



**Institut de Géographie, de l'Aménagement de Territoire et de l'Environnement**

**Masters Intégration Régionale et Développement (MIRD)**

# **Revue scientifique des Masters Intégration Régionale et Développement (MIRD)**

**VOLUME 7  
NUMERO 7  
Novembre 2020**

**MIRD**  
**B.P. : 677 Abomey-calavi, Tél (229) : 21 36 00 74 (République du Bénin)**

---

**Masters Intégration Régionale et Développement**

---

Revue scientifique semestrielle éditée par  
**MIRD**

**Directeur de Publication**

Pr. Christophe S. HOUSSOU (Bioclimatologie)

**Rédacteur en Chef**

Dr. VISSIN Expédit Wilfrid

**Conseillers Scientifiques**

Dr Crépin ZEVOUNOU (Hydrodynamique)  
Dr Jean Cossi HOUNDAGBA (Biogéographie)

**Comité de Rédaction**

Dr. VISSIN Expédit Wilfrid (Hydroclimatologue), Dr Omer THOMAS (Cartographie) ; Pr Oumorou  
MADJIDOU ; Pr Dominique BADA (linguistique)  
Mr Isidore OGAN (Transport maritime) ; Dr Eustache BOKONON-GANTA (Climatologie)

**Secrétariat de Rédaction**

Dr VISSIN Expédit Wilfrid (hydroclimatologue), ATCHADE Gervais (Hydroclimatologue)  
DOUGNON D. Luc (Bioclimatologie animale) SOHOUNOU Marc (Microbiologie, Eaux et Toxicologie de  
l'Environnement)

**Comité scientifique**

Pr Cossi Norbert AWANNOU (Physique Optique) ; Pr Antoine BALLY (Genève) (Sciences de la Terre)  
Pr Brice SINSIN (Ecologie végétale et animale) ; Pr César AKPO (Santé)  
Pr Ascension BOGNIAHO (Littératures nationales et étrangères) ; Pr Télésphore BROU (France)  
(Bioclimatologie) ; Dr Sylvain NDJENDOLE (Centrafrique) (Agroclimatologie)  
Pr Oumorou MADJIDOU ; Pr Albert NOUHOUAYI (Philosophie) Pr Luc O. SINTONDI ;  
Pr Cakpo HOUNKPATIN (Linguistique) ; Pr Alfred MONDJINNANGNI (Géographie)  
Pr Sébastien SOTINDJO (Histoire) , Pr Benoît N'BESSA (Géographie urbaine), Pr. Euloge OGOUWALE  
(Climatologie), Pr Christophe S. HOUSSOU (Bioclimatologue).

**Editeur : MIRD**

**ISSN : 1840 - 5835**

**Dépôt légal : N° 3694 du 13 MARS 2008**

*B.P. : 526 Cotonou,  
Tél. (229) : 21 36 00 74  
(République du Bénin)  
Portable (229) 97980285*

**Sommaire**

<b>Conditions d’approvisionnement en eau dans la commune des Aguégus (Basse-vallée de l’Oueme-Bénin)</b>	
MEGUIDA A. A., AICHEOU A.; HOUSSOU C. S. ....	05
<b>Mode traditionnelle de protection des ressources en eau dans la commune d’Abomey-calavi/ Bénin</b>	
DOSSOU I. A.; BLALOGOE P. C.; VISSIN E.; GNELE J. E. ....	20
<b>Pratiques agricoles et dégradation de l’environnement naturel a la périphérie de la ville de Kétou au Bénin</b>	
HOUNDI P., KISSIRA A. VIGNINO T. ....	35
<b>Indicateurs des effets de la variabilité hydro-climatique sur les exploitations agricoles et bovines des sous bassins versants de la Mékrou et de l’Alibori</b>	
TASSIGUI SIO S. ; BASSE G. A. O. Y. ; ABDOULAYE D.; AKOGNONGBE A. J. S. ; VISSIN E. W. ....	49
<b>Caractérisation et gestion des points d’eau de consommation dans le département du Couffo (BENIN, Afrique de l’Ouest)</b>	
DEGNON S., GOMEZ COAMIA., VISSIN E. W. ....	68
<b>Caractérisation des évènements hydro climatiques extrêmes associés à la sécheresse dans le bassin versant de Pendjari a Porga au Bénin (Afrique de l’ouest)</b>	
DJOSSOU M. L. D., KODJA D. J., VISSIN E. W. ....	85
<b>Gouvernance des ouvrages d’approvisionnement en eau potable et ses implications dans le domaine socioéconomique dans le bassin du zou a Atcherigbe</b>	
APLOGAN C. G. M., GNELE J. E., KOUJEGA K. H., VISSIN W. E. ....	96
<b>Usages agricoles des ressources en eau du bassin du mono (Bénin, Togo) a l’aval du barrage de Nangbeto</b>	
NOUMON C. J., KOUHOUNDI N., SINTONDI L. O. , HOUNSOU M. B., VISSIN E. W., AGBOSSOU E. K. ....	118
<b>Indicateurs de l’évolution du climat en pays setté dans la commune d’Adjarra</b>	
AKINDELE A. A. ....	132
<b>L’autre facette du mode coutumier de gestion foncière et l’implication de la femme en milieu Yora a Djougou au Bénin</b>	
ADJOVI Ingrid S. M. NASSI Karl. M., SALIFOU M., MOUMOUNI MOUSSA I. ....	146
<b>Changements climatiques et ressources en eau de surface dans la commune de Karimama au Bénin (Afrique de l’Ouest)</b>	
ASSABA H. M. , KOUMASSI D. H., VISSIN E. W. ....	168
<b>Logiques des acteurs autour du trafic illicite de la drogue au Bénin : Défis et enjeux</b>	
AGBANDJI L. ....	183
<b>Socio-environmental impacts related to land depletion in Boukombé municipality</b>	
AGUIA-DAHO C. E. J. E. ; MONTCHO HAMBADA K. D. ....	203
<b>Dynamique climatique et ressources en eau dans la basse Vallée de l’Oueme selon les scénarii rc 4.5. Et 8.5.</b>	
EKPO D. T., ASSABA H. M., VISSIN E. W. ....	218

<b>Problématique de l'assainissement dans les arrondissements de Dekin et de Hetinhouedomey dans la commune de Dangbo au Bénin</b>	
TCHAKPA C. ....	248
<b>Sites oubliés de la traite des esclaves au Bénin, perspectives pour une étude muséographique et éducative</b>	
DAAVO C. Z. ....	258
<b>Etat de l'environnement des zones industrielles dans le district d'Abidjan : cas de la zone industrielle de Koumassi (Côte d'Ivoire)</b>	
COULIBALY A., KASSI KADJO J. C., ALOKO N'GUESSAN J. ....	266
<b>Rites d'enterrement et risque sanitaires chez les Baatombu de Nikki dans le nord Bénin.</b>	
HOUNSAH M. L., DASSI D., AMOUZOUVI D. ....	278
<b>Diversification des approches d'intervention en milieu rural au Bénin : quels nouveaux rôles pour les différents acteurs dans la mise en œuvre des approches?</b>	
KOUGBLENOU O., NOUATIN G. S., AFFO F. ....	295
<b>Eau de consommation et évolution des maladies hydriques dans la commune de Natitingou</b>	
OGNONDOUN A. ....	312
<b>Mécanismes endogènes de gestion des inondations en période de crues dans la commune de Ouinhi au Bénin</b>	
BABADJIDE C. L. ....	324
<b>Vécu du risque épidémique et pratiques des hésitants vaccinaux en contexte de covid-19 dans les ménages à Cotonou</b>	
AHOUNDO H. N. C. A. & BABADJIDE C. L. ....	337
<b>Effets de la variabilité climatique sur l'agriculture de subsistance dans la Commune de Glazoué au Bénin</b>	
KOUDERIN F. O., ABALO R. T. A., OGOUWALE R. , YABII. ....	350
<b>Gouvernance et pratiques sociales des communautés riveraines autour du Lac Ahémé au Sud-Bénin</b>	
BISSIRIOU M. A., AFFO F., CHIKOU S. L. ....	364
<b>L'assainissement dans les communes du Grand Nokoué: éléments d'analyse</b>	
NOUDIMEHOU T. K. ....	378
<b>Le rituel de la divinité <i>adikpo</i> à Kpomassè au Bénin : la transsubstantiation et la victoire sur la mort</b>	
KPENONHOUN J., de CHACUS S. ....	390
<b>Impacts du changement climatique sur les modes de vie des populations rurales du Sud-Est du Togo</b>	
NUSEFE A. T. ....	401

## **Le rituel de la divinité *adikpo* à Kpomassè au Bénin : la transsubstantiation et la victoire sur la mort**

**KPENONHOUN Joël**

*Psychologue Clinicien ; Doctorant à l'Ecole Doctorale Pluridisciplinaire Espace, Cultures et Développement de l'Université d'Abomey-Calavi ; Membre temporaire du Laboratoire de Psychologie Appliquée*

*E-mail : kjoelpaterson@gmail.com, Tel : (00229) 96507416*

**de CHACUS Sylvie**

*Psychologue, Enseignant-Chercheur ; Maître de Conférences des Universités ; Directrice du Laboratoire de Psychologie Appliquée*

*Email : dechacussylvie@hotmail.fr/, tel : (00229) 97246896*

### **Résumé**

*Cette recherche qui s'intéresse aux rites traditionnels de la gestion de la mort violente, a pris pour site de collecte des données le village Houedjro de la commune de Kpomassè dans le département de l'atlantique au Bénin. Le rituel de consécration du cabri à la divinité adikpo a fait l'objet de l'analyse. Ainsi dans une perspective d'étude qualitative, à visée descriptive et analytique, la recherche s'appuie sur une collecte de donnée effectuée auprès de trente-neuf (39) acteurs, à l'aide d'une grille d'entretien semi-structuré et d'un guide d'observation. Soumises à l'analyse thématique et sémantique de contenu, les données révèlent que le rituel d'adikpo se base sur le principe de transsubstantiation. Il permet d'inscrire le mort dans un travail immémorial de la famille en dépit des circonstances tragiques de sa mort et l'éventuelle perte de sa dépouille. Au plan psychologique, ce rituel facilite le travail de deuil en fournissant à l'endeuillé l'objet perdu. Ce rituel comporte un principe cathartique qui annihile l'angoisse de la perte d'objet avec l'investissement d'un nouvel objet d'amour objectal. Sur le plan de la subjectivation, il constitue une victoire sur la mort.*

**Mots clés :** *cabri, mort, traumatisme, rituel, Houedjro : Kpomassè.*

### **Abstract**

*This research which is interested in the traditional rites of the management of violent death, took as site of data collection the village Houedjro of the commune of Kpomassè in the department of the Atlantic in Benin. The ritual of consecration of the goat to the divinity adikpo was the subject of the analysis. Thus, from a qualitative study perspective, with a descriptive and analytical purpose, the research is based on data collection carried out with thirty-nine (39) actors, using a semi-structured interview grid. and a viewing guide. Subjected to thematic and semantic content analysis, the data reveal that the adikpo ritual is based on the principle of transubstantiation. It allows the deceased to be included in an immemorial work of the family despite the tragic circumstances of his death and the possible loss of his remains. On a psychological level, this ritual facilitates the work of mourning by providing the bereaved with the lost object. This ritual includes a cathartic principle that annihilates the anxiety of object loss with the investment of a new object of object love. On the level of subjectivation, it constitutes a victory over death.*

**Keywords:** *goat, death, trauma, ritual, Houedjro: Kpomassè.*

## Introduction

La tradition, en nous éduquant à la résilience face aux adversités naturelles, compare la vie à un palétuvier, qui ne peut que se balancer au gré du vent. Ainsi, la souffrance est naturelle et fait pas d'emblée des conditions existentielles. Même si, elle est dans son essence passagère, certaines expériences de vie détruisent à jamais. Des épreuves auxquelles la vie soumet sans cesse l'homme, l'une des plus douloureuses est la perte d'un proche. Lorsque cette perte se produit dans des circonstances tragiques, la douleur se mue systématiquement à un sentiment à un sentiment de culpabilité. C'est un deuil compliqué qui traumatise les endeuillés notamment les parents surtout. Pour les enfants ou les individus porteurs d'histoire et d'espoir, le sentiment de culpabilité renforce la douleur des parents et les installe dans une folie qui constitue la seule issue rationnelle dans ce cauchemar d'une magnitude inconnue (De Kerangal, 2013). L'enfant, dans l'imaginaire des parents dans les communautés africaines en l'occurrence béninoises occupe une place de choix et confère honneur et bonheur aux parents et à son groupe d'appartenance. Grâce à son avènement, la descendance est garantie et de ce fait le monde se renouvelle (Tingbé-Azalou, 2019), à sa naissance, il porte les souhaits les plus grandioses de ses parents, et est investi d'idéaux divers par eux ; et, par sa mort, tout ce qui avait été rêvé pour lui s'évanouit. Le deuil qui en suit est compliqué et dévastateur. Les parents sont marqués à vie.

Le deuil, recouvre les pertes et frustrations importantes que le perdant peut subir et qui modifient ou bouleverse sa vie ou son image de soi de manière significative. Elles peuvent être réelles ou symboliques. C'est la perte d'un objet d'attachement et investi comme tel et qui renvoie aussi à la rupture et à la perte des liens Bourgeois (2006). Il est lié à la perte de quelque chose ou de quelqu'un qui a existé, dans la réalité. Dans la mort, ce qui est perdu n'est pas seulement un objet d'amour (ou de haine), c'est aussi cette part de nous-mêmes dont il était porteur à travers les liens qui s'étaient tissés entre lui et nous. Lorsque ces liens étaient très forts, le deuil s'accompagne de la sensation d'être mort avec l'autre, le regard posé sur les vivants étant alors empreint d'indifférence douloureuse (Bacqué, 2006). La mort inattendue et violente peut entraîner une telle détérioration du corps du défunt que les derniers adieux sont impossibles ou empêchés (Bourgeois, 2003). Le deuil qui suit une mort traumatique est en général compliqué par la disparition ou la destruction du corps qui ne facilite pas la reconnaissance de la réalité. La dépression liée à la séparation irréversible peut alors ne jamais apparaître, masquée par le déni. Elle peut aussi se transformer en dépression chronique. Cette époque a connu une multiplicité des scénarii les plus extraordinaires de décompensation pathologique à la suite de deuil à cause du fait qu'au fil de l'évolution des sociétés (les progrès de la science et de la technique, l'urbanisation croissante, la perte d'influence des religions, la montée de l'individualisme, le multiculturalisme) le rapport à la mort n'a cessé de se modifier. La mort est désocialisée, personnalisée et le plus souvent déritualisée, perdant ainsi de sa puissance symbolique et signifiante (Bernard et Suzanne, 2004).

Face aux événements à forte tonalité désagréable, le coutumier avait instauré des mécanismes de régulation sociale. Le principe de ces mécanismes était connu et partagé. C'est fort de cela que Châtel (2013) disait que le rite est un ensemble de conduites et d'actes répétitifs et codifiés, souvent solennels, d'ordre verbal, gestuel et postural, à forte charge symbolique, fondé sur la croyance en la force agissante d'êtres ou puissances sacrées, avec lesquelles l'homme tente de communiquer en vue d'obtenir un effet déterminé. Sur le l'effet de contenance des rites sur la douleur, les spécialistes de l'homme et de la société s'accordent et reconnaissent qu'il redynamise la société et crée un espace de paix, de quiétude et de solidarité. Sur cet aspect, les psychologues et les anthropologues s'accordent pour dire que les rites restaurent l'équilibre psychologique et social. Pour le sujet obsessionnel, le rituel de rassurement est destiné à restaurer un équilibre initialement rompu par la compulsion. Au sens sociétal, le rituel assure la fonction de régulation sociale et le maintien des liens entre les différents individus de la communauté. Sur ce point, citant Segalen (1998 : p14), Ndiaye (2012), a affirmé que ce qui est essentiel, c'est que les individus soient réunis, que des sentiments communs soient ressentis et qu'ils s'expriment en actes communs. Tout nous ramène donc à l'idée que les rites sont avant tous les moyens par lesquels le groupe social se réaffirme périodiquement ». C'est dans cette même logique que s'inscrit Molinié (2008), quand il soutient que les rites ont pour fonction et finalité de marquer les ruptures et les discontinuités, des moments critiques, des passages, à la fois dans le temps individuel et dans le temps collectif et social. Son efficacité réside dans le fait qu'il donne un sens à l'événement, dans la mesure où il permet d'ordonner le désordre et donne un sens à l'accidentel, l'incompréhensible et l'innommable. Et, puisqu'il fait sens, il permet à l'homme de maîtriser le mal, le temps et les relations sociales. Ceci nous montre bien que le rôle essentiel des rituels est celui de donner un sens aux événements qui bouleversent la vie des individus, d'offrir un cadre qui structure les ruptures et les discontinuités provoquées par ces événements, de les limiter dans le temps, afin de maîtriser la situation que ce soit pour l'individu ou pour la communauté. Par la même occasion ils créent des repères qui comblent le désordre provoqué par l'événement. En dépit de cette fonction de régulation sociale, les rituels sont en désagrégation.

En liant avec le deuil, le rituel permet de ramener les survivants en contact intime avec la mort et avec les personnes importantes. Le rituel aide les survivants à mettre un terme à leur relation avec le mort, pour continuer plus avant dans la vie. Il joue le rôle de vecteurs de la transmission du mythe familial et constitue par ailleurs une manifestation de l'appartenance à un groupe délimitant la frontière entre celui-ci et le monde extérieur. C'est dans cette même logique, Goldbeter-Merinfeld (2005) rappelle qu'un rituel thérapeutique est parfois utile pour restaurer le temps et permettre au système de continuer son chemin de vie. Le rituel, selon cet auteur, sépare deux états différents, et en ce sens, indique et souligne le mouvement. Ainsi, le rituel est la douane par laquelle passe le temps et où se trace son passage. Ces pratiques sont si importantes que Crosby et Jose (1983) soulignent que le travail de deuil sans rituel est « l'oblitération » ou la tentative d'effacer jusqu'à l'existence antérieure du mort, en se comportant comme s'il n'avait jamais existé. Autrement dit, il n'est pas possible de faire le travail de deuil en absence de rite.

Les tentatives de banalisation des rites de mort augmentent les forces de vulnérabilité des individus confrontés à la perte brutale d'un proche. Nous assistons fréquemment à des complications du travail de deuil. Cette complication peut provenir de plusieurs paramètres. Il peut s'agir entre autres de l'âge du défunt, de la nature de ces relations sociales, de son statut et de son rôle social. Dans ces circonstances, le deuil peut être bloqué, inhibé, anormalement long ou encore absent.

Au regard des changements sociétaux avec le recul des systèmes de cultures et de croyances (Gansou, 2012), ces pratiques persistent à Kpomassé dans le département de l'atlantique.

### 1. Méthode

Cette recherche qui s'inscrit dans une perspective descriptive et analytique vise à comprendre l'importance de cette pratique rituelle de subsistance du mort à travers un cabri. Le site empirique de la collecte des données est le village *houedjro* de la commune de *Kpossassè* dans le département de l'atlantique. A partir d'une approche d'étude qualitative, l'étude s'appuie sur une collecte de données effectuée à base d'une grille d'entretien semi-structuré et d'une grille d'observation participante. Ces outils ont été opérationnalisés auprès d'une population subdivisée en deux strates. La première est constituée des dignitaires et des chefs religieux. Cette catégorie de répondants a été sélectionnée par la technique d'échantillonnage dite de choix raisonné. Le critère d'inclusion est la légitimité sociale. A partir de ce critère, sept (7) personnes ont été incluses dans cette étude. La seconde catégorie est composée de la population générale et des familles qui ont connu cette tragédie. L'effectif de cette seconde catégorie d'acteurs est de 32 individus. Le choix des familles victimes a été fait par la boule de neige. La première famille a été identifiée par notre point focal. Après cette première famille, quatre (4) autres familles ont été sélectionnées. Le choix accidentel a été utilisé pour la population des membres de la communauté. Ces différents acteurs nous ont fourni des informations qui ont été croisées avec les collectées théoriques. Après transcription, nous avons procédé à l'identification des unités de sens et de valeurs. Cet ensemble a permis de dégager de façon substantielle le contenu des entretiens.

### 2. Résultat :

En cette période de changement climatique, les populations riveraines du lac *ahémé* subissent fréquemment les affres de la nature. Les pluies diluviennes sont plus fréquentes, le niveau d'eau augmente et les accidents par noyades sont plus fréquents. Cette difficulté existentielle est commune à tous les peuples d'eau du Bénin.

En cas de mort par noyade, la communauté organise des rituelles non seulement pour la « purification » du cours d'eau, mais également pour le repos de l'âme du défunt et la quiétude des endeuillés. A *kpomassè*, dans le département de l'atlantique, le rituel dit d'*Adikpo* se réalise en cette circonstance de perte tragique.

### 2.1. Présentation de la divinité *Adikpo*

Cette description s'appuie sur des données issues des sources orales et des travaux de Togbé (2020). Les dignitaires et les chefs cultes endogènes de kpomassè rapportent qu'Adikpó est la divinité qui gouverne le lac *ahémé*. Elle détiendrait toutes les ressources de ce cours d'eau, elle protège l'honnête ou le bienfaisant et détruit ou punit le malveillant. Selon les dignitaires la divinité *Adikpó* symbolise l'histoire d'une femme vieille de la communauté riveraine. Il s'agirait d'une princesse qui serait morte par noyade dans le lac *Ahémé* et qui y demeure toujours. Cette princesse, malgré qu'elle fût morte à un âge avancé, n'avait pas eu d'enfant. Pour immortaliser et vénérer la mémoire de cette princesse infertile et décédée mystérieusement, la communauté l'a divinisée, d'où le nom "*adikpó*". Ce nom est un diminutif de « *Adikponon* » qui désigne une personne infertile ou stérile. Selon Togbé (2020), cette trajectoire historique qui consacre la divinité *adikpó* comme un dieu de l'eau structure dans une certaine mesure les règles d'accès au lac *Ahémé*. L'histoire de cette princesse a permis de structurer et de contrôler les conduites des populations au tour de cette cour d'eau qui était la seule source d'eau disponible et à proximité. La divinité « *adikpo* » n'approuve ni l'injustice, ni la malpropreté, ni l'incivisme. Ce totem de la divinité est érigé en code de conduite et nul ne doit y implanter des bois, de s'y laver avec du savon ou d'y faire la lessive, etc. La transgression de ces normes d'accès provoquerait la colère de la divinité *adikpó* avec pour corollaire la raréfaction des ressources halieutiques et le durcissement des conditions existentielles dans la région. La cérémonie dite « *tòsé* : *tò* désigne "l'eau" et *sé* veut dire "interdit" » est le rituel expiatoire qui permet non seulement de maintenir de façon continue harmonie avec la divinité *adikpó*, mais aussi de réparer les bradages des totems de la divinité. La réalisation de ce rituel implique la mise en quarantaine du lac *Ahémé*. Pendant cette fermeture qui dure sept (7) jours, nul n'est autorisé à avoir quelque rapport avec le lac. Le non-respect de ce totem est sanctionné par la mort immédiate de la personne indélicate. Un animal est offert à ladite divinité comme nourriture. Il s'agit d'un cabri. Cet animal immolé est introduit dans le cours d'eau et personne n'est autorisé à manger la plus infinitésimale partie de cet animal. L'animal utilisé pour le sacrifice est un cabri appelé « *adikpógbo* ». Ce cabri n'est pas ordinaire. C'est un cabri consacré lors d'une mort par noyade. Aux dires des dignitaires, après ce rituel, les activités de pêches sont ralenties pendant trois (3) mois. Au bout de cette période, le lac s'abonde en poissons. On pourrait dans une analyse profane estimer qu'il s'agit d'un mécanisme de mise à plat des activités pour favoriser la reproduction et la croissance des poissons avant de relancer une nouvelle saison de pêche. Ainsi, comme l'estime Faye (1997), ce rituel renouvelle d'une manière ou d'une autre l'accord sacrificiel avec les génies de l'eau et établit une interaction dynamique entre l'obéissance aux divinités de l'eau et l'existence du poisson en abondance. Cependant, au regard des mutations sociales et de l'avancée des religions révélées, cette cérémonie est circonstancielle, alors qu'elle était autrefois régulière et annuelle.

### 2.2. Description et analyse du rituel d'*adikpo*

Après le constat de cette tragique perte, les parents de la victime s'approchent des dignitaires, notamment le dépositaire de la divinité *Adikpo*. Ce dernier avant toute action consulte le *Fâ*

pour savoir les causes éventuelles de cet accident. Le haut dignitaire de cette divinité après être rassuré de l'origine de l'accident, « demande » au défunt de prescrire la nature des cérémonies qu'il souhaite pour le repos de son âme. Cette cérémonie ne concerne pas le sujet malveillant qui a subi une punition de la divinité *adikpo*. Ceux-là n'ont pas droit à un rituel. Lorsque cette mort est révélée accidentelle, alors, par le processus de la géomancie, on s'enquiert du nombre de jours indiqués pour le rituel d'allumage de feu. Le défunt peut choisir, sept (7), neuf (9) ou seize jours (16). Ainsi, pendant ce nombre de jours, on allume un grand feu au bord de l'eau. Le Défunt est invité à venir se réchauffer. Selon les dignitaires et les représentations sociales sur la mort par noyade, si le rituel n'est pas fait, l'esprit du défunt perturbe la quiétude des populations. Elle peut faire des apparitions nocturnes ou diurnes, laisser entendre sa voix, des pleurs ou des gémissements ou encore entraîner des accidents et morts également par noyade. Ainsi, le rituel d'allumage de feu à la berge constitue la première étape du rituel. Cette étape du rituel est considérée dans d'autres contextes comme la phase de la recherche du corps lorsque la dépouille n'est pas encore retrouvée. C'est donc un rituel de récupération du corps. Ce rituel s'effectue sur la berge du cours d'eau dans lequel le défunt a perdu la vie.

A l'issue de cette première étape du rituel, la famille éplorée informe le chef des dignitaires décisions et dispositions qu'elle a prise pour les funérailles du disparu. Le chef culte et son conseil prescrivent à la famille les éléments nécessaires à la réalisation du Rituel. Chez les populations autour du lac *ahémé*, l'homme n'est pas un animal aquatique. Donc le milieu aquatique n'est pas l'endroit indiqué pour le repos de son âme. Ainsi, que la dépouille soit retrouvée ou non, la seconde phase du rituel s'effectue. Il s'agit du rituel de consécration du cabri. Pour ce rituel, les parents du défunt de commun accord avec les dignitaires décident de la date de la consécration du cabri d'*Adikpo*. A cette phase du rituel, la dot est constituée de : un cabri mâle, 16 volailles (coqs et poules), environ 10 L de boisson alcoolisée (*Sɔdabî*), 25 L d'huile d'arachide, 25 L d'huile rouge, un casier de bière, un casier de sucrerie, un sac de 25 kilogrammes de riz et de haricot, un pagne noir, un pagne rouge, un pagne plan et un autre dit *kélinkoun*, *glɔ* (cola), *ví*, *ata*, *ahɔwɛ*, *ahan*, *Zín*, (canaris) et une somme de 41.000 F CFA. Au total, il faut un montant d'environ deux cent mille francs (200.000F CFA). Ces éléments permettent de réaliser ce rituel.

Le jour venu, le dignitaire, la population et les endeuillés se rendent à la berge où le ritualiste réalise. Dans une litanie de chant et d'incantation, le dignitaire invoque l'esprit du défunt qu'il invite à s'incarner le corps du cabri qui est apprêté à cet effet. Lorsque le rituel est réussi et que l'esprit du défunt pénètre le cabri, ce dernier bêle longtemps et s'enfuit et rentre dans le village. Ainsi, les agitations et les bêlements sont indicateurs à cet effet. Il s'agit d'un véritable épisode psychotique où le cabri, paraît entré en transe. Ce cabri n'est plus aux yeux de la communauté un simple animal. Même s'il demeure un cabri en apparence, dans les représentations, il change de statut et rôle social. Il devient un humain. Et à ce titre, il jouit pleinement de tous les droits d'un membre de communauté. Il n'appartient à personne sinon à la divinité *Adikpo*. C'est pourquoi on l'appelle *adikpogbo* qui signifie le cabri d'*adikpo*. Nul n'a le droit de le maltraiter, le vendre, de le tuer ou encore de consommer sa viande. Au contraire, tout le monde a l'obligation de le protéger et de l'entretenir. Quiconque vol, vend ou consomme ce cabri mourra

inexorablement. Qu'il soit conscient ou non de son statut. Si ce cabri est vendu, tous ceux qui vont consommer sa viande mourront. Le seul remède est qu'ils se privent de la consommation de tout ce qui contient de l'eau. Selon les dignitaires de cette divinité, ces personnes seront tenaillées par une soif qui s'aggrave avec la consommation de toutes substances y compris la salive. La vue de l'eau ou l'usage de l'eau serait également un signe de complication de ce symptôme « *soif* » atypique. Ce totem est connu de tous les membres de la communauté. Les parents veillent à ce que leurs enfants ne soient pas ignorants de ce totem, car il n'y a ni innocent ni d'enfant lors de la transgression de cet interdit. Les conséquences sont irréversibles. Il y a néanmoins des signes indicateurs du statut de cabri. Le principal signe distinctif de ce cabri est qu'il a l'oreille gauche coupée très près de la tête. Dans ces milieux, un cabri à qui il manque l'oreille gauche ne peut être vendu ou servir à un rituel même si c'est une perte accidentelle d'oreille. Personne n'achète un animal qui a perdu son oreille gauche. Par ailleurs, nul n'est autorisé à ôter l'oreille gauche à son cabri pour dissimuler ou tromper la vigilance des voleurs. Quiconque s'aventure à brader cet interdit peut subir des punitions d'*adikpo*.

Ce cabri en abritant l'esprit d'*adikpo* devient une divinité qui possède le pouvoir de bienveillance ou de nuisance. Il en demeure pas moins un membre de sa famille. Cette dernière l'entretient et le nourrit. Avec son statut de divinité, il peut bénir les activités des siens. Dans cette perspective, il est fréquent de voir des mères dont l'esprit de leurs enfants abrite cet animal de le traiter comme un être humain. En période de pluie, cet animal peut rentrer dans une maison pour se protéger de la pluie. Nul n'a le droit de le chasser. Il paraît qu'il est bénéfique pour celui qui le protège des intempéries naturelles. Tout comme l'enfant appartient à la communauté et non à seul géniteur, ce cabri appartient à la communauté. Tout le monde est obligé de le protéger, de lui témoigner de l'affection, de l'entretenir et de le soigner en cas de blessure accidentelle ou de maladie. Selon les observations de Togbé (2020), si ce cabri arrivait à mourir, le dignitaire de la divinité l'enterrerait comme s'il s'agissait d'une personne.

### 3. Discussion

Cette recherche qui pourrait paraître aux esprits non avertis comme l'historiographie d'une personne de lignée royale décédée tragiquement, est la matérialité d'un deuil compliqué. C'est la mise en scène de façon cathartique d'une réalité douloureuse qui s'inscrit dans d'un fond d'interdit. En effet, les représentations sociales font état du fait que le souverain ne meurt pas. Par habitude, la dépouille d'un souverain n'est quasiment jamais exposée. La famille royale informe la communauté des sujets du retour du roi vers les ancêtres. Dans presque toutes les communautés du Bénin, l'enterrement de la dépouille du souverain s'effectue au tréfonds de la nuit et dans une intimité familiale légendaire. Cette pratique demeure jusqu'à nos jours. Ces pratiques résistent encore à la modernité et son cortège de mutations sociales. Les caractéristiques de cette princesse font d'elle une personne atypique. Elle est infertile, elle est morte dans une circonstance tragique. Sa perte est une malédiction, une tragédie qui entache la notoriété de la lignée royale. En effet, si, pour la femme africaine et particulièrement béninoise, la recherche d'enfant est une nécessité vitale, ce n'est pas le fruit du hasard. D'abord, la valeur et le respect de la femme se définissent par sa maternité. Ensuite, le rituel d'enterrement d'une

femme inféconde est pointillé d'étapes humiliantes. Les rituels d'obsèques d'une femme infertile sont socialement perçus comme humiliants. La femme qui n'a pas d'enfant n'est pas traitée comme une femme, mais plutôt comme une fille pubère. Elle est moins respectée et est parfois objet de toutes les conversations. Si elle est mariée, à sa mort, sa dépouille est retournée à sa famille de provenance, car c'est l'enfant qui enterre son géniteur ou sa génitrice. Or, cette dernière n'a pas d'enfant pour lui assurer ce service. De plus, lors de son enterrement, dans une litanie de chansons lugubres et d'incantation, on glisse dans son linceul un caillou au niveau du dos. A ce morceau de pierre, on ajoute, les feuilles comme hounman, Agboman, ou Akéman. Pour ce rituel, la feuille est cueillie les yeux fermés. Le mort a désormais les yeux fermés et il faut se mettre dans la même dimension pour chercher les feuilles de son rituel. Ce rituel est fait pour empêcher l'âme de la défunte d'errer et de déranger les vivants. C'est donc un rituel expiatoire non seulement pour les vivants même également pour le mort. L'âme de cette femme n'est pas autorisée à incarner une autre âme. On considère qu'une âme qui de son vivant n'a pas permis l'incarnation d'une autre âme par l'enfantement ne mérite pas de s'incarner après sa mort. Cette âme ne peut être le « Djoto » de personne. Aucune femme ne souhaite connaître ce sort après sa mort. Ainsi, le seul moyen d'épargner un rituel d'enterrement de cette nature à cette princesse est de pianoter sur le caractère tragique de sa mort. En la divinisant, elle échappe à ce rituel humiliant. De plus, l'objet matériel (le corps) qui pourrait permettre à la réalisation de ce rituel est absent. Dans cette perte tragique doublée d'une perte de la dépouille, on peut se permettre de réaliser ces rituels. Puisque cette femme, princesse soit elle ne peut échapper à ce rituel d'enterrement si elle est inféconde, l'échappatoire reste le refus de la mort. Ce rituel permet à la société de nier la mort et de restituer à l'endeuillé l'objet perdu.

Au plan psychologique, on peut identifier quatre fonctions à ce rituel d'*adikpo*. Il permet d'abord de restaurer l'honneur et la dignité des endeuillés qui sont bafoués par cette mort tragique qui donne lieu à beaucoup de suspicions d'interprétations. Ce rituel est plus, une obligation sociale face à une mort dans ce contexte et de surcroît avec une perte de la dépouille. La réalisation de ce rituel rend compte de la bonne volonté des parents et de leur innocence. Ensuite, ce rituel situe les endeuillés sur la circonstance réelle de la mort. En termes de thérapie, il permet à ce niveau, la sortie de l'ambivalence imposée par le caractère non tangible de la perte. L'incarnation de l'esprit du défunt dans le corps du cabri rend à la fois l'intégration et le refus de la réalité. Tout le monde est conscient que l'individu est effectivement mort par noyade. La certitude la mort permet la sortie du déni qui constitue la première étape du travail de deuil. La présence du cabri matérialise la poursuite de l'existence pour l'individu disparu. Ce rituel restitue donc aux endeuillés le reste de l'objet perdu et en conséquence favorise la sortie du sentiment de double perte. Il s'en suit donc une satisfaction, une victoire. Ce rituel rend possible l'impossible. L'objet perdu est retrouvé. Il n'est donc plus nécessaire de continuer le travail de deuil. Sans aucune conséquence psychopathologique, le travail de deuil s'arrête à cette étape. Le deuil est en fait la perte d'un objet d'attachement et les conduites qui accompagnent cette perte. S'il n'y a plus d'objet perdu, il n'y a plus de deuil.

Il faut reconnaître que sur le plan de l'énergie psychique, ce rituel est moins angoissant et moins énergivore que l'acceptation et l'intégration de la perte comme objet de conscience objectale.

En effet, les représentations sociales et les interprétations qui font suite à la mort tragique de surcroît avec la perte de la dépouille du défunt sont très lourdes. On estime parfois que l'individu est vendu aux divinités de l'eau qui seraient venues le chercher. Les parents sont dits, responsables de cette transaction. Un pareil décès déshonore, entache la notoriété et bafoue la dignité familiale. C'est donc pour les endeuillés, un vécu douloureux et cauchemardesque. C'est à ce titre que Jambaud (2013) a déclaré le sentiment d'affliction des parents :

*« peut-être aggravée par le regard que portent les autres sur les parents, surtout en ce qui concerne leur éventuelle responsabilité dans le décès de l'enfant. Ces accusations sont assez fréquentes lorsque la perte est liée à un accident domestique ou à une chute, etc. Ce doute imposé par autrui va s'ajouter insidieusement au poids de leur douleur, augmentant ainsi la souffrance ».*

Ainsi, la mort d'un individu dans des circonstances tragiques entraîne un vécu angoissant pour les parents. Ariès (1977) qualifie la mort subite et inattendue comme étant la marque d'une malédiction, d'une punition divine. Ce rituel est donc à l'image du rituel dit de « *hoxosüdidé* » décrit par Ahyi (sd). Ce dernier conçoit ce rituel comme une victoire sur la mort, car il permet de restituer à la mère des jumeaux son ou ses enfant(s) perdu(s) même si c'est en termes symboliques. Il ajoutait que les peuples confrontés aux aléas du milieu trouvent des moyens qu'ils condensent en formule ou en rituel institué en pratiques culturelles et transmises de génération en génération. Ce rituel réhabilite les endeuillés et rend par conséquent le travail de deuil moins traumatique. C'est certes, un rituel non souhaité, dévoreur de ressources financières, matérielles, physiques et psychologiques, mais avantageux pour les endeuillés dans ces circonstances.

A l'opposé de la société occidentale où les rites de mort s'affadissent, sinon disparaissent et ne permettent plus au groupe, tout particulièrement à la famille, de recouvrer son unité et d'aider les individus à surmonter leur peine ; où le port du deuil est devenu obsolète et les veillées funèbres se font rares (Châtel, 2013), dans les sociétés africaines et plus particulièrement béninoises, le mort fait toujours objet de beaucoup d'attraction. Selon les traditions, les rites ont des formes très variées, mais visent toujours à mettre en valeur d'abord l'appartenance du défunt au groupe social et la séparation opérée par la mort qui bouleverse ces relations d'appartenance (Genoud, 1992), puis la nécessité d'insérer le défunt à la fois dans un travail mémorial du groupe et dans la définition d'un nouveau statut auquel il accède (Poletti et Dobbs, 2001). Il en est de même dans la société béninoise, la valeur et la place de l'individu dans la famille ne se consomment pas avec lui-même à sa mort. C'est ainsi que l'on voit au Bénin et particulièrement dans cette ère culturelle des cimetières familiaux appelés « *Gríxóssa* » ou « *assangníxóssa* ». Cette expression signifie littéralement la chambre des tombeaux ou désigne le lieu où chaque défunt de la famille ou de la collectivité est installé. C'est la marque de son existence et son appartenance à la famille. Sur sa tombe est inscrit le jour de son décès. Il est même craint et serait source de préjudices ou de châtements si tous les cérémonies ou rituels pour le repos de son âme ne sont pas respectés. Cette conception sociale du mort fait qu'il est très important pour les vivants de « montrer au mort toute son importance et son appartenance

à la famille » à travers la réalisation de rites funéraires. Le rite funéraire est selon Châtel (2013), une pratique réglée, collective, transmise qui permet d'ouvrir un espace symbolique, c'est-à-dire révélateur d'un sens donné à la vie du groupe, là même où il y a épreuve de perte et de séparation. Il contribue donc psychologiquement à la paix et à la quiétude de la famille et permet au-delà de l'appartenance au groupe, la reconnaissance du défunt comme membre de l'humanité.

### Conclusion

La perte tragique d'un proche doublée de la perte de sa dépouille est une épreuve traumatique. La consternation des endeuillés est si profonde qu'il n'y a aucune expression qui puisse traduire la quintessence de cette souffrance. Le rituel d'*adikpo*, qui se pratique dans cette ère culturelle et ethnique du Bénin méridional permet de corriger cet état mental qui est une source potentielle de déséquilibre mentale. Cette pratique rituelle facilite le vécu de la mort qui est transcendée. L'objet perdu est restitué aux endeuillés. Même s'il est symbolique, il est quand même présent et de surcroît vit parmi les acteurs de la communauté. Il permet d'éviter au défunt la finitude que représente réellement la mort.

### Références bibliographiques

- Bacqué M.-F. (2006). Deuils et traumatismes. Faculté de psychologie et des sciences de l'éducation, 12, rue Goethe, 67000 Strasbourg.
- Bernard et Suzanne (2004). Perdre sans se perdre : Savoir traverser les pertes de la vie. Le Dauphin blanc, Québec.
- Bourgeois, M. (2006). Études sur le deuil. Méthodes qualitatives et méthodes quantitatives. Annales médico psychologiques.
- Châtel T., (2013). Vivants jusqu'à la mort : accompagner la souffrance spirituelle en fin de vie, éditions Albin Michel.
- Crosby J., Jose N. (1983): Death: Family adjustment to loss, in Figley C.R. et McCubbin H.I. (eds), Stress and the family (Vol. II : Coping with Catastrophe), Brunner/Mazel, New York.
- De Kerangal. M. (2013). Réparer les vivants. Éditions Verticales
- Faye A. (1997). Le thème de la mort dans la littérature seereer. Dakar.
- Gansou G. M. (2012). Prise en charge cognitivo-comportementale du deuil traumatique chez l'adulte au CNHP Cotonou (Bénin) : A propos d'un cas. Annales de l'Université de Parakou, Série « Sciences de la santé », vol1, N°2.
- Genoud V. et coll., (1992). Mourir comment le vivre ? De la mort escamotée au deuil assumé. Ouverture
- Ildefonse F. (2017). De quoi le rite nous libère ? Dans Heinis M. (2017). « Le Bulletin freudien : Devons-nous encore avoir des rites ?. Revue de l'Association Freudienne de Belgique.
- Jambaud, A. C. (2013). Accompagnement des personnes en deuil : qualité et éthique de service public dans un contexte commercial. Grandlyon Prospective
- Ndiaye L. (2012). Les fonctions thérapeutiques du deuil en Afrique : En attendant le deuil des naufragés du « Joola » sénégalais. FASTEF/UCAD.

- Poletti R. et Dobbs B., (2001). Vivre le deuil en famille. Saint-Augustin.
- Tingbé-Azalou A., (2019). Socialisation et travail des enfants dans les communautés africaines : cas du Bénin. AUO-A233.
- Togbé C. T. (2020). Le cabri de la divinité Adikpó du lac Ahémé au Bénin : une propriété exclusive et absolue. Perspectives philosophiques n°020B, Quatrième trimestre 2020. Revue Ivoirienne de Philosophie et de Sciences Humaines. Volume X - Numéro 20B. ISSN : 2313-7908.