, indique dans son dictionnaire fɔn-français que '' tɛni'' est un mot d'origine arabe issu de ithneim qui veut dire n°2, /gbe/ : signifie jour. C'est un jour faste. Tout commerce entrepris à partir de ce jour connaîtra un heureux aboutissement.

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

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

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

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

Samedi : le samedi est désigné sous le vocatif de /sibigbe/ = /jour de sibi/. En arabe ‘’es sebt ‘’ signifie ‘’7’’ tandis que ‘’gbe’’ traduit jour. Ce jour est conçu

comme fort néfaste. Lorsque survient un décès ce jour dans une famille, cela se répète trois fois ou sept fois dans des conditions semblables. C'est le jour de naissance des enfants rancuniers et malchanceux. On n'accomplit aucun acte célèbre ce jour. On n'entreprend rien de sérieux à compter de ce jour.

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

Pour tous les jours prédisposant à un avenir peu reluisant, il existe des cérémonies de suppléance qui mettent les enfants sous de bons auspices. Cette prérogative relève de la compétence des *tanyinɔn* ou de quelques vieux qui connaissent les rites. Tels que celui appelé *azanɖyɔ* (changement de jour).

3.4.2.3. L'intégration dans l'espace

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

3.4.2.3.1. Le rite d'enterrement du placenta

Dans la tradition, et selon les informateurs, l'enfant arrive au monde sur les feuilles d'*akikɔn* (*akikoɔma*) appelées encore *sɛmâ,* de nom scientifique *Spondia Mom.* Pour les *bokɔnɔn* selon Guérin M. (op.cit.), *akikɔn* est la première graine semée par *Mawu*. Il y a donc une explication à l'utilisation de la feuille à la naissance d'un enfant. On arrive au monde, pour ainsi dire, entre les mains du *sɛ* , symbolisé par les feuilles *d'akikɔn*. Après l'accouchement, c'est dans ces feuilles d'*akikɔn* qu'est enveloppé le placenta, puis enterré ; tourné face vers le ciel dans l'enclos d'une douche, assure à la mère la continuité de la

procréation. Le placenta enfoui sous fraîcheur implique que l'existence de l'enfant est placée sous les auspices de la paix. De nos jours, même si l'enfant naît à la maternité, le placenta est emporté à la maison pour être bien enterré selon la coutume et la tradition.

Dans le cas des naissances survenus les jours dits néfastes, on peut conjurer la mauvaise destinée par des rites de suppléance sur le placenta. A cet effet, on met alors le placenta dans un canari au-dessus des feuilles d'akikɔn. On n'y immole un coq et l'on enterre ce placenta dans un endroit marécageux ou la fraîcheur est permanente. Le rite de l'enterrement du placenta met en présence la terre que l'on peut interpréter comme le sein maternel, la matrice symbolique qui continue de porter l'enfant. Mais cette idée ne semble pas être première dans la pensée maxi. La recherche expresse de la fraîcheur, de l'humidité, montre plutôt l'interprétation de l'eau comme symbole de paix mais aussi source de vie. Ce rite d'enterrement du placenta constitue l'appel à une existence sans heurt pour le nouveau- né.

3.4.2.3.2. Le *sunkikɔ́* ou rite de présentation de l'enfant à la lune

Cette cérémonie se fait nuitamment quelques jours après la naissance de l'enfant, avant celle de la naissance sociale ou sortie de l'enfant en société. Ce jour-là, quelques dignitaires de la famille viennent discrètement dans la case de l'accouchée pour lui prendre son nouveau-né qu'elle a préalablement déshabillé. Ainsi nu, il est amené derrière la maison. La tante paternelle ou un sage du lignage prend l'enfant dans ses bras et le présente sept ou neuf fois aux astres de la nuit tout en prononçant des bénédictions.

Après explication, il ressort que ces paroles sont un monologue à l'endroit des ancêtres et puissances tutélaires soigneusement invoqués pour reconnaître et protéger comme des leurs ce nouveau membre de la famille. Chez les peuples fon et apparentés, la lune est d'une extrême importance, elle règle les mois, les

semailles, la coupe des bois…etc. Avec le lever de la lune (*sunwaji= sun* : lune ; *wa* : venir, aller ; *ji* : en haut), c'est la vie qui recommence.

Faire sortir l'enfant à ce moment-là, c'est établir entre le cosmos et lui un lien, alors que l'univers est dans toute sa vigueur. La présentation à la lune prépare un univers spirituellement et mystiquement neuf pour le nouveau-né qui est passé de l'autre monde à celui-ci. Des libations sont faites pour une communion rituelle avec les puissances nocturnes. En effet, les cérémonies de libation ne sont pas un apanage du Bénin. Elles se pratiquent un peu partout dans le monde[59]. Ces cérémonies sont faites à différentes occasions selon les fonctionnalités qui leur sont attribuées et selon les circonstances socio-anthropologiques. On distingue trois catégories de libations :

- ✓ la libation d'eau où le canal utilisé pour expédier des messages aux ancêtres est l'eau,
- ✓ la libation de boisson alcoolisée : le canal utilisé ici est la boisson alcoolisée ;
- ✓ enfin la libation de sang : ici, le canal utilisé pour alerter les ancêtres est le sang des animaux sacrifiés.

Ainsi, les cérémonies de libation peuvent être considérées comme un creuset de réjouissance collective réunissant les familles d'un même clan. Or, réjouissance rime avec élimination du stress et recharge émotionnelle. Les libations jouent donc un rôle de sécurité affective pour les membres du lignage. Aussi, faudrait-il souligner que le rite de libation a d'abord pour but de créer l'harmonie entre le visible et l'invisible afin d'en tirer tous les bénéfices possibles. Vu donc sous cet angle, ce rite constitue la trame de fond de « l'intense commerce entre les vivants et les morts ». Enfin, l'enfant est remis à

[59] Dans la fièvre pré-cérémonies d'ouverture de la coupe du monde 2006 en Allemagne, beaucoup de citadins béninois ont été surpris de voir les berlinois sacrifier sans aucun complexe à la tradition de libation d'eau et de boisson avant l'inauguration de leur nouveau stade. Témoin privilégié de l'évènement, la télévision nationale du Béninqui, dans une série inédite de reportage, n'a pas ménagé ses efforts pour partager l'évènement avec ses spectateurs.

sa mère toujours avec l'interdiction formelle de sortir avec l'enfant en plein jour. La claustration de celle-ci et de sa progéniture continue jusqu'au jour de présentation officielle de l'enfant à la société.

3.4.2.4. Les rites d'intégration sociale

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

3.4.2.4.1. La cérémonie du *videtɔn* ou naissance sociale

La cérémonie du *videtɔn* ou naissance sociale coïncide avec la dation du nom. Elle se fait le septième ou le neuvième jour selon le sexe de l'enfant. En effet, pour les enfants de sexe féminin, c'est le septième jour qu'a lieu la cérémonie de sortie. Pour le sexe masculin, il faut attendre le neuvième jour. Elle s'organise dans la quasi-totalité des cas rencontrés lors des recherches, dans la famille du géniteur. Elle a lieu chez ce dernier ou chez le chef du groupe lignager paternel, la société maxi étant une société patrilinéaire. Ce sont les tantes paternelles ou *akɔvi tasinɔ*, prêtresses, qui officient cette cérémonie.

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

Cette cérémonie est obligatoire. C'est un *sugbe* (totem en langue maxi). Elle peut être source d'injures et de déséquilibre psychologique chez l'enfant.

Cependant, le déroulement de la cérémonie de sortie de l'enfant change profondément avec les *hɛnnu*. Toutefois, on retiendra que tous les *hɛnnu* observent des rites de présentation et d'intégration de l'enfant à la famille. Dans un cas général, il s'agit d'offrandes et de prières au *toxyɔ (*ancêtre mythique*)* de la famille, aux *vodun*, aux ancêtres, d'accepter le nouveau-né dans la famille.

3.4.2.4.2. Le rite d'*agbasayiyi* ou d'intégration communautaire

Contrairement au rite de sortie de l'enfant, celui-ci revêt une plus grande importance. C'est une cérémonie occasionnelle qui rassemble généralement un grand nombre d'enfants du même *hɛnnu* d'âges très différents. Il s'organise plusieurs mois ou semaines après la naissance d'un enfant. Parfois, les autorités familiales préfèrent attendre qu'il y ait plusieurs enfants à consacrer ensemble.

> La cérémonie agbassa se fait souvent pour plusieurs enfants à la fois, ceci pour des raisons organisationnelles et financières. Donc les frères, sœurs d'une même maison peuvent la faire au cours de la même séance à leurs enfants (Daa Aligbonon A., op.cit. :109).

Ainsi, sous la supervision du *hɛnnugan* (chef du *hɛnnu*), un *bokɔnɔn* officie devant une assemblée constituée des deux familles (paternelles et maternelles). Il procède à travers le *fâ*, à l'identification de cet ancêtre bénéfique veilleur qui se révèle être le guide de l'enfant. L'aide des *tanyinɔn* et autres personnes ressources de la famille n'est pas des moindres. Le *bokɔnɔn* s'appuyant sur sa connaissance du *fâ* trouvera le *du*[60] qui annonce la destinée de chaque enfant et désigne son *jɔtɔ* c'est-à-dire l'ancêtre ou le *vodun* qui s'est incarné en lui car *l'enfant qui vient au monde, est toujours l'œuvre d'un ancêtre défunt* (Tingbé-Azalou A., op.cit. : 68). Si le *jɔtɔ* est un *vodun*, l'enfant en deviendra l'adepte plus tard. Il devra culte et adoration à ce *vodun* et ce dernier lui devra protection et grâces.

[60] Signe divinatoire du fá sur lequel chacun est venu au monde

Dans cette logique, il sera dicté à la mère les interdits (*su*) et les prescriptions afférents à ce *du* lorsque l'enfant est trop jeune pour comprendre. Le respect strict de ces interdits garantira plus tard la réussite sociale et professionnelle ainsi que l'équilibre psychologique de l'individu. Cette cérémonie d'intégration de l'enfant dans la communauté familiale qui englobe les morts et les vivants se déroule immédiatement après le *cyɔdohun* (Adoukonou B., op.cit. :202). Il consiste essentiellement à identifier l'ancêtre dont l'enfant bénéficie de la protection (*jɔtɔ*). Evidemment, il faudra expliquer le rapport existant entre cette cérémonie qui se répète bien des fois en l'espace de vingt-cinq ans et le rite du *cyɔdohun*.

En effet, au moment où prend fin le *cyɔdohun,* s'accomplit le premier retour du représentant de l'ancêtre éponyme que le rite vient de transformer lui aussi en ancêtre. L'intégration communautaire de l'enfant (*agbasayiyi*) est comme la limite frontière du champ de la mort. La délimitation du cycle de la mort est marquée par la naissance du cycle de la vie dont la manifestation sociale la plus claire est la présentation de l'enfant au salon de l'ancêtre éponyme (Adoukonou B., op.cit. :133).

Le terme *cyɔdohun* signifie étymologiquement « embarcation des morts ». Ce rite est à la fois celui de la transformation en « ancêtre du chef de lignage décédé » et de la transformation de tous les morts de la dernière génération (à peu près vingt-cinq ans) en *vodun,* c'est-à-dire en symbole reliant les vivants du lignage avec un partenaire invisible (Adoukonou B.; ibidem). Si le *du* révèle un mauvais sort, il faudra donc le conjurer. Ainsi, procède-t-on à un sacrifice expiatoire (*vɔsisa*). Le sacrifice qui suit le *agbasayiyi* n'engage pas tout le *hɛnnu*. C'est une cérémonie plutôt privée qui engage chaque petite famille. La typologie de ces divers rites afférents à la naissance d'un enfant permet de saisir ceux qui sont exceptionnels dans le cas des naissances qui ne répondent pas à la

norme habituelle. Dans l'aire culturelle adja-tado, cette cérémonie *agbassayiyi* a une importance capitale dans la vie de l'enfant, pour son épanouissement, son intégration dans la communauté. C'est aussi une cérémonie qui permet de réunir davantage les deux familles car le *jɔtɔ* peut être issu de la famille paternelle ou maternelle. De là, l'enfant peut toujours se sentir concerné et bien participer activement aux cérémonies familiales.

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

3.4.2.5. L'intégration des naissances exceptionnelles

Lorsqu'un enfant *tɔxɔsu* naît, les consultations de l'oracle *fâ* confirment qu'il est bien un *tɔxɔsu*. Les premiers pas à poser consistent à faire est de faire référence à l'entité *vodun* liée à ce *tɔxɔsu* : chez les Maxi c'est le *vodun* Nɛnsuxwe ou *Dan*. Il arrive parfois que le fà révèle l'identité *tɔxɔsu* mais il faut l'initier dans le couvent de *Sakpata*. Mais, la plupart du temps, c'est dans le couvent de *Dan* dont les adeptes sont les *tɔxuɛnu*, les *sakpatassi*, les *hêviossossi*. Après la confirmation du fà, obligation est faite aux parents du *tɔxɔsu* de donner une ''dot''. On dit *enan nan agban tɔxɔsu.*Ce rite consiste à doter le *tɔxɔsu* en vue d'un éventuel mariage ou union entre lui et sa famille d'adoption. C'est le rite de : *enan da tɔxɔsu.*

En milieu maxi de Glazoué et de Savalou, la plupart des enfants nés avec des anomalies ont leurs rites qui se font dans le couvent du *vodun Nɛnsuxwe* car ce couvent gouverne les esprits émanant de l'eau. La plupart des parents n'ont pas les moyens pour faire tous les rites en même temps alors cela se fait par étape.

Exécuter les rites par étape a pour but de les pratiquer tous mais celui qui a les ressources financières peut les observer en une seule fois. Cependant, tel n'est pas le cas en milieu traditionnel : cela se fait par étape comme suit selon Daa Azondékon M.:

- **Etape 1** : à la naissance de l'enfant *tɔxɔsu*, il y a l'étape de la purification exécutée par les initiés (*Sanyi bokɔnɔn ou hunbonɔn*). Les composantes de ce bain thérapeutique n'ont pu être révélées au non initié que nous étions. Seuls les initiés purifient l'enfant lors de ce rite. Cela permet à celui-ci de vivre même s'il y a des cas d'anomalie sévères où l'enfant ne survit que pendant quelques temps. En effet, vivre n'est pas synonyme de respirer. Il y a des enfants anormaux qui vivent mais font souffrir leurs parents qui sont tout le temps chez les tradi thérapeutes ou à l'hôpital. Cette première étape permet donc d'éviter ces tracasseries.
    - **Etape 2** : à cette étape, le rite se fait à la maison ou en brousse. Cela dépend des révélations du *fà* car à chaque étape, il faut faire une consultation divinatoire qui doit guider la conduite à tenir. L'un des rites consiste à raser la tête à l'enfant. Le sens de ce rite est une invite à prendre part à la vie au sein de la famille et de la communauté.
    - **Etape 3** : un peu avant l'âge adulte, une cérémonie est faite pour inviter le *tɔxɔsu* à convoyer dans ce monde ici-bas toutes les richesses qu'il possède dans le monde supra sensible pour qu'on puisse en jouir. La contre partie serait la garantie d'une vie épanouissante ici-bas. C'est en ce moment qu'on dit le *tɔxɔsu* a enrichi son père, sa mère, son oncle, sa tante ou un de ses parents (*e donu tɔ ton, e donu nɔn ton alo, e donu mɛde*). C'est le *tɔxɔsu* qui choisit qui il doit rendre riche ou prospère. Pour cela, ils ont besoin d'être invoqués, d'être choyés pour qu'on puisse bénéficier de leur prospérité. Il y a une force divine qui se manifeste. L'on ne peut la

décrire ni l'orienter, c'est seul Dieu qui peut l'orienter. Lorsque l'enfant *tɔxɔsu* se retourne très tôt (meurt), on l'immortalise par un signe et ses parents sont obligés de vénérer ce signe ou cette représentation.

Photo 8*:* chapelle du *tɔxɔsu* S. Enanfa à Doga (Zagnanado).



Source : données de terrain, 2015.

En milieu traditionnel maxi de Zagnanado, on note aussi plusieurs séquences dans l'application des rites. D'abord, face à un cas extraordinaire, on renvoie l'enfant à sa demeure benthique : *enɔn xwe tɔxɔsu ɔ ɖo tɔ* ou bien *enɔn tcizo do numɛ ni i* (on éteint le feu dans sa bouche). Après, on va chercher le *tɔxɔsu* à la rivière ou au marigot : *enɔn yi tɔxɔsu sin tɔnu.* Le dernier rite consiste à l'installer ou à le représenter en vue de l'adorer : *enɔn li tɔxɔsu ɔ bonan sɛn hɛn*. A y voir de près, les Maxi de la zone de recherche utilisent les mêmes stratégies pour intégrer les naissances anormales.

Quand, le *tɔxɔsu* meurt, on dit *e jɛ tɔ* ou bien *e lɛ kɔ* (il est tombé à l'eau ou il est reparti). Le *tɔxɔsu* est un roi, le roi des eaux. En milieu adja-fon, le roi ne meurt pas. A sa mort, on dit qu'il retourne à la maison. D'où l'expression *e jɛ tɔ*. Même lorsque les parents l'ignorent, le *tɔxɔsu* se révèle à eux tôt ou tard au hasard de la consultation du *fâ* par un proche de la famille. Alors, le *fâ* révèle que tel enfant est *tɔxɔsu* et qu'il demande qu'on le reconnaisse et qu'on lui donne ''à manger''. Cette reconnaissance se fait en fonction de la divinité par laquelle est passée le *tɔxɔsu* pour venir dans le monde ici-bàs. S'il passe par le *vodun Dan* ou par le *vodun Sakpata*, on les représente (*enon li ee ; enon do ee*

ayi). Dans d'autres cas, le *fâ* révèle qu'on ne va pas le représenter mais qu'on va mettre de l'eau dans un canari pour lui : *enan do sinouzin ni ee*.

Comment est-on arrivé à l'érection d'une représentation du vodun *tɔxɔsu* en vue de son adoration ? Il represente une divinité dont l'existence et plus généralement les manisfestations ne laissent personne indiférent, pas même le non- inité. Qu'en est-il au juste de ce *vodun* ? Quelle est sa nature et que sait-on de son origine ? En vue de répondre à ces questions, nous restituons la légende suivante.

3.5. Origine du *vodun tɔxɔsu*

D'après le récit trouvé lors de la recherche documentaire chez les informateurs de Rogatien Madokpon et Olivier Guiassou (1985 in Revue St Gall), voici la légende explicative de l'histoire de la découverte du *tɔxɔsu :*

Encadré n°17: légende explicative de l'histoire de la découverte du *tɔxɔsu* en milieu *saxuɛ* du Bénin.

« Un pêcheur ayant connu une série de mésaventures commerçait à perdre le goût de vivre, miné par le désespoir. Pêchant un jour à l'épervier, il sentit brusquement que son filet avait un poids insolite. L'être difforme, qu'il découvrit blotti au fond de son filet le remplit de panique. Il gagna aussitôt la rive; et pour se remettre de sa peur, passa quelques jours sans pêcher. Pourtant un peu plus tard, talonné par le besoin, il dut remettre encore sa barque sur l'eau et prit la direction opposée au lieu où il avait fait sa malencontreuse pêche. Mais voilà qu'au tout premier jet de filet, il retrouva encore le « monstre ». Mystère se dit-il, intrigué par une si curieuse coincidence. Pour la seconde fois, il prit encore la fuite, mais se résolut de comprendre ce que pouvait signifier une telle aventure.

Il consulta donc le bokɔnɔn (devin) qui lui interprèta les faits : l'objet pêché à deux reprises était un « messager divin » et pour que le pêcheur puisse finalement retrouver la paix, il luit fallait accueillir et héberger chez lui, son étrange « visiteur ». Ce retrait des eaux devait se faire dans trois pièces d'étoffe disposées comme suit : un percal blanc au milieu; un percal rouge d'un côté et un autre percal noir de l'autre côté. Muni de ces renseignements, le pêcheur partit à la recherche du Yɛhue mais durant deux jours, il erra en vain sur l'eau puis au troisième jour, alors qu'il commençait à désespérer, il retrouva enfin le Dan tɔxɔsu. Mettant en exécution les recommandations du bokɔnɔn, il enveloppa « l'objet » des tissus prescrits et l'installa dans un petit « temple » aménagé par lui à cet effet. Trois jours après ces évènements, en plein midi, des ténèbres s'abattirent brusquement sur la maison du pêcheur; et lorsque repparut la lumière, le Dan tɔxɔsu avait disparu. Alerté par tous ces faits, le bokɔnɔn intima l'ordre au pêcheur d'ériger une « figure » du « Dan tɔxɔsu » dans le *temple. Il lui prescrit également les objets devant servir à cette érection.*

L'aube était à peine levée lorsque, au jour fixé pour l'érection, le bokɔnɔn se rendit dans la demeure du pêcheur. Etaient également convoqués pour la circonstance tous les membres influents de la famille du pêcheur. Ce dernier devait lui-même présidé la cérémonie sous les indications du bokɔnɔn. Il commença par enterrer une variété de feuilles (constituant la substance même de l'érection) et éleva sur elles une motte de terre coiffée de deux petits canaris. Sur chacune de ces poteries, étaient représentés trois points en forme de triangle portant au centre le dessin d'un serpent. Suivit alors l'immolation de sept volailles (quatre coqs et trois poules) et d'un bouc dont le sang fut répandu sur la motte. De même une partie symbolique de ces animaux (les boyaux) furent prélevée pour le Yɛhue. Le reste devait servir au repas sacré. Une quantité symbolique de maïs bouilli et sucré, du lihan (boisson local à base de maïs) fut également répandue sur le Yɛhue. La cérémonie d'érection s'acheva par un repas sacré auquel prirent part tous les invités ».

De nos jours, la cérémonie d'érection du Yɛhue Dan tɔxɔsu se pratique suivant le même rituel. Cependant, on note quelques légères transformations ou adaptations :

- *le lihan peut être remplacé par d'autres boissons sucrées notamment le youki ;*
- *dans le milieu saxuɛ, les objets devant servir à l'érection se procurent dans l'un des deux marchés de la région (Avakpa ou Dogbo-Ouèdèmè) ;*
- *l'érection elle-même se fait par une équipe de hunbonɔ de Dan tɔxɔsu qui se chargent de l'initiation du nouveau hunbonɔ ;*
- *dans la famille de ce nouvel élu, se choisit une tanyinɔn (sœur directe, germaine ou cousine) du nouveau hunbonɔ. Cette dernière doit résider dans le même village que le Yɛhue pour qu'en cas de nécessité, on puisse vite la retrouver. A la mort de ces deux personnes (hunbonɔ et tanyinɔn), le Dan tɔxɔsu lui-même choisit par oracle les ministres de son culte.*

Source: La revue Saint Gall, 1985.

Entre les exigences de la foi chrétienne et l'imposante réalité du *vodun* dans les milieux traditionnels, qui ne ressent pas la nécessité urgente et le malaise de devoir faire le point ? Cette recherche est destinée à mettre en lumière le vrai visage des cultes en exercice dans les milieux, les motivations qui poussent et l'origine mythique ou historique de ces pratiques. C'est peut être pour avoir négligé ou ignoré cet aspect que le synchrétisme, sournoisement fait brêche dans la vie de nombreux chrétiens.

Quoiqu'il en soit, chacun perçoit bien la profondeur ou la pertinence de la question que rendent encore plus difficile les complexes relations qu'elle entretient avec la vie culturelle, sociale voire économique de nos milieux. Ainsi, au regard de la conception traditionnelle *Saxuɛ, tɔxɔsu* est une source de bonheur. Et de tous ceux qui nourrissent un rêve de réussite sociale, de

promotion et de richesse accourent vers lui. Il est en particulier le *Yɛhue* de la richerche d'où cette expression populaire : c'est *tɔxɔsu* qui l'a comblé de richesse, ou qui lui a prêté cette richesse). Il serait également le *Yɛhue* de la paix, le protecteur de la famille, des voyageurs. Chaque année, il accueille au cours d'un céremonie solennelle, les vœux de toute la communauté ainsi que ses adeptes. C'est ce que les *Saxuɛ* appellent *xuetatitrɔ* (changement de tête de l'année). Mais, il arrive parfois aussi que la puissance du *tɔxɔsu* soit détournée à des fins malveillantes.

3.5.1. Les soins aux *tɔxɔsu*

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

La naissance du *tɔxɔsu,* dans certains cas, représente un réel danger pour la vie du géniteur. Tel est le cas de l'enfant né avec une dentition avancée. Il doit être isolé du père : ce dernier doit prendre garde de mettre les pieds dans l'urine de l'enfant au risque de perdre sa vie. A cet effet, les compétences d'un "connaisseur" doivent être sollicitées afin d'annihiler pareil sort. Très souvent, les *tɔxɔsu,* ceux frappés de graves difformités ont une existence brève. Lorsque le *tɔxɔsu* décède, on dit qu'il est tombé à l'eau : "*e jɛ tɔ*". La "tombée à l'eau" du *tɔxɔsu* est suivie d'impressionnants rituels. On fera appel à un *bokɔnɔn* pour découvrir le marigot par lequel l'enfant *tɔxɔsu* est "tombé à l'eau".

Au jour fixé, des prêtresses de *nɛnsuxwe,* spécialistes du culte *tɔxɔsu,* viennent faire les cérémonies, assistées les membres de la famille. Le groupe en procession se dirige vers le marigot avec la stricte défense de regarder en arrière.

Aussi emportent-ils sur eux : un canard, du percal rouge, une petite natte faite en nervure de palme (*kplakpla*). Après le jet de kola et la libation, l'oiseau bouc émissaire et immolé au bord de la mare, puis enroulé dans la petite natte.

Avant d'offrir tout ceci à l'eau, les officiants procèdent à une infinité de prières et de chants. Chargée de message, la victime sacrificielle devient le support et le moyen de s'adresser aux forces des eaux. Le rituel s'achève par le retrait symbolique du *tɔxɔsu* de l'eau. Quelques-uns des officiants avancent dans l'eau pour rechercher celui-ci qui se présente en ces moments. L'insuccès traduit un refus des forces benthiques. La communauté familiale prend la mesure du danger qui la menace. Elle sera agitée par l'enfant *vodun* tapis ans l'ombre.

Le *bokɔnɔn* sollicité à l'occasion lira le signe divinatoire afférent à cet enfant vodun. D'autres objets (qui n'ont pas été cités ici) sont ajoutés au "*du*". Par ailleurs, il faut noter qu'il n'existe pas un canevas de soins et d'interdits exhaustifs pour les *tɔxɔsu*. Chaque naissance dicte à travers le fá sa volonté. C'est ainsi que certains *tɔxɔsu* dits très redoutables par leur puissance se refusent à l'exposition au regard étranger. Ils sont alors internés tous les temps dans une case ou en dehors de la communauté ou installés dans un champ ou au bord de la voie publique. Leur sortie est circonstancielle, et ceci au cours des grandes cérémonies. De même, leur sortie peut rompre le cours d'une longue sécheresse. On les expose au soleil et ils attirent la pluie. Les rites de naissance des *tɔxɔsu* font partie du vaste champ de rites des anomalies de naissances.

3.5.2. Autres rites

A l'instar des *tɔxɔsu*, les autres cas de naissances précités bénéficient aussi d'une attention particulière, mais avec moins de rituels. De même, les cérémonies organisées requièrent moins de personnes de la grande famille. La naissance d'un enfant en position pelvienne par exemple va mobiliser les membres de la petite famille et les *tanyinɔn*. Mais dans tous les cas, le recours à

un *bokɔnɔ* est indispensable pour mieux comprendre l'évènement. A cet effet, il ordonne les rites à accomplir. Ainsi, lorsqu'un enfant *Lisa* (albinos) vient à naître, la famille installera chez elle un autel du vodun *Lisa*. Elle insérera ce vodun dans le lot du patrimoine de la communauté familiale. L'installation sera parrainée par les prêtres du culte de ce *vodun*. L'érection de l'autel de *Lisa* nécessite une ordonnance culturelle. Les objets composant l'ordonnance sont surtout de couleur blanche. Le choix de la couleur blanche interviendra tout le long de la vie de l'enfant.

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

3.5.3. L'univers des interdits

Il faut comprendre qu'une atmosphère de crainte et de sacré auréole les naissances dites influencées par des forces surnaturelles. Les multiples rites suivant ces naissances participent à l'intégration au monde des humains et des forces invisibles, c'est-à-dire revigorer la force ou la puissance découverte sur l'enfant, si elle est destinée pour le bien. Au-delà de ces aspects qui suscitent les rites, le maxi est persuadé que le divin ne peut cohabiter avec les humains sans être soustrait à certaines pratiques séculaires. Ainsi, l'enfant déifié est contraint à suivre des interdits. Les enfants *tɔxɔsu* imposent assez d'exigences.

Les interdits des enfants *tɔxɔsu* sont connus à travers la sagesse du *fá*. Bon nombre de leurs interdits sont alimentaires. Mais la tradition populaire reconnait d'autres. Ainsi, dit-on qu'ils (les enfants *tɔxɔsu*) ont pour tabou la grenouille et l'hypopotame qu'ils ne doivent pas tuer et ne doivent pas consommer le canard.

Par ailleurs, à l'enfant *lisa* (albinos), il est déconseillé de se vêtir ou de faire usage des objets de couleur écarlate, au mépris du blanc. L'huile rouge lui est proscrite, et il ne peut faire usage que le l'huile de karité. De même, il ne fera pas usage du sel de cuisine, il y a du sel spécialement produit et vendu sur le marché. Dans le relevé des interdits alimentaires, il est défendu à l'enfant *lɛgba* de prendre des boissons alcoolisées.

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

3.6. Les noms et leurs significations

En Afrique noire et en milieu maxi en particulier, le nom est porteur de sens et de signification. Tingbé-Azalou A. (op.cit.) le souligne si bien quand il affirme que le nom est une marque verbale ou langagière de reconnaissance et de définition de l'individu dans toutes ses caractéristiques. Le nom est souvent attribué pour rappeler des évènements circonstanciés. Houis M. (1963) dans une étude sur les noms individuels chez les Mossi, arrive à des conclusions qui sont certes valables au-delà de ce peuple Burkinabè. Il présente les noms essentiellement comme des messages que l'homme adresse aux êtres invisibles, comme des actes de communion. Pour les enfants qui font objet de cette recherche, les noms attribués sont des supports et tiennent lieu de mémoire pour rappeler les circonstances de naissance. Leurs noms sont donc des marques identitaires, des condensés d'un discours de situation, un nom symbole.

L'évocation de ces noms fait prendre conscience dans le milieu environnant de ce qu'est l'individu porteur et du respect qu'on lui doit à cet effet.

Par ailleurs, dans la société maxi comme dans d'autres sociétés, les jumeaux sont d'abord caractérisés et identifiés par leur nom. Les noms de jumeau diffèrent suivant la position dans laquelle, ils ont été accouchés (siège bas, expulsion en reine, circulaire du cou et du corps, ….Voici quelques noms de jumeaux suivant leur position à la naissance et leur sexe. Lorsque les jumeaux arrivent les pieds en avant, ils portent un nom particulier en milieu maxi. Dans le cas des jumelles, elles se nomment *agɔxi* et *agɔsɛ*. Dans le même cas, les faux jumeaux s'appellent *agɔxi* et *agɔsu*. Quand ils viennent au monde en faisant face au ciel, les jumeaux se nomment *wɛnsu* et *wɛnsa*. Lorsqu'ils arrivent en étant dans la même poche, les jumelles s'appellent *wumɛ* et *wugbe*.

De sexe masculin, ces enfants sont appelés *wusu* et *wusa*. Lorsqu'ils sont de faux jumeaux, ils s'appellent *wumɛ* et *wusu*. Quand les enfants sortent normalement sans position particulière, ils portent aussi des noms précis. Les jumeaux s'appellent soit *zi* et sɛ, soit *gboja* et *tete*. Aux jumelles, on donne comme nom *hwuevi* et *hwesɛ*. Aux faux jumeaux, on attribue *zi* et *zinwxe* ou *gboja* et *teevi*.

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

Tableau n°11 : anthroponymie sociale maxi des puînés de jumeau

Sexe masculin	Sexe féminin
Dosu	*Devi*
Dosa	*Desɛ*
Donyɔn	*Dogbe*

Source : données de terrain, 2014.

Conclusion partielle

Au terme de ce chapitre, il est à reconnaître que le sujet sur les malformations congénitales de naissance est avant tout anthropologique. Les diverses interprétations relevées, les cérémonies et rites organisés participent en grande partie à la culture du peuple maxi. Il éclaire quelque peu sur l'identité des *vodun* du panthéon *aja-fɔn* et assimilés. Il permet de découvrir les mythes et légendes fondateurs de ces divinités inter-monde et surtout leur fonction. En effet, leur rôle oscille entre le fait d'assurer à l'homme une vie paisible et épanouie.

Dans une ambiance où les acteurs sociaux ne reconnaissent pas de malformation fortuite, il serait intéressant de faire une analyse critique du phénomène à la lumière de la médecine moderne occidentale. Par ailleurs, la partie suivante aura pour but d'analyser à l'aune de l'indicamétrie et de l'approche stratégique prospective, la pertinence du contenu des discours des Maxi de Savalou, Glazoué et Zagnanado.

TROISIEME PARTIE : ANALYSE CRITIQUE DES DONNEES DE LA RECHERCHE

CHAPITRE I : PLUS VALUE DES ENFANTS TƆXƆSU A L'AUNE DE L'INDICAMETRIE ET DE LA PROSPECTIVE

1.1. Analyse de la plus value des enfants *tɔxɔsu* à l'aune de l'indicamétrie et de l'analyse stratégique prospective

L'analyse des données se fera en trois phases. D'abord, nous partirons du cadre d'analyse annoncé dans le cadre théorique pour analyser le discours des acteurs sociaux maxi. A ce niveau, l'on partira de la théorie indicamétrique du Professeur Moustapha Diabaté et Honorat Aguessy (1983) et dans un second temps, elle aboutira à la matrice de diagnostic stratégique préconisée par le paradigme prospectif (Gurvich, 1950) pour montrer que les rites liés aux enfants *tɔxɔsu* sont des faits porteurs de développement en milieu maxi de Savalou, Glazoué et Zagnanado. Enfin, il sera analysé la symbolique de quelques éléments des rites pour montrer leur pertinence dans le processus de développement.

1.1.1. Les enfants *tɔxɔsu* comme levier de développement endogène à la lumière de l'indicamétrie

L'indicamétrie est une science au même titre que toutes les autres sciences avec son objet, son alphabet et sa méthodologie. Mais contrairement aux autres sciences, elle a une double méthodologie : elle a pour objet le monde visible et celui invisible. Qu'est-ce que l'indicamétrie ? Comment est-elle née et pourquoi ? Est-elle une science à l'instar des autres sciences ? Comment peut-elle aider à apprécier la plus-value des enfants *tɔxɔsu* dans le cadre de cette recherche?

1.1.1.1. Genèse de la science indicamétrie

L'indicamétrie de façon générale est une science comme toute discipline qui comporte son champ lexical, son objet, sa méthode et son vocabulaire tout comme la sociologie, l'anthropologie. C'est une science à part entière sauf que

celle-ci a été inventée par des Africains. Mais dans quelles circonstances ? Selon les informations recueillies auprès d'Adoukonou Marcel[61], cette science serait née en février 1963 à Paris. A cette date, Gilbert Comte un journaliste français qui fesait partie des éminents journalistes délégués par la France pour écrire sur la période postcoloniale en Afrique. C'était donc un journaliste spécialiste de l'Afrique.

A la fin de chaque année, le collège des journalistes spécialistes de l'Afrique rendait compte sur ce qui bloquait le développement de l'Afrique. Alors, pour restituer ses résultats sur l'Afrique, Gilbert Comte a convié plusieurs personnalités dans le but de faire le point de l'exercice du pouvoir après trois ans par les Africains eux-mêmes. Les éminents professeurs qui étaient présidents d'association des jeunes d'alors, furent invités. Le professeur Honorat Aguessy qui était responsable des étudiants du Dahomey était présent. Le professeur Moustapha Diabaté de la Côte d' Ivoire, Joseph Ki-Zerbo du Burkina Faso, Amadou Hampate Ba du Mali, Check Anta Diop et Léopold Sédar Senghor du Sénégal, Edouard Glussant de la Martinique,…

Presque toutes les figures emblématiques, les sommités africaines qui travaillaient dans le cadre scientifique au Centre Scientifique de Recherche Anatole de France étaient invitées à cette conférence. Devant donc ce parterre de journalistes et d'intellectuels africains, Gilbert Comte aurait déclaré ceci : « La jeunesse africaine et ses dirigeants sont atteints d'une incapacité congénitale à gérer les indépendances et seule l'aide au développement était leur survie ». Alors les intellectuels africains présents ont réagi violemment pour montrer que c'est grâce à l'Afrique que la France fut libérée de la guerre mondiale et autre.

[61] Adoukonou Marcel est un de nos informateurs clés. En plus de cela, il est l'assistant de l'un des inventeurs de la science indicamétrique. Il s'agit du Professeur Honorat AGUESSY, directeur de l'IDEE.

Au sortir de la conférence, les chercheurs se sont interrogés sur la notion de «l'incapacité congénitale ». C'est ainsi qu'ils ont créé *le cercle de développement capacitaire*. Ils ont donc interrogé les livres sacrés sur cette notion d'incapacité et de capacité pour voir si ce mot a une essence ou une origine lointaine.

Des recherches sur l'étymologie de ce mot furent entreprises dans les livres sacrés. D'abord dans la Bible, le mot capacité fut trouvé dans l'évangile de Saint Mathieu, chapitre 25 versets 15 à 30 intitulé « les talents ». En effet, ces versets font état d'un maître qui avant de voyager, distribua des talents à ses serviteurs. Aux uns, il donne cinq, à certains trois, à d'autres un. Celui qui a reçu cinq, l'a fructifié et en a gagné cinq autres de même que le second. Mais, celui qui a reçu un talent l'a enterré.

Au retour du maître, il félicita les deux premiers pour avoir fructifié leurs talents et il leur dit : bons et loyaux serviteurs, allez dans la bénédiction de votre maître. Au dernier, il lui arracha le seul talent. Et c'est de là qu'est parti la maxime ''on va arracher aux pauvres pour le donner aux riches''. Et la suite de l'histoire dit : « et Dieu donna à chacun selon sa capacité » (ibidem). Ce qui veut dire que le maître savait qu'il était capable de multiplier un seul talent. Cela voudrait aussi dire que chacun de nous dispose d'une capacité spécifique pour compléter l'humanité.

Le Coran fut interrogé et dans Sourate 2 verset 386, Dieu dit : « Je n'impose à aucune âme un fardeau supérieur à sa capacité ». Alors, l'Islam à travers le Coran qui est un livre sacré, véhicule une doctrine et reconnaît l'histoire des capacités. Prenons le Veda qui est le livre des Bouddhistes. Selon Bouda, chacun doit cultiver sa capacité intrinsèque, c'est-à-dire ce qui est à l'intérieur de lui pour être un humain rayonnant dans la société.

Dans le livre de l'encyclopédie *Fà* (Maupoil B., 1961), le signe *Gouda Fligbé* (formule contractée de la parole *Gouda wɛ nɔn fli nɔnvitɔn gbe si kanmɛ)*

donne ceci : *c'est le Gouda qui qui vient libérer ses frères*. En d'autres termes, c'est par l'abnégation, le sacrifice de soi et la mise en valeur de ses capacités que l'on peut libérer son peuple. Après avoir interrogé tous ces livres et paroles sacrés qu'ils soient canoniques ou apocryphes comme la Bible, le Coran, le Veda, la Tora, etc., il s'est révélé que l'histoire des capacités relève de la nuit des temps.

Alors, le professeur Moustapha Diabaté a mis au point ce qu'on appelle l'alphabet indicamétrique qui est composé de six chiffres et non vingt-six (26) lettres ou trente-deux (32) comme l'alphabet phonétique international. Après l'alphabet indicamétrique, il y a le calendrier indicamétrique pour éviter de voir la réalité comme le commun des mortels. Il permet de gagner du temps et de l'espace car tout est en abrégé en indicamétrie.

Il a été mis en place l'échelle des quinze (15) profils. En effet, tous les grands courants spirituels ont toujours reconnu à l'homme sept sens d'énergie. Les Yogistes et les Bouddhistes parlent de Chakra concernant les sept sens humains qui se retrouvent dans le corps humain. Cela veut dire que c'est le développement de ces centres d'énergie, des potentialités au maximum, de chaque sens d'énergie qui atteste la maturité spirituelle d'un être humain. C'est ce que le professeur Diabaté appelle les sept (7) capacités reliés aux huit profils spatiaux appelés l'échelle des quinze (15) profils du corps humain et de l'esprit.

Le développement de cette science jusqu'à la maturité a changé de dénomination et est devenue « indicamétrie » au lieu de ‘’cercle de réflexion des capacités’’ avec **indica** qui veut dire indicateur et **métrique** qui signifie science qui mesure les indicateurs. La particularité de l'indicamétrie pour faire la synthèse, est qu'elle est une science qui utilise une double méthodologie : la méthodologie objective relevant des sciences dites exactes et la méthodologie subjective relevant des sciences dites métaphysiques. Du coup, sa scientificité est mise à mal par les tenants de la science rationnelle. Mais en fait qu'appelle-t-

on rationalité ? Peut-on considérer l'indicamétrie comme une science à part entière ? Le paragraphe suivant nous édifiera à ce propos.

1.1.1.2. La problématique de la scientificité de l'indicamétrie

Dans ce paragraphe, l'on partira de postulats, de démonstrations et d'arguments d'autorité pour faire ressortir le caractère scientifique de l'indicamétrie. En effet, la prestigieuse estampille « science », appliquée à une théorie, est le couronnement d'un rite complexe d'authenticité. Ce rite de certification qu'appelle l'apparition d'une nouvelle théorie sur la scène scientifique constitue toujours une source de controverse entre les tenants de la nouvelle théorie et les gardiens de l'estampille quant à la légitimité des prétentions à la scientificité et à l'originalité de cette théorie (Biagne, 2014). Il en va de même pour l'indicamétrie. Les conditions de son émergence ou son immaculée conception comme sa révélation, la complexité et l'immensité de son champ d'investigation mobilisent par conséquent une diversité de paradigmes les plus antagoniques. De même, la complexité de sa méthode et son réseau conceptuel sont autant de ses exceptionnalités caractéristiques qui amènent à s'interroger sur sa véritable nature. L'indicamétrie répond-t-elle aux réquisits d'une théorie scientifique? Quelle est l'identité épistémologique de cette théorie d'identification des capacités ?

L'entreprise de définition de la science n'est pas aisée pour diverses raisons. Selon le vocabulaire technique et critique de la philosophie,

> « La science est l'ensemble de connaissances et de recherches ayant un degré suffisant d'unité et de généralité et susceptibles d'amener les hommes qui s'y consacrent à des conclusions concordantes, qui ne résultent ni des conventions arbitraires, ni de goût ou des intérêts individuels qui leur sont communs, mais de relations objectives qu'on découvre graduellement, et que l'on confirme par des méthodes de vérifications définies » (Lalande A., 1926).

Cette définition, si satisfaisante soit-elle, par rapport aux autres, ne l'est pas au regard des réquisits poppériens d'une théorie scientifique. Une théorie

scientifique authentique est une théorie dont l'on doit pouvoir décider de manière concluante de la vérité et de la fausseté. Or, selon Popper, une théorie scientifique ou un énoncé universel relatif à la réalité, ne peut être vérifiée par un énoncé singulier compte tenu de l'asymétrie résultant de la forme logique des lois naturelles qui sont des énoncés universels (Popper K.R., 1978). Autrement dit, selon Popper K.R., le système que l'on appelle « *la science empirique » est censé représenté un seul monde : «le monde réel* » ou « *le monde de notre expérience*». Une théorie scientifique doit être falsifiable sans être falsifiée par l'expérience. Car une théorie qui explique tout peut être tout sauf une théorie scientifique. C'est ce qu'explicite Aigrain P. (1983) :

> A partir du moment où un modèle explique absolument tout, il n'explique plus rien .Sa valeur de prédiction devient nulle puisque, quel que soit le résultat, celui-ci sera toujours conforme au modèle. Ainsi, un seul modèle cohérent et contournable est-il véritablement scientifique? S'il n'est pas en accord avec les expériences connues, il est sans intérêt, car la science doit pouvoir être appliquée à la nature et au monde sensible.

Aigrain P. commente ainsi la conception poppérienne de la science. Le critère de falsifiabilité implique donc celui de l'empiricité. Un système scientifique comme le souligne, Popper K.R., devra théoriquement satisfaire à trois exigences :

> « Il devra, tout d'abord être synthétique, de manière à représenter un monde possible, non contradictoire. En deuxième lieu, il devra satisfaire au critère de démarcation, c'est -à-dire il ne devra pas être métaphysique mais devra représenter un monde de l'expérience possible. En troisième lieu, il devra constituer un système qui se distingue de quelque manière des autres systèmes du même type, dans la mesure où il est le seul à représenter notre monde de l'expérience » (Aigrain P., op.cit.)

Ce sont trois exigences de la théorie scientifique que résume le critère de falsifiabilité comme le fait remarquer Einstein : « *Dans la mesure où un énoncé scientifique nous parle de la réalité, il doit être falsifiable ; dans la mesure où il*

n'est pas falsifiable, il ne parle pas de la réalité » (Einstein cité par Popper K.R., 1985).

Le vrai scientifiquement n'est pas absolu. La vérité scientifique est biodégradable. La théorie dite « vraie » ne l'est qu'apparemment. Elle est en réalité la plus proche de la vérité par rapport aux théories concurrentes. Elle témoigne non de la prétention à dévoiler le réel en soi, mais de notre ingéniosité. D'Espagnat B. (1982) ne dit pas le contraire dans sa théorie du réel voilé. Selon cette théorie, la science, en fin de compte, n'atteint jamais, explicitement le réel en soi. Cependant, il ne faut pas entendre par là que la physique aura échoué à connaître, à rendre compte des phénomènes. Il faut plutôt entendre par là que la notion de réel est d'une très grande exigence. Il faut donc se résoudre à faire ce qui relève de notre compétence : *Ne craignons donc pas de n'être que de purs fabricants de « recettes »* (D'Espagnat B., 1982).

En somme, si la réponse à la question qu'est-ce que la science n'est pas scientifique, la sécurisation de l'image de la science, qui fait l'objet d'une convoitise obsessionnelle nécessite un consensus minima quant aux réquisits imposables à toute théorie prétendant à la scientificité. L'indicamétrie, un système théorique en quête de reconnaissance scientifique répond-elle aux exigences de cette grille de certification de la théorie scientifique ? À l'analyse de toutes ces exigences, l'on remarque que la science se définit par une somme d'insuffisances qui pourraient en constituer le talon d'Achille mais que Popper transmute en sa vertu. En ce conseil de Radnitsky aux chercheurs, émerge la nouvelle configuration de la science :

> Cette révolution conceptuelle qu'appelle la science à l'épreuve de l'émergence de ce nouveau monde (visible et invisible) régi par de nouvelles lois, excluant le hasard et incluant la transcendance, nécessitant des instruments heuristiques inédits, nous semble s'opérer ainsi en l'indicamétrie. C'est Dieu qui, selon Xénophane, inspire, dévoile les idées originales voire la vérité, quand il veut, comme il veut et à qui il veut. Le choix de tel ou tel homme ne relève d'aucun mérite mais de la pure grâce divine. (Diagne M., 2014).

De ce fait, s'agissant de l'indicamétrie, on peut affirmer avec Diagne M. (ibidem) dans un premier sens que, c'est une science émergente, une science divinement dévoilée, révélée. Dans un second sens, l'indicamétrie est une science émergente en ce qu'elle est porteuse d'espoir. Elle a une valeur d'espoir. Science de l'amour par excellence, elle est investie de la promesse de la sortie de l'humanité de la souffrance de la minorité qui n'est qu'un corrélat de l'ignorance. Dans un troisième sens, l'indicamétrie peut revêtir le statut de science émergente, parce qu'en elle-même, en tant que théorie, elle dévoile un univers théorique en émergence dans l'univers des sciences et consciences. C'est un système théorique harmonieux, innovateur qui dévoile sous les yeux une nouvelle forme d'organisation du monde jusque-là ignorée. L'ordre théorique émergent, qu'il incarne et introduit dans l'ancien système théorique, est harmonieux, rationnel.

Étrangère à la dialectique des deux ordres (l'ordre et le désordre) qui, sous l'arbitrage du hasard, génère une imprédictible nouvelle organisation des idées, l'indicamétrie assure la transition vers le règne du rationnel : un passage de l'inconnaissable au « tout est connaissable », « tout est prédictible » avec précision, sans que cette prédiction soit assortie d'effet oedipe, c'est-à-dire d'effet secondaire. Car ce que l'on désigne comme tel n'est que le signe d'un inconnu dans le connu. Et, en un dernier sens, l'indicamétrie est une science émergente parce qu'elle concilie en son sein science laïque et mysticisme conformément au dessein de celui qui en est le révélateur, une éducation de l'humanité à l'humanité, à l'éthique d'un harmonieux vivre ensemble dans un monde pluriel, complexe, intégré.

Par ailleurs, face à la problématique de la légitimité scientifique de l'indicamétrie, le professeur Diabaté a démontré qu'avant la naissance de l'indicamétrie, les sciences se basaient sur ce qu'on appelle les indicateurs

objectifs. Toutes les sciences (la psychanalyse, la sociologie, l'anthropologie, la biologie, …) peuvent mesurer ce qui est rationnel c'est-à-dire le monde du matérialisme, le monde réel. On ne peut mesurer que ce qu'on voit. C'est ce qu'on appelle indicateurs objectifs. Un regard critique du monde fait constater que le celui-ci est axé sur le principe de la dualité : le plus et le moins, l'homme et la femme, le jour et la nuit, le soleil et la pluie, le visible et l'invisible…

Tout est dans un monde duel. Mais pourquoi s'acharne-t-on à rejeter l'invisible pour se concentrer seulement sur le visible ? Il y a Pierrette physique et il y a Pierrette non physique. Il y aura toujours problème parce qu'on aurait laissé une partie de soi qui est dans l'ignorance comme l'a dit Léonard De Vinci (15e siècle) *« l'ignorance est mortelle et c'est ce qui nous égare de l'essentiel…* » Et à Edouard Glussant[62], qui est un écrivain martiniquais de dire :

> « Dans le monde, il y a deux peuples : il y a les peuples du monde visible qui sont les Occidentaux, et les peuples du monde invisible qui sont les Africains. Le problème de l'Afrique est que l'Afrique pense se développer avec les instruments des peuples du monde visible ».

On ne peut utiliser les mêmes instruments que le monde invisible parce que ce ne sont pas les mêmes réalités. Et c'est partant de là que les professeurs (Moustapha et Aguessy) ont dit : « il faut une science qui utilisera la double méthodologie : la méthodologie objective et celle subjective ». Et la subjectivité amène dans l'irrationnel. Cette subjectivité qui amène dans l'irrationnel interpelle dans tout ce qui est non tangible : ce que l'œil nu ne peut voir mais que l'on peut quantifier par des signes avec les instruments de l'indicamétrie. A en croire certains comme N'diaye B., Président de la Banque Africaine de Développement (BAD),

> « L'indicamétrie … est une nouvelle méthodologie d'approche et de solution des problèmes de développement visant à promouvoir une démarche

[62] Cité par Adoukonou Marcel, Entretiens 2015.

> scientifique qui débouche sur une approche globale du développement et une stratégie mieux adaptée au contexte de l'Afrique… » (Couassi-Blé A., 2015)

Le monde scientifique ne peut se baser seulement sur l'objectivité telle que pensée par l'Occident pour saisir la réalité dans son essence première. Il faut les deux : l'objectivité et la subjectivité. Il faut les indicateurs objectifs et ceux subjectifs. C'est cela qui forme l'indicamétrie. L'indicamétrie est une science qui utilise la double méthodologie : quand on parle d'indicateurs objectifs, on parle de tout ce qui est tangible, tout ce qui est vérifiable. Exemple d'indicateur objectif : il y a combien de chaises dans cette salle ? On peut compter et le dire avec certitude. Mais quelle est la durée brute de vie de ces chaises ? C'est un indicateur subjectif. Alors, il faut seulement envoyer le nom de ces chaises au laboratoire[63] pour calculer la Carte d'Identité Capacitaire Intrinsèque (CICI) de la chaise et on aurait la durée de vie de ces chaises. Et c'est ce qu'on appelle **Y19**. C'est possible d'avoir le taux d'honnêteté de son vis-à-vis et cela ne peut être connu sans envoyer le nom de l'individu au laboratoire pour qu'on calcule sa CICI.

Ainsi, le **Y42** dont la norme est de **2vice** de l'individu sera connu. Et la comparaison avec la norme précisera le degré d'honnêteté. C'est cela un indicateur subjectif. On peut calculer aussi le taux de bonne gouvernance et savoir si tel individu est né pour bien gérer. La norme est de **1 vice**. Il suffit seulement que la chose porte un nom et on peut calculer sa CICI. Le **Y42** est le taux d'honnêteté. Le **Y40** est le taux d'amour humain et qui permet de savoir si le conjoint a le sens de l'amour humain. La norme est de **22,75 vice**. Le taux d'écoute est **Y43**, le **Y41** est la capacité à faire fructifier l'argent,…

[63] Le laboratoire ici est le lieu de réflexion, de conception et de calcul de tout ce qui a trait à l'indicamétrie.

L'objet d'étude de l'indicamétrie, c'est toute réalité qui porte un nom. Vu toutes ces prouesses, l'indicamétrie a mis au point un instrument infaillible qu'on appelle la CICI (Carte d'Identité Capacitaire Intrinsèque). Dans le psaume 91verset 14[64], le psalmiste dit « je le protégerai car il connaît mon nom ». Cela veut dire que le nom joue un rôle capital dans la vie de tout être ou de toute chose. De même, le nom est très important lors d'une consultation chez un *bokɔnɔn* ou encore un indica-télémaître. La validité scientifique de l'indicamétrie étant prouvée, le diagnostic des instruments de cette science s'impose, en particulier un qui en définitive rassemble tous les autres instruments. Il s'agit en l'occurrence de la Carte d'Identité des Capacités Intrinsèques en abrégé CICI.

1.1.1.3. La CICI, un outil indicamétrique en relation avec les capacités intrinsèques humaines

Dans un laboratoire indicamétrique, on ne trouve que des formules : l'alphabet indicamétrique qui permet de capter l'énergie qui se trouve dans chaque créature. L'alphabet indicamétrie compte seulement six (6) chiffres qui permettent de brasser tous les alphabets du monde. Si un nom est envoyé dans n'importe quelle langue, l'indicamétrie permet de le coder en énergie et de déterminer la capacité énergétique que véhicule ce nom. La CICI est un instrument qui permet de connaître la réelle capacité des êtres et des choses. Elle joue plusieurs rôles.

En effet, la CICI joue un rôle en matière de décision scolaire et universitaire, en matière d'orientation professionnelle, en matière d'investissement financier, en matière de gouvernance, … C'est une aide de décision en matière professionnelle car elle permet d'identifier, de mesurer la compatibilité de l'énergie de l'individu considéré et la formation envisagée. Est-

[64] La BIBLE, Traduction œcuménique de la BIBLE comprenant l'Ancien et le Nouveau Testament, nouvelle édition revue, 1994, Alliance Biblique Universelle- Le CERF.

ce qu'il est appelé à être sociologue, journaliste, mathématicien, physicien, comptable ? Est-ce que l'énergie qu'il dégage lui donne cette opportunité ? C'est une aide de décision en matière universitaire : la formation qu'il poursuit est-elle compatible avec son énergie ? Seule l'indicamétrie renseigne à ce sujet.

Dans les milieux traditionnels, les aïeux vérifiaient la compatibilité entre les couples à travers le *fà*. Certains d'ailleurs continuent de le faire malgré la forte christianisation des milieux urbains et ruraux. Quand un tel homme projetait se marier, la famille consultera l'indica télémaître pour savoir les tenants et aboutissants de cette alliance. La même démarche est entreprise par la famille de la fiancée. Il se peut qu'on leur dise au terme de la consultation que les prétendants ne peuvent rester ensemble. Au cas contraire, ils ne feront pas d'enfants ou bien leurs énergies ne sont pas compatibles. S'ils doivent cohabiter, ils devront s'acquitter de tel ou tel sacrifice (Houndonougbo P., 2004, 2012). De nos jours, ces précautions ne sont plus prises et on assiste à des divorces au lendemain des noces. C'est en cela que la CICI est une aide de décision matrimoniale parce qu'elle permet de voir la compatibilité énergétique des conjoints.

En réalité pour calculer la CICI d'un acteur social, il faut au préalable détecter son appartenance énergétique. Trois grandes catégories énergétiques prévalent : l'énergie promotionnelle, l'énergie centralisatrice et celle transformatrice. Ces trois énergies s'imbriquent parfaitement dans la trinité religieuse catholique : Dieu le père, le Fils et le Saint Esprit. La Sainte Bible l'atteste. En matière scientifique, les trois énergies sont incarnées soit par le père, soit par le fils ou soit encore par l'esprit. La découverte de ce parallélisme fut l'œuvre du professeur Moustapha Diabaté. Il fut d'ailleurs décoré par le Vatican pour cela. Le calcul de la CICI de tout être ou de toute chose permet donc la saisie holistique de ses capacités intrinsèques. Comment alors cet

instrument peut-il aider à la saisie de la plus-value des enfants *tɔxɔsu*, objet de cette recherche?

1.2. Les ESIM[65] à la lumière de l'indicamétrie

Les entités célestes en indicamétrie sont appelées ESIM (Etre Spirituel Inter Monde) et non *vodun*. Car ayant la capacité de communiquer avec le visible et l'invisible. Ils sont à cheval entre les deux mondes. Le *vodun tɔxɔsu* est une entité céleste, ainsi que le *vodun Sakpata, Hêvioso*. L'ange Saint Michel aussi est une entité céleste ainsi que l'ange saint Raphaël et le *vodun Lisa*. Pour finir avec la discrimination au niveau des entités célestes, l'indicamétrie les a désignés par ESIM.

L'indicamétrie a au moins un instrument qui permet de vérifier, de quantifier tout ce qui est irrationnel à travers la CICI. On peut aujourd'hui calculer l'énergie que dégage chaque entité céleste. L'univers est un et indivisible. Dieu est un et indivisible. Par des recherches très poussées, l'on est arrivé à la conclusion que les entités célestes se classent en quatre catégories. Il y a des entités célestes qui utilisent l'énergie de l'élément terre, ceux-là en Afrique on les appelle *vodun Sakpata* ou ESIM *Sakpata*.

Chez les Catholiques, on l'appelle *Saint Gabriel*. Quand on dit *Sakpata*, cela équivaut à Saint Gabriel. Pour finir avec cette discrimination on peut dire *vodun Sakpata*, ou *vodun Gabriel*. Qui dit *Sakpata* dit Gabriel, soit vous dites entité céleste *Sakpata* ou vous dites ESIM *Sakpata* ou Gabriel. Et dans cette nomenclature d'entités célestes, on dénombre plusieurs. De la même manière que le visible est organisé, l'invisible aussi est organisé car il est le reflet du visible. C'est en ce moment qu'on dit « c'est *Sakpata* qui l'a engendré » (*Sakpata wɛ djɔ ɛ*).

[65] Etre Spirituel Inter Monde

Nous avons aussi ceux incarnés par l'air qu'on appelle *vodun Lisa* ou *Raphaël*. Pour finir avec la discrimination, on dit ESIM Raphaël ou ESIM *lisa*. Ils sont plusieurs mais le plus important, le Saint patron, c'est *Lisa* ou Raphaël. Il y a aussi ceux qui utilisent l'énergie du feu. En Afrique, on les appelle « *Hɛbioso* » et d'autres les appellent *Saint Michel* ou *Meyikel*. Ils sont plusieurs voire des milliers mais c'est Saint Michel leur patron. Après cela, viennent les entités célestes qui utilisent l'énergie de l'eau. Ce sont eux qu'on appelle *tɔxɔsu*. Et la correspondance chez les chrétiens, c'est *Saint Uriel*. Qui dit Uriel dit *tɔxɔsu,* le Dieu des eaux.

Toutes les âmes des personnes défuntes vont se réfugier dans la mer, parce qu'il est dit que tout part dans la mer. Toutes les âmes vont se réfugier dans la mer pour leur repos final. L'eau est sous terre. Après la mort, l'âme y va pour se réincarner. C'est cela le fonctionnement de la vie après la mort. L'on part sous la terre et on va dans l'eau pour se reposer et se réincarner pour revenir sur la terre. Ces âmes qui n'ont pas fini leur mission ou dont la mission a été court-circuitée (Aligbonon A., 2003) au cours du chemin par des actes ignobles peut être, par inadvertance, après avoir parcouru des arbres, des forêts, vont se réfugier dans l'eau, dans la mer ou autre : rivière, fleuve, lac, le marigot. Pendant les cérémonies, il est détecté la position exacte de cet enfant *tɔxɔsu* que le père ou la mère a engendré.

Quel est l'apport de l'indicamétrie dans ce domaine précis en rapport avec les enfants *tɔxɔsu*? Quelle est la vision de l'indicamètre sur les *tɔxɔsu* qui sont objet de cette recherche ? Les tableaux suivants éclairent un peu plus.

Tableau 12: tableau de comparaison des quatre éléments (Eau, Terre, Air, Feu) et de L'ESIM *tɔxɔsu*

Familles énergétiques / Normes Désignation des éléments	Y 13 .	Y14 3,75	Y15 0,75	Y16 10%	Y26 0,5	Y28 1	Y24 50	Y30 5000 < 6755,75	Y25 0,75	Y20 30	Y19 100	Y6 100	Y22.1 1	Y39.1 1	Y40.2 22,75	Y41.3 3,75	Y42.4 2	Y43.5 1,5	Y44.6 15	Y45.7 50
ESIM *tɔxɔsu*	-7,5	2,96	1,06	2,71	1,08	2,45	76,96	-2766,74	1,11	23,68	77,7	34,19%	-3	0,86	17,82	4,79	1,06	0,93	11,1	80,92
ESIM eau	-22,5	2,2	1,22	5,92	1,06	2,41	58,17	-3802,82	1,3	17,56	57,62	29,43%	-1,11	0,43	13,21	8,72	1,08	0,95	8,23	129,21
ESIM terre	45	3,57	0,78	15,02	0,82	1,88	60,76	2996,6	0,54	28,59	93,82	62,64%	0,72	1,29	21,52	3,29	1,39	1,21	13,4	47,84
ESIM Air	30	2,32	0,74	11,42	1,19	2,71	22,07	2627,56	0,67	22,54	73,95	22,14%	1	1,71	16,96	5,29	0,96	0,84	10,56	118,7
ESIM feu	3,75	2,57	0,96	1,27	1,17	2,66	61,61	2945,11	0,95	20,54	67,38	22,63%	7	1,29	15,45	6,37	0,98	0,86	9,63	130,12

Source : données de terrain, 2015.

- ✓ **Commentaire du tableau**

Le calcul de la CICI des *tɔxɔsu* montre qu'elle dégage une certaine quantité d'énergie liée à l'eau. En effet, chaque être humain est doté d'une certaine énergie. L'être humain a en lui les quatre éléments mais le jour où il vient sur terre, un élément prend l'ascendance sur les autres. Et c'est cela qui caractérise sa personnalité. C'est en ce moment qu'on dit : il est caractérisé par l'élément terre, eau, air ou feu. La CICI des *tɔxɔsu* est codé. Le diagnostic de cette CICI fait comprendre tous ces codes et signes. En effet, le diagnostic de la famille énergétique d'un *tɔxɔsu* montre qu'il est de la même famille énergétique que l'élément eau **(-7,5 et -22,5).** La comparaison énergétique montre qu'ils sont tous deux dotés de l'énergie **moins (-)** : l'énergie de l'eau et celle du *tɔxɔsu* sont donc identiques. Ils appartiennent à la même famille énergétique. Leur **Y 13** est identique.

Tableau 13 : tableau de comparaison entre l'ESIM *tɔxɔsu* et les *tɔxɔsu* de la zone de recherche.

Normes Désignation	Y13: (énergie transformatrice, créatrice, fondatrice)	Y14: 3,75	Y15: 0,75	Y16: 10%	Y26: 0,50	Y28: 1,00	Y24: 50	Y30: 5000 < 6755,75	Y25: 0,75	Y20: 30	Y19: 100	Y6: 100	Y22: 1	Y39.1: 1	Y40.2: 22,75	Y41.3: 3,75	Y42.4: 2	Y43.5: 1,50	Y44. 6: 15	Y45. 7: 50
ESIM tɔxɔsu	-22,5	2,2	1,22	5,92	1,06	2,41	58,17	-3802,82	1,3	17,56	57,62	29,43%	-1,11	0,43	13,21	8,72	1,08	0,95	8,23	129,21
ESIM Eau	-7,5	2,96	1,06	2,71	1,08	2,45	76,96	-2766,74	1,11	23,68	77,7	34,19%	-3	0,86	17,82	4,79	1,06	O,93	11,1	80,92
tɔxɔsu Enanfa	71,25	3,46	0,8	12,53	0,8	2,67	95,97	2469,19	0,63	27,71	90,92	89,11%	0,89	3,86	18,33	4,26	2,55	2,23	12,99	0
tɔxɔsu Mangbondji	75	3,86	0,8	14,26	0,8	3,07	119,457	3464,9	0,6	30,91	101,44	112,08%	0,83	4,71	19,37	4,66	2,63	2,3	14,49	0

Source : données de terrain, 2015.

✓ **Commentaire du tableau**

Les acteurs sociaux maxi, sans être indicamètres, ont donné le nom *tɔxɔsu* à l'énergie qui gouverne l'eau. Comment ont-ils pu appréhender ces réalités qui sont vérifiés aujourd'hui par des scientifiques indicamètres ? En quoi, *tɔxɔsu* est bénéfique et peut être source de bonheur et de prospérité pour sa famille et son environnement social ? En effet, l'indicamétrie est une science normative basée sur des normes. Quand on prend l'Y14 d'un *tɔxɔsu* dont la norme est **3,75** et qu'on compare avec Y**13** qui est la famille énergétique, on voit que *tɔxɔsu* et Jésus Christ de Nazareth sont dotés de la même énergie. Cela veut dire qu'un *tɔxɔsu* qu'on prend est un être exceptionnel comme Jésus parce que ce dernier est aussi doté de l'énergie moins (-), tout comme *tɔxɔsu*.

Cela veut dire que l'enfant *tɔxɔsu* est extraordinaire, capable de beaucoup de choses qui pourraient révolutionner son environnement familial, social et communautaire. Quand on prend le **Y14** qui est le « démarreur » du *tɔxɔsu*, on se rend compte que c'est faible, mais lorsqu'on prend son **Y15** qui est sa capacité à élaborer des « stratégies », il est très élevé. Dans le cadre de cette recherche comment l'indicamétrie peut-elle aider à révéler la particularité des enfants *tɔxɔsu* et partant être une théorie de validation scientifique du contenu des discours recueillis sur le terrain ?

1.3. L'indicamétrie, une théorie de validation scientifique de la plus-value des enfants *tɔxɔsu* en milieu maxi

Pour répondre à la précédente interrogation, il sera analysé les CICI de deux enfants *tɔxɔsu* rencontrés lors des investigations. Il s'agit des *tɔxɔsu* Enanfa et Mangbondji Alain. En effet, le Y13 renseigne sur la famille énergétique. Quand on prend toute réalité, il y a d'abord l'identification de la famille énergétique. En fait, l'indicamétrie a trois classes d'identifications énergétiques :

- Il y a le plus (+) qui équivaut à l'énergie promotionnelle;

- Il y a le Zéro (**0**) qui équivaut à l'énergie centralisatrice;
- Et le moins (**-**) qui équivaut à l'énergie transformatrice.

Alors, lorsqu'on dit que telle réalité dégage telle énergie, cela veut dire qu'elle appartient soit à l'énergie promotionnelle, transformatrice ou bien à l'énergie centralisatrice. Lorqu'on prend la CICI d'une réalité, on regarde le nom de la réalité en étude. Ici, c'est le *vodun tɔxɔsu* ou l'ESIM *tɔxɔsu*. Le premier indicateur à étudier est le Y13 qui renseigne sur l'appartenance énergétique. Il est doté de l'énergie moins (-). Et quand on est doté de cette énergie, voilà les qualités qu'on peut observer chez cette réalité.

Tableau 14 : secteurs d'actvités et d'investissements prudentiels

Y13=+Y_n PROMOTIONNELLE	**Y13=0 CENTRALISATRICE**	**Y13 = -Y_n TRANSFORMATRICE**
- Administration publique et privée (banques, entreprises, ateliers, etc.) - Etudes stratégiques (avocats, médecins, enseignants, etc). - Représentations diverses (firmes, services, etc.) - Communication (journaliste, intermédiation, transactions financière, négoces, etc. - Commerce (import-export, femme ou homme d'affaires, etc.) - Management (gestion, expertise, etc.) - Intégration (implantation d'usines, accueils des étrangers, etc.)	- Arbitre et/ou Archiviste - Magasins de diffusion - Médecine hospitalière - Décentralisation (grossiste, distributeur, etc.) - Pilote et/ ou technicien - Conservateur des objets et/ou articles - Sécurité et défense (officier de l'armée) - Leader de rassemblement - Militant d'une cause	- Création d'usine de transformation et/ou d'entreprise - Production agro industrielle - Fabrication d'articles - Raffinage des produits - Transformation des matières premières et/ou Métallurgie - Conception des grands travaux scientifiques - Général d'armée et/ou leader politique - Styliste et/ou Modeliste - Informaticien et/ou Industriel

Source : Fiche diagnostique de la carte d'identité capacitaire intrinsèque.

Ce tableau montre les secteurs prudentiels de la réalité prouvant ainsi que la CICI est une aide de décision en matière scolaire, universitaire, professionnelle, matrimoniale, …. Elle permet d'orienter selon les capacités et potentialités intrinsèques. Cela peut expliquer aisement le taux de chômage élevé, bref. Lorsqu'on observe les secteurs d'activités et d'investissements prudentiels, on se rend compte que la famille énergétique Y13 du *tɔxɔsu* indique qu'il appartient à l'énergie transformatrice. Or, les réalités d'étude appartenant à cette catégorie sont destinées à être dans les secteurs d'activités sus cités (voir

tableau ci-dessus). Pour illustrer nos propos, nous vous livrons ici une anecdote recueillie auprès d'un de nos informateurs.

Encadré 18 : cas d'un enfant particulier admis au Pentagone.

« C'est l'histoire d'un éminent professeur ivoirien qui a un enfant « mongole » c'est-à-dire qui est né avec une malformation. Il est en terminale alors que son petit frère avait le doctorat. Soucieux, son père l'amena chez le professeur Diabaté Moustapha pour voir le facteur irrationnel qui se passe en cet enfant. Car c'était devenu une véritable préoccupation pour son père. Le professeur Diabaté a proposé qu'on calcule la CICI de l'enfant. Le résultat a montré que l'enfant est doté d'une énergie transformatrice. Alors le professeur Diabaté s'adressa à l'enfant et lui demanda son ambition professionnelle. Le jeune répondit qu'il veut être pilote. Le père ne s'en revenait pas car le jeune homme n'avait même pas pu avoir le BAC, et il veut être pilote ?

Le professeur Diabaté constitua le dossier de l'enfant et y mit ses recommandations. On l'inscrit alors dans une école d'aviation française. Il fut le major de sa promotion lors du tout premier test de niveau organisé devant les candidats Américains et Français. Après quatre années, il sortit ingénieur. Le pentagone des USA organisa un test de recrutement et il fut admis. Actuellement ce jeune est un employé du pentagonse des USA ».

Pour être pilote, il faut être irrationnel. Il ne suffit pas de faire de longues études. Ce concours fut supervisé par des Américains, des Canadiens, des Français, etc. mais l'enfant mongole est admis. Si le père n'avait pas amené cet enfant vers le Professeur Diabaté, on l'aurait gardé là comme un poids pour sa famille et sa communauté et partant comme un inutile.

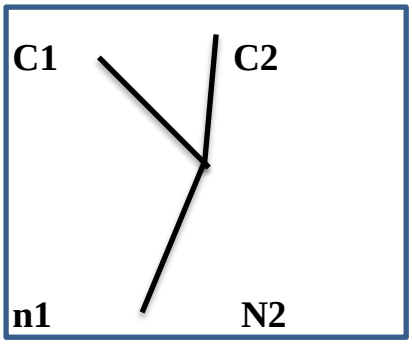
Concernant les *tɔxɔsu*, les acteurs sociaux n'arrivent pas à appréhender et à valoriser leur côté subjectif. Rien n'est plus dans l'ombre ou dans le dogmatisme avec l'indicamétrie. Tout est justifiable scientifiquement. Tout est quantifiable à l'ère de l'indicamtrie. Quand on prend les quatre éléments :

- L'élément feu : son Y13 est promotionnel ;
- L'élément air : son Y13 est promotionnel ;
- L'élément eau : son Y13 est transformateur ;
- L'élément terre : son Y13 est promotionnel.

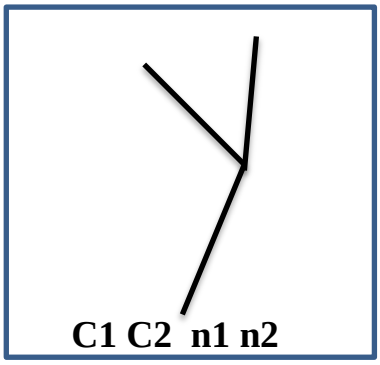
Cela est le premier niveau d'analyse : identifier la famille énergétique de la réalité d'étude. Or, il y a trois familles énergétiques. Et chaque famille

énergétique avec ses qualités. Les activités compatibles à ces familles énergétiques sont connues.

Voyons à présent, les capacités stratégiques : le Y14 appelé encore le démarreur en indicamétrie a pour norme 3,75 vice. Il n'y a pas d'exception d'objet d'étude en indicamétrie. Pourvu que la chose porte un nom. C'est cela la différence de l'indicamétrie par rapport aux autres sciences. Quand on prend la thèse de doctorat de André Déhanzon[66], « *L'obligation de thèse à l'obligation de vérité : l'indicamétrie et sa méthode* », on se rend compte que la formule binaire de l'indicamétrie est **:**



OU



avec C1, C2, n1 et n2 désignant respectivement :

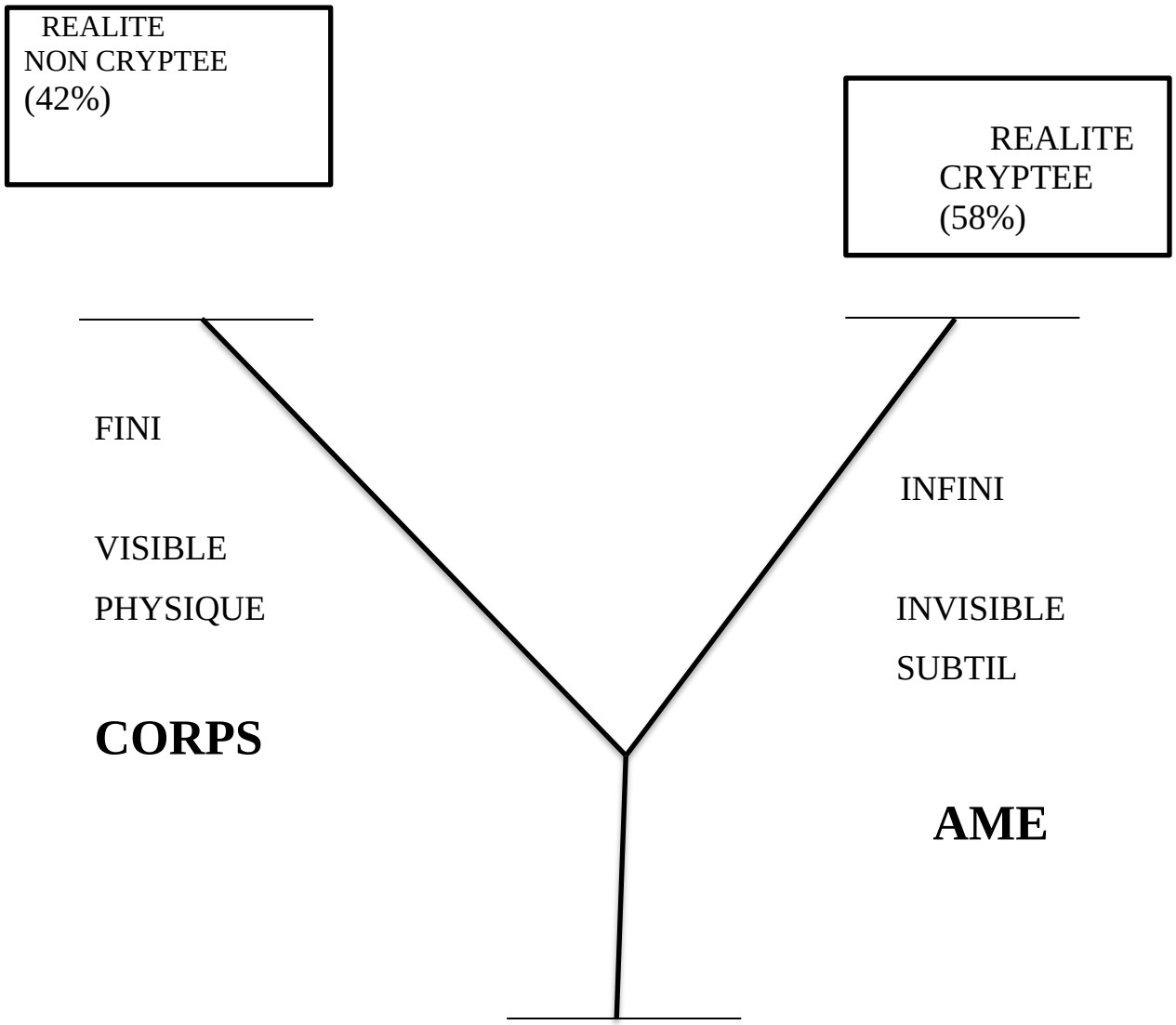
- ✓ C1 : l'ensemble des Messagers leaders et des Messagers révélés par la question « COMBIEN ?» ;
- ✓ C2 : les actions et stratégies à mettre en œuvre pour atteindre les objectifs projetés. C2 répond à la question « COMMENT » ;
- ✓ n1 : la valeur indicamétrique ou le résultat du problème à traiter ;
- ✓ n2 : le rang du résultat.

La lettre Y symbolise dans un être visible et invisible (EVI), ce qui permet de relier tout phénomène physique ou non physique à son environnement. La lettre Y fait, par conséquent, la jonction entre le visible et l'invisible, entre le phénomène et son essence.

[66] Cité par Adoukonou Marcel, op.cit.

Schéma n° 6: configuration symbolique de la lettre Y

LES DEUX MONDES



Source : Couassi-Blé A., 2015.

Mais, quand on prend un point sept 1.7/7.1, qui est la formule de sauvegarde que tout le monde connaît : un pour tous / tous pour un. En effet, tous ceux qui ont appréhendé l'irrationnel ou l'invisible, tous les grands maîtres spirituels en passant par Jésus Christ de Nazareth, qui ont abordé les religions, savent que « un pour tous » équivaut à « tous pour un » (nos ancêtre disaient qu'un seul pain c'est pour tout le monde, et le pain de tout le monde, est pour une personne, « *Dekui ɖokpo ɔ, mɛ bi tɔn wɛ, mɛ bi tɔn ɔ, e lɛ nyi mɛ ɖokpo tɔn* »). Cela veut dire que le microcosme est dans le macrocosme et vice versa, l'infiniment petit est dans dans l'infiniment grand et vice versa. Le visible est dans l'invisible et l'invisible est dans le visible. Le un (1) veut dire l'unicité et le sept veut dire la perfection. Et lorqu'on part de cette formule, on va déduire que 42% de toute réalité font l'objet des sciences conventionnelles comme la sociologie, la biologie, la géographie, la psychologie, …

Toutes ces sciences n'étudient que 42% de toute réalité. Et ce qui échappe repose sur les 58% que l'on laisse. En d'autres termes, cela veut dire que, lorsqu'on prend une réalité d'étude ou un objet, les autres sciences ne donnent que des instruments pour calculer les 42%. Comment est-on alors arrivé à trouver 42% ?

- ✓ **Norme indicamétrique de structuration ontologique des réalités (42% et 58%)**

Toute réalité humaine ou non humaine de l'espace visible et invisible renferme :

- 58% d'aspects immatériels et invisibles, contre
- 42% d'aspects matériels et visibles.

Démontrons : Pour l'indicamétrie, la structure archétypale de toute réalité visible ou invisible comporte essentiellement sept (7) profils ontologiques consubstantiels et indissociables. Ces profils ontologiques dits humains ou leaders, qui sont en harmonie et en perpétuelle interaction vibratoire, entre eux et avec les huit (8) espaces indicamétrés (cf. échelle des quinze Profils),

évoluent dans un champ systémique indissociable de cinquante six (56) coordonnées énergétiques. Ce champ systémique est insufflé et alimenté par le SEBAYADJI (Couassi Blé, 2015). Les sept (7) profils dont il est question sont représentés par autant de **Nucléaires** (N1, N2, N3, …N7) identifiés comme des centres énergétiques présents dans le cerveau humain et dans la nature. Le **Nucléaire 1(N1)**, représentant le profil intégrateur ou identitaire (**7Y1 ou VITAMES 02**) de l'échelle des quinze (15) profils (**E15P**), est fatalement « dilué » dans chacun des six (6) autres Nucléaires (N2,N3,N4,N5,N6,N7), identifiant le module ontologique dit humain ou leader (**EO7P**) (ibidem).

Le profil intégrateur ou identitaire renferme l'énergie consubstantielle, qui exprime la valeur intrinsèque de chaque réalité. Cette réserve énergétique est équitablement répartie, par dose respective, entre les autres profils, relativement à leur position sur l'échelle modulaire (EO7P), qui les définit. A l'image de l'Etre suprême, symbolisé par le nombre 1, il ressort, de ce qui précède, que : le Nucléaire 1 (N1) est présent dans chacun des six autres nucléaires (N2, N3, N4, N5, N6, N7), a des dégrés divers, en proportions des doses énergétiques en cause. On obtient, comme suit, les différents dégrés de présence de N1, dans :

Tableau n° 15: différents degrés de présence de N1.

Nucléaires	Fractions	Valeur calculée	Pourcentage
N2	1/2	0,50	**50%**
N3	1/3	0,33	**33%**
N4	1/4	0,25	**25%**
N5	1/5	0,20	**20%**
N6	1/6	0,16	**16%**
N7	1/7	0,14	**14%**

Source : données de terrain, 2015.

Au total, la présence globale de N1, par rapport à l'ensemble des Nucléaires, est égale à **1,58** auquel il faut retrancher sa propre présence, c'est-à-dire 1, pour obtenir **0,58 soit 58%,** représentant la proportion énergétique invisible de N1 dans les six (6) autres nucléaires. Par conséquent, par rapport à

l'ensemble des Nucléaires (E07P), N1 n'est visible qu'à hauteur de 42% (100%-58%).

Ainsi, quand on prend le corps humain, il y a sept sens d'énergie qu'on appelle aussi « chacra ». D'autres l'appellent les sept cieux ou les sept pouvoirs. Chaque peuple lui donne un nom. Chaque centre d'énergie commande une capacité. Il y a le centre de l'information, de l'écriture, de l'habillement, de l'esthétique, de la spiritualité,… C'est donc par abus du langage qu'on parle des cinq (5) besoins de l'homme. En réalité, on devrait parler de sept besoins de l'homme. Si les autres sciences n'appréhendent que 42%. On ne peut laisser 58% dand l'ombre et prétendre se développer.

Le Y13 de l'eau et celui de *tɔxɔsu*, sont identiques. Parmi les quatre éléments, c'est l'eau qui est dotée de l'énergie moins (-). L'eau c'est la vie, l'eau génère la vie. Partout on utilise l'eau : on parle de baptême c'est-à-dire quitter une vie pour une autre. C'est donc normal que l'eau soit dotée de l'énergie moins (-) car il transforme. C'est alors normal que l'énergie qui gouverne les eaux s'appelle *tɔxɔsu.* Si l'eau est transformatrice, alors l'énergie qui l'incarne doit être transformatrice. Le **Y14** a pour norme **3,75** mais l'eau en a **2,20**. Cela veut dire qu'au niveau du démarreur, les *tɔxɔsu* ont de la peine à démarrer leur vie. Si le démarreur est faible, la capacité à démarrer les choses est faible. C'est pourquoi, le commun des mortels leur voit des anomalies : ils doublent très souvent et font la même classe plusieurs fois. Le tout se joue au niveau du démarreur.

Prenons le **Y15** qui est la capacité à élaborer des stratégies. La norme est de **0,75**. Voyons si les *tɔxɔsu* en étude sont stratèges. Quand on prend le **Y15** de l'ESIM *tɔxɔsu*, cela fait **1,06**. Cela veut dire qu'ils sont nés stratèges. Le **Y15** de Somakou Enanfa est de **0,80**. Il en est de même avec le *tɔxɔsu* Mangbondji Alain. Le **Y16** qui est la capacité à gérer les tensions, les conflits pour ramener

la paix dans la société, a pou norme **10%.** Celui de S. Enanfa et M.Alain sont respectivement de **12,53%** et **14,26%.** A travers ces chiffres, on voit que les deux réalités en étude, ont la capacité à maîtriser les flux d'autorités humains et spatiaux ou à gérer les conflits, les tensions en vue de ramener la paix dans le foyer, dans la communauté, dans la famille et dans le pays.

En somme, sur les capacités qui représentent l'objet d'étude de ce *vodun tɔxɔsu*, l'on constate que de manière générale, il a une capacité forte sur tel nombre de capacité donnée. Spécifiquement, par rapport au *tɔxɔsu* S. Enanfa et M. Alain des zones de recherche, on voit réellement leurs capacités propres. Comment peut-on dire alors que ces personnes ne participent pas au développement de la communauté ? Celui qui a au moins Six (6) capacités fortes sur quinze (15), comment peut-on dire qu'il n'est rien pour la société et l'éliminer ? En vertu de quelle notion rationnelle, dit-on qu'il est inutile ? C'est à ce niveau, que l'on dénonce les limites de l'infanticide rituel fait en milieu maxi de Savalou, Glazoué et Zagnanado.

La science n'avance que lorsque chaque génération démontre les limites des générations anciennes et commence à élaborer de nouvelles théories. C'est à cet exercice que nous nous essayons dans la présente analyse. Mais qu'en est-il du deuxième niveau d'analyse qui est celle des paliers en profondeur de Gurvitch (1950) à la lumière de la Matrice de Diagnostic Stratégique de l'approche prospective ?

1.4. Matrice de Diagnostic Stratégique (MDS) comme fait porteur de développement en milieu maxi

Dans cette deuxième partie de l'analyse, il sera question d'élaborer une matrice de diagnostic stratégique (MDS) des rites liés aux enfants *tɔxɔsu* en milieu traditionnel maxi du Bénin selon les paliers en profondeur (ESPECT) de Gurvitch. Le commentaire relatif à cette MDS mettra en lumière les différentes

possibilités qu'offrent ces rites pour le développement des communes en question. Ainsi, le système Y représente l'ensemble des zones de recherche dénommé milieu maxi du Bénin:

1.4.1. Tableau de la Matrice de Diagnostic Stratégique

VARIABLES / ESPECT	Faits Porteurs	Acteurs	Tendances lourdes	Incertitu des Critiques	Stratégies		SWOT			
					Passées	Présentes	Forces	Faiblesses	Opportunités	Menaces
ECONOMIE	Rites couteux	*Bokonɔn*, vendeurs des nécessités du rite (matériaux), parents	Majoration des coûts, escroquerie et gloutonnerie	Viabilité des rites	Contrainte d'exécution des rites, implication de la famille élargie et du clan dans les dépenses autour du rite	Liberté d'acceptation du rite, réduction de la rémunération des dépenses autour du rite à la famille nucléaire	Rite comme comme source de prospérité et cohésion sociale	Faible pouvoir d'achat des familles nucléaires	Décentra-lisation	Mondialisation
SOCIAL	Existence Conseils des bokonon	*Bokonɔn*, sages, chef des collectivités, parents des enfants	Individualisme, jalousie	Synergie d'actions entre les acteurs	Implication des chefs de collectivités, sages et *bokonɔn* dans l'organisation des rites (stratégie multilatérale)	Décision du *Bokonɔn* seul des matériaux à utiliser pour le rite (stratégie bilatéral : Bokonon et parent des enfants)	Rite comme Soutien psychologique et moral des parents (régulation sociale)	Méfiance entre les acteurs	Valorisation de la personne humaine (droit des personnes, droit des enfants)	Disparation du rite
POLITIQUE	*Tɔxɔsu*, fondement ou base de création de bon nombre de royaumes en milieu Adja-*fɔn*	Confrérie des rois et sages, population	Fragilisation des pouvoirs de la royauté	Implication de l'Etat dans l'organisation des rites	Implication des pouvoirs traditionnels dans la gestion du rite	Réduction de l'implication des pouvoirs traditionnels dans la gestion des rites (individualisation)	Rite source de l'unité communautaire	Discorde entre pouvoirs traditionnels (royautés) et pouvoirs modernes (collectivités locales)	Décentralisation /PDC	Difficulté d'adaptation de la décentralisation au contexte sociohistorique

VARIABLES / ESPECT	Faits Porteurs	Acteurs	Tendances lourdes	Incertitu des Critiques	Stratégies		SWOT			
					Passées	Présentes	Forces	Faiblesses	Opportunités	Menaces
ENVIRONNEMENT	Rites permettent la sauvegarde de la biodiversité	Etat, Bokonon, (PMT), vendeurs des nécessités du rite (matériaux), parents	Analphabétisme écologique (Pratiques inconscientes de dégradation de l'environnement)	Pérennisation des jardins	Existence de forêts sacrées	Création des jardins botaniques	Implications de l'Etat	Discorde autour de la gestion des jardins	Existence des lois sur l'environnement	Forte urbanisation des communes
CULTURE	Fêtes annuelles du *tɔxɔsu* Zomadonu valorise les toxossu	Collectivités locales, sages, *Bokonɔn*, les royautés, Diaspora	Le *tɔxɔsu* considéré comme divinité royale	Disparition des rites	Rite dogmatisé et introverti	Rite extraverti	Protection et promotion de la diversité des expressions culturelles (UNESCO)	Faible implication de l'Etat (collectivités locales)	Fête ouvert au monde, sur l'extérieur	Forte christianisation des communes
TECHNOLOGIE	Innovations technologiques	Opérateurs économiques, collectivités locales, la chefferie traditionnelle, acteurs sociaux	Non Accessibilité de la population aux innovations technologiques (GSM, internet, ordinateur…)	Innovation technologique comme cause de la rupture de la promotion des savoirs faire endogènes	Sous équipement technologique	Accessibilité de l'information liée aux malformations	Existence de réseaux sociaux	Faible implication des réseaux sociaux dans la promotion et la vulgarisation des rites	Science de l'indicamétrie	analphabétisme

Source : données de terrain, 2015.

1.4.2. Commentaires relatifs à la MDS selon l'ESPECT

✓ **Domaine économique**

L'économie du système Y est dominée par une prépondérance des activités rituelles ayant une faible influence sur le développement du milieu Maxi. Elle est caractérisée par des relations informelles axées sur la corruption à travers la majoration de coûts des nécessités indispensables à la réalisation des rites *tɔxɔsu*. Cependant, les atouts ne manquent pas pour développer ce secteur. Le contexte économique et social du Bénin est aujourd'hui caractérisé par la décentralisation. Cette situation suppose la gestion locale des affaires et du développement des communes. Si les rites sont devenus aujourd'hui couteux pour les populations, il n'en demeure pas moins que la mondialisation caractéristique de la fragilisation de la conscience collective y est au socle.

Les frais autour des rites étaient autrefois l'apanage de toute la famille (famille élargie). Mais aujourd'hui avec la disparition de la conscience collective au détriment de l'individualisme, ces frais sont aujourd'hui à la charge de la famille nucléaire. Ceci représente un tribut bien lourd pour elle. Bien que la famille soit libre de refuser les pratiques rituelles, il n'en demeure pas moins que celle-ci participe de prospérité et de la cohésion sociale. La décentralisation constitue alors une opportunité à saisir pour mieux gérer la question de la faiblesse du pouvoir d'achat de la population.

Au total, l'économie du système Y est basée sur l'utilisation des rentes d'opportunités liées à la naissance des enfants *tɔxɔsu* qui impose la pratique des rites aux parents. Cependant, les politiques autour ne sont clairement intériorisées et mises en place au moyen d'une concertation de sorte à ce que ces rites puissent impulser l'évolution de l'économie du milieu Maxi.

✓ **Domaine social**

Sur le plan social, le système Y est caractérisée par la coexistence de deux ordres de médecines : la médecine dite traditionnelle et celle dite moderne. Les coûts de la médecine moderne cloisonnée dans les représentations populaires rendent la médecine traditionnelle plus accessible à la population. Or ces rites participent de la médecine traditionnelle.

L'éducation aujourd'hui issue des fibres coloniales est certes en déphasage avec celle traditionnelle mais coexistent avec celle-ci. Aussi malgré le brassage des cultures, on note dans ce système un individualisme prépondérant associé à l'effritement de la morale (jalousie). Par conséquent, l'incivisme et l'immoralité sont maîtres de sorte que la méfiance entre les acteurs s'imposent en obstacle à l'intégration sociale et à la promotion des rites *tɔxɔsu*. Si les rites constituent un soutien psychologique des parents, il n'en demeure pas moins que leurs pratiques faisaient intervenir autrefois, les chefs de collectivités, sages et *bokonɔn*. Aussi, bien qu'il existe un cadre de concertation entre les *bokɔnɔn*, les décisions autour des rites font encore l'apanage du seul *bokonɔn* vu ou choisi par les parents pour la circonstance. Cette situation rend incertaine la synergie d'action entre les acteurs et par conséquent menace la disparition des rites.

✓ **Domaine politique**

L'arène politique du système Y est caractérisée par la cohabitation du pouvoir traditionnel (petite chefferie, royauté) et du pouvoir moderne (collectivités locales). Cependant, si les *tɔxɔsu* constituent le fondement ou la base de création de bon nombre de royaumes en milieu Adja-fon (apparenté Maxi), l'ère du renouveau démocratique au Bénin a conduit aujourd'hui à la fragilisation des pouvoirs de la royauté de sorte que leur implication dans ces rites est quelque peu réduite.

La décentralisation constitue une opportunité à saisir. Elle permet aux communes d'élaborer suivant leurs aspirations et besoins leur propre plan de développement. Vu le fait que les rites autour du *tɔxɔsu* constituent un enjeu d'unicité sociale et politique, l'organisation des manifestations y relatives gagnerait à être intégré dans les PDC pour une meilleure visibilité de la commune. Mais, il urge d'assouplir d'abord les discordes entre pouvoirs traditionnels et pouvoirs moderne et instaurer la confiance entre acteurs sociaux, afin de mieux adapter la décentralisation au contexte sociohistorique de milieu maxi.

- ✓ **Domaine environnemental**

L'analyse du domaine environnemental montre que la population maxi désire vivre dans un milieu sain avec le souci de la préservation des ressources naturelles notamment botaniques. Ceci explique la création autrefois des forêts sacrées afin de discipliner l'utilisation de ses ressources. Mais la pauvreté et l'urbanisation anarchique des communes constituent des facteurs de régression de la protection de ses ressources naturelles. L'importance accordée aux rites des *tɔxɔsu* qui font intervenir dans ces milieux l'utilisation des plantes représente une aubaine pour la sauvegarde de la biodiversité. Cette situation explique l'adhésion des sages et *bokonɔn* à la création des jardins de plantes médicinales avec le soutien de l'Etat à travers l'Association Nationale des Praticiens de la Médecine Traditionnelle (ANAPRAMETRAB) et l'ONG PROMETRA-Bénin. Ces organismes promeuvent la médecine traditionnelle et la protection des composantes entrant dans le traitement mental, physique et social des acteurs.

Si les lois autour de la protection de l'environnement existent, l'analphabétisme écologique constitue encore une pesanteur sociale. La représentation sociale de certaines rivières (*Massavi* à Doga, *Mɔnlotɛ*, *Agbanto*,

Adjakata-wuluwulu, Tan à Lahotan, *Godɔr* à Ouèdèmè) et de certaines plantes font intervenir la sacralité afin de pérenniser l'existence des lieux d'exécution des rites. Cependant, si on n'y prend garde, les discordes et disputes intensives à l'interne autour de la gestion des jardins botaniques menacent la sauvegarde de la biodiversité.

- ✓ **Domaine de la culture**

Avant la période coloniale et l'insertion du christianisme, les populations maxi vivaient en harmonie avec leur culture et les rites constituaient des parties intégrantes de leurs habitus. Pour ce faire, les rites étaient dogmatisés et spécifiques à l'ère culturelle. A l'orée des indépendances et suite à l'adoption de la constitution du 11 Décembre 1990, le Bénin a accepté le statut laïc de l'Etat donnant ainsi la liberté à chacun de choisir sa religion. Mais l'aliénation introduite grâce à la forte christianisation qui induit le rejet de soi et la considération des pratiques rituelles comme ''diaboliques'' menace toujours le rayonnement culturel autour de ces rites bien que le *tɔxɔsu* soit toujours considéré comme une divinité.

Cependant, avec la mondialisation et la globalisation, les fêtes annuelles du *tɔxɔsu Zomadonu* valorisant cette divinité et effectuées en milieu maxi, sont aujourd'hui extraverties de sortes que la diversité des acteurs y prenant part font intervenir les acteurs locaux (*Bokɔnɔn*, sages, royauté…) mais aussi les acteurs de la diaspora donc une ouverture sur le monde. Si le Bénin a ratifié la convention de l'UNESCO sur la promotion et la protection de la diversité culturelle, l'implication de l'Etat (collectivités locales) dans l'organisation des *Xwétanu* reste encore faible. Il serait important pour la valorisation de la culture Maxi que l'Etat s'implique davantage à travers l'application des textes de loi sur la diversité culturelle en faisant la promotion des festivals de retour aux sources. La fête de *vodun* effectuée chaque 10 janvier, le *Maxixwendo* et surtout les fêtes

culturelles liées au *tɔxɔsu Zomadonu*, très vénéré en milieu Agonli (maxi), constituent des creusets touristiques de valorisation de la culture.

- ✓ **Domaine technologique**

L'utilisation des TIC comme instrument de développement au Bénin en général et en milieu maxi en particulier demeure encore faible. Les innovations technologiques sont présentes mais l'accessibilité des outils à la population demeure encore presque inexistante.

Autrefois, le milieu maxi était caractérisé par le sous équipement technologique. A l'ère de la mondialisation, les réseaux sociaux existent et participent à informer les populations sur les malformations possibles qui peuvent amener à considérer les enfants comme des *tɔxɔsu*. Cependant bon nombre d'acteurs craignent que ces innovations soient cause de rupture de la promotion des savoirs endogènes.

Bien qu'elles permettent d'être informés sur les causes des malformations, les réseaux sociaux interviennent très peu dans la promotion et la vulgarisation des rites autour du *tɔxɔsu*. Si le changement social intervient après rupture, il n'en demeure pas moins qu'il est important de se servir du passé pour organiser le présent afin de mieux construire l'avenir. Alors il urge que les opérateurs économiques notamment GSM et autres s'associent à la valorisation de la diversité culturelle. La création des sites d'informations et d'échange en accords et avec la collaboration des chefferies (*Bokɔnɔn*, sage..) sur les rites liés aux *tɔxɔsu* sont des actions à envisager pour éviter l'aliénation culturelle.

Aussi, de par l'importance culturelle que requièrent ces rites, la mise en place d'un cadre de concertation où pouvoir traditionnel et pouvoir moderne s'entendent sur l'organisation de ces rites à travers la promotion de la tolérance et la réduction des coûts est-elle un enjeu à saisir. L'utilisation des innovations de pointes notamment les outils de la science de l'indicamétrie et l'information des acteurs sur les potentialités de développement possibles que chaque *tɔxɔsu*

peut apporter à sa localité grâce aux conférences, films documentaires, serait un moyen de vulgarisation des rites grâce à la technologie et ainsi un creuset touristique.

Au terme de l'analyse de la MDS du système « milieu maxi du Bénin », il ressort du cloisonnement des neuf (09) variables que ce système dispose d'atouts (forces et opportunités) pour son développement endogène à travers tous les paliers de la réalité du développement (ESPECT). Mais des impondérables (faiblesses et menaces) risquent de mettre à mal tous ces ferments de développement économiques et ceux suscités. En somme, le système Y est caractérisé par :

- persistance des petites chefferies et micro royautés ;
- conscience aiguë de rapport de force ;
- technologie peu développée ;
- conscience éthique, obstacle au développement ;
- tendance d'affirmation de soi par rapport à la société ;
- contexte multi religieux dominé par les conflits ayant pour base le christianisme ;
- soif de la liberté ;
- Sens de l'ingéniosité ;
- Aspiration au rayonnement culturel ;
- Survivance des rites ;
- Us et coutume ;
- Intérêt pour la médecine traditionnelle.

Conclusion partielle

A la lumière de l'indicamétrie et de l'analyse prospective, il se dégage que les enfants *tɔxɔsu* sont de potentiels leviers de développement. En effet, l'indicamétrie à travers ses nombreux atouts comme celui d'être une aide en

matière de décision, pourrait être exploitée par les communes pour leur développement. De même, la prospective qui permet d'anticiper sur les faits pour obtenir le changement souhaité permettra à coup sûr aux décideurs politiques des communes suscitées d'orienter efficacement leur vision du dévelppement à travers leur PDC à partir des rites liés aux *tɔxɔsu*. Dans le chapitre suivant, il sera fait l'analyse de quelques éléments relatifs aux rites.

CHAPITRE II : ANALYSE DE QUELQUES ELEMENTS DES RITES LIES AUX *TƆXƆSU* EN MILIEU MAXI

Dans ce chapitre, il s'est agi d'émettre quelques réflexions critiques sur des éléments des rites liés aux enfants *tɔxɔsu*. D'entrée de jeu, une prospection de d'autres causes possibles des anomalies est faite. Ainsi, Des approches explicatives du phénomène étudié existent selon la biologie, l'anthropologie et l'hydrologie.

2.1. Causes scientifiques, anthropologiques et hydriques des malformations congénitales

Limiter la recherche sur les étiologies populaires liées aux anomalies de naissance aux discours des acteurs sociaux, serait faire preuve d'une cécité scientifique. Orientons donc le regard vers d'autres causes possibles des malformations taxées de *tɔxɔsu* en milieu maxi.

2.1.1. Les causes scientifiques

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

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

2.1.1.1. Généralités sur la reproduction

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

2.1.1.2. Les anomalies de causes anatomiques et physiologiques

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

La grossesse gémellaire est définie aussi par un accident dans la fécondation. La biologie reconnait la gémelliparité comme une anomalie dans l'espèce humaine, mais anomalie ne signifie pas maladie. La femme ne porte en général qu'un enfant par grossesse. La grossesse gémellaire s'explique par deux approches tout à fait distinctes[67]. Il s'agit de :

[67] Propos du docteur Hounkonnou, un informateur médecin.

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

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

Photo 9 : enfants nés avec un tronc et quatre membres.



Source : www.queveuxtu.com

Photo 10 : deux (2) enfants nés avec les dos soudés



Source : www.kisanganiboyoma.com

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

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

Enfin, les anomalies du cordon ombilical sont celles qui surviennent aussi à la naissance. Le fœtus en se déplaçant peut entraîner aussi des anomalies du cordon. Ces anomalies sont souvent la conséquence de la grande longueur du cordon ombilical qui peut s'enrouler alors en écharpe, en bandoulière ou autour du tronc du bébé. L'enroulement le plus fréquent se fait autour du cou. L'enroulement survint surtout lors de la parturition. Si les raisons physiologiques et anatomiques peuvent dans une certaine mesure expliquer les

différentes anomalies, il existe également d'autres causes externes, notamment les soins suivis par la femme enceinte.

2.1.1.3. Les risques médicamenteux

Les effets nocifs de certains médicaments administrés à la femme enceinte sont parfois responsables de graves malformations fœtales[68]. Les recherches ont permis de découvrir beaucoup de médicaments à risque pour le fœtus. A ce titre, on peut citer entre autre : les somnifères, les tranquillisants, les antidépresseurs, en un mot les neurosédatifs. Enumérons aussi les androgènes, les antimitotiques et cytostatiques. Ces médicaments peuvent dissoudre et tuer l'embryon très jeune. Ils peuvent créer de graves malformations comme l'hydrocéphalie (grosse tête), la malformation oculaire, la malformation des membres, l'anencéphalie. Cette dernière est caractérisée par l'absence de fermeture du système nerveux central.

Photo 11 : enfant atteint d'hydrocéphalie (grosse tête) bercé par son géniteur.



Source : http://www.universalis.fr/encyclopedie/malformations-congénitales.

A ce propos, Merger R. (1993) précise: *« à voir un anencéphale, on ne peut se garder d'une impression de hideur. Le massif facial s'arrête au-dessus du front. Les yeux qui en occupent la partie supérieure font une saillie tel que ce monstre ressemble à un crapaud* ». L'anencéphale naît parfois vivant, mais ne survit que quelques heures. Par ailleurs, l'hydrocéphalie est caractérisée par

[68] Propos du gynécologue Odoulami Valérie, pratienne à la clinique ''Bonne Santé'' de Tankpè (Calavi).

l'accumulation du liquide céphalo-rachidien dans le crâne fœtal de sorte que celui-ci subit une augmentation de volume considérable qui rend le plus souvent impossible l'accouchement spontané. Elle est due à un trouble de la circulation. En somme, la prise de médicaments, notamment les médicaments tératogènes sont responsables en grande partie des anomalies. Cependant, on ne pourrait occulter les causes pathologiques.

2.1.1.4. Les causes pathologiques des anomalies de naissance

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

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

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

2.1.1.5. Causes anthropologiques des anomalies de naissance

Des fondements anthropologiques justifient la survenue des anomalies de naissance. En effet, en milieu traditionnel maxi, le mariage est une affaire

sociale et son but fondamendal est « d'avoir des enfants afin de contribuer à l'accroissement de la lignée » (Fourn E., 2003). C'est le socle de toute la famille en Afrique et au Bénin en particulier. A partir des pratiques humaines, on peut noter différentes formes d'union qui, à terme présente de fortes chances de générer des enfants malformés. Parmi eux, deux formes de mariage pratiquées encore de nos jours en milieu maxi, attirent l'attention : ce sont les mariages de « *xweblodo* » (arranger la maison) et de « *nanmi man nan hwe* » (donne moi et je t'en donne ou échangeons quelque chose).

2.1.1.5.1. Le mariage domestique ou « *xwebiblodo* »

C'est un arrangement domestique ou encore le résultat d'un mariage endogamique d'une jeune fille avec un cousin germain. Il se fait sans dot dans le dessein d'agrandir la concession. Malheureusement, certains germes d'héridité sanitaire sont en latence et donnent lieu à des anomalies parfois graves.

2.1.1.5.2. Le mariage d'échange ou le *« nanmi man nan xwe »*

Il y a également le mariage par échange qui justifie fondamentalement selon Levi- Strauss C. (1967), l'institution du mariage : les relations qui rendent le mariage possible doivent être sociales et se baser sur l'échange. Le mariage par échange se pratique encore de nos jours dans le nord Bénin mais aussi en milieu traditionnel maxi. Elle se fait par la permutation de deux jeunes filles où l'homme va capturer sa femme souvent, au bord du marigot au champ, au marché, (l'accord ayant été établi entre les deux familles auparavant). La famille traditionnelle est donc soumise à des exigences sociales qui militent en faveur d'une source des malformations.

En effet, dans ce système matrimonial de *nanmi man nan hwe,* il n'est pas rare que des personnes d'une parenté très proche, forment des couples donnant naissance à des formes, certes rares, mais graves d'enfants anormaux. Des cas

de malformations congénitales apparaîssent aussi, dans les royautés où pour préserver la pureté du sang royal, un frère et une sœur sont appélés à « commettre l'inceste royal » pour la survie du royaume. Cet acte n'est d'ailleurs pas l'apanage du peuple maxi mais cela se retrouve un peu partout dans le monde.

2.1.1.6. Causes hydriques des anomalies de naissance

A défaut d'analyse hydromorphologique formelle et pertinente sur les causes liées à l'eau concernant les anomalies de naissances, l'on peut se baser sur les travaux de Gilbert T. L. et al. pour confirmer les appréhensions dans ce domaine. Dans leur article sur *La qualité des eaux des sources artésiennes et santé des populations de la commune de Zagnanado*, ces auteurs soutiennent que le Bénin possède d'importanttes ressources en eau souterraine pour satisfaire les besoins en eau des populations. Cependant, l'utilisation de cette ressource est ménacée par la faible maîtrise de la problématique de sa qualité. L'accès à l'eau est facilité dans la plupart des cas par l'aménagement des puits ou par prélèvement direct dans les rivières, les marigots, les retenues d'eau et d'autres sources notamment les sources artésiennes. Plus particulièrement, dans la commune de Zagnanado, les sources artésiennes constituent une source importante d'approvisionnement en eau des populations, surtout celle des milieux ruraux.

En feffet, le manque d'infrastructures hydroliques et la faible couverture du réseau de la Société Nationale des Eaux du Bénin (SONEB) amènent les populations à s'approvisionner des eaux des sources artésiennes. Elles sont polluées par les multiples usages (baignades, lessive, etc.) et le manque de salubrité. L'absorption de ces eaux constitue un risque pour la santé des populations. Pour apprécier la qualité des eaux des sources artésiennes sur la santé des populations de Zagnanado, une série d'enquête (questionnaires,

interview des personnes ressources et observations) auprès des agents de santé, des ménages, des autorités ont été effectuées.

Les investigations ont montré que les sources artésiennes de la commune de Zagnanado, proviennent des roches sédimentaires (grès et grès quartziques). Elles revètent une grande importance :

- elles sont les lieux de naissance de plusieurs rivières ;
- elles servent de sources d'approvisionnement pour divers besoins domestiques des populations.

Les résultats des anlyses physico-chimiques effectués sur les échantillons d'eau des sources artésiennes ont été globalement conformes aux normes de qualité des eaux de consommation en vigueur en République du Bénin. Par contre, les résultats de l'analyse microbienne ont été largement au dessus de la norme admise par le décret N°2001- 014 du 20 février 2001 fixant la qualité de l'eau potable en république du Bénin.

70 à 80% des affections traitées dans les centres de santé sont dues aux mauvaises conditions d'hygiène et d'assainissement dans les maladies liées à l'eau. En somme, ont conclu les auteurs, ce sont des activités anthropiques denses au niveau des sources et le non respect des périmètres de protection qui contribuent à la pollution des sources artésiennes.

De même, les communes de Savalou et de Glazoué sont très pauvres en infrastructures d'adduction d'eau potable. Mieux, l'observation et les recherches empiriques dans les zones de recherche ont révélé que la majorité des populations s'approvisionnent en eau de boisson auprès des sources d'eau naturelles comme les eaux de ruissellement stockées dans dans citernes-puits, des rivières, des marigots, … Selon les discours des acteurs concernés, l'eau potable reste et demeure un luxe dans ces localités. A Ouèdèmè, les rares forages publics encore fonctionnels sont assaillis aux heures de pointe. La contribution symbolique exigée aux populations pour l'approvisionnement en

eau potable, est parfois au dessus de leurs possibilités financières. Face à toutes ces difficultés, les populations préfèrent s'en remettre à la providence ignorant les risques de maladie qu'ils courent. La situation sanitaire des femmes enceintes attirent plus l'attention. Les cas d'infections, peu ou mal traitées leur font courir des risques de malformations aux fœtus en gestation.

Par ailleurs, un autre élément attire l'attention et mérite qu'on s'y penche. Que ce soit les populations de Zagnanado, de Savalou ou de Glazoué, toutes reconnaissent que l'accès à l'eau au cours de la réalisation d'un forage est difficile. En effet, pour accéder à la nappe d'eau souterraine, les puisatiers sont obligés de parcourir plusieurs dizaines de mètres pour y arriver. La traversée de toutes ces roches sédimentaires n'a-t-il pas de conséquences sur la qualité de l'eau de boisson recueillie ? Aucune analyse biologique ne permet de le confirmer mais le sens pratique oblige à orienter la réflexion vers cette hypothèse. Aussi, plusieurs études géologiques ont-elles confirmé que les sols des zones de la recherche, contenaient du fer, de l'aluminium et autres.

> « Ce sont des sols ferrugineux tropicaux formés sur des terrains cristallins. Ce sont des sols concrétionnés ou gravionnaires, faisant apparaître des cuirasses par endroits… Les sols ferralitiques sur grès et matériau colluvial ou sédiments argilo sableux du continent qui sont des sols profonds plus ou moins rubéfiés… ces sols présentent une forte individualisation des sesquioxydes de fer et d'aluminium et une dominance d'argile de type kaolinite » (PDC Zagnanado 2004-2008; STAD, 2012).

2.1.1.7. Les religions traditionnelles africaines et leur apport au développement

Les religions traditionnelles africaines ont des points communs et des préoccupations identiques dont l'une est l'existence d'une force suprême incréée. En raison de sa transcendance, on ne s'adresse pas toujours à cette Force, elle n'en reste pas moins la créatrice des êtres visibles et invisibles existant sur la terre, dans les éléments et dans l'espace que l'on appelle *vodun* (Hampâté Ba A., 1970: 65- 66). Les Bambara l'appellent *Maa Nala*, les Peuls

Guend ou *Dunndari*, les dogon *Amma*, les Mossi *Wunnam*, les Sonhraïs *Yerkoy*, ect. Chez tous, cette force est une et invisible. Elle est douée de parole. Elle se manifeste aux êtres selon sa volonté. Elle entend quand on lui parle. Elle punit terriblement. Elle récompense largement. Pour toutes les religions traditionnelles l'Univers créé par la force suprême baigne dans une ambiance sacrée. Le devoir et le souci révérencieux enseignés par les initiés consistent à maintenir cette sacralité en accomplissant les devoirs rituels prescrits et en se maintenant en deçà des interdits (Hampâté Ba A., op.cit. p66).

Pour l'Africain noir, cesser de pratiquer les rites, c'est couper toute communication avec les âmes des ancêtres en qui est incarnée la Puissance de *Maa Nala*. (ibidem, p79). Si l'homme doit à ses prochains aide, courtoisie, politesse, hospitalité, affabilité, sociabilité et enfin l'amour, il a des devoirs envers les animaux, les végétaux et le milieu ambiant qui anime la création. Les clans sont liés entre eux par des alliances sacrées, ils sont également liés à des animaux et à des végétaux, par d'autres liens consacrés par les ancêtres.

Ainsi, l'homme, quel qu'il soit, ne peut être isolé. En tant que participant à la vie, il s'insérera dans une communauté. La tradition n'admet pas, par exemple, qu'une femme, un enfant ou un vieillard, traine en marge de la société comme une pièce détachée. Elle l'incrustera immédiatement dans une famille. C'est là, d'ailleurs, une des raisons essentielles de la polygamie africaine. L'homme nous dit la tradition, est le dépositaire d'une parcelle de la puissance divine. Mais cette puissance qui a été déposée en lui est destinée à gérer hommes, animaux et choses en vue de sauvegarder l'équilibre universel. Mais la désacralisation, qui a commencé à s'opérer en Afrique avec la colonisation et continue avec la décolonisation, déshumanise l'Afrique traditionnelle. L'occident, à son époque traditionnelle et sacrée, a eu lui aussi un type d'homme idéal : le chevalier, moine et soldat, tous à la fois, mettant sa force au service de

la foi et des déshérités. Un tel état d'âme tendait à ôter des cœurs l'indiscipline, le mensonge, l'égoïsme. (Idem, p86).

La société maxi, comme bien d'autres sociétés africaines, a pour caractère fondamental la notion de communauté dont les racines se nourrissent au plus profond des traditions. *Le groupe domine l'individu, lui dicte son devoir mais en contrepartie le protège (…) ce qui fait la force de la communauté, c'est la solidarité* (De la Torre I.: 1991 :58). Etre membre d'un groupe, apporte à l'homme la sécurité physique et la paix de l'esprit. Le maxi n'existe pas en tant qu'individu ; il est avant tout membre d'un groupe et ses actes ne prennent de valeur pour le bien et pour le mal, que par la répercussion qui en découle pour la collectivité. Les rites offrent une occasion d'intégration sociale car, au cours de ceux-ci, inévitablement, il y a résolution de conflits larvés, il y a la solidarité inter lignagère et inter individuelle. Il y a aussi et surtout *soutien moral et psychologique* (Dossouhouan J. : 2011 :22). En effet, les rites jouent un rôle et accomplissent des fonctions bien déterminées dans la société maxi. Ceci explique sans doute le fait qu'ils continuent d'être pratiqués. Il s'agit donc d'un important ciment de cohésion sociale qui, comme tel, mérite d'être décrypté afin de ressortir sa portée sociale.

Par ailleurs, les rites peuvent être considérés comme un creuset de réjouissance collective réunissant les familles d'un même clan. Or, réjouissance rime avec élimination du stress et décharge émotionnelle. Les rites jouent donc un rôle de sécurité affective pour les membres du lignage. On peut les classer avec Alapini J. cité par Dossouhouan J. (2011 :20) dans la catégorie des « *fêtes indigènes de famille* ». A ce propos, le Père Aupiais parlait du « *non individualisme des Noirs* » (Balard M.:1998 :122).

Selon Martine Balard M., Aupiais considère que « l'Européen dans la civilisation occidentale est caractérisé par son individualisme, par le « culte du soi ». Il va s'efforcer de démontrer qu'à ses yeux l'africain démontre (…) dans

les rites, le mode d'être altruiste qu'il nomme le non individualisme des Noirs » (Balard M.:op.cit.). Toutes ces mentalités traduisent une certaine cohésion sociale où il y a intégration de tous les membres de la famille et de la communauté. Les rites constituent de ce fait un facteur déterminant de cette cohésion.

2.2. Des rites liés aux enfants *tɔxɔsu* à leur importance en milieu maxi

Quand une telle naissance a lieu au village, en famille, le sage ou le *mɛxo* de la famille le récupère et le soustrait à la vue de tout le monde et fait appel aux spécialistes de ces cas de naissance. Ces spécialistes sont appelés en milieu traditionnel les « *sanyi bokonɔn* ». Les « *sanyi bokonɔn* » sont de grands devins ayant de grands savoirs et une grande renommée. Ce sont de puissants tradithérapeutes aux pouvoirs hors du commun qu'on appelle ainsi. Généralement, ils sont issus de la même commune, du même arrondissement. Ce sont eux qui oeuvrent à la sauvegardent des traditions.

En un mot, ce sont les conservateurs des valeurs traditionnelles et ancestrales et y veillent sérieusement. Ils sont garants de la sécurité et de la paix au village. Si un enfant nait anormalement et que cela peut perturber le village, ils « s'en occupent ». Leur sortie est un grand évènement : lorsqu'ils font leur sortie dans le village pour leurs cérémonies, personne n'ose aller à leur rencontre. Par exemple à Agonli, c'est le jour du marché de Covè qu'ils choisissent pour sortir.

Quand les *sanyi bokɔnɔn* prennent en charge un enfant, c'est pour qu'il se réincarne en sa vraie nature c'est-à-dire en *vodun* : *enan lɛvɔ jɔ*. Les adeptes de ce *vodun* sont appelés *tobosi*, les adeptes *tobo tɔxɔsusi* (*tɔxɔsu* est encore appelé *tobo* en milieu maxi d'agonli). Quand les *vodunsi* s'occupent de l'enfant, son esprit vient chevaucher un des leurs. Par exemple le *vodunsi* qui fut habité par l'enfant qui a chanté « *ozo dehi gbé edjanan, …* » s'appelle *zomankiko* qui signifierait « on ne peut pas nouer le feu au bout du pagne ». Annuellement, les

vodunsi sortent pour qu'il y ait la paix dans le village. Quand ce *vodun* vient, on dit voilà « «*zomankikosi* ». Dès lors, tous ceux qui connaissent l'histoire de ce *tɔxɔsu* savent que c'est son esprit qui est en train de danser en celui-lui.

Lorsque l'enfant naît et que les *sanyi bokɔnɔn* le recupèrent, il revient en esprit bienfaiteur pour ses parents, pour sa famille. Le *tɔxɔsu* choisit quelqu'un de la famille et lui ouvre la voie de la richesse, de la prospérité même si celui-ci est un paysan ou un petit commerçant, il s'enrichira de façon extraordinaire. La personne est heureuse et prospère sans faire de grands efforts. Naturellement, cela rejaillit sur toute la famille. Pour que le *tɔxɔsu* ouvre la voie, il faut faire les cérémonies adéquates. On réincarne le *tɔxɔsu* défunt qui a sa propre case comme celle des ancêtres *''sanyi xɔ''*. Le *tɔxɔsu* dans une famille n'est pas une mauvaise chose, à ne pas confondre avec les handicapés d'accidents ou de guerre.

Le vrai *tɔxɔsu* naît avec un mystère et ce mystère est source de richesse si l'on respecte toutes les étapes prescrites par l'ordonnance culturelle. Cela revient à la famille par un effet positif, la famille est heureuse. Parfois, c'est à la suite d'une consultation que le *fà* révèle que la richesse ou la prospérité de la famille est l'œuvre d'un *tɔxɔsu*. Dans ce cas le *bokɔnɔn* consultant fait des recommandations pour maintenir la bienveillance de ce *tɔxɔsu*. Un enfant malformé *tɔxɔsu* survit rarement ou a une durée de vie très courte. D'abord, c'est une honte pour la famille. Quand le vrai *tɔxɔsu* nait, il fait un certain temps et repart dans son milieu (monde sensible). Il apparaît juste à la famille pour l'enrichir. Mais de nos jours, avec les droits de l'homme, les lois de la République protègent l'homme car quelque part, le *tɔxɔsu* possède des attributs humains même s'ils sont mystérieux.

Les enfants malformés rencontrés au détour d'un feu tricolore en train de mendier, ne sont pas du tout des *tɔxɔsu* car un vrai *tɔxɔsu* ne mendierait jamais.

Il repart avec ou sans l'aide des *sanyi bokɔnɔn* parce qu'il est venu pour une ''mission''. Les enfants anormaux qui survivent peuvent avoir la cause de leur état au niveau de la science. Le résultat des grossesses malmenées par des pratiques abortives ne donnent pas lieu à des enfants *tɔxɔsu*. Il faut faire la part des choses. Tous les *tɔxɔsu* sont pourvoyeurs de richesse et de prospérité pour leur famille. Le *tɔxɔsu* et le *Dan* sont des *vodun* qui amènent la richesse mais le *tɔxɔsu* est différent du *Dan*. Pour rendre prospère, il ne choisit pas nécessairement les parents géniteurs. Cela peut être un membre lambda de la famille : un frère ou une sœur, une tante, un oncle, une cousine ou un neveu.

Le *tɔxɔsu* est là pour accompagner la chance dans le développement individuel, familial et communautaire. La naissance d'un *tɔxɔsu* ne peut être préméditée et on ne peut savoir à l'avance que telle femme mettra au monde un *tɔxɔsu*. Cela surprend parce que mystérieux. L'échographie à sept mois peut rassurer du sexe de l'enfant et à l'accouchement, on trouve autre chose. En ce qui concerne le rite du *tɔxɔsu yi wa xwe* : le collège des *bokɔnɔn* prend en charge le *tɔxɔsu* mais le citoyen lambda pense qu'on l'a pris pour le jeter dans l'eau (*e xwe e tɔ* ou bien *enayi xwe e do tɔ*) puisqu'on l'appelle le roi de l'eau. Après qu'on se soit occupé de lui, on fixe une date et on donne une liste (ordonnance culturelle) d'articles à acheter : moutons, cabris, tissus percales,…Après cela, on dit qu'on ira chercher le *tɔxɔsu* dans l'eau. La famille peut cotiser et aider mais les dépenses reposent sur le foyer qui a donné naissance parce que le retour de la richesse part d'abord d'eux, soit un de leur fils ou de leur frère. La prospérité rejaillit sur le cercle restreint d'abord avant de s'étendre.

Voici le récit d'un rite auquel j'ai assisté :

Encadré n°19 : récit du déroulement d'un rite.

« *Le jour de cette cérémonie, interdiction formelle est faite aux usagers habituels de la rivière choisie de rentrer dans l'eau. De très bonne heure, les sanyi bokɔnɔn vont à la source. Leur procession est rythmée par des chants, des prières et des invocations. Deux individus sont envoyés dans l'eau pour aller chercher le tɔxɔsu. Et puis on constate qu'il y a un genre de tissu blanc qui sort à la surface de l'eau à quelques trente mètres et dès qu'on s'en approche, il disparait pour réapparaître à un autre endroit. Ce qui sortait à la surface de l'eau était un genre de tissu qui sort de façon verticale comme si c'était un animal dans l'eau qui a fait sorti ses oreilles. C'était devenu un spectacle qui perdurait alors on a dû envoyer en renfort deux autres personnes et c'est après deux heures d'horloge environ qu'ils étaient parvenus à prendre ''le colis''. Dans le percal attaché, on a constaté qu'il y avait un petit canaris qu'on a chargé à une jeune dame dont la tête dandinait comme si elle voulait tomber tout le long du parcours jusqu'au couvent où le reste des cérémonies est finalisé. Il serait difficile à un esprit cartésien d'y croire mais c'est une réalité. Donc, la tradition a sa manière d'envoyer les tɔxɔsu dans l'eau et de les récupérer. Mais toujours est-il qu'il faut des spécialistes pour effectuer des opérations du genre. Cette expérience vécue sur le terrain est d'ailleurs corroborée par une de nos informatrices, épouse de tɔxɔsu depuis plusieurs décennies* ».

Encadré 20: témoignage d'une ''épouse'' de *tɔxɔsu*

Quand on est désigné pour servir le tɔxɔsu, c'est à vie. Pour aller chercher l'eau de boisson du tɔxɔsu, on se lève le matin de bonne heure et on met une feuille entre les lèvres et on tient le récipient d'eau en l'air. Tous ceux qui te voit savent ce qu'il en est et ne t'adressent pas la parole ou ne vont pas chercher l'eau avant toi. Cela est valable pour l'aller comme le retour. Je ne suis pas allée à la source avec les bokɔnɔn. Je suis restée en retrait et c'est quand ils ont fini d'invoquer le tɔxɔsu qu'ils me l'ont posé sur la tête trois fois de suite et à la troisième tentative ils me l'ont posé sur la tête. Après cela, je me sentais tiraillée dans tous les sens au point où deux personnes me tenaient et me guidaient jusqu'à la maison. Tout le long du parcours, les gens me donnaient de l'argent en me le collant au front, ce que ramassaient au fur et à mesure mes suivants.

C'est une cérémonie qui rassemble tous les membres du hɛnnu. C'est un grand rassemblement où tout le monde vient soutenir les parents financièrement, matériellement ou moralement. On dépense beaucoup pour préparer et tout le monde mange. Depuis lors, on m'a imposé des interdits comme la vente de légumes. Si je m'entête et que j'en achête, je ne vends pas et les légumes se gâtent. Dans le temps, les spécialistes du rite m'avait prévenu que celui qui m'avait choisi pour le servir était une personne importante, par conséquent sa « femme » ne pouvait décemment pas vendre des légumes qui est une activité indigne de son rang de « femme du roi ». Le tɔxɔsu est riche (dɔkunon), sa femme ne saurait se rabaisser à une telle activité dérisoire. C'est pourquoi bien qu'étant revendeuse de condiments, je ne vends pas de légumes.

Le tɔxɔsu que je suis allée chercher est un enfant de l'oncle de mon époux. Quand on l'a mis au monde, il ne parlait pas et il avait les doigts de mains formés en un point que personne ne pouvait ouvrir. Même quand il avait faim, il ne pouvait l'exprimer. On essaie de deviner ses envies pour le nourrir. Depuis sa naissance on savait déjà que c'était un tɔxɔsu. Son père avait les moyens. Il a donc voulu l'envoyer en Europe pour des soins appropriés

mais le grand père a refusé. Un jour du retour du père du travail, le tɔxɔsu parla pour la première en disant : « Il est temps, je vais partir ». C'est ce jour qu'il est mort sans avoir été malade. Son père ayant pris toutes les dispositions nécessaires dans ce cas précis, s'est acquitté de tous les ingrédients de l'ordonnance culturelle pour l'inhumation. Alors le tɔxɔsu en question fut enterré au bord d'une source d'eau. Il a refusé qu'on l'enterre à la maison.

On a attendu quelques jours avant d'aller le chercher à la source. Le tɔxɔsu est un grand vodun qui est adoré par plusieurs personnes. On lui demande des choses et il les réalise. Il protège la famille et ceux qui en font la demande. Si on ne va pas chercher le tɔxɔsu défunt à la source, on a des difficultés existentielles, on n'a pas la paix. Concernant les interdits du tɔxɔsu : il ne mange pas de piment ni de sel. Si on s'occupe bien de lui, il rend prospère et ouvre la voie de la richesse (enɔn xwu ali numɛ).

2.3. Relation entre l'individu maxi et la communauté

Dans les villages les fermes ou les hameaux, lorsqu'une des leurs est accouchée, les autres membres de la communauté font des dons en nature à la nouvelle accouchée : on lui offre du bois de chauffe, certaines l'approvisionnent en eau pour la toilette du bébé et de sa mère ou en vivres. Ils font preuve d'une solidarité agissante pour soulager un peu les parents face aux dépenses liées à l'entretien de l'enfant et sa mère. La société maxi est fortement marquée par une prédminance du « nous ». La collectivité est au dessus de l'individu et toute tendance à l'individualisme est unanimement reprouvée par le groupe. Tout se passe comme si la force vitale de l'individu s'origine dans la communauté. De fait, la codification des rapports inter-individuels, intergénérationnels et inter groupes prend une dimension sacrée. L'unité de la société est ici le *hɛnnu* (la famille élargie, le lignage).

La famille nucléaire n'est pas reconnue comme une unité fonctionnelle intégrée pouvant s'épanouir en dehors du lignage. La famille conjugale, quelle que soit sa forme, ne peut pas être séparée des personnes ou des autres groupes conjuguaux avec lesquelles elle vit. Prise dans l'espace socio géographique, soit dans une maison qui lui est propre, au milieu d'un quartier ou d'un village, soit dans une habitation plus large qu'elle partage avec d'autres, elle est loin de former un groupe isolé. De fait, la socialisation de l'enfant aura pour

soubassement un ensemble de valeurs cardinales qui ne sont pas à choisir, valeurs au cœur desquelles figurent le respect des aînés quelle que soit la basse condition de leur vie socioprofessionnelle, la reconnaissance de la primauté du lignage sur l'individu et le respect des traditions. Pour les Maxi de Savalou, de Glazoué et de Zagnanado, « l'enfant bien éduqué n'a pas besoin qu'on lui parle pour comprendre et agir ainsi que le désirent père et mère. Et l'on doit retrouver, dès la tendre enfance le père chez le fils et la mère en la fille »[69].

Ainsi, face aux parents, à la collectivité, à la société, l'homme maxi a un devoir de soumission. Son assimilation des normes sociales doit se traduire quotidiennement par des actes et des comportements orientés vers le bien être collectif. De nombreux moyens pédagogiques seront employés pour parvenir à façonner l'enfant tel que l'exige la vie sociale. Les rites, les initiationsdans les couvents (*vodunxwe*) en sont quelques exemples. Dans ces conditions :

> « Il faut retenir qu'en règle générale, les initiations, de par leur caractère secret, visent avant tout, parce qu'elles sont secrètes, à inculquer la discipline nécessaire à une bonne assimilation des valeurs ou des connaissances (…) elles sont incitatives dans la mesure où elles tendent à réunir en un seul corps les initiés pour mieux développer le sens de la responsabilité de chacun envers tous et de tous envers chaque membre » (Houndonougbo, 2012).

Toute discipline humaine tend vers un modèle qu'elle cherche à imiter, qui focalise ses rêves et ses énergies. Quel type d'homme idéal la société maxi moderne propose-t-elle aux aspirations des acteurs sociaux ? En effet, outre les initiations qui revêtent tel que souligné Assaba C. (1997), un caractère dissuassif parce que fondées sur des interdits et la peur, l'idéal humain poursuivi par le programme éducatif maxi, en dehors du cadre restreint constitué du père et de la mère de l'enfant, est le *visekplɔn :*

- *Vi*= enfant

[69] Déclaration d'informateurs à Savalou, à Glazoué et à Zagnanado.

- *Se*= comprendre, assimiler
- *Kplɔn*= éducation, savoir vivre.

Un autre déterminant fondamental des relations individu/société réside dans le patronyme que porte l'individu. Ici, on ne porte pas un nom pour soi. En effet, chaque nom porte une vibration. Cette dernière n'est pas visible mais très manifeste. Pour la remarquer, il faut prendre l'exemple des ondes dont la propagation et la réception se transmettent instantanément que l'on active le poste ou qu'on déplace l'aiguille de son cadran gradué. Les spécialistes en la matière ont beau d écrire le kilohertz et les mégacycles, mais ils ne parviennent pas à remplacer le jingle du journal parlé ou la voix du présentateur. En onomastique, le nom équivaut à la personne entière. Il est l'indicatif de l'être, sa musique secrète, sa voix, au téléphone par exemple, suscite la joie ou le dégoût, l'amour ou la haine,… il suffit d'entendre ou de dire « c'est monsieur x pour réveiller des sentiments. On en arrive à comprendre que chaque nom représente un signe distinct, un appel spécial…

En langue maxi, l'influence puissante du nom sur la personne qui le porte reste patente pour l'observateur attentif (Houndonougbo, 2004). C'est ainsi que demender à quelqu'un son nom revient à lui poser la question « *nɛ wɛ anɔ nyi* ? » (Comment t'appelles-tu?). Le verbe *nyi* signifie « appeler », mais le nominal « *nyi* » ou « *nyikɔ* » veut dire « le nom ». De là, l'on découvre soi-même le lien étroit et profond entre le nom et la personne. Ceci vaut autant pour le patronyme que le prénom de naissance ou le surnom acquis au cours de certaines circonstances banales, politques, traditionnelles sociales, religieuses, etc.

L'évocation du nom fait penser à la famille entière, au lignage. De fait, tous les actes positifs ou négatifs posés par l'individu sont automatiquement imputés à son lignage. Aussi parle t-on en terme élogieux ou désobligeant de tel

ou tel lignage *: hɛnnu elɔ ɔ, yɔn kun*, *hɛnnu elɔ ɔylan kun* (tel lignage a une bonne réputation, tel autre a une mauvaise reputation)[70]. Ainsi, chaque geste d'un membre d'une famille a de nombreuses implications sociales car cela se relie à la vie sociale toute entière. « Nous sommes meilleurs que les animaux parce que nous avons des parents. Un animal frotte le flanc qui le gratte contre un arbre. Un homme demande à son parent de le gratter » (Chinua Achébé, 1966 : 193).

C'est pourquoi chez les Maxi, la mort est à la fois physique et sociale. Un individu peut être tenu pour socialement mort mais physiquement vivant. Cela se produit seulement lorsque la personne en cause a été désavouée par sa famille et sa société et qu'elle est hors la loi. Quiconque est renié par son père, est désormais mort au regard de la société. Toutes relations avec lui cessent. Il devient un étranger dans la région, et si d'aventure il se fait tuer, personne ne l'enterrera ou ne cherchera à le venger. « Etre mis au ban de la société, c'est vraiment mourir ». La menace de désaveu que les pères font peser sur leurs enfants rebelles, contribue au maintien de l'ordre social (Adoukonou B., op.cit. :37).

Chez les *Adjà-Fɔn*, le système de parenté s'organise autout de deux concepts clés : *akɔ et hɛnnu* qui cristalisent les relations entre individus, groupes ou sous groupes qui se reconnaissent des liens historiques transcendant leur seule nautre d'être. Parmi les auteurs qui ont mené des recherches sur l'organisation socio culturelle des Fɔn en général, Mamadou M. (1987) est sans doute celui qui s'est spécifiquement intéressé aux notions d'*akɔ* et de *hɛnnu* dont les équivalents français sont clans et lignage. Mêême si son travail est consacré aux Fɔn de Ouidah, il n'en demeure pas moins que les résultats de ces travaux revèle un lien historico-culturel que véhiculent ces deux notions.

[70] Déclaration d'un informateur à Lahotan.

La société maxi étant une société patrilinéaire, l'enfant hérite du clan de son père et non de celui de sa mère. Les relations entre pairs sont régulièrements rythmées par la déclinaison des litanies (*mlan mlan* en fɔn-maxi) de son clan (Mamadou M., op.cit.). Dès lors, les litanies font offices de code mythique instituant et entretenant les comportements adaptés aux réalités socioculturelles et malgré leur arrière-plan « encensé » de prestige, ont une portée pédagogique certaine. Elles constituent une sorte de corde servant de lien entre le monde invisible formé par les ancêtres défunts, les divinités et le monde physique. Les interdits totémiques ont notamment pour rôles de rappeler à l'individu que l'univers, malgré son aspect infini, fonctionn selon des normes. L'attitude de l'individu face à ces normes détermine la nature des relations verticales qui peuvent exister entre lui et « *Mawu* le Dieu Suprême».

Par ailleurs, il convient de signaler que le clan peut regrouper des personnes qui ne sont parentes directement ni par le sang ni par alliance. C'est le cas par exemple du clan des « *ɖevɔ* » à Ouèdèmè représenté d'une part par la collectivité Nonvidé et Houndonogbo et d'autre part, par la famille Gbedji habitant Magoumi dans la même commune. Il en est de même des clans des « *jɛtɔvi simɛnu* » qu'on rencontre à Abomey et Ouidah. Le clan chez les Maxi désigne donc un rapport idéologique et mythique. L'ancêtre défunt n'est pas considéré comme mort. Il a simplement rejoint les sages thaumaturges en passant du monde physique au monde invisible rempli de puissances, de connaissances et de pouvoir. Cette certitude de la présence invisible de l'aïeul et le lien de sang renforcent chez les membres d'un membre lignage, le sens de l'amour et de la solidarité. Cette justement cette solidarité qui guide chaque acte des acteurs sociaux sociaux maxi lors d'évènements comme les rites liés aux enfants *tɔxɔsu*.

En Afrique noire en général et au Bénin en particulier, tout ce qui est obscur, indéfinissable chez l'homme provient du monde invisible des *vodun*. L'homme ignore les causes réelles des évènements qui se produisent dans le monde parce qu'elles sont dans le monde invisible. Les dieux d'une certaine manière, connaissent les causes (De la Torre I. : op. cit.59). En milieu maxi, beaucoup de naissances sont mises en relation avec le monde numineux. L'enfant né dans des circonstances particulières est alors considéré comme vodun ou *tɔxɔsu*. En tout cas en milieu maxi, ils ne sont pas considérés comme une malédiction. Au contraire, ils constituent une source de richesses pour leurs parents, si ceux-ci accomplissent les cérémonies et les préceptes. Une mère de monstre devient une vénérable et son époux lui érige une habitation éloignée de la sienne (Quenum M., 1983: 239). Les *vodun* (*tɔxɔsu*) et les hommes se trouvent liés par une sorte de pacte mystique. L'homme doit respecter les interdits, les sacrifices, les rites (…) dictés par le *vodun* par l'intermédiaire du devin (De la Torre I. : op. cit. 59).

En somme, lorsqu'ils sont bien honorés, les *tɔxɔsu* peuvent faire rejaillir sur une personne, prospérité, bonheur, joie et lui assurer protection. En revanche, mis en colère, ces divinités sont redoutables dans leurs châtiments. Le Maxi est un être incurablement social. Que ce soit pour les mariages, les funérailles, les naissances ou les cérémonies rituelles, il se retrouve en famille, en collectivité ou en clan pour communier et partager ses expériences, ses doutes, ses joies et ses peurs. Ce faisant, il se crée un cercle de tissu social qui l'empêche de se sentir seul et de sombrer dans la solitude. Ce développement social qui a pour socle ces retrouvailles cycliques s'accentuent lors de la gestion des naissances anormales. En effet, à travers tous les rites liés aux *tɔxɔsu* on retrouve en filigrane, la ferme volonté de la protection de la vie humaine, une situation permanente de tolérance. Les rites et les interdits interviennent pour faire rehausser cette tolérance. Tout le jeu social concorde à montrer que les

anomalies font partie du groupe, qu'elles sont des êtres humains normaux mais qu'en même temps et dans une certaine mesure ''différents'' (Affia P.: 2012 :144). Bref, la gestion des malformations congénitales participe-elle au développement ?

2.4. Les rites liés aux *tɔxɔsu*, ferment d'un développement social et culturel

La Constitution béninoise ne reconnait pas nos pratiques et nos valeurs endogènes. Des Présidents brandissent la bible et y jurent et la minute d'après se dédisent sans être puni. Mais, lorsqu'un acteur social prête serment sur le *vodun* et parjure, il a les conséquences en même temps. Si la Constitution reconnaissait les valeurs endogènes, chaque Président de la République élu prêterait serment sur les entités endogènes. S'il trahit, il a les conséquences en même temps : il meurt et on choisit quelqu'un d'autre, ainsi de suite, les marchands d'illusion se feront rare. Ce faisant, les responsables de ce pays mettront du sérieux dans la gestion des affaires publiques. C'est l'impunité qui gangrène le développement des pays comme le Bénin. La crainte de Dieu se trouve dans les pratiques traditonnelles endogènes et non dans les pratiques importées.

Les rites liés aux enfants *tɔxɔsu* peuvent être un puissant outil de développement car lorsqu'on accomplit toutes les cérémonies liées au *vodun tɔxɔsu* et qu'il enrichit deux ou trois personnes de la famille, ne peuvent-ils pas contribuer au développement de cette famille ? Un pays ne se développe pas par les pauvres, mais par les riches. Alors si tous les rites sont bien exécutés au niveau de tous les enfants maxi, imaginez combien de riches on aura au Bénin. Tout développement passe par l'argent car lorsqu'on réfléchit et qu'on a des projets on ne peut les réaliser sans argent. L'épanouissement de l'homme passe par l'argent. C'est pourquoi, ce n'est pas le « Blanc » qui a créé l'argent mais Dieu. L'on n'est épanoui que lorsqu'on assouvit certains besoins fondamentaux

comme la nourriture, le logement, le vêtement. Si l'homme n'a pas le minimum, il ne peut penser sereinement au développement. Selon Houphouet Boigny, on ne peut parler de développement à des gens qui ont faim. En conclusion, on peut se développer à partir des rituels faits aux *tɔxɔsu*.

Le *tɔxɔsu* enrichit la famille mais aussi la protège contre les actions maléfiques des hommes, permet aux riches de la famille de venir en aide au reste de la famille : tout cela ne participe-t-il pas au développement ? Les études sur les rites permettent le développement réel socio culturel de nos milieux. Dans la tradition, tout n'est pas à rejeter. Le fait que la tradition ait transformé ces anomalies en instrument de développement, est à féliciter car en voulant cacher un enfant aux regards indiscrets, on s'enferme soi-même et on vit une de réclusion. Ce qui est aux antipodes de la vie en communauté. Si déjà un cercle adéquat (*les sanyi bokɔ*) pense à transformer le mystère des *tɔxɔsu* en un facteur de prospérité pour la famille, c'est louable. Cela veut dire que le *tɔxɔsu* contribue indirectement au développement de la cité dans laquelle il est né. Les recherches du genre doivent permettre à ce cercle de savoir comment se réorganiser, d'enlever peut être les mauvaises pratiques inconscientes au profit des pratiques de développement endogène. Au fait, les traditions ne sont pas mauvaises. Si ses garants pouvaient avoir un peu la crainte de Dieu, on pourrait la réaménager. S'ils pouvaient avoir la crainte de dieu et savoir qu'ils sont là pour accompagner chaque famille, dans son évolution, il y aura développement.

On ne peut pas se développer par l'intermédiaire d'une culture étrangère, en l'occurence la culture occidentale. Le développement doit partir des cultures endogénes africaines. L'on est issu d'une culture, par une culture et dans une culture. Si c'est l'Occident qui va dicter la conduite pour aller au développement, ce serait difficile car ils ne poursuivent que leur intérêt, ce qui leur profite. Ils ne peuvent pas écrire notre histoire puisqu'on le leur a conté. Ils ne l'ont pas vécu. Aujourd'hui quoiqu'on dise, la religion africaine est en tête et

le christianisme (surtout la religion catholique) vient en deuxième position après vient l'islam (Ananou, op.cit.). Le catholicisme a pris par la tradition pour occuper ce rang. Ils ont su amadouer nos rois : exemple de Béhanzin qui a été baptisé et son nom de baptême c'est Alexandre le grand. Il faut qu'on essaie de corriger ce qui ne va pas dans nos traditions au lieu de la rejeter, qu'on prenne le meilleur des deux côtés et qu'on trouve le juste milieu pour l'évolution de la cité. Quels sont alors les aspects positivables ou non du *vodun* ?

2.4.1. L'aspect positivable de la manipulation du *vodun*

Le caractère sacré du *vodun* ne relève pas d'abord d'un statut ontologique mais d'une reconnaissance (tacite ou manifestée) par le groupe social concerné qui l'admet et l'atteste comme tel[71]. Mais pour éviter que cette reconnaissance ne devienne une simple option laissée à l'entière décision et à la fantaisie de chaque membre, les détenteurs du *vodun* s'assignent aussi le rôle de "gardiens du sacré". Ainsi pour protéger le sacré contre toute banalisation irrévérencieuse, il devient nécessaire, estiment-ils, de créer et d'entretenir la peur du sacré (Voix de St Gall, 2003: 43).

En effet, la tradition recèle de *choses* parfois incompréhensibles à la raison (*n'ɖe do mɛhui gbeji*, il existe des pissances en Afrique) sinon comment comprendre la faillite de certaines personnes qui ont osé braver la tradition au nom d'une certaine religion importée. Voici à ce propos, le témoignage d'un informateur lié au non-respect des rites concernant les enfants *tɔxɔsu*, recueilli sur le terrain. En effet, c'est l'histoire d'une dame qui avait eu un enfant *tɔxɔsu* dans le village. En son temps, elle a accompli tous les rites et a représenté le *vodun* à la maison. Quand elle commencé à aller à l'église, on lui a dit que ces choses étaient l'œuvre du diable et elle a tout détruit parce qu'elle était devenue

[71] Manipulation du *tɔxɔsu* pour rendre prospère.

chrétienne. Juste après cela, sa prospérité a commencé par péricliter et au jour d'aujourd'hui elle est très pauvre et regrette son geste.

2.4.2. L'aspect négatif de la manipulation du vodun

Les mêmes artifices « occultes » sont le plus souvent utilisés par le cercle des détenteurs du *vodun*, pour des règlements de compte entre eux ou envers des personnes étrangères. Le système *vodun* est aussi un cercle de démonstration de forces accompagnée très souvent de jalousie larvée entre les adeptes et de façon plus prononcée entre les couvents. Celui-ci n'est pas seulement défensif. Il est davantage offensif et sournois. Les procédés sont connus : on peut évoquer à titre d'exemple le "*soxwixwe*" ou l'enfoncement du pieu, le "*sukpa*", le "*Gu da nu mè*", le soulèvement du *tolɛgba* contre une personne, l'empoisonnement à distance, "l'envoi du *vodun* en mission de malfaisance", etc. (Voix de St Gall, 2003: 44).

Dans cette perspective, on comprend que le *vodun* soit tourné en dérision. On conçoit qu'il soit blamable et que tout son système s'en trouve dénué de tout crédit d'authenticité du sacré. Gbegnonvi R. parlera non sans une certaine raison de "*vodun disqualifié*" (il s'agit là d'une expression de Gbegnonvi R. qui a été le titre d'une de ses réflexions sur le *vodun* dans le journal béninois (Le Citoyen, n°45, Août, 1996 : 6-9). « La religion est saisie dans son essence la plus profonde comme principe de cohésion et d'unité » (Ogui G., 2003: 120). Et de plus « celui ou celle qui entretient un vrai commerce avec le divin ne saurait s'autoriser à pactiser avec les forces du mal sous peines de graves représailles » (idem, p.121). Toutefois, le *vodun* est capable de valeurs et comporte des éléments positivables qu'il convient de discerner et de purifier. Ces valeurs pourraient être des portes ouvertes pour un développement réel et endogène.

2.5. L'existence réelle et psychologique du *vodun*

Dans les compagnes et les villages, les pratiques *vodun* restent encore très présentes dans le vécu ordinaire des populations. En milieu urbain, on en trouve aussi, bien que souvent noyées dans le tournoiement des vagues de la modernité. En effet, de façon générale, « là où se trouve un Béninois, il y a son *vodun* : assis dans sa maison, ou sur la route où il chemine dans les champs au temps de la semence ou de la récolte, dans les villages au moment de la fête ou des funérailles, à l'école, en salle d'examen au parlement ou dans les rencontres nationales et internationales » (Agossou J., 1987: 91).

Le *vodun* suinte de toute la sphère existentielle du Béninois mais, il est curieux que dans un peuple déjà très christianisé, la référence au *vodun* soit encore si vive et si vivace. L'état de lieu esquissé en 1973 par B. Adoukonou est encore d'une actualité poignante de nos jours :

> « Huit béninois sur dix sont assis entre deux chaises et vivent sinon un tournement spirituelle du moins une déroute et une juxtaposition de deux univers religieux qui constituent comme deux registres sur lesquels ils jouent alternativement, soit le drame de leur historicité- et c'est la religion traditionnelle pratiquée nuitamment ou par personne interposée qui est visée ici-soit le pari chrétien de l'éternité dont ils ont du mal à percevoir l'impact historique mais dont l'inefficience temporelle est compensée par le prestige qui est le sien d'être la religion du colonisateur blanc et le signe d'une promotion sociale[72] » (Adoukonou B., 1973:79-80).

> « Devant l'ampleur du phénomène, on peut encore aujoud'hui se demander, comme jadis B. Adoukonou « si les pratiques "*Vodun* et toutes celles qui touchent les traditions ancestrales ont jamais cessé d'être observées par l'ensemble des baptisés "Fon" et si elles ne sont pas en train de se métamorphoser sous nos yeux ». En effet « la pratique nocturne à laquelle elles ont été réduites par la conjonction historique n'a fait que leur conférer une vigueur accrue, et peut être bien que la pratique divine du christianisme sociologiquement triomphant n'est que le signe de sa faiblesse et de son peu d'impact sur l'âme nègre. On arriverait alors presqu'au double et antithétique thématique "christianisme blanc," religion du jour, religion du triomphe et de la convention sociale, religions ancestrales, religion de la nuit, de la vérité existencielle, de l'efficience historique et de la communion vitale. » (Idem 82).

[72] Cf. « Monseigneur ADIMOU et les religions traditionnelles » in croix du Dahomey, n°459, 1974, P81

2.6. De la nécessité des rites aux offrandes : le sens des sacrifices

Dans sa socio-anthropologie des religions, la définition que Rivière C. donne du sacrifice, semble confirmer le sens qui lui est attribué dans cette analyse.Selon lui, il faut entendre par sacrifice :

> « une action symbolique de séparation, de détachement et d'offrande d'un bien… en signe de soumission, d'obéissance, de repentir ou d'amour qui nous démontrent de manière dynamique des rapports asymétriques entre des instances surnaturelles sollicitées et la communauté humaine par l'intermédiaire d'un sacrifiant et d'une victime » (Rivière C., 1997).

Cette conception a une valeur religieuse présupposant que tout sacrifice émane d'un désir ardent du mandant individuel et / ou collectif de communiquer avec une force spirituelle. Le lien ainsi établi suscite dans un premier temps une immolation animale et dans un second un repas communautaire, conséquence logique de l'un sur l'autre. Ce moment de partage sacrificiel paraphant symboliquement la spiritualité scelle une communion ascendante, celle de l'homme avec le divin puis avec ses pairs humains. De toute manière, trois raisons justifient l'acte sacrificiel : les raisons individuelles, celles sociales et enfin celles relatives à la religion (Ananou B., op.cit.p74).

- **Les raisons individuelles**

Les raisons individuelles des rites résultent des contextes sociaux. Les zones d'étude sont par excellence, des zones à structure communautaire. Dans une telle logique, les entreprises des uns n'échappent pas à l'attention des autres : la vie de chaque citoyen se passe sous l'inspection de tout le monde. Cette interférence permanente engendre le plus souvent une sorte de jalousie puis d'insécurité de l'un sur l'autre. Ce train-train quotidien amène plusieurs acteurs sociaux à prendre des précautions avant toute entreprise. La consultation des *bokɔnɔn* en est un exemple. C'est peut être, pour eux, une manière conscience ou inconsciente de s'assurer de leur bonne santé ou de prévenir une éventuelle maladie. Or, la causalité d'un malheur ou d'une maladie dérive

souvent en Afrique sub-saharienne d'un ensemble complexe de phénomènes psychologiques. L'analyse de Michel Dacher vient à cet effet à point nommé. Admettons donc avec elle que :

> « si l'on rassemble tous les cas de figure le diagnostic de la maladie compte au plus opérations : la reconnaissance de l'état de maladie et son éventuelle nomination : de quelle maladie s'agit-il ? La perception ou seulement la représentation de sa cause instrumentale : comment est-elle survenue ? L'identification de l'agent qui en est responsable : qui ou quoi l'a produite ? l La reconstitution de son origine : pourquoi est-elle survenue en ce moment chez cet individu ? Dans notre terminologie, la cause est donc le moyen ou le mécanisme empirique ou non de l'engagement de la maladie. L'argent est ce qui détient la force efficace qui la produit. L'origine est la conjoncture ou l'évènement dont la constatation ou la reconstitution rend intelligible l'irruption de la maladie dans la vie des individus » (Dacher M., 2009).

Dans ce contexte, seul le divin ou *bokɔnɔn* peut l'aider à trouver de solution à son problème. Il devra donc lui proposer des sacrifices ou expiations visant à obtenir une harmonie par rapport aux forces surnaturelles œuvrant sous la vigilance des ancêtres puis aux conditions de vie et du mieux-vivre. Au-delà de ces raisons individuelles, d'autres raisons peuvent conduire à la consultation du *bokɔnɔn* : la quête du succès à un examen ou à un concours, ou bien la déstabilisation d'un adversaire… Gaston Agboton (2004) a parfaitement raison lorsqu'il se fonde sur les réalités béninoises pour peindre le tableau général de l'essence des pratiques religieuses. Mieux encore, il étale bien le sens de l'attachement aux cultes vodun voués à toutes les échelles sociales.C'est au regard de tout cela qu'il écrit que :

> « l'on peut alors imaginer plus facilement pourquoi tous ces rites religieux et ce caractère « sacré » marquent chaque circonstance et chaque acte de la vie individuelle, tribale et même nationale moderne. L'ensemble de la population baigne dans cette atmosphère de sacré, depuis les vielles tantes gardiennes jusqu'aux hautes personnalités de l'Etat, le Président de la République, ces ministres, ces députés. Tous vont consulter le *bokɔnɔn* (devin) et protent leurs amulettes, se conforment ainsi aux exigences et devoirs de « l'assurance vie-tranquile », expression humoristique bien trouvée par les jeunes intellectuels béninois, depuis 1960 pour expliquer cette nécessité de « se protéger » … Contre les contrariétés et ennuis de tout genre inhérents, à leurs hautes fonctions, et responsabilités. N'oublions pas tous les autres depuis, par exemple, l'élève ou

> l'étudiant qui porte ses gris-gris et ingurgite ses poudres, pour, mieux réussir à l'école, au lycée, à l'université, …. En passant par le bon chrétien qui, à côté de la messe, ne manquera pas d'aller en consultation chez le guérisseur,… » (Agboton G., 2004 :5).

- **Les raisons sociales**

Les motifs sociaux du sacrifice ont, eux aussi des mobiles non négligeables. En effet, ils visent essentiellement à consolider l'unité dans le giron de la communauté. De ce fait, salvateur, il permet primo, de connaître la pensée du maître divin, c'est-à-dire la volonté de Dieu à l'égard de son sujet humain. Secundo, il est une source joyeuse procurant le courage nécessaire au travail. Tertio, par le sacrifice, l'on demande à Dieu ou aux ancêtres la remission de ses fautes. Quarto, le sacrifice vise enfin à remercier et à rendre grâce à Dieu en le glorifiant. Albert de Surgy qu'a cité Pierre Bamony en conclut, pour sa part, que l'acte d':

> « accomplir un sacrifice ne borne pas à immoler des animaux et à verser des liquides en remboursement du risque assumé par une entité invisible ayant osé modifier les dispositions déjà prises par le créateur pour émettre les phénomènes. Il ne serait pas complet sans le dépôt de nourriture sacrificielle puis sans consommateurs par les participants de nourriture et de boisson, mais également sans distribution protocolaire de parts de viande …. Que chacun emporte » (Bamony P., 2009).

Ainsi, le sacrifice unit donc dans une sorte de communion alimentaire, les puissances naturelles à celles des humains. Ils participent positivement à la suspension, certes, temporaire, mais très primordiales des dimensions inter humains, de la singularité des sens propres aux unes et aux autres. Toujours grâce à lui, la dimension sociale trouve un bon ceuset dans lequel les différences s'absorbent.

- **Les raisons religieuses**

Des raisons religieuses expliquent le bien fondé du sacrifice. Il est accompli pour des motifs personnels. Non plus n'en demeure t-il que le résultat escompté rejaillisse sur toute la collectivité ou la communauté à laquelle

appartient la personne. En ce sens, le rituel sacrificiel de la théosophie scelle l'union de l'individu et de la collectivité par et dans l'objet sacré que représente l'autel ou l'effigie. Relatant ce nec-plus-ultrat, Albert de Surgy a un point de vue convaincant sur le sacrifice fait à l'initiative d'un particulier :

> Cela « redonne vie à son corps spirituel, le purifie, l'alimente et désenkylose son enveloppe. Il fortifie son adhésion au corps mystique tenu à sa disposition, lui ouvrant le droit d'en disposer ultérieurement pour venir en aide à toute personne de son choix. Enfin, surtout, il l'intellectualise et le fait progresser vers une illumination intégrale de son âme vers l'être divin ». (de Surgy A. cité par Bamony Pierre : op.cit.)

Une telle analyse conduit inévitablement à reconnaître, comme lui, que toutes les figures du sacrifice envisagent maintenant le lien du champ de l'homme en la transcendance. Il est bien évident qu'une transfiration du genre doit prendre par l'intermédiaire des esprits. S'agissant de ces figures du sacrifice, l'observation attentive permet d'en dénombrer plus d'une au niveau de l'espace subsaharien. Pierre Bamony les étudie en bon anthropologue. Il a su classer les objets sacrificiels avant de donner les raisons du sacrifice sanglant. Cette méthodologie d'analyse l'a forcé à énumérer en trois points, les éléments du sacrifice ordinaire :

> A- « On trouve toute une serie d'objets naturels qu'un devin peut recommander à son client de donner en offrande, soit à des nécessiteux comme les infirmes, les mendiants, soit à des personnes âgées aux cheveux blancs, soit à une mère de jumeaux ou de jumelles, voire à des enfants…. Lorsqu'il s'agit d'argent, c'est toujours de la petite monnaie.
> B- La nourriture peut constituer un objet de sacrifice
> C- L'une des formes, également courante du sacrifice, consiste en l'immolation, d'espèces vivantes sur les autels des théurgies. Parmi celles-ci, on peut établir une catégorisation simple :
> a- Les volailles : poulets, coqs, poules, … choisis suivant la couleur de leurs plumes…
> b- Les quadrupèdes : chèvres, boucs, brebis, moutons, béliers, …
> c- Les bovins constituent un sacrifice extrême, gravissisme qui nécessitte la présence de la communauté » (Bamony P.: op. cit.).

En tout cas, chacun de ces éléments du sacrifice a une fonction déterminée. En témoigne les sacrifices sanglants qui suscitent l'intervention de puissances

surnaturelles exigeant, pour des causes métaphysiques une immolation en signe de compensation. Ce type de rituel a pour effet de supllier les forces spirituelles à agir, mettant en branle leurs mouvements invisibles mais réels. C'est au regard de tout cela que Germaine Dieterlen (1988) dit à propos des Bambara maliens qu' :

> « il y a sacrifice quand le sang de la victime coule sur une matière ou un objet contenant la force d'une puissance surnaturelle ou d'un ancêtre. Des paroles de la prière prononcées pendant la mise à mort consacre la victime à la puissance qui vient, selon la croyance populaire, se nourrit de sang. Dans le même temps, elles dirigent les forces de vie qui s'échappent du corps. L'âme … est captée par l'autel et il sera conservé jusqu'à la resurrection… Dans tous les cas, le sacrifice institue un échange : celui qui sacrifie reçoit en retour une part des forces de celui qu'il prie. Le sang est porteur d'un élément actif, dangereux, qui est laissé sur l'autel » (Dieterlen G., 1988).

Ramenons la réflexion en milieu maxi de Savalou, de Glazoué et de Zagnanado pour établir les causes de l'intervention du sang dans les rituels liés aux enfants *tɔxɔsu*. Bernard Maupoil nous en donne une nette idée de réponse :

> « parce que le sang possède un yɛ, un principe immatériel, une force magique, que l'égorgement libère et achemine par des voix mystérieuses jusqu'à eux. Yɛ semble être ainsi la traduction du mot nago *acɛ*[73]. Ce mot signifie également : ombre, incroyable, symbole et âme. On admet que lɛgba effectue le transport pour *fà*. Le sang est ce qui a le plus de « force » dans l'ensemble de la création » (Maupoil B, op.cit.: 334).

Il paraît évident que le sacrifice sanglant est d'une importance universelle, conséquence logique de son omniprésence quasi incontournable dans les plus sérieux rituels comme ceux liés aux enfants *tɔxɔsu* en milieu maxi du Bénin.

Conclusion partielle

Au total, les différentes particularités constatées à la naissance et appréhendées sous le vocable d'anomalie n'ont jamais manqué d'explication scientifique, rationnelle et ou anthropologique. Les anomalies surviennent dans le grand hasard, mais parfois on peut s'y attendre avec une grande probabilité.

[73] *Acɛ* désigne la puissance invisible , la force magico-sacrée de toute chose, y compris le vodun, voir l'etre humain. Il équivaut entre autre à la baraka marocaine, l'oreida iroquois, le manitou algonquin ou le mana mélanésien ou polynésien.

Ce dernier aspect renvoie au caractère héréditaire de l'anomalie. L'approche scientifique particulièrement biologique de la question des anomalies permet de poser les jalons d'une analyse objective sur le sujet des malformations congénitales.

L'enfant est un don de Dieu quelle que soit la différence physique présentée à la naissance. La médecine a connu d'énormes progrès aussi bien en Afrique qu'en Europe. Cependant, aucun d'eux n'a empêché la mise au monde des enfants anormaux. C'est un phénomène divin que l'on est appelé à accepter et chacun à son niveau doit l'accepter. Quel est alors l'avenir des rites liés aux enfants *tɔxɔsu* dans un contexte de post-modernité ? Cette interrogation lance le débat sur la problématique du coût des rites dans un contexte où seuls les *Sanyi Bokɔnɔn* sont habileté à établir les ordonnances culturelles ? Le chapitre suivant se consacrera à répondre à cette interrogation.

CHAPITRE III : LE RAPPORT A L'ARGENT DANS LES RITES LIES AUX ENFANTS *TƆXƆSU* COMME FACTEUR DE REJET AUJOURD'HUI

Des aspirations recueillies sur le terrain, un constat global se fait : l'intérêt accordé aux rites de naissance en particulier ceux liés aux enfants *tɔxɔsu* s'effrite et la tendance est à l'abandon. Les raisons évoqués par les acteurs sociaux sont de plusieurs ordres dont essentiellement deux : le coût élevé des dits rites comparativement à une époque récente et la forte évangélisation des populations qui contribuent à la démystification des croyances liées à l'exécution stricte des ordonnances culturelles.

3.1. Contexte d'exécution des rites

Les rites sont définis comme « *des règles de conduites qui prescrivent comment l'homme doit se comporter à l'égard des choses sacrées* » (Durkheim, 1968). Dans un sens plus large, ils sont :

> « toujours à considérer comme ensemble de conduites individuelles ou collectives, relativement codifiées, ayant un rapport corporel (verbal, gestuel, postural), à caractère plus ou moins répétitif, à forte charge symbolique pour leurs acteurs et habituellement pour leurs témoins, fondées sur une adhésion mentale, éventuellement non conscientisée, à des valeurs relatives à des choix sociaux jugés importants et dont l'efficacité attendue ne relève pas d'une logique purement empirique qui s'épuiserait dans l'instrumentalité technique du lien cause-effet » *(*Rivière C., 1995*).*

Ainsi définis, les rites sont, par définition, des ensembles d'actes symboliques codifiés, à visée fonctionnelle et pratique, *imposés par le groupe, relativement prévisibles et répétés selon un schéma fixe (…), orientés vers la communication avec les puissances surnaturelles* (Ferréol, 1995). De ce fait, ils ne doivent leur existence qu'à la croyance en l'efficacité dont ils sont investis. Dans cette recherche, le sens donné aux rites se trouve résumer dans ces définitions et fonctions du rite suscitées.

On retient qu'une pratique rituelle renvoie à des actes signifiants reliés entre eux par une finalité et une logique fonctionnelle, symbolique ou

adaptative. Quant au rite, il est une pratique sociale, plus connotée par son rapport au sacré, organisée en fonction d'un code ou de mythes, impliquant un réinvestissement corporel et mental du sens par des communautés et des individus à l'instar des acteurs sociaux maxi lors des séquences temporelles et spatiales particulières. Envisagé souvent sous l'angle du sacré, il existe dans la société maxi plusieurs types de rites : rites funéraires, rites de naissance, rites de sevrage, rites de veuvage, rites de purification, rites de naissance ….

3.2. Sens et portée des rites d'hier à aujourd'hui

La société maxi, comme bien d'autres sociétés africaines, a pour caractère fondamental la notion de communauté dont les racines se nourrissent au plus profond des traditions. « *Le groupe domine l'individu, lui dicte son devoir mais en contrepartie le protège (…) ce qui fait la force de la communauté, c'est la solidarité* » (De la Torre, 1991). Etre membre d'un groupe, apporte à l'homme la sécurité physique et la paix de l'esprit. Le maxi n'existe pas en tant qu'individu ; il est avant tout membre d'un groupe et ses actes ne prennent de valeur pour le bien et pour le mal, que par la répercussion qui en découle pour la collectivité. Les rites offrent une occasion d'intégration sociale car, au cours de ceux-ci, inévitablement, il y a résolution de conflits larvés, il y a la solidarité inter lignagère et inter individuelle. Il y a aussi et surtout *« soutien moral et psychologique* » (Dossouhouan ,2011). En effet, les rites jouent un rôle et accomplissent des fonctions bien déterminées dans la société maxi. Ceci explique sans doute le fait qu'ils continuent d'être pratiqués. Il s'agit donc d'un important ciment de cohésion sociale qui, comme tel, mérite d'être décrypté afin de ressortir sa portée sociale.

Par ailleurs, les rites peuvent être considérés comme un creuset de réjouissance collective réunissant les familles d'un même clan. Or, réjouissance rime avec élimination du stress et décharge émotionnelle. Les rites jouent donc un rôle de sécurité affective pour les membres du lignage. On peut les classer

avec Alapini J. cité par Dossouhouan (2011) dans la catégorie des « *fêtes indigènes de famille* ». A ce propos, le Père Aupiais parlait du « *non* individualisme des Noirs » (Balard M., 1998). Selon Martine Balard, Aupiais considère que:

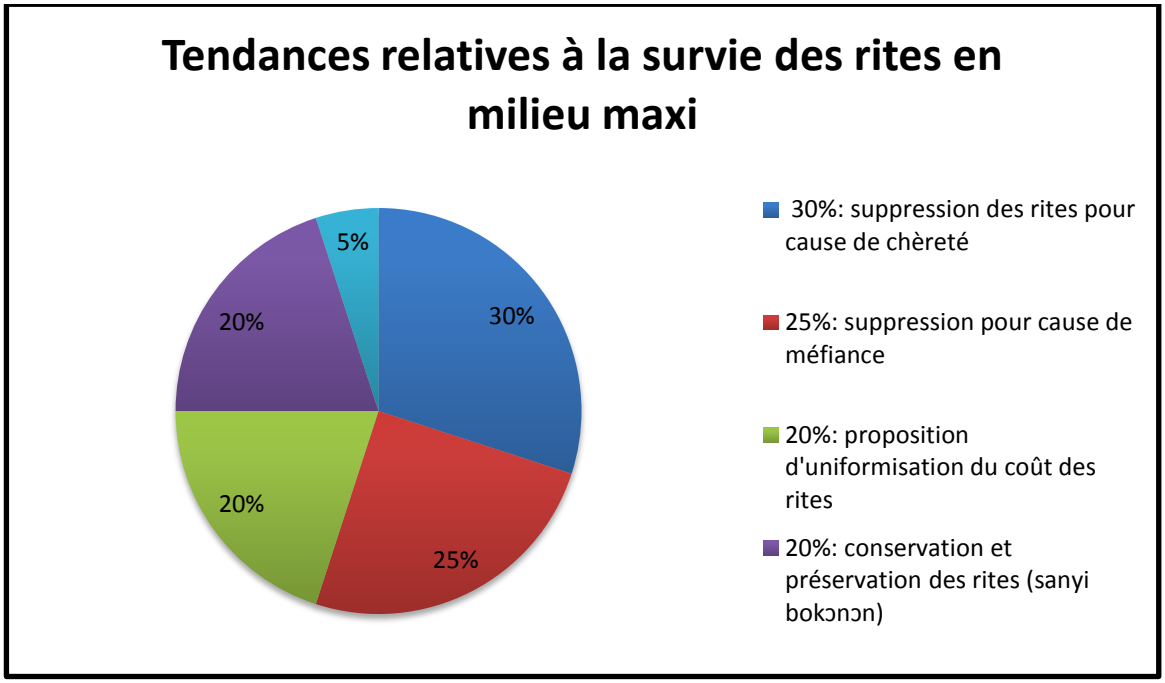
> « L'Européen dans la civilisation occidentale est caractérisé par son individualisme, par le « culte du soi ». Il va s'efforcer de démontrer qu'à ses yeux l'africain démontre (…) dans les rites, le mode d'être altruiste qu'il nomme le non individualisme des Noirs » (Balard M.:op.cit.).

Toutes ces mentalités traduisent une certaine cohésion sociale où il y a intégration de tous les membres de la famille et de la communauté. Les rites constituent de ce fait un facteur déterminant de cette cohésion. Mais ce sens et cette portée des rites en général ont tendance à disparaître de nos jours. Si autrefois, la famille, la collectivité et les familles parentes et alliées s'impliquaient physiquement, moralement et financièrement dans l'exécution des rites, de nos jours cela est laissé à la seule charge des parents géniteurs. Du coup, ceux-ci ressentent la charge financière qui est devenue très élevée du fait du coût de plus en plus élevée de la vie et du développement de l'individualisme. Ces rites contraignants, onéreux et souvent mal exécutés par les spécialistes sont abandonnés par les acteurs sociaux maxi interrogés. A cela s'ajoute la valeur de plus en plus élevée des ingrédients constitutifs des rites.

Par ailleurs, l'exercice de la fonction de ‘’spécialistes des rites ‘’ est galvaudé de nos jours. Si autrefois, le but recherché dans la fonction de *bokɔnɔn* était principalement l'honneur, la satisfaction du travail bien fait et la renommée, il a radicalement changé avec la monétarisation à outrance, l'individualisme et surtout l'appât du gain facile qui règne en maître dans les sociétés modernes. Par ailleurs, comme le stipule Ahanhanzo Glèlè (1981) les offrandes et les sacrifices tiennent une grande place dans les religions africaines comme dans la Grèce antique. On immole des bœufs, des moutons et des poulets au *Shango*, dieu du tonnerre de même que Socrate rappelait, dans le Criton sa

promesse d'offrir un coq à Esculape. Les cérémonies et sacrifices, acte social par nature, s'expriment par l'exaltation et la participation de tous. Dans une autre analyse, on pourrait aussi justifier le rejet des rites liés aux naissances anormales par le progrès de la science. En effet, les causes scientifiques des malformations sont de plus en plus accessibles aux populations. La conséquence logique de cette situation est la dédogmatisation des raisons fondatrices de ces rites. D'où la tendance à leur rejet en milieu maxi de Savalou, de Glazoué et de Zagnanado. Des données empiriques collectées, il se dégage de façon générale quatre tendances.

Graphique n°1 : graphique relatif à la survivance des rites *tɔxɔsu*



Source : données de terrain, 2015.

Ce graphique est révélateur des différentes aspirations en ce qui concerne la survie des rites liés aux enfants *tɔxɔsu* en milieu maxi. En effet, selon les données collectées, 30% des répondants sont pour la suppression des dits rites du fait de leur coût de plus en plus exhorbitant. L'ambiance de méfiance qui caractérise la société béninoise en particulier celle maxi fait dire à 20% que ces rites sont un canal adéquat pour les malfaiteurs d'atteindre leur cible plus

facilement. Les *Sanyi bokɔnɔn*, les adeptes de culte consacré et les tradithérapeutes, quant à eux, militent pour une conservation doublée d'une dynamisation de ceux-ci. La quatrième tendance coupe la poire en deux en suggérant une uniformisation du coût des rites dans toutes les communes pour éviter la prédation et la surenchère. A côté de ces trois tendances, une dernière tendance existe. A la différence des autres, celle-ci est plutôt attentiste et semble n'avoir pas de préférence.

3.3. De la quête de l'honneur à la banalisation de la fonction de *bokɔnɔn*

A la lumière des résultats obtenus, on se rend compte que l'objectif poursuivi par les indica-télémaîtres dans les sociétés de tradition était l'honneur, le prestige, la renommée. Le coût de la vie, relativement bas, permettait de réduire le coût des nombreux rites lors d'une naissance anormale. Le coût élevé de la vie, la forte monétarisation et l'individualisme de plus en plus poussé ont eu raison de la pérennité des rites liés aux *tɔxɔsu* en milieu maxi. Autrefois, les composantes des rites étaient dominées par le symbolisme : les plumes du poulet le représentaient valablement lors des rites ainsi que les poils de mouton, le maïs bouilli (*bokun*), boisson de mil appelé *Cakpalo*, le franc symbolique… Mais la cupidité et la prédation de certains *indica-télémaîtres* ont fini par avoir raison sur le but poursuivi à travers l'exécution des rites : intégrer l'enfant anormal dans la société et valoriser la vie humaine tout en célébrant l'épiphanie de la vie qui est sacrée aux yeux des acteurs sociaux maxi.

De nos jours, la monétarisation à outrance de la vie sociale et culturelle fait que cette tendance de la recherche du prestige et de l'honneur chez les *bokɔnɔn* ou *indica-télémaîtres* a disparu. En somme, le coût élevé de la vie agit sur la valeur marchande des constituants des rites, les rendant très onéreux aux parents qui sont obligés de se réfugier dans les religions importées en délaissant les croyances ancestrales. Tout se passe comme si l'action des uns influence celle

des autres dans la société maxi. Cet interactionnisme rappelle celle de Herbert Blumer (1969) qui place le concept d'action au centre de son dispositif théorique. Pour l'interactionnisme symbolique, parler de société revient à parler, en réalité, d'action. Comme l'indique Blumer, *fondamentalement les groupes humains ou la société existent dans l'action et doivent être vus en termes d'action*. Pour lui, se représenter *la société humaine comme action doit être le point de départ (et le point de retour) de tout schème qui se propose de traiter et d'analyser la société humaine de manière empirique* (Ibid., p. 9).Blumer récuse les schèmes psychologiques, comme les *motifs, les attitudes, les complexes cachés* (Blumer 1969 : 7). Pour lui, ces hypostases, qu'elles soient sociologiques ou psychologiques ont, en commun, pour effet de *traiter l'interaction sociale seulement comme un medium à travers lequel passent les déterminants du comportement pour produire le comportement* (Ibid.).

Ce que l'on doit mettre, derechef, en exergue, c'est que le concept d'action est indissociable de celui d'interaction. En fait, pour Blumer, l'action sociale c'est nécessairement l'interaction sociale. Cela n'est pas sans effets théoriques cruciaux quant à la conception de l'action qui domine l'interactionnisme. En somme, on peut dire avec Blumer que l'inter actionnisme symbolique se retrouve dans chaque action posée par les acteurs sociaux maxi de Savalou, Glazoué et Zagnanado.

3.3.1. Les rites et la problématique de leur coût

On dépense énormément lors des rites liés aux enfants *tɔxɔsu*. En effet, au Bénin, « *le fait que seul le bokɔnɔn soit en mesure de déchiffrer l'oracle lui donne une certaine position de force* » (Dresse De Baermaeker A., 2013) qui fait qu'il est le seul à établir les ordonnances cluturelles. Il n'y a aucune norme établie en la matière. La porte est donc ouverte aux supputations et à la surenchère. Ainsi, on perçoit le *tɔxɔsu* comme un roi, synonyme de richesse, de noblesse, de prospérité et de bonheur.

C'est pourquoi, ce jour-là, on dépense sans compter. La communauté fait des dons à la jeune épouse du *tɔxɔsu*. Au *tɔxɔsu* lui-même, on jette des pièces d'argent aussitôt ramassé par la foule qui ovationne et loue ses qualités exceptionnelles de ''personnage important''. Des acclamations et des cris de joie saluent le passage du cortège. Ce jour-là aussi, on prépare différents mets et tous ceux qui viennent doivent manger à satiété. C'est une sorte de *sara* ou *vɔsisa* (aumône) qu'on fait ce jour.

Cette cérémonie qui consiste à aller chercher le *tɔxɔsu* à la rivière et le ramener à la maison nécessaire beaucoup de ressources humaines, matérielles et financières. D'abord, on doit rassembler tous les éléments nécessaires (boissons, nourritures, ingrédients de l'ordonnance culturelle, rémunération du collège des hunbonɔn des invités). Le jour de la cérémonie, on dépense beaucoup. Il faut immoler des bovins, caprins, volailles sans compter car l'une des exigences de ce rituel est que les parents doivent dépenser sans compter, et surtout sans regret. Le respect scrupuleux de ces exigences est la condition sine qua non pour que le *vodun tɔxɔsu* leur ouvre la voie de la prospérité et du développement social (*vodun ɔ nan xwu ali ni ye e*). Les parents du *tɔxɔsu* sont appelés *dɔkunnon* (ɖɔ*kun* : richesse, prospérité, *non* : propriétaire, père) donc ils sont propriétaires de la richesse. Le respect scrupuleux de l'exécution des prescriptions de l'ordonnance culturelle facilite le retour du *tɔxɔsu* à la maison. Dans le cas contraire, il peut refuser de « rentrer » et la recherche du *tɔxɔsu* dans la rivière ou le marigot peut prendre plusieurs jours car l'appel restera sans écho favorable.

Pour ramener le *tɔxɔsu* de la source à la maison, les spécialistes l'appellent ou l'invitent mystiquement. Si les préalables sont bien remplis, il répond favorablement et tout se passe pour le mieux. Dans le cas contraire, cela peut durer plusieurs jours. La « femme » du *tɔxɔsu*, celle qui va porter le *vodun*

sur sa tête ne va pas au bord de la rivière où sont assemblés les *bokɔnɔn*. Elle reste à l'écart avec un groupe de personnes composées des parents proches du père, de la mère et de certains sages. Seuls les initiés et les spécialistes du rite vont à la rivière proprement dite. Pour mettre le *vodun* sur la tête de la porteuse, on simule le geste trois fois et c'est au troisième geste qu'on le pose sur le coussinet de celle-ci. Et les spécialistes prennent sa main pour agripper le *tanzin*. Alors le *tanzin* commence par tanguer comme si la charge la charge contenait quelque chose qui manifestait sa volonté. Tout se passe comme si le *vodun* n'avait pas envie de les suivre pour rentrer en famille. Alors, la foule des parents et amis, alliés et autres l'escorte par des manifestations de joie et de cris, par des jets de pièces d'argent sur son passage, par des cris de bienvenue. Tout est fait à l'image de l'intronisation d'un roi. C'est la liesse populaire et communautaire.

Ces chants et cris de joie accompagnent le *vodun tɔxɔsu* jusqu'à la demeure aménagée à cet effet : une petite maison de forme réduite portant une entrée suffisante pour y loger le *tanzin* et pour y introduire son eau de boisson quotidienne et sa nourriture. Cette maisonnette est fermée, très souvent cadenassée pour éviter les regards indiscrets et pour limiter les mauvaises intentions envers la famille. La société béninoise étant une société de méfiance, la demeure des *tɔxɔsu* est protégée pour éviter qu'un individu mal intentionné n'aille consciemment ou inconsciemment enfreindre l'un des nombreux interdits liés au vodun. Ce faisant, il provoquerait la colère du *vodun* et la famille hôte peut s'attendre à des malheurs, des catastrophes.

Pour identifier la personne qui va le porter de la rivière à la maison, on passe par l'intermédiaire du *fà*. C'est le fà qui choisit un membre de la famille proche ou élargie : *enɔn ɖo vɔ mɛ biji*. Et c'est le *tɔxɔsu* lui-même par l'entremise du fà qui fait son choix parmi les membres de toute la famille. Précisons que le *fà* choisit toujours une femme comme épouse pour le transport du *tɔxɔsu* et son entretien. A Doga, il y a plusieurs rivières mais ce rite dont on a

parlé a eu lieu à une rivière appelée « massavi ». La source elle-même est sacrée et a beaucoup d'interdits. Par exemple, les femmes menstruées n'y vont pas et si d'aventure cela arrivait, ce sont d'autres personnes qui se chargent de la corvée d'eau. Autre interdit : on n'y reste pas jusqu'à midi sous le risque d'être poursuivi par un serpent. La température de l'eau change selon le moment de la journée : très tôt le matin l'eau est tiède, entre treize et quatorze heures l'eau est fraîche. Aussi, ne se mélange-t-il pas à une autre source. Si cela arrivait, l'eau deviendrait impropre à la consommation car des microbes appelés *wedu wedu (larves)* viendraient troubler l'eau.

Il fut une fois où les chinois étaient venus pour moderniser la rivière. Ils ont coulé de béton tout autour pour ériger une pompe foraine. L'espace était bien aménagé avec des fleurs et des gazons. Un beau matin, la population est venue trouver l'infrastructure complètement détruite sans intervention humaine et l'eau a repris sa forme initiale permettant ainsi à la population de recommencer avec ses vieilles habitudes. Il y a quarante et une (41) sources d'eau à *Doga* dont *Awaya*, *Doga*, *Massavi*, *Adjido*. Souvent, les rituels se font à *Massavi* ou à *adjido*. Il faut noter qu'à la rivière *Doga,* les personnes adultes ne se baignent pas nues. A la moindre transgression de cet interdit, on entendant un grand cri qui dit « *ekalɛooo* » suivi du nom du fautif. Aucune échappatoire n'est possible. On est amené au couvent, puni et corrigé à la chicotte quel que soit l'âge.

3.3.2. Le *fà* et son importance en milieu maxi du Bénin

Le *fà* est la voie par laquelle l'on connait l'étoile qu'incarne chacun de nous sur cette terre. Une fois que le *fà* révèle la vraie identité de l'enfant, il y a des rites à faire et sur le plan du *vodun,* on le récupère. Seuls ceux qui ont tourné le dos au *fà* ne peuvent pas le récupérer : le *fà* révèle les moyens à utiliser pour que l'enfant malgré ses malformations soit accepté par les autres. Dans la tradition, avant même que le jeune homme ne déclare son amour à une fille, il

faut aller d'abord en consultation du *fà* pour jauger la compatibilité, de la fertilité du couple, du bonheur et la prospérité,…

Bref, c'est le *fà* qui dit si un couple peut se mettre ensemble sans conséquences. Il y a des moyens qui sont prescrits et les obstacles éventuels à éviter seront prévu à cet effet. Voilà comment les parents dans la tradition fondent leurs foyers conjugaux pour être heureux et c'est de cette manière que même si vous mettez au monde des enfants *tɔxɔsu* ou *Dan* , on passe par la consultation qui vous prescrira ce qu'il faut faire pour que ces enfants puissent intégré la famille et la société.

La malformation d'un enfant peut être source de rejet mais lorsqu'on passe par la consultation du *fà* et qu'on obéit aux prescriptions que le *fà* indique, automatiquement il y a une force invisible détenue seulement par Dieu le créateur qui agit sur les deux camps : le camp des personnes anormales et le camp des personnes normales.

> « Même nous garants de la tradition, nous ne sommes pas capables de définir cette force avec véracité parce que le seul qui peut le définir c'est dieu. Mais l'on voit cette force agir sans donner de profondes explications. On est conscient que cette force existe et qu'avant qu'elle n'agisse, il faut passer par la consultation du *fà* »[74].

Par ailleurs, avant la naissance d'un enfant, on peut déjà savoir si c'est un enfant *tɔxɔsu* ou non car lors de la consultation prénatale, le *fà* est capable de prédire si le le couple aura une ou des naissances anormales, et même de préciser la divinité qui sera incarnée en lui. A la naissance effective d'un tel enfant. Dans ce cas, le *fà* qui dictera la conduite à suivre : c'est seulement le *fà* qui va orienter à nouveau. Il y a la naissance de certains enfants qui ruine complètement leurs parents et ceci pour toujours : ce sont les parents qui n'ont pas pris par les dispositions qu'il faut. La naissance d'un enfant *tɔxɔsu* conduit

[74] Daa Azondékon, op.cit.

forcément et naturellement au bonheur et à la prospérité de sa famille. Aussi, les rites varient d'une entité à une autre. Il ne faut pas les banaliser.

Lorsqu'un enfant *tɔxɔsu* naît, les consultations de l'oracle *fà* vous notifie qu'il est *tɔxɔsu* ; la première des choses à faire est de faire référence à l'entité *vodun* liée à ce *tɔxɔsu* : chez les Maxi, c'est le *vodun nɛnsuxwé*, les *Dansi*. Il y arrive parfois que le *fà* révèle que tel est *tɔxɔsu* mais il faut l'initier dans le couvent de *Sakpata* mais la plupart du temps, c'est dans le couvent de *Dan* dont les adeptes sont les *tɔxuɛnu*, les *sakpatassi*, les *hɛviososi*. En milieu maxi de Glazoué, la plupart des enfants nés avec des anomalies ont leurs rites qui se font dans le couvent du *vodun nɛnsuxwé* parce que c'est ce couvent qui gouverne les esprits émanant de l'eau. Voici le témoignage d'un de nos informateurs :

> « Moi Daa azondékon, je suis Dan et je ne mange jamais la banane. Quand j'étais petit c'est ma mère qui me respectait les interdits pour que cela ne me crée pas des conséquences fâcheuses. Quand, j'ai commencé par grandir, interdiction m'est faite de manger la viande de serpent, la banane, la viande de crocodile et j'ai grandi avec. On ne se lève pas du jour au lendemain pour dire à une personne ses interdits mais il faut l'éduquer à cela »[75].

Lorsque l'enfant *tɔxɔsu* se retourne très tôt (meurt), il est immortalisé par un signe et ses parents sont obligés de vénérer ce signe. C'est pourquoi, on dit souvent « *emɛn tɔxɔsu gban, eyi tɔxɔsu ɔ do xwɔmɛn, eyi do kɛsimɛ* (on le représente dans une caisse et on peut se déplacer avec) ». Pour les vénérer, on passe toujours par la consultation du *fà*. C'est toujours par le *fà* qu'on sait ce qu'il convient de faire et pour que cela ne perturbe pas la vie des parents, ces derniers sont obligés de respecter ses interdits qui devaient incomber à l'enfant s'il vivait encore. Dans ce cas, les signes de prospérité sont visibles dans la famille. Tout part du *fà* en Afrique et tout revient au *fà*. C'est ce qui justifie ces propos de Mahougnon K. (2015) :

> « Le *fà* ne ment pas. Il est un système divinatoire d'une très grande précision et d'une rigueur mathématique à partir du moment où le bokɔnɔn qui le fait porte

[75] Idem

> réellement la qualité de *bokɔnɔn*. C'est un outil de développement car il permet de savoir quel levier actionner pour atteindre la réussite escomptée. Il met en branle tous les éléments de la nature : la terre, le feu, l'air et l'eau » (Propos recueillis sur les ondes de la radio Golfe fm, ce 27 /10/ 2015 à 7h15).

Le *fá* est une puissance au service des hommes pour interpréter le passé et sonder l'avenir en vue du bien être individuel et social. Les signes sont ou désignent des types d'individus ou d'éléments. Autrement dit, le signe est le type d'individu ou d'élément produit par une maison géomantique. C'est le signe qui permet de connaître la nature de l'individu ou de l'élément soumis au sondage ou à l'analyse de la géomancie (Hounwanou R. T., 1984 : 124). Compte tenu du rôle sociologique que joue le *fá* chez les peuples *Ajá-Fɔn* en général et chez les Maxi en particulier, les acteurs sociaux ne manquent jamais d'y faire recours pendant les grands moments qui jalonnent leur vie. C'est ce que révèlent d'ailleurs, les signes géomanciques représentés dans les tableaux suivants inspirés de Hounwanou R. T. (op.cit.).

Figuration indicielle	Sexe	Nature	Jour	Signe du zodiac	Planète	Portrait physique	Caractères			
							Moral	Intellectuel	Profession	Maladies
1er signe ''OGBE'' I I I I	Masculin -signe de jour	D'eau bénéfique mais légèrement défavorable	Lundi	Cancer	Lune	Taille moyenne, corps épais dans sa partie supérieure . teint bronzé ou clair	Gouts ordinaires et simples, timide, prudent dans les affaires d'argent	Esprit léger, étourdi, capricieux et bavard sans consistance.	Fonctionnaire , cultivateurs, poètes, acteurs en tournées, politiciens,…	Diarrhées, dépression ,…

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Figuration indicielle	**Sexe**	**Nature**	**Jour**	**Signe du zodiaque**	**Planète**	**Portrait physique**	**Caractères**			
							Moral	**Intellectuel**	**Profession**	**Maladies**
15ème signe ''TCHE'' I I I I I I	Masculin-signe de nuit.	D'air-maléfique	Jeudi	Poisson	Jupiter	Taille moyenne, Constitution solide, beaux yeux, quelque fois une cicatrice ou une défectuosité de certaine partie du corps.	Tempérament impulsif, vaniteux, aucune volonté pour résister à ses propres désirs, mensonges, tromperies, L'entêtement dans l'erreur.	Esprit brouillon, dissipateur, attirance pour les amours avec des personnes inferieures.	Percepteurs, huissiers, tenanciers de maison de jeu. Indicateurs de police, scribes, cordonniers.	Blessures à l'œil ou perte d'un œil par accident. Blessures à la tête ou au visage, troubles psychiques par excès.

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

Par rapport aux noms qu'on donne aux enfants *tɔxɔsu*, il n'y a pas de répertoire préétabli. Chaque *tɔxɔsu* vient au monde avec son nom. C'est à partir du signe du *fà* sur lequel on a travaillé pour faire les rites à l'enfant qu'on donne le nom. « Moi Daa Azondékon, quand je me suis culturellement baptisé le nom qui est apparu sur mon signe est ''*gansó*'' qui est le diminutif du proverbe « *so wɛn ɔ, gansó man nɔn wɛn* ».

Par ailleurs, les noms liés à l'appartenance religieuse des parents sont des noms qui se rapportent aux puissances numineuses que l'on a invoquées pour obtenir la naissance d'un enfant. Peut aussi porter un nom religieux, celui dont l'un des géniteurs est adepte d'un culte vodun. En pays maxi, les divinités ont non seulement leur propre couvent, mais aussi leurs rituels, leurs langues et leur répertoire de noms. Il est formellement interdit d'appeler l'adepte vodun par le nom profane qu'il portait avant son baptême, c'est-à-dire son entrée au couvent. Voici quelques exemples de tels noms en fonction des différentes divinités religieuses, du rang de naissance et du sexe.

Tableau n° 16: anthroponymie sociale maxi du *vodun nago* en fonction du rang de naissance et du sexe.

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

Source : données de terrain, 2014.

Tableau n° 17 : anthroponymie sociale maxi du *vodun Sakpata* en fonction du rang de naissance et du sexe.

Rang de naissance	Noms	
	masculin	feminin
1	*cokpɔn*	*Gogo*
2	*cokpɔnwxe*	*wude*
3	*amangbe*	*wujo*

Source : données de terrain, 2014.

Tableau n° 18 : anthroponymie sociale maxi du *vodun Dan* en fonction du rang de naissance et du sexe.

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

Source : données de terrain, 2014

Tableau n°19 : anthroponymie sociale maxi du *vodun Nɛnsuwxe* en fonction du rang de naissance et du sexe.

Rang de naissance	Noms	
	masculin	féminin
1	*hueyi*	*hunsa*
2	-	*wunyɔn*
3	-	*wumɛ*

Source : données de terrain, 2014.

Tableau n°20 : anthroponymie sociale maxi du *vodun Hɛvioso* en fonction du rang de naissance et du sexe.

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

Source : données de terrain, 2014.

Il y a des milieux dans lesquels, les enfants *tɔxɔsu* ou malformés ne sont pas encore acceptés. Il faut avoir le courage de le dire. C'est l'exemple des milieux reculés où l'analphabétisme continue de dicter sa loi. Il en est de même dans les milieux dits civilisés comme en Europe où on a tendance à montrer que ces enfants sont inutiles. Prenons l'univers : il y a des animaux qui sont nés avec des malformations, il y a des arbres et des plantes qui sont nés avec malformation, c'est ce que Dieu a voulu. L'homme n'a pas cette autorité de le rejeter.

Les arguments selon lesquels les cérémonies liées aux enfants *tɔxɔsu* seraient coûteuses et ruineuses n'ont pas de sens car si on prend un *bokɔnɔn* qui ne respire que par le *vodun* et on prend un religieux qui ne respire que par l'église, on se rend compte au bout d'une année que le chrétien dépense plus. Les rites se font une seule fois dans la vie de l'enfant. Lorsqu'on finit les différentes étapes, on ne revient plus poursuivre cela. Alors que lorsqu'on « trimbale » l'enfant d'église en église pour les séances de prières infructueuses, on dépense beaucoup plus en ressources financières, en ressources matérielles et en énergie. Jusqu'à aujourd'hui, les pratiques ne sont aussi coûteuses que les pratiques importées.

Dans la tradition, le non-respect des pratiques établies était punit sévèrement. Avant de devenir tradi praticien, guérisseur ou *bokɔnɔn*, les anciens convoyait l'intéressé devant les entités des religions endogènes comme le *Sakpata*, le *Hɛvioso*, le *Dan* et autre. Serment est prêté suivi de libation dont l'eau est consommée en disant « si je trahis à tous ces serments prêtés, que je meurs ». On relâche l'int éressé dans la société ; personne ne le surveille. Il est lui-même son gardien et s'il enfreint aux serments, il meurt. Mais de nos jours, il n'y a plus de contrôle. La facilité d'émigrer vers d'autres contrées ou pays fait

qu'on ne peut contrôler personne. C'est cela le phénomène qui gangrène aujourd'hui le système culturel des sociétés.

Conclusion partielle

Le présent chapitre s'est axé sur les fondements du rejet des rites liés aux enfants *tɔxɔsu* dans la société maxi de Savalou, Glazoué et Zagnanado. Ainsi, dans cette recherche sont mis en exergue les facteurs justifiant l'abandon de ces rites et le rôle joué par chaque acteur pour aboutir à ce constat. Les données de base de cette recherche sont recueillies et produites dans les communes précitées. Au terme de l'analyse des données, il apparaît que plusieurs facteurs sont à la base du rejet des rites liés aux enfants *tɔxɔsu.*

D'abord, l'individualisme à outrance de la société, la forte monétarisation avec pour conséquence le coût élevé des ingrédients des rites et la dénaturation de la fonction première de l'exécution des rites de naissance sans parler de la cupidité de certains indica-télémaîtres ont sapé profondément le moral des parents et acteurs du milieu connaissant le phénomène. Ensuite la forte évangélisation et la vulgarisation des causes scientifiques des malformations sont autant de facteurs qui militent en faveur d'un rejet de ces rites. Aussi, faut-il ajouter la méfiance qui caractérise la société béninoise en particulier celle de Zagnanado où on note une dextérité dans la manipulation des *forces destructrices*. En ce qui concerne les parents d'enfants anormaux, il s'agit autant de dépenses onéreuses dans un contexte de crise économique permanente que d'une contrainte psychologique.

A tout considérer, les rites liés aux enfants *tɔxɔsu* ne sont pas des faits sociaux totaux comme le dirait Durkheim car les acteurs sociaux maxi ont trouvé des stratégies pour se défaire de ces contraintes d'exigence d'exécution des rites. Pour cela, ils utilisent des artéfacts comme les religions révélées, la modernité et le coût onéreux des rites pour s'y dérober. On ne pourrait y lire qu'une

déculturation très prononcée car en réalité ce qu'ils qualifient de cher et coûteux, ne leur est-il pas demandé autrement en termes de dimes mensuelles ou quêtes quotidiennes et hebdomadaires ?

Conclusion

La présente thèse s'est axée sur les rites liés aux enfants *tɔxɔsu* en milieu maxi du Bénin. Ainsi, dans cette recherche sont mises en exergue les attitudes des acteurs sociaux maxi face aux naissances anormales, leur représentation sur les rites, le rôle joué par les *Sanyi-bokonɔ,* les parents et les acteurs du milieu connaissant le phénomène et surtout l'apport de la science indicamétrie et de la prospective dans la saisie de la plus-value des enfants singuliers. Les données de base de ce travail sont recueillies et produites dans les communes de Savalou, Glazoué et Zagnanado. Au terme de l'analyse des données, il appraît que les rites liés aux enfants *tɔxɔsu* sont un fait porteur de développement intégral à la lumière de l'indicamétrie et de la prospective en milieu maxi.

L'analyse des données révèle que l'exécution de ces rites est non seulement un facteur de cohésion sociale mais aussi une source de prospérité et de développement individuel et communautaire. Il ressort des données recueillies qu'une multitude de déterminants sociologique, anthropologique, psychologique et philosophique qui justifie l'existence des différents rites. En effet, la recherche sur les rites liés aux enfants *tɔxɔsu* en milieu traditionnel maxi, recèle assez d'intérêts pour décrire le sens de certaines pratiques conservées de nos jours.

Cependant, il faudrait remarquer que ces pratiques traditionnelles sous-tendues par un système de pensée très enracinée, se trouvent entamées de plus en plus par les mutations sociales actuelles. Les forces de la nature agissent et font interroger l'homme maxi. Devant la réalité ambiguë, il a recours à l'imaginaire. Pour lui, les différentes anomalies participent de la volonté des forces divines de toujours se révéler aux humains. Les idées retrouvées pour expliquer l'avènement des anomalies et les pratiques sociales qui en découlent s'écartent d'un langage rationnel. Leur sens profond est rattaché au symbolisme

religieux. Ainsi, on se retrouve en permanence devant un monde invisible, insondable et agissant.

L'être maxi fléchit devant ce monde peuplé d'esprits, d'intercesseurs et d'autres puissances débonnaires ou terrifiantes. Leur manifestation dans la vie des hommes est inhabituelle et toujours étonnante. La naissance d'un enfant *tɔxɔsu* avec des signes particuliers se veut être l'incarnation d'une puissance. L'enfant devient le support d'une interférence des forces invisibles dans le monde des humains. Une intrusion qui est appréhendée comme une opportunité de bonheur toujours souhaité ou d'une certaine menace pour toute la communauté. En soutenant l'existence des anomalies par de multiples éléments, le maxi admet qu'au-delà de toutes les interprétations possibles, il y a une volonté divine qui se manifeste.

Quelle que soit sa nature, une anomalie n'a jamais été interprétée comme la marque d'une punition. C'est ce que l'on peut comprendre, des différentes figures de difformité tendant à la monstruosité. Ni l'enfant victime de cette tare, ni les géniteurs ne sont objets d'un paria. Au contraire, la mère est couverte par un euphémisme de « femme heureuse » ou *ɖɔnkunɔn*. La société s'organise, accueille cette différence et l'intègre socialement. Tous les discours convergent à une tolérance. L'analyse montre une grande sensibilité à la personne humaine, une valeur attachée à l'enfant. Bien qu'on observe une certaine stratification des différentes anomalies qui semble induire une profonde différence dans les soins et les rites, il faut admettre dans le cas général que les anomalies sont acceptées.

En somme, on aboutit à un tableau anthropologique dont l'homme est le centre. En conséquence les hypothèses se vérifient. Autrement dit, les interprétations puisées dans les mythes et les divers récits, les rituels organisés, la coloration religieuse donnée aux phénomènes, les interdits prônés convergent à une organisation de la société, à l'intégration sociale et culturelle de tous les individus quelles qu'en soient les différences physiques qu'ils présentent. Les

rites dans les cultures ont presque toujours un sens, une fonction sociale. Les proches des enfants *tɔxɔxu* font référence à la tolérance, à la solidarité, à la notion de la famille et à l'esprit communautaire. Il ne fait aucun doute que ce sens de solidarité doit être cultivé davantage, sans pour autant ressusciter l'aspect superstitieux. Il serait souhaitable de prévenir et de limiter les formes d'anomalies qui ne garantissent pas une fin heureuse pour l'enfant et pour la famille. Aussi, ceux qui partagent cette culture maxi doivent-ils avoir un esprit critique car l'on peut affirmer que les diverses cérémonies liées aux anomalies de naissance, de nos jours sont détournées de leur but premier et devenues de plus en plus contraignantes, sphères de prédation et de profit pour les officiants.

Ainsi, les interrogations suivantes ont été élucidées au fur et à mesure: qu'est-ce qu'un *tɔxɔsu* ? L'arrivée d'un enfant *tɔxɔsu* dans une famille entraine-t-elle des modifications au sein de la famille ? L'enfant a-t-il une relation privilégiée avec certains membres de la famille ? D'où vient-il ? Comment est-il considéré par la communauté et sa famille ? Y a-t-il acceptation ou rejet ? En quoi les enfants *tɔxɔsu* peuvent constituer un levier de développement pour les pays Africains et plus particulièrement pour les communes sus-citées ? La réponse à ces différentes interrogations conduit à la confirmation des différentes hypothèses de la recherche. Ainsi de façon globale, on peut retenir que les enfants singuliers sont dotés d'énergies qui, habilement exploitées sous le contrôle des outils de la science indicamétrie en l'occurrence la CICI et de l'approche stratégique prospective (MDS), peuvent s'avérer être des leviers de développement sur tous les plans : économique, social, politique, environnemental, culturel et technologique.

A tout considérer, cette thèse analyse un fait social intégral car il promeut la vie et la personne humaine et sa participation à l'essor de sa famille, de son environnement et partant de sa communauté, et ce, quelles que soient les différences physiques présentées à la naissance. En définitive, l'étude des rites

liés aux malformations congénitales chez les Maxi du Bénin, montre un ensemble de démarches utilisées (diférents rites) pour trouver des réponses aux interrogations suscitées par des situations difficiles à comprendre notamment celles des naissances anormales. C'est dans cette tentative d'expliquer et de gérer ce phénomène des naissances anormales que le peuple maxi par ses particularités s'est forgé une identité. Autrement dit, à travers l'étude des rites liés aux enfants *tɔxɔsu* comme faits porteurs de développement, le peuple maxi se révèle. /.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ✓ Abric J-C. 1987. *Coopération, compétition et représentation sociale*, Cousset : Del Val.
- ✓ Abric J-C. 1994. *Pratiques sociales et représentations*, Paris, PUF.
- ✓ Adoukonou B. 1973. *Cyɔdohun* et *vodun Nensuxwe* ou les manipulations du *vodun par les principales formations sociales fon, axovi et anato*, Paris, E. P. H. E.
- ✓ Adoukonou B. 1980. *Jalons pour une théologie africaine, essai d'une herméneutique chrétienne du Vodun dahoméen*, Lethielleuse, Paris, Tome2.
- ✓ Affia P. 2004. *Influence du nom sur la vie sociale et culturelle de l'individu en milieu maxi*, Mémoire de Maîtrise, Université d'Abomey-Calavi du Bénin.
- ✓ Affia P. 2012. *Représentations des enfants nés avec des malformations congénitales chez les Maxi de Savalou*, Mémoire de Diplôme d'Etudes Approfondies (DEA), UAC-Bénin.
- ✓ Afrique conseil, 2006. *Monographie de la commune de Glazoué*, (Sous la dir.) Emmanuel Guidibi, Bénin.
- ✓ Afrique Conseil, 2006. *Monographie de la commune de Savalou,* (Sous la dir.) Capo Chichi J., Bénin.
- ✓ Agboton G. 2004. « Cultures des peuples du Bénin », Paris, Présence Africaine, in *L'hebdomadaire La Girouette*, imprimerie Le Progrès, n°0021, Cotonou.
- ✓ Agon V. 2010. *La rupture*, Edition Afrique-Emergence, Cotonou.
- ✓ Agossou J. 1987. *Christianisme Africain, une fraternité au-delà de l'ethnie*, Paris, Karthala.
- ✓ Aguessy H. 1984. « Convergences religieuses dans les sociétés Aja, Ewé et Yoruba sur la côte du Bénin », in *Les peuples du Golfe du Bénin (Aja éwé)*, Editions Karthala, pp 130-140.

- ✓ Aguessy H. 1972. « Religions africaines comme effet et source de la civilisation de l'oralité » in *Colloque de Cotonou*, 16-22 août 1970, pp 25-49.
- ✓ Aguessy H. 2010. *Servir l'Afrique pour l'excellence dans le monde*, Les Editions Le Plus, Cotonou.
- ✓ Ahanhanzo G. M. 1974. *Le Danxomé, du pouvoir Aja à la nation Fon*, Nubia, Paris.
- ✓ Ahanhanzo G. M. 1981. *Religion, culture et politique en Afrique Noire*, Paris, Présence Africaine.
- ✓ Aigrain P. 1983. *Simples propos d'un homme de science*, Paris, Editions Hermann.
- ✓ Akefouin V.S. 2004. *Sens et portée du kiyɔdavi dans la dynamique sociale des Maxi de Savalou*, Mémoire de Maîtrise, Université d'Abomey-Calavi du Bénin.
- ✓ Akindele et Aguessy H. Sans date. *Contribution à l'étude de l'ancien royaume de Porto Novo*, Mémoires de l'IFAN, n°25, Dakar.
- ✓ Aligbonon (Daa) A. 2008. *La tradition et non la croyance (Gbɛsu)*, Les Editions du Flamboyant, Cotonou.
- ✓ Aligbonon (Daa) A. 2003. *Vodoun au service du développement de l'être humain*, Tome I, Les Editions du Flamboyant, Cotonou.
- ✓ Alphabet des Langues Nationales Béninoises. 2008. Centre National de Linguistique Appliquée (CENALA), Bénin.
- ✓ Ananou B., 2012. *Le vodun : La religion traditionnelle du Danxome : lumière sur l'univers spirituel du Bénin*, Bohicon, Editions ACT2D.
- ✓ Anonyme. 2010. « Quel avenir pour les religions traditionnelles africaines ? » in *Diplomatie* (Hors –série), N°12.
- ✓ Anonyme. *Le Fà, science divinatoire au Bénin*, document dactylographie cité par Bertrand A. 2012.

- ✓ Anne R., 1992. *Les rites*, Parution originale, Conscience de, Paris, en ligne URL : www.hommes-et-faits.com/imacult/ar-rites-1.htmt#1.consulté le 22 juillet 2013 à 5h10 du matin.
- ✓ Assogba E. R. P. 2004. *Soirée d'histoire sur la culture religieuse du Danxome,* Support de conférence-débat, Archives de l'A-NC Abomey.
- ✓ Assaba C. 1997. *Vivre et savoir*, Paris, Edition du Grec.
- ✓ Ayosso J. 2006. *L'enfant Tohossou : ses représentations dans la dynamique familiale chez les Fon au Bénin*, Master de recherche « développement, psychopathologie et psychanalyse, clinique transculturelle », téléchargé le 13/01/2015 à 11h36mn.
- ✓ Ba M. 1979. *Entretien in Zone 2*, n° 26.
- ✓ Badini A. 1994. *Naître et grandir chez les Moose traditionnels*, Ouagadougou, Sépia- A.D.D.B.
- ✓ Badjagoun O. A. 1985. *Le pouvoir idéologique de la divinité Naa-Buuku chez les Yoruba du Moyen-Bénin et du Moyen Togo (essai sur les fondements culturels de l'unité des Yoruba pré-Odudua)* ; Mémoire de Maitrise, Université Nationale du Bénin.
- ✓ Baermaeker (de) A.D.D. 2013. *Amawato, le marché de la santé au pays du vaudou*, CTB, Bruxelles.
- ✓ Balard M. 1998. *Mission catholique et culte vodun : L'œuvre de Francis Aupiais (1877-1945), Missionnaire et ethnographie*, Edition Presses Universitaires de Perpignan.
- ✓ Bamunoba Y. K. et *al.* 1979. *La mort dans la vie africaine*, Paris, Présence Africaine, Unesco.
- ✓ Bamony P. 2009. *Des relations naturelles au mercantilisme,* article consulté le 25 mars 2009 sur le site web http:/www.hommes-et-faits.com.

- ✓ Batto D. X. 1985. *Le nom en fongbé : structure originale de composition*, mémoire de fin d'études, Grand Séminaire Saint Gall de Ouidah, Bénin.
- ✓ Baudet T. & Moro M.R. 2003. *Psychiatrie et migrations*, Paris, Masson.
- ✓ Baudry P. & Jeudy H-P. 2001. *Le deuil impossible*, Paris, Éditions Eshel.
- ✓ Beauvois J. *et al*. 1989. *Perspectives cognitives et conduites sociales. Représentations et processus sociocognitifs* (tome II), Cousset, Del Val.
- ✓ Berger J.A.M.A.R.1928. « Etudes sur le pays mahi » in *Bulletin du comité d'Etudes Historiques et Scientifiques de l'Afrique Occidentale Française*, Tome XI, n°4.
- ✓ Bernolles J. 1965. « Notes sur les enfants anormaux dans le Nord du Dahomey » in *Institut de Recherches Appliquées du Dahomey* (IRAD), Etudes dahoméennes (nouvelles série), n°5.
- ✓ Biagne.L.O. 2014. *La problématique de l'identité del'indicamétrie: science et /ou mysticisme ?*, Cahiers de l'IRDA, téléchargé le 22/03/2015 à 17h57mn.
- ✓ Bible (La). 1994. *Alliance Biblique Universelle*- Traduction œcuménique de la Bible comprenant l'Ancien et le Nouveau Testament, nouvelle édition revue Le Cerf.
- ✓ Bigou B. L. & Tingbé-Azalou.A., 2012, *Bénin* : *les traditions et les « enfants sorciers* », www.addthis.com/bookmark.php, téléchargé le mercredi 08 août 2012 à 22h30.
- ✓ Bonnet D. 1994. *L'éternel retour ou le destin singulier de l'enfant* in L'Homme, XXXIV (3), 93-100.
- ✓ Bonardi C. et *al.* 1999. *Les représentations sociales*, Paris, Dunod.
- ✓ Bourdieu P. 1979. *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Minuit.
- ✓ Boudon R. 1992. *Traité de Sociologie*, Paris, PUF.
- ✓ Blanchet A. et *al*. 1987. *Les techniques d'enquêtes en sciences sociales*, Paris, Dunod.

- ✓ Blumer H. 1969. *Symbolic Interactionnism: Perspective and Method.* Englewood Cliffs : Prenctice-Hall.
- ✓ Brand R. 1991. *La société wemenu, son dynamisme, son contrôle : approche ethno-sociologique d'une société du Sud Bénin*, Thèse de Doctorat ès Lettres et Sciences Humaines, Université René Descartes, Paris V.
- ✓ Brand R.1981. *Rite de naissance et réactualisation matérielle des signes de naissances à la mort chez les Wémènou (Bénin Dahomey), Naître, Vivre et Mourir*, Musée d'ethnographie, Neuchâtel, pp. 37-62.
- ✓ Bryden E. W. 1967. *Christianity, Islam and the Negro Race*, Edinburgh, University Press.
- ✓ Burn L. 1994. *Mythes grecs*, (Traduit de l'anglais par Paul Chemba), Paris, Seuil.
- ✓ Bussières L. 2009. *Évolution des rites funéraires et du rapport à la mort dans la perspective des sciences humaines et sociales*, Université Laurentienne, Ontario.
- ✓ Capo Chichi O.B., 1992. *Itinéraire thérapeutique à travers le fà en milieu fonnu d'Abomey, élément pour une socio-anthropologie de la santé*, Mémoire de Maîtrise en Sociologie-Anthropologie, Université Nationale du Bénin.
- ✓ Cazeneuve J. 1985. « Rite », in *Encyclopedia Universalis*, Paris.
- ✓ Charpak G. R. O. 2004. *Soyez Savants devenez prophètes*, Paris, O. Jacob.
- ✓ Cheikh A.D. 2008. *L'unité culturelle de l'Afrique noire*, Paris, Présence Africaine.
- ✓ Chinua A. 1972. *Le monde s'effondre,* (2ème Edition), Paris, Présence Africaine, Trad. de Things Fall Apart, Londres, Ed. William Heinemann, 1958.

- ✓ Coco D. 1972. *«* Notes sur la place des morts et des ancêtres dans la société traditionnelle (Fon, Gen, Yoruba du Bas-Dahomey) *»* in *Colloque de Cotonou*, 16-22 août 1970, Présence africaine, pp. 226-236.
- ✓ Collomb H. 1985. *Etudes transculturelles* in S. Lebovici et al. Paris, PUF.
- ✓ Cornec (Le) J. 2000. *La calebasse dahoméenne ou les errances du Bénin*, Paris, Editions Le Harmattan.
- ✓ Cornevin R.1962. *Histoire du Dahomey*, Berger Levrault.
- ✓ Crozier M. et Friedberg E. 1977. *L'acteur et le système*, Paris, Seuil.
- ✓ Couassi-Blé A. 2015. *Schéma directeur fonctionnel de développement d'une plate-forme digitale d'industrialisation et de professionnalisation des instruments et services indicamétriques*, Thèse de Doctorat (en cours), UAC, Bénin.
- ✓ Dacher M. 2009. *Prix des épouses, valeur des sœurs, suivi de la représentation de la maladie, Editions L' harmattan*. Cité par Bamony Pierre : *Des religions naturelles au mercantilisme*, article consulté le 25 mars 2009 sur le site web http// :www.hommes-et- faits.com
- ✓ Dangnon M. V. 1998. *L'influence socio-culturelle du « bii yombu » ou sorcellerie congénitale dans la communauté baatonnu*, Mémoire de Maîtrise en Sociologie-Anthropologie, Université Nationale du Bénin.
- ✓ Dasen, 1978. *Naissance de l'intelligence chez l'enfant baoulé de la Côte d'Ivoire*, Lausanne, Hans Huler Berne.
- ✓ Deschamps H. 1954. *Les religions de L'Afrique Noire*, Paris, PUF.
- ✓ Des Aulniers L. 1997. « Bruit du temps jusqu'à silence de mort », in Marie-Frédérique Bacqué, *Mourir aujourd'hui. Les nouveaux rites funéraires*, Paris, Éditions Odile Jacob.
- ✓ Des Aulniers L. 1998. « Rites d'aujourd'hui et de toujours », in *Frontières, Variations sur le rite*, vol. 10, n° 2.

- ✓ Deslauriers J-P. 1991. *Recherche qualitative. Guide pratique*, Montreal, McGraw-Hill.
- ✓ D'espagnat B. 1982. *Un Atome de sagesse. Propos d'un simple physicien sur le réel voilé,* Paris, Seuil.
- ✓ Diagne L.O. 2014. « La problématique de l'identité de l'indicamétrie : science et ou mysticisme » in *Les Cahiers de* IRDA, n°001, janvier. Document consulté et téléchargé le 30/11/2014.
- ✓ Diagne M. 2005. *Critique de la raison orale : les pratiques discursives en Afrique Noire*, Editions Karthala.
- ✓ Dieterlen G. 1988. *Essai sur la religion bambara*, Institut de Sociologie et Anthropologie sociale, édition de l'université de Bruxelles.
- ✓ Djossou A. 2009. « Cultures africaines et maternité : sur quelques mythes fondateurs en pays nago », in *L'ancien et le nouveau, la production du savoir dans l'Afrique d'aujourd'hui*, Cotonou, Librairie Notre Dame.
- ✓ Dossouhouan J. C. 2011. *Sens et fonctions des cérémonies de libations chez les Fon d'Abomey*, Mémoire de Maîtrise en Sociologie-Anthropologie, Université d'Abomey-Calavi du Bénin.
- ✓ Doise W. 1990. *Les représentations sociales*, in Ghiglione Rodolphe et *al. Traité de psychologie cognitive, cognition, représentations, communication* (tome III), Paris, Dunod.
- ✓ Doise W. et *al.* 1986. *L'étude des représentations sociales*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé.
- ✓ Doumatey S.1998. *Fondement socioculturel des funérailles en milieu maxi du Bénin*, mémoire de Maitrise en Sociologie Anthropologie, Université Nationale du Bénin.
- ✓ Dortier J-F. 2004. *L'homme, cet étrange animal… Aux origines du langage, de la culture et de la pensée*, Auxerre, Sciences Humaines Éditions.

- ✓ Durkheim E.1912. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF.
- ✓ Durkheim E. 1967. « Représentations individuelles et représentations collectives », *Revue de métaphysique et de morale*, tome IV, mai 1898, Edition de Sociologie et philosophie, Paris, PUF.
- ✓ Durkheim E. 1981. *Les règles de la méthode sociologique.* Paris, PUF.
- ✓ Eissen A. 1993. *Les mythes grecs*, Paris, Edition Belin.
- ✓ Edah P. E. *Lumière sur le monde de vodoun*. Cotonou, OBRDD.
- ✓ Ela J. M. 1980. *Le cri de l'homme africain, question aux chrétiens et aux églises d'Afrique*, Paris Editions L'Harmattan.
- ✓ Eliade M. 1963. *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard.
- ✓ Erny P.1988. *Les premiers pas dans la vie de l'enfant d'Afrique Noire (naissance et première enfance)*, Paris, Edition L' Harmattan.
- ✓ Erny P. 1990. *L'enfant dans la pensée traditionnelle de l'Afrique Noire*, Paris, Edition Harmattan.
- ✓ Eschlimann J-P. 1982. *Naître sur la terre africaine*, Abidjan, Inades Editions.
- ✓ Evans-Pritchard E. 1972. *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé*, Paris, Gallimard.
- ✓ Falcon P. 1971. « Religion du Vodun », Provincial des Missions Africaines de Lyon in *Etudes Dahoméennes*, numéros 18 et 19, Irad.
- ✓ Favret-Saada J. 1977. *Les mots, la mort, les sorts*, Paris, Gallimard.
- ✓ Ferreol G. 1995. *Dictionnaire de sociologie*, Paris, Armand Colin.
- ✓ Freud S. 1982, *Introduction à la psychanalyse*, Paris, Payot.
- ✓ Fortin A. 1992. *Nouvelles pratiques sociales*, vol. 5, n° 2.
- ✓ Fourn E.2003. « Les nouvelles formes de famille au Bénin » in *La famille et les défis du développement au Bénin*, Cotonou, COPEF.
- ✓ Gbeto F. 1997. *Les Maxi du centre Bénin et du centre T*ogo, Rüdiger, Kôln.

- ✓ Ghiglione R. *et al*. 1985. *Les enquêtes sociologiques*, (4ème édition), Paris, Armand Colin.
- ✓ Goffman E. 1973. *La mise en scène de la vie quotidienne. La présentation de soi*, Paris, Minuit.
- ✓ Goffman E. 1975. *Stigmates. Les usages sociaux des handicaps*, Paris, Minuit.
- ✓ Grand'Maison J. 1972. *Nouveaux modèles sociaux et développement*, Montréal, Editions Hurtubise.
- ✓ Gravan H. 1971. *Les religions africaines traditionnelles, source de civilisation spirituelle* in Colloque de Cotonou, 16-22 août 1970, Présence africaine, 1972, pp. 88-114.
- ✓ Griaule M. 1938. *Masques dogon*s, Paris, Institut d'Ethnologie.
- ✓ Griaule M. 1952. « Connaissances de l'homme noir in Griaude / Baruk et al. La connaissance de l'homme au XXème siècle » *in* Griaule, Baruk et al. *La connaissance de l'homme au XXème siècle*, Neuchâtel, La Balconnière.
- ✓ Guedou G. 1976. *Xo et Gbé, langage et culture chez les Fon- Dahomey*, Thèse de Doctorat du 3ème cycle, Paris V.
- ✓ Guichaoua A. et *al.* 1993. *Sciences sociales et développement*, Paris, Armand Colin.
- ✓ Gurvitch G. 1950. *Vocation actuelle de la sociologie*, Paris, PUF.
- ✓ Hampaté Ba A. 1972. « Colloque sur les religions traditionnelles africaines comme source de valeurs, de civilisation » in *Colloque de Cotonou*, 16-22 août 1970, Présence africaine, pp. 65-87.
- ✓ Hazoumé P. 1956. *Le pacte de sang au Dahomey*, Paris, Institut d'Ethnologie.
- ✓ Houis M. 1963. *Les noms individuels chez les Mossi*, Dakar, Ifan.
- ✓ Houndako B. 1983. *Bimensuel catholique La Croix*, n°454, Cotonou.

- ✓ Hounwanou R. T. 1984. *Le fà, une géomancie divinatoire du Golfe du Bénin (pratique et technique)*, Lomé, Les Nouvelles Editions Africaines (NEA).
- ✓ Hanus M. 1998. « Paroles, pratiques, rites et rituels », dans *Études sur la mort*, n°114, *Rites et rituels*, L'Esprit du Temps.
- ✓ Jeffrey D. 2003. *Éloge des rituels*, Québec, Presses de l'Université Laval.
- ✓ Jodelet D. 2003. *Les représentations sociales* (7ème édition), Paris, PUF.
- ✓ Jodelet D.1989. *Les représentations sociales*, Paris, PUF.
- ✓ Jodelet D. 1984. « Les représentations sociales », in Moscovici Serge, *Psychologie sociale*, Paris, PUF.
- ✓ Jung G.G. & Kerenyi C. 1953. *Introduction à l'essence de la mythologie. L'enfant divin. La jeune fille divine*, Paris, Payot.
- ✓ Kourouma A. 2000. *Allah n'est pas obligé,* Paris, Seuil.
- ✓ Kuwakuvi K. M. 1990. *De l'intérêt d'une réflexion sur l'évolution de la famille*, Séminaire International sur l'avenir de la Famille en Afrique, Université du Bénin (Togo).
- ✓ La voix de St Gall. 1985. *Les vodoun messagers divins*, n° 43, Ouidah.
- ✓ La voix de st Gall. 2003. *La religion traditionnelle, les défis de la rencontre*, n°88, Ouidah.
- ✓ Laburthe T. P. & *al.* 1971. *Initiation africaine*, Yaoundé.
- ✓ Lahlou S. 1998. *Penser manger. Alimentation et représentations sociales*, Paris, PUF.
- ✓ Lalèyê & al.2013. *La qualité des eaux des sources artésiennes et santé des populations de la commune de Zagnanado,* UAC, Bénin.
- ✓ Lalande A. 1926. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF.
- ✓ Laplantine F. 1995. *L'anthropologie*, Editions Payot et Rivages, Paris.
- ✓ Lansac J. et *al.* 1999. *Gynécologie, Collection pour le praticien* (5ème Edition), Paris, Masson.

- ✓ Lansac J., Lecomte P.1971. *Gynécologie, collection pour le praticien*, 5ème Edition, Paris, Masson.
- ✓ Lardellier P. 2003. *Théorie du lien rituel. Anthropologie et Communication*, Paris, L'Hamattan.
- ✓ Laurent A. 1994. *L'individualisme méthodologique*, Paris, PUF.
- ✓ Laye C. 1983. *L'enfant noir*, Paris, Plon.
- ✓ Le Hérisse A. 1911. *L'ancien royaume du Dahomey*, *Mœurs, Religion, Histoire*, Paris, Emile Larose.
- ✓ Levy-Brulh L. 1960. *La mentalité primitive*, Paris, PUF.
- ✓ Levi-Strauss C. 1958. *Anthropologie structurale*, (chapitre XI), Paris, Plon.
- ✓ Levi- Strauss C. 1962. *La pensée sauvage*, Paris, Plon.
- ✓ Levi- Strauss C. 1967.Structures élémentaires de la parenté, Paris, Plon.
- ✓ Linton R. 1967. *Les fondements culturels de la personnalité*, Paris, Dunod.
- ✓ Lombard J. 1967. *Autorités traditionnelles et pouvoirs européens en Afrique noire*, Paris, Armand Colin.
- ✓ Luneau R. 1981. *Chants de femmes au Mali*, Paris, Luneau Ascot.
- ✓ Maisonneuve J. 1999. *Les conduites rituelles*, Paris, PUF, (3e édition corrigée).
- ✓ Mamadou M. 1987. *Les cérémonies traditionnelles dites ''Xwetanuwiwa'' chez les Fons de Ouidah*, Mémoire de Maîtrise, Université Nationale du Bénin.
- ✓ Mannoni P. 1998. *Les représentations sociales*, Paris, PUF.
- ✓ Marcelli D. et *al.* 1984. *La psychologie de l'enfant*, (2ème Edition), Paris, Masson.
- ✓ Marc E. et *al.* 1989. *L'interaction Sociale*, Paris, PUF.
- ✓ Maupoil B.1988. *La géomancie à l'ancienne côte des esclaves*, (3ème édition), Paris, Institut d'Ethnologie.

- ✓ Mauss M. 1974. Œuvres, *Représentations collectives et diversité des civilisations* (tome II), Paris, Minuit.
- ✓ Mead G. H. 1963. *L'esprit, le soi et la société*, Paris, PUF.
- ✓ Merger R. et *al.* 1993. *Précis d'obstétrique*, (5ème édition), Paris, Masson.
- ✓ Moro M.R. 1994. *Parents en exil. Psychopathologie et migrations*, Paris, Dunod.
- ✓ Moro M.R., Nathan T. 1985. *Ethnopsychiatrie de l'enfant* in Lebovici R.D., M. Soulé, Paris, PUF.
- ✓ Moro M.R. 2004. *Psychothérapie transculturelle de l'enfant et de l'adolescent*, Paris, Dunod.
- ✓ Moscovici S. 1988. *La machine à faire des dieux. Sociologie et psychologie*, Paris, Fayard.
- ✓ Mouchenik Y. 2004. *L'enfant vulnérable. Psychothérapie en pays kanak (Nouvelle Calédonie)*, Paris, La pensée sauvage.
- ✓ Muchielli A. 1996. *Dictionnaire des méthodes qualitatives en sciences humaines et sociales*, Paris, Armand Colin.
- ✓ Nathan T. 2012. *Médecins et sorciers*, Paris, Editions La découverte.
- ✓ Negura L. 2006. *L'analyse de contenu dans l'étude des représentations sociales*, Sociologie, Théories et recherche. Université d'Ottawa, Canada. Mis en ligne le 22/10/2006 et consulté le 08/05/2009, URL : http://sociologie.revue.org/index 993.html.
- ✓ Ogui G. 2003. « Appréciation chrétienne du fait religieux en l'homme africain » in *Christianisme et Humanisme en Afrique, Message en hommage au Cardinal Bernardin GANTIN*, Paris, Karthala.
- ✓ Ouassa K. M. et *al.* 2013. « Les fondements culturels de l'infanticide dans l'ère culturelle batombu au Bénin », in *Actes du 4ème colloque de l'Université d'Abomey-Calavi des Sciences, Cultures et Technologies.*

- ✓ Passot B. 1993. *Le Bénin*, Paris, Edition L'Harmattan.
- ✓ Paul R. 1992. *Le Petit Robert*, Paris, 107 Avenue Parmentier (XIe).
- ✓ Paul VI. 1967. *Africae terrarum*, Cotonou.
- ✓ Picard D. 1983. *Du code au désir. Le corps dans la relation sociale*, Paris, Dunod.
- ✓ Pidani E. P. 1997. *La famille africaine : frein ou moteur du développement*, NEA, Lomé.
- ✓ PDC Zagnanado. 2004-2008. *Rapport Principal Vision Stratégique et Programme Pluriannuel d'Investissements***,** document élaboré avec la facilitation de Fidespra.
- ✓ Pnud. 2000. *Etudes Nationales de Prospectives à Long Terme, Bénin 2025 ALAFIA, Stratégie de Développement du Bénin à Long Terme*, Cotonou, CACI Bénin.
- ✓ Popper K. R. 1978. *La Logique de la découverte scientifique*, Paris, Payot.
- ✓ Quenum M. 1983. *Au pays des fon : Us et coutumes du Dahomey*, Paris, Editions Maisonneuve et Larose.
- ✓ Quenum M. 2004. « Au pays des Fon. Us et coutumes du Dahomey », Paris, Larose, (1938) in *Hebdomadaire La Girouette* N°0021. Cotonou, Imprimerie Le Progrès.
- ✓ Rappaport R. A. 1999. *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge, Cambridge University Press.
- ✓ Réal I. 1997. *Filiation, affiliation et handicap dans la migration*. *Champ psychosomatique*, 11/12. 101-115.
- ✓ Reinberg O. 2014. *Des Dieux et des Hommes : approches de la maladie en Afrique et en Europe,* e-mémoire de l'Académie Nationale de Chirurgie, 13(4) : 075-084, téléchargé le 13/12/2014 à 11h 12mn.
- ✓ Riviere C. 1995. *Les rites profanes*, Paris, PUF.

- ✓ Rivière C. 1990. *Union et procréation en Afrique, rite de la vie chez les EVHE du Togo*, Paris, Edition Harmattan.
- ✓ Rivière C.1990. *Anthropologie religieuse des Evhé du Togo*, Paris, L'Harmattan.
- ✓ Rivière C. 1997. *Socio-anthropologie des religions*, Paris, Armand Collin. Cité par Bamony Pierre : *Des religions naturelles au mercantilisme* ; Article consulté le 25 mars 2009 sur le site web http://www.hommes et faits.com)
- ✓ Ropivia M. L. 2013. « Problématique culturelle et développement en Afrique noire : esquisse d'un renouveau théorique », *Cahiers de Géographie du Québec*, vol.39, n°108, pp. 401-416. http:// id.erudit.org/ iderudit/ 022517 ar, consulté le 08 août 2013.
- ✓ Rouget G. 2001. *Initiatique vôdun, Images du rituel*, Paris, Les Editions Sépia.
- ✓ Rouhier A. 1935. *Historique, Colonel E. Caslant.Traité élémentaire de géomancie*, Paris.
- ✓ Rousse-Grosseau C. 1992. *Mission catholique et choc des modèles culturels en Afrique*, Paris, L'harmattan.
- ✓ Sandrail M. 1980. *Histoire culturelle de la maladie*, Privat Ed.
- ✓ Sastre R. 1972. « Les vaudou dans la vie culturelle, sociale et politique du Sud-Dahomey » in Colloque de Cotonou, 16-22 août 1970, Présence africaine, pp. 339-352.
- ✓ Seca J. M. 2001. *Les représentations sociales*, Paris, Armand Colin.
- ✓ Segalen M. 1998. *Rites et rituels contemporains*, Paris, Nathan.
- ✓ Segurola B. 1963. *Dictionnaire fɔn-français, document ronéotypé*, Cotonou, Librairie Notre Dame.
- ✓ Segurola B. & Rassinoux. 2000. *Dictionnaire Fon-Français*, Madrid, Edition SOA.

- ✓ Sen A. 2000. *Un nouveau modèle économique : développement, justice, liberté*, Paris, Editions Odile Jacob.
- ✓ Sen A. 2003. « Des institutions pour un développement durable » *in Banque Mondiale : Développement durable dans un monde dynamique. Améliorer les institutions, la croissance et la qualité de vie. Rapport sur le développement dans le monde 2OO3*. Paris Edition Eska.
- ✓ Serpos T. 1951. « Au seuil de l'âme noire. Vie psychique et conceptions religieuses communes » in *Première conférence internationale des africanistes de l'Ouest* (Dakar 1945), Paris, Maisonneuve.
- ✓ Somé B. B. 1972. *« La religion traditionnelle mossi comme source de valeurs de civilisation politique* » in Colloque de Cotonou, 16-22 août 1970, Présence africaine, pp. 310-335.
- ✓ Sossa L. 1980. *Gbaguidi Zoundégla et le protectorat français à Savalou (1893-1902),* Mémoire de Maîtrise en Histoire, Université Nationale du Bénin.
- ✓ Sossou M. 1986. *Approche Socio-Anthropologique de l'usage du kpatin (newbouldia laevis) chez les Fon de Ouidah*, Mémoire de Maîtrise en Sociologie-Anthropologie, Université Nationale du Bénin.
- ✓ Souffrant S. 1972. « *Religion et développement* » in Colloque de Cotonou, 16-22 août 1970, Présence africaine, pp.205-211.
- ✓ Spieth J. 1906. *Die ewe-stamme: Material zur kunde des Ewe-volkes in Deustsch-Togo*, Berlin, Editions Vohsen.
- ✓ Stiker H.J.1997. *Corps infirmes et sociétés,* (2ème Edition), Dunod, Paris.
- ✓ Tableau de bord social situation de l'enfant vulnérable au Bénin, septembre 2010, MFSN, UNICEF, USAID.
- ✓ Tardis C. 1962, « Religions, Epopée, Histoire, Notes sur les fonctions latentes des cultes dans les civilisations du Benin », *Diogène*, n°37.
- ✓ Tauxier L. 1912. *Le noir du Soudan, pays mossi et gourounsi*, Paris Larose.

- ✓ Thomas L-V. 1969, *Un exemple d'oralité négro-africaine : les fables djugut*, Bulletin Ifan, Série B, Tome 31, N°1.
- ✓ Thomas L. V. & *al.* 1986, *La terre africaine et ses religions, tradition et changement*, Paris, L'Harmattan.
- ✓ Thomas L-V. 1991. « La mort aujourd'hui : de l'esquive au discours convenu », in *Religiologiques*, no 4.
- ✓ Thomas L-V. 2000. *Les chairs de la mort*, Paris, Institut d'édition Sanofi-Synthélabo.
- ✓ Thomas L-V. 2003. *La mort*, Paris, PUF.
- ✓ Tingbe-Azalou A.1987, *Le nom individuel chez les Adja-Fon du Bénin*, Thèse de Doctorat, Université de Paris V, René Descartes.
- ✓ Topanou P. V. 2009. « La peur du Bo : pratiques occultes et construction de l'Etat de droit » ; in *L'Ancien et le nouveau, la production du savoir dans l'Afrique d'aujourd'hui*, Cotonou librairie Notre Dame.
- ✓ Torre (De la) I. 1991, *Le vodu en Afrique de l'ouest : rites et traditions, le cas des sociétés Guen-Mina (Sud-Togo)*, Paris, L'harmattan.
- ✓ Tours (de) H. Henrion R., Delecour M. 1994. *Gynécologie et obstétrique*, Paris, Masson. en ligne http://www.universalis.fr/encyclopedie/malformations-congénitales
- ✓ Unesco, 1995. *Rapport de la commission mondiale de la culture et du développement*, Paris.
- ✓ Van Eetvelde A. 1998. *L'homme et sa vision du monde du monde dans la société traditionnelle négro-africaine*, Louvain La Neuve, Editions Bruyant Academia S.A.
- ✓ Van Gennep A. 1981. *Les rites de passage*, Paris, Picard.
- ✓ Verger P. F. 1982, *Notes sur le culte des orisha et vodun*, Paris, Editions A. M. Metaielie.
- ✓ Verger P. F. 1995, *Dieux D'Afrique*, Paris, Editions Revue noire.

- ✓ Zemphéni A. et Rabain J. 1965. « L'enfant *nit ku bon*, un tableau psychopathologique traditionnel chez les Wolofs et Lébou du Sénégal » in *Nouvelle revue d'ethnopsychiatrie, Psychopathologie africaine*, 1.3.329-441.
- ✓ Wikistrike.htm. 2011. « Mythes et croyances africaines ». Mis en ligne le 28/11/2011 à 15h08mn. Consulté et téléchargé le 11/08/2015 à 14h57. http:// www.wikistrike.com.

ANNEXE I : Outils de recherche

GRILLE D'OBSERVATION

Village:……Arrondissement :……Commune……..Département ……

Date:/_/_/_/_/_/_/

Modalités	Observations réalisées
Types d'anomalies (visibles ou non)	
Intégration au sein de la famille (nucléaire et élargie)	
Intégration au sein de la communauté (attitude de rejet ou d'acceptation)	
Situation familiale (aisance ou pauvreté)	
Existence au sein de la famille (et ou de la localité) des autels de divinité	
Acteurs de la pratique (statut, actes posés et comportements)	

GUIDE D'ENTRETIEN A L'ENDROIT DES PRATICIENS DE LA MEDECINE TRADITIONNELLE, LES BOKONON ET LES ADEPTES DE CULTE CONSACRE

CONSENTEMENT ECLAIRE

Je m'appelle ……**,** je fais une recherche sur *Les rites liés aux enfants ''tɔxɔsu'' comme faits porteurs de développement en milieu traditionnel maxi du Bénin*. J'apprécierai votre participation à cette recherche. Toute information fournie sera confidentielle. C'est pourquoi, je souhaite que vous soyez libre et ouvert dans vos réponses puisque vos points de vue comptent beaucoup. Etes-vous d'accord pour participer à cette recherche? Oui /_/ Non /_/

N° Fiche:/_/_/ _/ Date /_/_/ /_/_/ /_/_/

Identité de l'enquêté

Nom et prénoms :

Age :….Sexe :…..Ethnie :……..Profession ……..Niveaud'instruction :…….
Village:…….Arrondissement :……Commune……Département :…….

1- Les différentes formes de malformations congénitales (les formes divinisées, Les formes exceptionnelles, les formes courantes, les noms donnés aux formes …….
2- Les origines des malformations congénitales (les mythes ou légendes fondateurs, autres)……..……..
3- Les interprétations données (culturelles, religieuses, sociales)…….…
4- Les exigences rituelles quand survient une anomalie (les rites et cérémonies, les interdits alimentaires, les soins à donner ou à éviter)……
5- Déroulement des rites et cérémonies (les officiants, les ingrédients, rôle et fonction des panégyriquesclanique……
6- Les mythes ou légendes expliquant les pratiques sociales et culturelles……
7- Intégration de l'enfant anormal (considération donnée, les soins donnés, les activités exercées)…….……
8- Fonctions des rites et sacrifices (sociale, culturelle, psychologique, éducative, économique, autres)……
9- Modifications ou changements observés dans les rites d'hier à aujourd'hui……...
10- Autres commentaires et suggestions (historique du village enquêté, ect.)……

Je vous remercie pour votre collaboration et votre aide précieuse dans le cadre de travail de recherche scientifique.

GUIDE D'ENTRETIEN AVEC LES ACTEURS DU MILIEU CONNAISSANT LE PHENOMENE

CONSENTEMENT ECLAIRE

Je m'appelle ……**,** je fais une recherche sur *Les rites liés aux enfants ''tɔxɔsu'' comme faits porteurs de développement en milieu traditionnel maxi du Bénin*. J'apprécierai votre participation à cette recherche. Toute information fournie sera confidentielle. C'est pourquoi, je souhaite que vous soyez libre et ouvert dans vos réponses puisque vos points de vue comptent beaucoup. Etes-vous d'accord pour participer à cette recherche?

Oui /_/ Non /_/

N° Fiche:/_/_/ _/ Date /_/_/ /_/_/ /_/_/

Identité de l'enquêté

Nom et prénoms :

Age :…Sexe :……Ethnie :…..…Profession……..Niveaud'instruction…….
Village:……Arrondissement :……Commune…….Département :……..

1 -Description de l'anomalie (les différentes formes de malformations congénitales, les cas exceptionnels, les noms donnés selon le sexe)……..……
2- Les causes et les origines (liées aux puissances numineuses, aux comportements des parents, autres)…….
3-Les interprétations (culturelles, religieuses, Sociales)……
4- Les exigences (les cérémonies, les soins à donner ou à éviter)……
5- Déroulement des rites ou des cérémonies (les officiants, les ingrédients……..…
6-Les mythes ou légendes expliquant les pratiques……
7 -Intégration de l'enfant anormal (considération donnée, les soins donnés, les activités exercées) ……
8-Fonction des rites (raison du culte rendu, raison des pratiques opérées)…….
9- Anthroponymie sociale selon les différentes typologies d'anomalies de naissance……..
10- Autres commentaires et suggestions ((historique du village, organisation sociale, politique, économique) …… …… …….

Je vous remercie pour votre collaboration et votre aide précieuse dans le cadre de travail de recherche scientifique.

GUIDE D'ENTRETIEN A L'ENDROIT DES PRATICIENS DE LA MEDECINE MODERNE

CONSENTEMENT ECLAIRE

Je m'appelle ……**,** je fais une recherche sur *Les rites liés aux enfants ''tɔxɔsu'' comme faits porteurs de développement en milieu traditionnel maxi du Bénin*. J'apprécierai votre participation à cette recherche. Toute information fournie sera confidentielle. C'est pourquoi, je souhaite que vous soyez libre et ouvert dans vos réponses puisque vos points de vue comptent beaucoup. Etes-vous d'accord pour participer à cette recherche?

Oui /_/ Non /_/

N° Fiche:/_/_/ _/ Date /_/_/ /_/_/ /_/_/

Identité de l'enquêté

Nom et prénom :

Age :……..Sexe :…Ethnie :…..…Profession :……Niveaud'instruction :……Village:……

Arrondissement :……Commune……Département :……

1- Les différentes formes de malformations congénitales (spécificité et nom scientifique)…

2- Les causes (génétiques - héréditaires, médicamenteuses, culturelles, alimentaires, autres)…

3- Intégration de l'enfant (réaction des parents à la naissance, de leur entourage)……

1- Prise en charge psychologique des parents ……

5- Autres commentaires et suggestions……

Je vous remercie pour votre collaboration et votre aide précieuse dans le cadre de travail de recherche scientifique.

GUIDE D'ENTRETIEN (RECIT DE VIE) POUR LES PARENTS AYANT EU DES ENFANTS ANORMAUX

CONSENTEMENT ECLAIRE

Je m'appelle ……**,** je fais une recherche sur *Les rites liés aux enfants ''tɔxɔsu'' comme faits porteurs de développement en milieu traditionnel maxi du Bénin*. J'apprécierai votre participation à cette recherche. Toute information fournie sera confidentielle. C'est pourquoi, je souhaite que vous soyez libre et ouvert dans vos réponses puisque vos points de vue comptent beaucoup. Etes-vous d'accord pour participer à cette recherche? Oui /_/ Non /_/

N° Fiche:/_/_/ _/ Date /_/_/ /_/_/ /_/_/

Identité de l'enquêté

Age :……Sexe :……Ethnie :……Profession :…..Niveau d'instruction :…….Village :……Arrondissement :….Commune…Département :

Note à l'endroit de l'enquêté : Ceci est un entretien au sujet de votre vie. Racontez-moi votre vie, des tranches du passé de votre vie telles que vous vous en rappelez et votre futur comme vous l'imaginez. Ceci ne concerne pas toute votre vie dans le détail mais seulement des épisodes en rapport avec la naissance de votre enfant né avec une anomalie de naissance. Vous pourrez vous limiter aux séquences qui vous paraissent essentielles, aux initiatives et aux évènements qui ont été déterminants depuis sa naissance, et aux situations présentes qui selon vous vont peser sur votre vie future. Votre récit sera donc forcément sélectif, à votre guise. Je pourrais vous poser de temps à autre des questions de précision.

Ce que je cherche à comprendre dans ma recherche, c'est :

- ✓ comment vous avez réagi à la naissance de votre enfant né avec une anomalie de naissance
- ✓ comment votre famille a-t-elle réagi ?
- ✓ comment les gens de cette région ont réagi depuis la naissance d'un tel enfant ?
- ✓ quelles ont été les causes et les conséquences d'une telle naissance ?
- ✓ est-ce qu'il y a des espoirs ou des craintes pour le futur et pourquoi ?

A. Les chapitres de vie : les moments clés

- ✓ Si vous regardez en arrière depuis la naissance de votre enfant malformé, pouvez-vous repérer les grandes phases, étapes ou moments clés de votre évolution ?.....

B. Les évènements majeurs (en bien ou en mal)

- ✓ Quels sont les évènements, incidents, phénomènes, etc. qui ont marqué votre vie, en bien ou en mal depuis ce moment ? (Répertorier autant que possible, plusieurs événements, à la suite de plusieurs relances et d'encouragements) ……
- ✓ Quelles personnes étaient impliquées ?(En faire une liste etpréciser autant que possible les dates, la nature de leurs apports)……

1. Le point culminant

- ✓ Pouvez-vous doigter un événement qu'avec le recul, vous pouvez considérer comme ayant été un point positif culminant dans votre vie. Dans quel contexte particulier de votre vie et de votre milieu ?... .....
- ✓ Quelles personnes étaient impliquées ?.....

2. Le point déprimant

En passant en revue maintenant toute votre vie, dites-moi l'événement ou le moment que vous pouvez considérer aujourd'hui comme le moment où vous avez été au plus bas ? ……

- ✓ Pourquoi vous pensez aujourd'hui qu'il s'agit d'un point déprimant ? ….....

3. Le tournant.

En passant en revue maintenant toute votre vie, dites-moi l'événement ou le moment que vous pouvez considérer aujourd'hui comme un moment où votre vie a connu un tournant ou un changement majeur ?.....

C. Votre futur comme vous l'envisagez ou le souhaitez

- ✓ Quel futur vous souhaitez vous? Donnez-moi des choses précises que vous souhaitez réaliser……..
- ✓ **2. Projet de vie**
- ✓ Avez-vous un projet de vie? .....
- ✓ **D. Vos défis**

Malgré nos efforts et nos prières, la vie ne cesse de nous défier et de nous ''poser des questions'' difficiles à répondre. C'est de cela que je vous prie de me parler à présent.

✓ Quels ont été les problèmes, les défis, les crises que vous avez eus à affronter dans votre vie ?..... ……

✓ **E. Idéologie personnelle**

Avec tout ce que vous avez connu et vécu et dans votre vie à ce jour :

✓ que pensez-vous de la vie ?.....

✓ Sur quoi et sur qui faut-il compter ?.....

Je vous remercie pour votre collaboration et votre aide précieuse dans le cadre de ce travail de recherche scientifique.

GUIDE DE RECUEIL DE RECIT DE VIE POUR LES ACTEURS NES AVEC UNE ANOMALIE DE NAISSANCE

CONSENTEMENT ECLAIRE

Je m'appelle ……**,** je fais une recherche sur *Les rites liés aux enfants ''tɔxɔsu'' comme faits porteurs de développement en milieu traditionnel maxi du Bénin*. J'apprécierai votre participation à cette recherche. Toute information fournie sera confidentielle. C'est pourquoi, je souhaite que vous soyez libre et ouvert dans vos réponses puisque vos points de vue comptent beaucoup. Etes-vous d'accord pour participer à cette recherche? Oui /_/ Non /_/

N° Fiche:/_/_/ _/ Date /_/_/ /_/_/ /_/_/

Identité de l'enquêté

Nom et prénoms :

Age :……..Sexe :……Ethnie :…..……Profession :……Niveaud'instruction :……

Village:…....Arrondissement :……Commune……Département :……..

Note à l'endroit de l'enquêté : Ceci est un entretien au sujet de votre vie. Racontez-moi votre vie, des tranches du passé de votre vie telles que vous vous en rappelez et votre futur comme vous l'imaginez. Ceci ne concerne pas toute votre vie dans le détail mais seulement des épisodes en rapport avec votre aspect. Vous pourrez vous limiter aux séquences qui vous paraissent essentielles, aux initiatives et aux évènements qui ont été déterminants depuis votre naissance, et aux situations présentes qui selon vous vont peser sur votre vie future. Votre récit sera donc forcément sélectif, à votre guise. Je pourrais vous poser de temps à autres des questions de précision.

Ce que je cherche à comprendre dans ma recherche, c'est :

- ✓ comment vos parents ont réagi à votre naissance(naissance avec une anomalie de naissance)
- ✓ comment votre famille a-t-elle réagi ?
- ✓ Comment les gens de cette région ont réagi depuis votre naissance ?
- ✓ Quelles ont été les causes et les conséquences d'une telle naissance ?
- ✓ Est-ce qu'il y a des espoirs ou des craintes pour le futur et pourquoi ?
- ✓ Assurance de confidentialité
- ✓ Questions d'éclaircissement

A. Les chapitres de vie : les moments clés

Si vous regardez en arrière depuis votre naissance, pouvez-vous repérer les grandes phases, étapes ou moments clés de votre vie ?.....

B. Les évènements majeurs (en bien ou en mal)

Quels sont les évènements, incidents, phénomènes, etc. qui ont marqué votre vie, en bien ou en mal depuis ce moment ? (Répertorier autant que possible, une dizaine d'événements, à la suite de plusieurs relances et d'encouragements) ……

Quelles personnes étaient impliquées ? (En faire une liste et préciser autant que possible les dates, la nature de leurs apports)……...

- ✓ Pouvez-vous doigter un événement, une péripétie qu'avec le recul, vous pouvez considérer comme ayant été un point positif culminant dans votre vie et marqué son cours de manière radicale etc……..
- ✓ Pourquoi vous pensez aujourd'hui qu'il s'agit d'un point culminant.....

2. Le point déprimant

En passant en revue maintenant toute votre vie, dites-moi l'événement ou le moment que vous pouvez considérer aujourd'hui comme le moment où vous avez été au plus bas ?…….....

3. Le tournant.

En passant en revue maintenant toute votre vie, dites-moi l'événement ou le moment que vous pouvez considérer aujourd'hui comme un moment où votre vie a connu un tournant ou un changement majeur.....

Sur cet événement particulier, dites-moi :

- ✓ Pourquoi vous pensez aujourd'hui qu'il s'agit d'un tournant ?.....

C. Votre future comme vous l'envisagez ou le souhaitez

1. Le prochain chapitre

- ✓ Quel futur vous souhaitez vous? Donnez-moi des choses précises que vous souhaitez réaliser…… …….

2. Projet de vie

- ✓ Avez-vous un projet de vie?.....
- ✓ Comment pensez-vous le réaliser?.....
- ✓ Qui pensez-vous vous seront utiles dans sa concrétisation ?……

D. Vos défis

Malgré nos efforts et nos prières, la vie ne cesse de nous défier et de nous ‘’poser des questions’’ difficiles à répondre. C’est de cela que je vous prie de me parler à présent. Quels ont été les problèmes, les défis, les crises que vous avez eus à affronter dans votre vie ? .....

E. Idéologie personnelle

Avec tout ce que vous avez connu et vécu et dans votre vie à ce jour :

- ✓ A quoi faut-il s’en tenir pour traverser cette vie selon vous ?.....
- ✓ Sur quoi et sur qui faut-il compter ?.....

Je vous remercie pour votre collaboration et votre aide précieuse dans le cadre de ce travail de recherche scientifique.

ANNEXE 2 : les CICI des ESIM *tɔxɔsu*, eau, terre, air et feu.

VODOUN TOHOSSOU					
PCA 120,00			PGA 127,50		
NIB : VT/0Y13		DATE :		29/07/2011	
01-La Baptismale 07 (B) = 0Y042.1					
0Y01	0Y02	0Y03	0Y04	0Y05	0Y06
1	2	52 ,50	188,46	215,38	2,41
2	1	7,50	26,92	30,77	3,14
3	2	22,50	80,77	92,31	4,28
4	3	45,00	161,54	184,62	6,16
5	1	18,75	67,31	76,92	9,62
6	1	22,50	80,77	92,31	17,10
7	1	26,25	94,23	107,62	38,48
28	11	195,00	700,00	800,00	153,93
					235,11
Yn 2-211-131					
02-La Capacitaire (C) = OYO18.2					
Y1	195,001	Y7	22,50	Y13	-7,50
Y2	13,00	Y8	25,00	Y14	2,96
Y3	577,23	Y9	5,95%	Y15	1,06
Y4	27,86	Y10	0,615	Y16	2,71
Y5	24,38	Y11	0,654	Y17	14,99
Y6	34,19%	Y12	0,92	Y18	7,74%
03-La Seigneuriale (S) = OYO 12.3					
Y19	77,70	Y23	25,65	Y27	-3,33
Y20	23,68	Y24	76,96	Y28	2,45
Y21	21,99	Y25	1,11	Y29	-4,56
Y22	-3,00	Y26	1,08	Y30	-2766,74
04-Le Système Vibrator (SV) = OYO 15.4					
Y31	44,40	Y36	2,96	Y41.3	4,79
Y32	22,20	Y37	1,69	Y42.4	1,06
Y33	11,10	Y38	1,48	Y43.5	0,93
Y34	6,34	Y39.1	0,86	Y44.6	11,10
Y35	5,55	Y40.2	17,82	Y45.7	80,92

SOURCE : COMIPA-PRODUCTION / GRANDS TRAVAUX CAPACITAIRES DU PROFESSEUR MOUSTAPHA DIABATE – IDEE AVRIL 2011.

ELEMENT EAU					
PCA	111,25		PGA	123,75	
NIB : EA/0Y11, 75			DATE :	17/08/2011	
01-La Baptismale 07 (B) = 0Y042.1					
0Y01	0Y02	0Y03	0Y04	0Y05	0Y06
1	1	26,25	92,45	105,66	1,82
2	3	7,50	26,42	30,19	2,37
3	4	11,25	39,62	45,28	3,23
4	1	45,00	158,49	181,13	4,65
5	1	37,50	132,08	150,94	7,27
6	1	45,00	158 ,49	181,13	12,93
7	1	26,25	92,45	105,66	29,08
28	11	198,75	700	800,00	116,34
					177,70
Yn 1-121-132					
02-La Capacitaire (C) = OYO18.2					
Y1	198,75	Y7	25,00	Y13	-22,50
Y2	13,25	Y8	32,50	Y14	2,20
Y3	436,27	Y9	17,86%	Y15	1,22
Y4	28,39	Y10	0,509	Y16	5,92
Y5	24,84	Y11	0,623	Y17	14,71
Y6	29,43%	Y12	2,70	Y18	7,59%
03-La Seigneuriale (S) = OYO 12.3					
Y19	57,62	Y23	38,78	Y27	-1,44
Y20	17,56	Y24	58,17	Y28	2,41
Y21	16,62	Y25	1,30	Y29	-1,31
Y22	-1,11	Y26	1,06	Y30	-3802,82
04-Le Système Vibrator(SV) 0Y015, 4					
Y31	32,93	Y36	2,20	Y41.3	8,72
Y32	16,46	Y37	1,25	Y42.4	1,08
Y33	8,23	Y38	1,10	Y43.5	0,95
Y34	4,70	Y39.1	0,43	Y44.6	8,23
Y35	4,12	Y40.2	13,21	Y45.7	129,21

SOURCE : COMIPA-PRODUCTION / GRANDS TRAVAUX CAPACITAIRES DU PROFESSEUR MOUSTAPHA DIABATE – IDEE AOÛT 2011

ELEMENT TERRE					
PCA 202,50			PGA 157,50		
NIB : ET / 0Y17		DATE :		04/08/2011	
01-La Baptismale 07 (B) = 0Y042.1					
0Y01	0Y02	0Y03	0Y04	0Y05	0Y06
1	4	105,00	288,24	329,41	3,80
2	2	15,00	41,18	47,06	4,96
3	3	33,75	92,65	105,88	6,75
4	1	15,00	41,18	47,06	9,72
5	2	37,50	102,94	117,65	15,19
6	1	22,50	61,76	70,59	27,00
7	1	26,25	72,06	82,35	60,76
28	14	255,00	700	800,00	243,04
					371,22
Yn 4-321-211					
02-La Capacitaire (C) = OYO18.2					
Y1	255,00	Y7	32,50	Y13	45,00
Y2	17,00	Y8	17,50	Y14	3,57
Y3	911,38	Y9	35,71°/₀	Y15	0,78
Y4	36,43	Y10	0,794	Y16	15,02
Y5	31,88	Y11	0,618	Y17	11,46
Y6	62,64%	Y12	4,20	Y18	5,92°/₀
03-La Seigneuriale (S) = OYO 12.3					
Y19	93,82	Y23	27,00	Y27	0,39
Y20	28,59	Y24	60,76	Y28	1,88
Y21	34,72	Y25	0,54	Y29	1,39
Y22	0,72	Y26	0,82	Y30	2996,60
04-Le Système Vibrator (SV) 0Y015, 4					
Y31	53,61	Y36	3,57	Y41.3	3,29
Y32	26,81	Y37	2,04	Y42.4	1,39
Y33	13,40	Y38	1,79	Y43.5	1,21
Y34	7,66	Y39.1	1,29	Y44.6	13,40
Y35	6,70	Y40.2	21,52	Y45.7	47,84

SOURCE : COMIPA-PRODUCTION / GRANDS TRAVAUX CAPACITAIRES DU PROFESSEUR MOUSTAPHA DIABATE – IDEE AOÛT 2011.

ELEMENT AIR					
PCA	116,25		PGA	86,25	
NIB : EA/0Y11, 75			DATE :	04/08/2011	
01-La Baptismale 07 (B) = 0Y042.1					
0Y01	0Y02	0Y03	0Y04	0Y05	0Y06
1	1	26,25	104,26	119	2,07
2	3	22,50	39,36	102	2,70
3	4	45,00	178,72	204	3,38
4	1	15,00	59,57	58,1	5,30
5	1	18,75	74,47	35,1	8,28
6	1	22,50	89,36	102	14,71
7	1	26,25	104,26	119	33,10
28	12	176,25	700	800	132,41
					202,25
Yn 1-411-311					
02-La Capacitaire (C) = OYO18.2					
Y1	176,25	Y7	30,00	Y13	30,00
Y2	11,75	Y8	20,00	Y14	2,32
Y3	496,54	Y9	23,81%	Y15	0,74
Y4	25,18	Y10	0,660	Y16	11,42
Y5	22,03	Y11	0,489	Y17	16,59
Y6	22,14%	Y12	4,05	Y18	8,56%
03-La Seigneuriale (S) = OYO 12.3					
Y19	73,95	Y23	11,03	Y27	0,67
Y20	22,54	Y24	22,07	Y28	2,71
Y21	18,92	Y25	0,67	Y29	0,74
Y22	1,00	Y26	1,19	Y30	2627,56
04-Le Système Vibrator(SV) 0Y015, 4					
Y31	42,26	Y36	2,82	Y41.3	5,29
Y32	21,13	Y37	1,61	Y42.4	0,96
Y33	10,56	Y38	1,41	Y43.5	0,84
Y34	6,04	Y39.1	1,71	Y44.6	10,56
Y35	5,28	Y40.2	16,96	Y45.7	118,70

SOURCE : COMIPA-PRODUCTION / GRANDS TRAVAUX CAPACITAIRES DU PROFESSEUR MOUSTAPHA DIABATE – IDEE AOÛT 2011

ELEMENT FEU					
PCA	105,00		PGA	101,25	
NIB : EF/0Y12, 00		DATE :		29/07/2011	
01-La Baptismale 07 (B) = 0Y042.1					
0Y01	0Y02	0Y03	0Y04	0Y05	0Y06
1	1	26,25	102,08	116,67	1,83
2	1	7,50	29,17	33,33	2,51
3	1	33,75	131,25	150,00	3,42
4	3	45,00	175,00	200,00	4,93
5	2	18,75	72,92	83,33	7,70
6	2	22,50	87,50	100,00	13,69
7	1	26,25	102,08	116,67	30,80
28	11	180,00	700,00	800,00	123,21
Yn 1-311-131					188,20
02-La Capacitaire (C) = OYO18.2					
Y1	180,00	Y7	26,25	Y13	3,75
Y2	12	Y8	25,00	Y14	2,57
Y3	462,05	Y9	2,98%	Y15	0,96
Y4	25,71	Y10	0,583	Y16	1,27
Y5	22,50	Y11	0,563	Y17	16,24
Y6	22,63%	Y12	0,50	Y18	8,38%
03-La Seigneuriale (S) = OYO 12.3					
Y19	67,38	Y23	13,69	Y27	6,67
Y20	20,54	Y24	61,61	Y28	2,66
Y21	17,60	Y25	0,95	Y29	6,04
Y22	7,00	Y26	1,17	Y30	2945,11
04-Le Système Vibrator (SV)=OYO15. 4					
Y31	38,50	Y36	2,57	Y41.3	6,37
Y32	19,27	Y37	1,47	Y42.4	0,98
Y33	9,63	Y38	1,28	Y43.5	0,86
Y34	5,50	Y39.1	1,29	Y44.6	9,63
Y35	4,81	Y40.2	15,45	Y45.7	130,12

SOURCE : COMIPA-PRODUCTION / GRANDS TRAVAUX CAPACITAIRES DU PROFESSEUR MOUSTAPHA DIABATE – IDEE JUILLET 2011.

ANNEXE 3 : les CICI des *tɔxɔsu* Somakou Enanfa et Mangbondji Alain

M.TOHOSSOU SOMAKOU ENANFA					
PCA	348,75	PGA	277,5		
NIB:TSE/0Y					
....		DATE:		04/03/2015	
01-La Baptismale 07(B)=0Y042.1					
OY01	0Y02	0Y03	0Y04	0Y05	0Y06
1	6	157,5	235,20	268,80	6,76
2	3	22,5	33,60	38,40	8,84
3	9	101,25	151,20	172,80	12,03
4	5	75	112,00	128,00	17,32
5	2	37,5	56,00	64,00	27,06
6	1	22,5	33,60	38,40	48,11
7	2	52,5	78,40	89,60	108,24
28	28	468,75	700,00	800,00	432,95
					661,29
Yn	....				
02-La Capacitaire (C)=OY018.2					
Y1	468,75	Y7	63,75	Y13	71,25
Y2	31,25	Y8	40	Y14	3,46
Y3	1 623,55	Y9	10,42%	Y15	0,80
Y4	66,96	Y10	0,74	Y16	12,53
Y5	58,59	Y11	0,59	Y17	12,47
Y6	89,11%	Y12	3,62	Y18	6,44%
03-La Seigneuriale (S)=0Y012.3					
Y19	90,92	Y23		Y27	
Y20	27,71	Y24	95,97	Y28	2,67
Y21	61,85	Y25	0,63	Y29	
Y22	0,89	Y26	0,80	Y30	2 469,19
04-Le Système Vibrator (SV)=0YO15.4					
Y31	51,95	Y36	3,46	Y41.3	4,26
Y32		Y37	1,98	Y42.4	2,55
Y33	12,99	Y38	0,00	Y43.5	2,23
Y34	7,42	Y39.1	3,86	Y44.6	12,99
Y35		Y40.2	18,33	Y45.7	0,00

M.TOHOSSOU MANGBONDJI ALAIN					
PCA	371,25	PGA	296,25		
NIB:TMA/0Y…					
..		DATE:	04/03/2015		
01-La Baptismale 07(B)=0Y042.1					
OY01	0Y02	0Y03	0Y04	0Y05	0Y06
1	7	183,75	265,89	303,88	7,79
2	6	45	65,12	74,42	10,17
3	11	123,75	179,07	204,65	13,85
4	3	45	65,12	74,42	19,94
5	2	37,5	54,26	62,02	31,16
6	1	22,5	32,56	37,21	55,39
7	1	26,25	37,98	43,41	124,62
28	31	483,75	700,00	800,00	498,48
					761,39
Yn	..... …				
02-La Capacitaire (C)=OY018.2					
Y1	483,75	Y7	62,5	Y13	75
Y2	32,25	Y8	37,5	Y14	3,86
Y3	1 869,31	Y9	10,75%	Y15	0,80
Y4	69,11	Y10	0,77	Y16	14,26
Y5	60,47	Y11	0,61	Y17	6,04
Y6	112,08%	Y12	3,69	Y18	3,12%
03-La Seigneuriale (S)=0Y012.3					
Y19	101,44	Y23		Y27	
Y20	30,91	Y24	119,4565	Y28	3,07
Y21	71,21	Y25	0,60	Y29	
Y22	0,83	Y26	0,80	Y30	3 464,90
04-Le Système Vibrator (SV)=0YO15.4					
Y31	57,96	Y36	3,86	Y41.3	4,66
Y32		Y37	2,21	Y42.4	2,63
Y33	14,49	Y38	0,00	Y43.5	2,30
Y34	8,28	Y39.1	4,71	Y44.6	14,49
Y35		Y40.2	19,37	Y45.7	0,00

Tables des matières	Pages
Sommaire ……..……	**2**
Dédicace ……...…….	**3**
Epigraphe …… ……..	**4**
Remerciement…….	**5**
Liste des abréviations et sigles utilisés…….……..	**10**
Sémantique de quelques concepts maxi employés selon l'alphabet des langues nationales du CENALA……..	**12**
Liste des tableaux……..……	**14**
Liste des schémas ……..……	**15**
Liste des photographies …….……	**16**
Liste des encadrés……...	**17**
Liste des catres de situation……...…….	**18**
Liste des graphiques	**18**
Avant propos……..	**19**
Notes de lexique à l'endroit du lecteur …….……	**21**
Résumés ……	**22**
Introduction ……..…….	**25**
Première partie : considérations théoriques et méthodologiques de la recherche……	**30**
Chapitre I : considérations théoriques de la recherche……...	**31**
1.1. Problématique……	**31**
1.2. Etat de la question……..	**35**
1.2.1. Les malformations congénitales, une préoccupation commune à l'humanité……	**36**
1.2.2. Le lien entre représentations sociales, conduites rituelles et développement social	**47**
1.2.3. Les rites et leur efficacité symbolique……	**49**
1.3. Objectifs de la recherche…….....	**51**
1.3.1. Objectif général ……..……	**52**
1.3.1.1. Objectif spécifique 1…….	**52**
1.3.1.2. Objectif spécifique 2……..……	**52**
1.3.1.3. Objectif spécifique 3……	**52**
1.4. Hypothèses de la recherche……	**52**

1.4.1. Hypothèse générale…….	**52**
1.4.1.1. Hypothèse spécifique 1……..…….	**52**
1.4.1.2. Hypothèse spécifique 2……..……..	**52**
1.4.1.3. Hypothèse spécifique 3……	**52**
1.5. Clarification conceptuelle…….	**53**
1.6. Orientations théoriques de la recherche……	**65**
Conclusion partielle…….…….	**67**
Chapitre II : considérations méthodologiques de la recherche……..	**68**
2.1. Approche méthodologique …….....	**68**
3.3.3. Justification du choix du sujet…….....	**68**
3.3.4. Justifications du choix du cadre de la recherche…… …….	**71**
3.3.5. Sources de la recherche…….**.....**	**72**
2.1.3.1. Sources écrites……..	**72**
2.1.3.2. Sources orales…….…….	**74**
3.4. Population cible……..……..	**75**
3.5. Groupes cibles et échantillonnage……	**76**
3.6. Mode de collecte, de traitement et d'analyse des données……	**80**
3.6.1. Mode de collecte des données : des techniques et outils de collecte des données …	**80**
3.6.2. Mode de traitement des données : des techniques de dépouillement et d'analyse…….…….	**82**
3.7. Résultats attendus…….…….	**83**
3.8. Limites de la recherche et solutions possibles……...	**84**
3.9. Critères de validité et considérations éthiques…….……	**84**
3.10. L'enquête préliminaire de terrain……...	**84**
3.11. Collecte des données…….	**86**
3.12. Récapitulatif méthodologique de la recherche……..…….	**86**
Conclusion partielle……..	**88**
Chapitre III : cadres physique, social et politique de la zone de recherche……	**89**
3.1. Monographie de la zone de recherche……..…….	**89**
3.1.1. Monographie de la commune de Glazoué ……..	**89**
3.1.2. Monographies de la commune de Savalou ……	**92**

3.1.3. Monographie de la commune de Zagnanado……	**95**
3.2. Cadre historique de la zone de recherche…….…….	**100**
3.2.1. Des dernières origines à nos jours……	**100**
3.6.1. Bref historique des villages ciblés par l'enquête…….	**104**
3.3. Cadre social…….	**109**
3.3.1. L'organisation sociale…….	**109**
3.12.1. Des panégyriques claniques aux *akɔ* et leurs interdits en milieu maxi.....	**110**
3.13. L'organisation politique…….	**116**
Conclusion partielle…….……..	**117**
Deuxième partie : résultats et interprètations des données empiriques de la recherche…...	**118**
Chapitre I : l'univers religieux maxi…….	**119**
1.1. La croyance traditionnelle religieuse maxi……	**125**
1.2. Qu'est-ce que le *vodun* ?..... …….	**120**
1.2.1. Le mythe racontant l'origine …….……	**124**
1.2.2. *Vodun* : mythe, magie ou religion ?..... ……	**125**
1.2.3. L'univers surnaturel maxi ……..	**129**
1.3. Le panthéon *fɔn* assimilé maxi……	**133**
1.4 Le *vodun*, une force immatérielle au service des hommes……	**142**
1.5. Généralités sur le *fà*……	**144**
Conclusion partielle……	**150**
Chapitre II : *Tɔxɔxu*, naissances humaines ou divines ?..... …….	**151**
2.1. Le mystère des naissances……...	**151**
2.1.1. L'enfant dans la pensée maxi……..…….	**151**
2.1.2. Le mythe de la création du monde…….	**154**
2.2. Les naissances mystiques …….....	**159**
2.2.1. Le *tɔxɔsu*……	**159**
2.2.2. Les *tɔxɔsu* identifiables par leur physique……..……..……	**161**
2.2.2.1. Les malformations physiques……...…….	**161**
2.2.2.2. Les malformations psychiques……..…….…….	**162**
2.2.3. Les *tɔxɔsu* révélés par le *fà*……..……	**163**
2.2.4. Les enfants *tɔxɔsu* identifiables par la position de sortie à la naissance……..	**164**

2.2.5. Les cas graves et extraordinaires d'enfants *tɔxɔsu*……	**165**
2.2.6. Spécificités et canaux d'emprunt des enfants *tɔxɔsu*...……	**168**
Conclusion partielle……	**172**
Chapitre III : mythes et légendes comme fondements de la sacralité des enfants *tɔxɔsu*…… ……	**173**
3.1. Les mythes : caractéristiques et portée anthropologique dans une société de tradition orale……. ……	**173**
3.2. Les mythes et les rites : deux traits communs aux religions endogènes……	**177**
3.3. Le mythe des *tɔxɔsu*…….…….....	**179**
3.4. Naissances, rites d'intégration et anthroponymie en milieu maxi du Bénin……..	**183**
3.4.1. Naissances en milieu maxi……	**183**
3.4.2. Généralités sur les rites d'intégration……	**184**
3.4.2.1. Les rites d'intégration cosmique……	**184**
3.4.2.2. L'intégration dans le temps…….……	**185**
3.4.2.3. L'intégration dans l'espace……	**188**
3.4.2.3.1. Le rite d'enterrement du placenta……..…….	**188**
3.4.2.3.2. Le *sunkikɔn* ou rite de présentation à la lune…….……..	**189**
3.4.2.4. Les rites d'intégration sociale…….....	**191**
3.4.2.4.1. La cérémonie du *videtɔn* ou naissance sociale……...	**191**
3.4.2.4.2. Le rite d'agbasayiyi ou rite d'intégration communautaire…. …….	**192**
3.4.2.5. L'intégration des naissances exceptionnelles……	**194**
3.5. Origine du *vodun Dan tɔxɔsu*…….……	**197**
3.5.1. Les soins aux *tɔxɔsu*……	**199**
3.5.2. Autres rites……..……	**200**
3.5.3. L'univers des interdits…….	**201**
3.6. Les noms et leurs significations……	**202**
Conclusion partielle……..	**204**
Troisième partie : analyse critique des resultats de la recherche……..	**205**
Chapitre I : plus value des enfants *tɔxɔsu* à l'aune de l'indicamétrie et de l'analyse stratégique prospective……..……	**206**
1.1. Analyse de la plus-value des enfants *tɔxɔsu* à l'aune de l'indicamétrie…… ….……	**206**

1.1.1. Les enfants *tɔxɔsu* comme levier de développement endogène à la lumière de l'indicamétrie…….…….…….……	**206**
1.1.1.1. Genèse de la science indicamétrie……..……	**206**
1.1.1.2. La problématique de la scientificité de l'indicamétrie……	**210**
1.1.1.3. La CICI, un outil indicamétrique en relation avec les capacités intrinsèques humaines…….**.....**	**216**
1.2. Les ESIM à la lumière de l'indicamétrie…….	**218**
1.3. L'indicamétrie, une théorie de validation scientifique de la plus-value des enfants tɔxɔsu en milieu maxi …….	**222**
1.4. La Matrice de Diagnostic Stratégique (MDS) des rites liés aux enfants tɔxɔsu en milieu Maxi…….	**231**
1.4.1. Le tableau de la MDS……..……..	**233**
1.4.2. Commentaires relatifs à la MDS selon l'ESPECT……..	**235**
Conclusion partielle……..…….	**240**
Chapitre II : analyses de quelques des rites liés aux enfants tɔxɔsu……..	**242**
2.1. Les causes scientifiques, anthropologiques, hydriques des anomalies de naissance…	**242**
2.1.1. Les causes scientifiques……	**242**
2.1.1.1. Généralités sur la reproduction……..	**243**
2.1.1.2. Les anomalies de causes anatomiques et psychologiques ……	**243**
2.1.1.3. Les risques médicamenteux……..	**246**
2.1.1.4. Les causes pathologiques des anomalies de naissance……..	**247**
2.1.1.5. Les causes anthropologiques des anomalies de naissance.....…….	**248**
2.1.1.5.1. Le marige domestique ou le « *xweblodo »*… ……	**248**
2.1.1.5.2. Le mariage d'échange ou le « *nanmi man nanhwe* » ……	**248**
2.1.1.6. Les causes hydriques des anomalies de naissance…….	**249**
2.1.1.7. Les religions traditionnelles africaines et leur apport au developpement ……	**251**
2.2. Des rites liés aux enfants *tɔxɔsu* à leur importance en milieu maxi……	**254**
2.3. Relation entre l'individu maxi et la société…… …….	**258**
2.4. Les rites liés aux enfants *tɔxɔsu*, ferment d'un développement social et culturel……	**264**
2.4.1. L'aspect positivable de la manipulation du *vodun*…….……	**266**
2.4.2. L'aspect négatif de la manipulation du *vodun* …….……..	**267**

2.5. L'existence réelle et psychologique du *vodun* : une culture modelée par le *vodun*…	**268**
2.6. De la nécessité des rites aux offrandes : le sens des sacrifices.....	**269**
Conclusion partielle……...	**273**
Chapitre III : le rapport à l'argent dans les rites liés aux enfants *tɔxɔsu* comme facteur de rejet aujourd'hui ……	**275**
3.1. Contexte d'exécution des rites ……..…….	**275**
3.2. Sens et portée des rites d'hier à aujourd'hui……	**276**
3.3. De la quête de l'honneur à banalisation de la fonction de *bokɔnɔn*……	**279**
3.3.1. Les rites et la problématique de leur coût……	280
3.3.2. Le *fà* et son importance en milieu maxi du Bénin…….	283
Conclusion partielle …….....	305
Conclusion……..	307
Références bibliographiques……...	311
Annexes ……..... …	328
Tables des matières……..... …….	345