

**JOURNAL OF THE CAMEROON
HISTORY SOCIETY
(JCHS)**

**REVUE DE LA SOCIÉTÉ
CAMEROUNAISE D'HISTOIRE
(RSCH)**

ISSN: 2790-9484

No. 2 – June 2023/No 2 – Juin 2023

Périodicité
Revue semestrielle

ISSN
2790-9484

Dépôt légal
3^e trimestre 2023

The opinions of the contributors are their own and not necessarily those of the Cameroon History Society.

Les opinions exprimées dans cette revue n'engagent que leurs auteurs et non la Société Camerounaise d'Histoire.

**JOURNAL OF THE CAMEROON
HISTORY SOCIETY
(JCHS)**

.....
**REVUE DE LA SOCIÉTÉ
CAMEROUNAISE D'HISTOIRE
(RSCH)**

ISSN: 2790-9484

MANAGING EDITOR/DIRECTEUR DE PUBLICATION

Abwa Daniel

EDITORIAL BOARD/COMITÉ DE RÉDACTION

Editors in Chief/Rédacteurs en chef :

Mokam David, Canute Ambe Ngwa

Assistant Editors in Chief/Rédacteurs en chef adjoints :

Tanto Richard Talla, Saha Zacharie

SCIENTIFIC BOARD/COMITÉ SCIENTIFIQUE

Fanso Verkijika G., *University of Yaounde 1* ; **Ngoh Victor Julius**, *University of Yaounde 1* ; **Hamadou Adama**, *Université de Ngaoundéré* ; **Saïbou Issa**, *Université de Maroua* ; **Tchotsoua Michel**, *Université de Ngaoundéré* ; **Mouckaga Hugues**, *Université Omar Bongo* ; **Koufan Menkéné Jean**, *Université de Yaoundé 1* ; **Tata Simon Ngenge**, *University of Bamenda* ; **Owaye Jean-François**, *Université Omar Bongo* ; **Tsigbe Koffi Nutefe**, *Université de Lomé* ; **Mark Bolak Funtch**, *University of Bamenda* ; **Zephania Forgwé**, *University of Bamenda* ; **Dong Mognol**, *Université de Yaoundé 1* ; **Tossou Rogatien**, *Université d'Abomey-Calavi* ; **Bamba Mamadou**, *Université Allasane Ouattara* ; **Idrissou Alioum**, *Université de Maroua* ; **Ndobegang Michael**, *University of Yaounde 1* ; **Nguessan Mahomed B.**, *Université Félix Houphouët-Boigny* ; **Kouosseu Jules**, *Université de Dschang* ; **Fouellefak Kana Célestine Colette**, *Université de Dschang* ; **Tague Kakeu Alexis**, *Université de Yaoundé 1* ; **Mbengué Nguimé Martin**, *Université de Ngaoundéré* ; **Bokagné Betobo Edouard**, *Université de Yaoundé 1* ; **Takor Kahjum Nixon**, *University of Bamenda* ; **Aloysius N. Ngalim**, *University of Buea* ; **Abdouraman Halirou**, *Université de Ngaoundéré* ; **Bella Achille Elvice**, *Université de Yaoundé 1* ; **Kah Henry Kam**, *University of Buea* ; **Kenne Faustin Magellan**, *Université de Yaoundé 1* ; **Tegna Edith Mireille**, *Université de Ngaoundéré* ; **Atoukam Tchefenjem Liliane D.**, *Université de Ngaoundéré* ; **Ngo Nlend Nadeige Laure**, *Université de Douala* ; **Drissa Koné**, *Université Félix Houphouët-Boigny*

EDITORIAL ASSISTANTS/RÉDACTEURS

Allassane Diabaté, *Université Félix Houphouët-Boigny* ;
Calaina Théophile, *Université de Ngaoundéré* ; **Pahimi Patrice**, *Université de Maroua* ; **Assana Brahim**, *Université de Ngaoundéré* ; **Nfi Joseph Lon**, *University of Bamenda* ;
Ngoufo Sogang Théodore, *Université de Dschang* ; **Ngek Monteh Rene**, *University of Yaounde 1* ; **Fuh George Kum**, *University of Yaounde 1* ; **Ada Djabou**, *Université de Yaoundé 1* ;
Kaïmangui Mathias, *Université de Ngaoundéré* ; **Woudamiké Joseph**, *Université de Maroua* ; **Ngitir Victor Bayena**, *University of Douala* ; **Tamibe Patalé Suzanne**, *Université de Maroua* ; **Etoa Ndende Arlette**, *Université de Douala* ; **Enoka Paul Ferdinand**, *Université de Maroua* ; **Betga Njenkwé Noël Lavallière**, *Université de Ngaoundéré* ; **Evelyne ApisayAyafor**, *Université de Yaoundé 1* ; **Yakam Yola A Juma**, *Université of Bamenda* ; **Kemegne Simo Léa Lili**, *Université de Bamenda* ; **Assembe Ndi Alvine Henry**, *Université de Douala* ; **Kimah Comfort Sijnkwe**, *University of Bamenda*

BUSINESS MANAGER/GESTIONNAIRE : Nenkam Chamberlain

COLLABORATORS/COLLABORATEURS

Abena Mathieu ; Ada Djabou ; Ahidjo Paul ; Akara Tatazo Damian ; Bekono Cyrille Aymar ; Mbenguè Nguimé Martin ; Mokam David ; Nenkam Chamberlain ; Nyuymengka Ngalim Aloysius ; Pokam Kamdem Williams ; Saha Zacharie ; Tague Kakeu Alexis ; Tchudjing Casimir

Contents/Sommaire

Éditorial.....9

Editorial.....10

Enoka Ferdinand Paul

Intronisation et prestation de serment en Égypte pharaonique et chez certains peuples bantou du Cameroun : une analyse de la conception et de la finalité du pouvoir en négroculture11

Adjivessodé Patrick Joël

Les rites de purification, de réconciliation et d'intégration comme valeurs de protection de la personne humaine chez les Fɔn et apparentés du Sud-Bénin : des origines au XXI^e siècle35

Bouh Ma Sitna Alphonse Kisito

Les migrations commerciales (1840-1887) : incidences sur le peuplement ancien de l'actuelle région du Sud au Cameroun59

Assembe Ndi Alvine Henriette

L'octroi du statut de citoyen français aux collaborateurs loyaux : une arme politique au Cameroun sous administration française (1930-1960).....87

Fachikain Kouotou Awa & Saliou Abba

Trajectoire opérative des renseignements coloniaux orientés vers la colonie de Guinée Espagnole : de l'aveuglement à l'interopérabilité (1938-1945)115

Takor Kahjum Nixon

Socio-economic Foundations of Vulnerability among Local Cocoa Farmers in Bombe-Bakundu (Cameroon), 1947-2016135

Achou Etta Raphael

‘Nigerianization’ of the Cameroon-Nigeria Borderland Economy
1961-1994: Historical Evidence of the Eyumojock
Borderland.....**165**

Nyoungou Liliane Nadège & Nzogue Jean Baptiste

L’élaiiculture et le marché de l’huile de palme au Cameroun
(1968-2011).....**183**

Kiendrebeogo Salif

Croissance démographique et coopération allemande en matière
de population au Burkina Faso (1991-2017).....**211**

Iguigui Bertrand

Les politiques publiques locales de gestion de l’eau potable au
Cameroun : bilan et leçons d’une expérience de coopération
décentralisée et d’intercommunalité dans le département du
Mbam et Inoubou (2000-2020)**235**

Tifor Donald Mayuka

Credit Union Expansion into Erstwhile East Cameroon, 2000-
2020: A Stretch Beyond the Elbow.....**259**

✚ **TRIBUNE LIBRE** ✚

Abwa Daniel

Quelle histoire enseigne-t-on aujourd’hui à nos enfants au
Cameroun ?.....**279**

Notes to contributors**286**

Instructions aux auteurs.....**286**

Éditorial

Il est là et à temps, ce deuxième numéro de la Revue de la Société Camerounaise d'Histoire (RSCH). Cela témoigne à suffire que les historiens se reconnaissent dans cette revue, apprécient la régularité de ses éditions et acceptent de respecter les consignes et instructions qui leur sont imposées. L'équipe éditoriale se félicite de cette parution, car ce numéro connaît un léger mieux par rapport au précédent numéro. Celui-là comprenait huit articles acceptés alors que celui-ci en compte onze avec deux autres en cours d'instruction et un refusé. Il est à espérer que les deux en cours d'instruction pourraient paraître dans le prochain numéro prévu pour le mois de décembre 2023, si les auteurs se soumettent aux demandes des experts. Il y a également un léger mieux quant aux origines des historiens qui ont fait confiance à notre revue. Alors que le premier numéro n'avait reçu qu'un article venant du Bénin, celui-ci en compte deux venus du Bénin et du Burkina Faso. Enfin, dans ce numéro, il est créé une rubrique nouvelle : *Tribune libre*. Il s'agit d'une possibilité accordée aux historiens de renom pour intervenir sur des questions d'histoire ayant une importance certaine et avérée.

À tous les membres de l'équipe éditoriale, je les invite à maintenir le même sérieux et la même rigueur dans l'évaluation des articles à publier, car à en croire les confidences d'un auteur dont l'article a été accepté, « j'ai beaucoup transpiré avec les experts de mon article, mais j'ai beaucoup appris ». À eux, je dis « un seul mot, continuez » et vivement que le troisième numéro arrive en décembre 2023.

Le Directeur de publication

Pr Daniel ABWA

Editorial

The second issue of the Journal of the Cameroon History Society (RSCH) is here and right on time. This is proof enough that historians appreciate the journal, appreciate the regularity of its editions and agree to abide by the guidelines and instructions imposed on them. The Editorial Board is delighted with this issue, which is slightly better than the previous one. That issue contained eight accepted articles, whereas this one has eleven, with two others under review and one rejected. It is to be hoped that the two currently under review may appear in the next issue, scheduled for December 2023, if the authors comply with the experts' requests. There has also been a slight improvement in the origins of the historians who have trusted our journal. Whereas the first issue received only one article from Benin, this issue includes two from Benin and Burkina Faso. Finally, this issue includes a new section: *Tribune libre*. This is an opportunity for leading historians to comment on historical issues of proven importance.

I urge all the members of the Editorial Board to maintain the same seriousness and rigour in assessing the articles to be published, because, according to one author whose article was accepted, « I sweated a lot with the comments of the experts on my article, but I learned a lot ». To the experts, I say « One word only, keep it up », and I look forward to the third issue in December 2023.

The Managing Editor

Prof. Daniel ABWA

Les rites de purification, de réconciliation et d'intégration comme valeurs de protection de la personne humaine chez les Fɔn et apparentés du Sud-Bénin : des origines au XXIe siècle

Par

Patrick Joël Adjivessodé

Département d'Histoire

Université d'Abomey-Calavi

Résumé

Dans la plupart des sociétés béninoises, la réglementation traditionnelle a prescrit des interdits qui sont souvent transgressés. La coutume a prévu des mesures de rachat pouvant permettre au transgresseur de renouer alliance avec sa communauté. Ces rites ne sont-ils pas des actes de protection de la personne humaine ? Cette étude se propose d'analyser la portée humaniste des rites de réconciliation et d'intégration chez les Fɔn et apparentés du Sud-Bénin et leur érosion au contact de la culture occidentale. Pour atteindre cet objectif, la méthodologie qui allie recherche documentaire, enquête de terrain et analyse des données a été adoptée. Celui qui a violé un interdit a brisé l'ordre social ; il a commis un acte qui requiert réparation pour son bien et celui de sa communauté. La coutume a prévu des dispositions pour retisser les relations compromises par celui qui a brisé cette paix en violant un interdit. Les mesures de rachat cachent l'expression d'une solidarité tacite avec le fautif, l'expression d'un refus du rejet automatique de ce dernier, preuve du respect de la nature sacrée de l'homme et de sa perfectibilité. Les valeurs protectrices de la personne humaine dont regorgent ces rites leur ont permis de s'enraciner pour résister à l'invasion de la culture européenne au cours des périodes coloniale et postcoloniale.

Mots-clés : Rites de purification, réconciliation, Fɔn et apparentés, protection, personne humaine.

Abstract

In most Beninese societies, traditional rules have defined some prohibitions. Custom has provided for measures of redemption that can enable the transgressor of a ban to renew his alliance with his community. Are these rites not acts of protection of the human being? This study proposes to analyse the humanistic scope of the rites of reconciliation and integration among the Fɔ̃n and related peoples of South Benin. To achieve the said objective, a methodology that combines documentary research, field survey and data analysis was adopted. Whoever has violated a prohibition, has broken the order in society. He has committed an act that requires reparation for his good and that of the community. The members of the community form a network in which unity and peace must reign. Customs has made provisions for repairing the relationships compromised by the person who has broken this peace by violating a prohibition. The measures of redemption conceal the expression of tacit solidarity with the wrongdoer, the expression of a refusal of automatic rejection of the latter, and proof of respect for the sacred nature of man and his perfectibility. These rites have protected human being values which are so well embedded that they contributed to the resistance of Fɔ̃n and related peoples' culture to the devastation of European culture in the colonial and postcolonial eras.

Key words: Cleansing rituals, reconciliation, Fɔ̃n and related peoples, protection, human rights.

Introduction

Les droits de l'homme, en Afrique précoloniale, ne sont pas forcément à rechercher dans des corpus législatifs ou des déclarations. Ils sont souvent tapis dans les us et coutumes. Ainsi, chez les Fɔ̃n et apparentés du Sud-Bénin, la coutume a prévu des rites d'expiation pour réparer la violation de certains interdits. L'individu fautif n'est pas *de facto* condamné à l'exclusion, synonyme pour lui de mort sociale. La question des rites d'expiation est déjà abordée dans des travaux portant essentiellement sur les Fɔ̃n par certains auteurs comme : Agossou (1971), Ganyé (1983), Gnambodè (1989), Mitchozounnou (1992), etc. Le présent article élargit la sphère

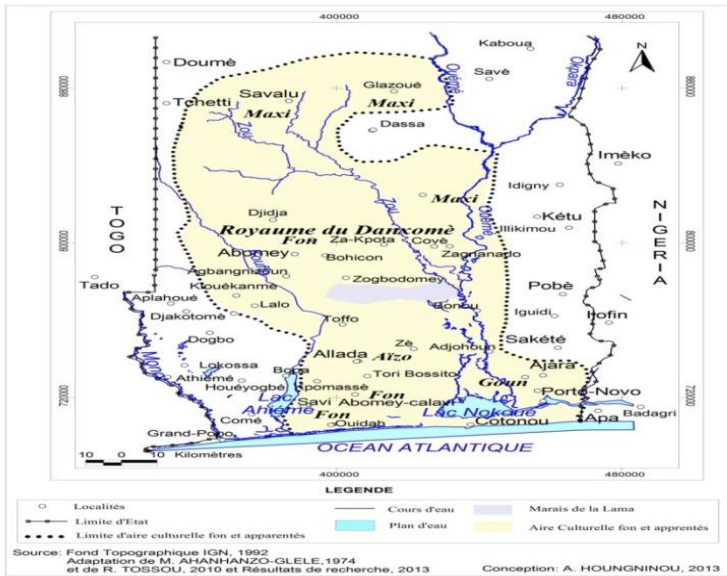
d'étude aux groupes sociaux apparentés aux Fɔn. Ces rites ne montrent-ils pas que préserver la vie, qui s'avère le premier des droits, est au cœur du projet existentiel des Fɔn et apparentés ?

Cette étude expose la portée humaniste des rites de purification, de réconciliation et d'intégration chez les Fɔn et apparentés. L'analyse des données écrites et orales collectées a permis de structurer le présent développement autour de l'importance des interdits chez les Fɔn et apparentés, des conséquences de leur transgression et de la valeur humaniste des rites d'expiation.

I. Les interdits : fondement de la vie chez les Fɔn et apparentés

Qui sont les Fɔn et apparentés du Sud-Bénin ? Au Bénin, il existe une diversité linguistique et culturelle. Selon A. Houngrinou (2017 : 28), suivant les statistiques des recensements de la population de 2002 et de 2013, on peut rassembler les populations du Bénin en neuf groupes dont celui des « Fɔn et apparentés ». Les catégories socioculturelles ayant une parenté linguistique très accusée avec le *fɔngbé*, langue parlée par les Fɔn, constituent les éléments de ce groupe. Un autre point commun est la parenté culturelle et génétique. Les différents groupes socioculturels qui font partie du sous-ensemble « Fɔn et apparentés » sont les Aizɔ, les Fɔn, les Gun, les Kotafɔn, les Maxi, les Wémènu, les Tɔfin, les Tɔli, les Sètɔ, les Aguna. Ils occupent principalement les départements du Littoral, de l'Atlantique, de l'Ouémé, du Zou et des Collines.

Carte 1 : L'aire d'occupation des Fɔn et apparentés au Bénin



Source : HOUNGNINOU, 2016 : 10

1.1. Les interdits, normes régulatrices de la société

Il n'y a pas de société sans droit, qu'elle soit dite « traditionnelle » ou moderne. Le droit étant un règlement normatif qui assure la stabilité d'un ordre social. Ainsi, l'espace, objet d'étude, est régi par un code de conduite qui comporte des interdits. Un interdit est une prohibition. Les Fɔn et apparentés du sud du Bénin désignent un interdit par le mot *su*. Les interdits régulent la vie en communauté. Sans eux, le vivre-ensemble est impossible. Car, pour être agréable à vivre, la vie a besoin d'être protégée, et ce, grâce aux interdits. C'est eux qui dictent une manière de vivre conforme aux convenances humaines. Les Fɔn et apparentés forment des sociétés d'ordre et de règles. Ceci explique la grande importance qu'ils accordent aux interdits. Ces derniers constituent, pour ces populations, un impératif éthique permettant de sauvegarder la vie. L'éthique ici consiste à

observer les interdits. Elle se transmet dès le giron familial où l'enfant apprend à observer les interdits. Comment se structurent ces interdits ?

1.2. Les paliers d'interdits chez les « Fɔn et apparentés »

Le monde fɔn et apparentés est régi par des interdits depuis le cercle familial jusqu'à la société entière. Aussi distingue-t-on, prioritairement, les *xwesu*, les *hennusu*, les *akɔsu*, les *tosu* et les *gbesu*.

Les *xwesu*, lois de l'enclos parental, sont une combinaison de trois séries de lois : les lois du lignage, les lois édictées à partir des convenances personnelles de l'ancêtre-fondateur de l'enclos parental, les lois de la nature (les *gbesu*) (Michozounnou, 1992 : 129). Les *xwesu* varient d'un enclos parental à un autre.

Les *hennusu* sont les lois de communion de l'individu avec sa communauté de base qu'est la grande famille ou la collectivité. Ils varient d'une famille à une autre.

Les *akɔsu* sont les lois de communion avec le clan.

Les *tosu* constituent les lois de communion avec l'ensemble organisé des familles, des clans, c'est-à-dire les lois du pays. Ces lois sont vulgarisées à travers ce que Zinzindohoué (1990 : 162) a appelé *dada-su* (édits du roi). Comme exemple de *tosu*, nous avons les 41 lois du fondateur et législateur Hwegbaja, roi du Danxomè (1645-1685).

Il existe aussi d'autres formes d'interdits :

- *asitɔ/asinɔ-asutɔ/asunɔ-su* : lois de communion avec les beaux-parents, avec la belle famille ;

- *xɔntɔn-su* : lois de communion avec l'ami car l'amitié a des règles¹ ;

¹ Un adage chez les Fɔn et apparentés dit : *e nɔ d'alexɔntɔn wu a* : on ne porte pas atteinte à l'honneur d'un ami, on ne le trahit pas.

- *bokɔnɔ/su* : les ordonnances faites par le devin-guérisseur sur la base de la consultation du *Fa* ;

- *vodun-su* : lois de communion avec le vodun auquel on est consacré (*Ibid.*, 1990 : 163).

Au sommet des *su* se trouvent les *gbesu*, les lois de la nature. En milieu fon et apparentés, le mot « *gbɛ* » désigne à la fois « la vie et la nature ». Nous optons ici pour le sens de « nature », parce qu'il nous paraît plus précis pour restituer le sens de *gbesu*². Les *gbesu* sont des lois naturelles, des interdits reconnus comme tels sur le plan universel et que l'individu, dès la naissance, « porte en lui en germe ». Les *gbesu* sont sacrés et ne sont en rien différents du Décalogue du Dieu judéo-chrétien. C'est au regard de cette réalité que Adoukonou (1989 : 544-545) a affirmé ce qui suit : « Les *su* sont enracinés dans le se [âme] de chacun et sont comme l'ordre reçu, évident à la conscience, sans qu'il soit besoin de démontrer leur justesse. »

Selon Adjou Moumouni (1991 : 229) :

Les *gbesu* constituent le dénominateur commun à toutes les catégories de *su*. Ils sont inviolables et invariables tant au niveau des lignages et familles d'une part, des relations interpersonnelles et des individus d'autre part que des adeptes du vodun. Aucun groupe social ne peut s'accorder le droit de les réduire ni de les violer.

Les *gbesu* transcendent toutes les autres lois. Lois de communion avec la nature et avec Dieu, elles sont sacrées et intangibles. En clair, les interdits peuvent être regroupés en trois catégories : interdits familiaux, interdits religieux et interdits sociaux. Leur transgression ne va pas sans désenchantement.

² Nombreux sont les auteurs qui traduisent *gbesu* par « lois de la vie » parce que, selon eux, ces lois défendent la vie, sont au service de la vie. Il s'agit de Benoît Gnambodè, Antoine Ganyet, etc. (Voir bibliographie).

II. La transgression des interdits : conséquences et modalités d'expiation

La violence exercée contre l'ordre voulu par la société ne va pas sans conséquences malheureuses pour le fauteur de trouble.

II.1. La transgression des interdits : source de malheurs

En milieu socioculturel fon et apparentés, le terme qui désigne la transgression de la loi est *suḍuḍu*. Ce mot est composé de *su* « interdit », et de *ḍuḍu*, « action de manger ». Ce qui signifie littéralement « manger l'interdit ou la loi », c'est-à-dire « violer la loi ». Kossou (1970 : 226) définit *suḍuḍu* comme une « faute, transgression de lois ou de principes individuels ou sociaux, violation d'interdits religieux, transgression de lois morales peu importantes... Il est généralement réparable selon des modalités particulières. » Au regard des différents *su* (interdits) que nous avons distingués plus haut, il existe différents types de *suḍuḍu* : les *xwe-suḍuḍu*, les *hennu-suḍuḍu*, les *akɔ-suḍuḍu*, les *vodun-suḍuḍu*, les *gbɛ-suḍuḍu*, etc.

Les *xwe-suḍuḍu*, *hennu-suḍuḍu*, *akɔ-suḍuḍu* sont la transgression d'interdits relatifs au foyer, à la famille, au clan, aux fondamentaux de la communauté ancestrale.

Le *vodun-suḍuḍu* est la violation de règles relatives à la religion.

Toutes ces violations sont graves, mais réparables.

Quant aux *gbɛ-suḍuḍu*, Kossou (1970 : 226) en donne la définition suivante :

C'est le parjure, le comportement contre ou antinature ; tout acte ou parole négateur ou destructeur de la vie ; violation de la nature par suite de la transgression de la loi du « gbɛ » ; violation de la morale fondamentale par suite de la transgression des lois fondamentales de la communauté.

La violation d'un interdit entraîne une dysharmonie entre le monde visible et le monde invisible. Toute transgression

provoque toujours un désordre, car elle est une violence exercée contre un ordre établi. Cette violence s'observe à travers des expressions consacrées chez les Fɔn et apparentés pour désigner la faute. À titre illustratif, citons :

- *E gbasen* : Il a renversé, jeté la loi ;
- *E du su* : Il a mangé la loi ;
- *E je ago* : « Il s'est mis à l'envers » (traduction littérale) ;
« il ne s'est pas comporté selon les usages, il s'est mal comporté » (traduction intelligible).

Une analyse des différentes formes de violation permet de les catégoriser en deux groupes : les transgressions expiables et les transgressions non expiables. Celles qui sont expiables génèrent des conséquences de moindre degré. Quant à la seconde catégorie, les contrecoups sont irréversibles. Néanmoins, la possibilité de rachat d'une violation ne lui enlève nullement sa gravité. Qu'en est-il de chaque catégorie de transgression ?

- Les transgressions expiables

Elles concernent la violation des interdits relatifs au foyer, à la famille, au clan, aux fondamentaux de la communauté ancestrale (la désobéissance des enfants à l'égard des parents, l'inceste, les fautes contre les mânes, la violation d'un totem du clan, la violation d'un totem de l'oracle, l'adultère), à la religion (violation d'un interdit de la divinité). Elles sont graves, mais réparables.

L'ancêtre créateur d'un enclos parental le fonde toujours sur des interdits. C'est pourquoi, dans notre sphère d'étude, l'individu se réfère à la famille pour juger de la valeur ou de la validité de ses actes. Les prescriptions édictées par l'ancêtre fondateur sont mises sous la surveillance des divinités protectrices et des défunts de la concession. Dans l'aire culturelle objet de notre analyse, la conception que les morts sont omniprésents et veillent à l'observance de leurs prescriptions est on ne peut plus vivace. C'est ce qui fonde

l'attitude des vivants qui sont toujours à leur écoute. Quel est le fondement de cette attitude relationnelle entre vivants et morts ? Les ancêtres sont les premiers à se mettre au service des valeurs et des droits humains et les seuls à dicter les moyens de conjurer les conséquences de leur violation. La transgression récurrente des prohibitions entraîne la rupture d'alliance avec les forces spirituelles et les défunts. Conséquences, insuccès, calamités, désordres, morts précoces surviennent, au grand dam de tous, dans la famille voire dans la société. Les membres déviants ne sont plus les seuls comptables des préjudices, la responsabilité devient communautaire³. C'est à raison que Gnambodé (1989 : 87), au sujet des répercussions d'une violation d'interdit, insiste sur l'esprit communautaire de la responsabilité : « Puisqu'il (le fautif) est dans un monde qui forme un tout, il y a aussi l'esprit communautaire de la responsabilité. Sa souillure atteint aussi hommes, bêtes, biens matériels. » Le même auteur renchérit :

La faute n'a pas seulement de conséquences sur le coupable, mais sur toute la société. La faute entraîne la désintégration de « tout », à l'égard de soi-même, à l'égard de la famille dont le coupable est membre, à l'égard du village auquel appartient cette famille, et ainsi de suite jusqu'à l'ensemble de l'univers (*Ibid.*, 1989 : 86).

Ceci explique le rôle éminemment important du chef de famille comme gardien des bonnes mœurs, qui doit sévir contre les membres déviants. Tout laxisme, toute permissivité du chef de famille et de ses subordonnés envers les actes illégaux prive l'institution familiale de la faveur des dieux et des ancêtres et, par conséquent, l'expose à l'adversité. Dans cet extrait, Ganyé (1989 : 48) décrit l'étendue des prérogatives du *hennugan* (chef de famille) :

Les ancêtres fondent l'autorité du chef de famille qui cumule dans sa seule personne les pouvoirs moral et religieux,

³ Ils demeurent cependant les principaux responsables, et reçoivent chacun son lot de la punition.

« politique », judiciaire et « exécutif ». Son pouvoir religieux et moral se comprend : il a pour mission de maintenir unis à Mawu (Dieu) et aux Ɔɔɔ (ancêtres), les membres de la famille confiés à ses soins. Son « pouvoir politique » vient du fait qu'il doit veiller à l'ordre public au sein de la collectivité. Il exerce un pouvoir judiciaire parce qu'au fort externe il intervient par des sentences contre l'illégalité et l'illégitimité des membres déviants. Son « pouvoir exécutif » est lié à tous les autres de par sa position de représentant et de gardien de l'ordre social, il est appelé à faire respecter et à faire exécuter tout ce qui peut favoriser le maintien de l'harmonie et de l'unité.

Celui qui ne respecte pas les interdits, qui contrarie les normes, se dévitalise lui-même. Il perturbe la vie communautaire et se met spirituellement en marge de la société. Il se déchoit au sein de la société et y perd sa place. Au nombre des conséquences figure aussi la malédiction que le milieu social que nous étudions désigne par *nudome* (mot formé de *nu* : bouche ; *do* : frapper ; *mɛ* : personne). Ce qui littéralement évoque l'idée de « frapper quelqu'un par la bouche ». Intelligiblement, il signifie : « proférer des paroles maléfiques contre quelqu'un, maudire ». Le *nudome* intervient à la suite de la commission d'un acte antinature qui affecte l'honneur paternel, maternel et, par voie de conséquence, familial : porter la main sur son père ou sa mère, par exemple. Le *nudome* comporte des paroles pathogènes. Quand elles sont proférées par les géniteurs, elles se réalisent immanquablement. En effet, les géniteurs sont considérés, en milieu fon et apparentés, comme le *sɛ*, la seconde providence. Ce qui justifie le pouvoir infailible de malédiction qu'ils ont sur leur progéniture. En témoigne la réprobation profonde que les populations ont pour la malédiction parentale dont les effets surviennent assurément. L'individu maudit par un géniteur devient une âme en peine, confrontée à l'adversité. Ce que Kossou (1970 : 221-222) confirme bien : « Celui qui porte une malédiction en a tellement conscience qu'elle se réalise déjà en lui sous la forme d'une névrose obsessionnelle, qui peut évidemment engendrer la désintégration

de l'être, à la suite de quoi l'individu se méconnaît. » Le même auteur ajoute : « Une fois maudit, on imagine mal comment il pourra se guérir de son mal. Cette parole puissante, mais maléfique, de la même manière que le nom, marque profondément le cours de l'existence de l'individu » (*Ibid.*, 1970 : 222).

Agossou (1971 : 97-98) n'est pas d'avis contraire. Il affirme que :

La conscience que le Fô a de l'importance des relations entre parents géniteurs et progéniture est à l'origine d'attitudes authentiquement religieuses. [...]

Certes le pouvoir de bénir et de maudire n'est pas reconnu aux seuls géniteurs ; mais venant d'eux, cet acte est particulièrement craint, sans doute à cause de la vie qu'ils ont transmise à leur progéniture : c'est ce qu'exprime le sens obligatoire de la bénédiction. La bénédiction, comme la vie, va du Père au Fils et non le contraire.

En définitive, la transgression des interdits provoque la mort sociale du fautif. Preuve que le rite purificateur est considéré comme une cérémonie de résurrection de ce dernier, de recréation de son être. Si cette catégorie de violation est réparable, il n'en est pas de même des normes établies par le Créateur.

- Les transgressions inexpiables

Au centre de cette catégorie se trouve principalement la violation des *gbesu* (*gbε-sudu* : viol, empoisonnement, homicide, injustice, fautes contre les normes du Créateur). Leur transgression est plus grave et plus difficile à réparer. En effet, leur violation entraîne les mêmes conséquences énumérées plus haut, mais beaucoup plus accentuées sur les plans psychique et spirituel. Les contrecoups sont imparables.

La première conséquence est une déchéance morale et spirituelle. Le coupable (que les Fôn et apparentés appellent

aledato)⁴ perd la faveur des ancêtres, des dieux et du Créateur suprême. Il vit comme déconnecté des réseaux cosmiques protecteurs de la vie. Il devient une âme en peine, ne s'appartient plus, se désintègre et se trouve confronté aux remords de la conscience. Il est confronté aussi à l'insuccès dans ses entreprises. C'est pourquoi face aux vicissitudes permanentes d'un individu, ses insuccès répétés, les Fɔn et apparentés se posent cette question récurrente : « *Eɖu gbɛsu wɛ a ce ?* » (N'a-t-il pas enfreint une loi de la nature ?) Ce qui implique que, dans leur conception, la réussite dans la vie tient à l'observance stricte des *gbɛsu*⁵.

La deuxième conséquence est une mort sociale. Le fautif fait honte à sa famille qu'il couvre d'indignation. La gravité de l'infraction peut conduire le *hennugan* à excommunier le membre déviant. Cette exclusion est équivalente à une mort sociale. Dès lors, le réprouvé est mis en marge de son groupe de descendance. Nié et rejeté par les siens, il perd tous ses droits et on ne lui reconnaît même pas des devoirs. Il demeure sans référence légale et perd l'appui de sa famille (Ganyé, 1990 : 48). Gnambodè (1989 : 112) explique, à travers cet extrait, les manifestations de cette exclusion :

En plus de la bastonnade, on sévissait d'autres manières dont la plus sévère était ce qu'on appelle le « *kpo do mɛji* », littéralement « mettre le bâton sur quelqu'un. » Il s'agit en fait de la mise au ban de la société, une sorte d'excommunication pour une désobéissance grave au géniteur ou une tentative d'adultère par exemple en famille ». Généralement, ce coupable est un récidiviste impénitent, quelqu'un qu'on a rappelé à l'ordre plusieurs fois et qui ne veut pas se rendre à la raison. Il lui est interdit d'aller au puits de qui que ce soit, d'aller devant l'étalage de quelque personne que ce soit. Même sa femme et ses enfants doivent l'éviter.

⁴ Le *aledato* est un parjure. À sa mort, il est enterré directement sans pompes funèbres, dans la forêt réservée aux exclus (Gnambodè, 1989 : 65).

⁵ Entretien avec Dansou Bernard à Demin, 24 février 2022.

La troisième conséquence est la mort. La violation des *gbesu* conduit le fautif à la maladie contre laquelle la médecine humaine n'a aucun remède et parfois à la mort précoce et/ou à la mort tragique.

Au regard de l'ampleur de ses conséquences, la violation des *gbesu* est irréparable et très redoutée. Étant ce que les Fɔn et apparentés désignent par *sudowa* (lois incréées, lois transmises par le Créateur, lois qui ne sont pas du ressort de l'homme, lois divines), la réparation des *gbε-suduqu* ne relève que de la compétence unique de Dieu. Lui seul peut absoudre le fautif.

Vu les conséquences qui résultent de la transgression d'un interdit, le passage par les rites d'expiation s'impose.

II.2. L'expiation d'une transgression : une nécessité

Nulle part, les règles de conduite sociale ne sont observées à la perfection. Dans toute société, il y a toujours des cas de déviance. Les forces inconscientes qui dominent notre agir nous poussent parfois à heurter les règles du vivre-ensemble. Conscientes que la réparation d'une faute est la condition nécessaire du rétablissement de l'ordre perturbé, les populations à l'étude ont prévu des rites de récréation de l'individu souillé par une faute. Une famille rejette toujours un membre déviant à contrecœur. C'est pourquoi elle essaie de racheter le fautif si sa faute est réparable moralement et juridiquement, et si ce dernier fait amende honorable⁶. Un dicton très populaire en milieu fɔn et apparentés ne dit-il pas :

⁶ Même si le fautif, en fonction de sa faute, était racheté, la famille ne fait jamais preuve de laxisme ou de permissivité. Le déchu est toujours sanctionné d'une manière ou d'une autre pour décourager de sa part ou d'un autre membre du groupe toute récidive. C'est en raison de ce principe qu'il est dit chez les Fɔn et apparentés : *hennu na sɔ ε sɔ do sen na* : la famille va lui administrer une sanction exemplaire.

« Quelque mauvais que soit un enfant, il ne mérite pas que son père le jette au ravin⁷ ? »

La réparation des fautes s'accomplit par le rite de réconciliation et d'intégration, *sudide*. Ce mot tient en deux composantes : *su* (interdit) et *dide* (action d'enlever). Littéralement, il traduit l'idée d'« enlever l'interdit ». Intelligiblement, il signifie « enlever la souillure, réhabiliter un corps corrompu par une faute ».

Pour son rachat, le « déchu » se soumet à certains rites comme : *vɔ*, *fla*, *wuslasla*, *sintuntun*⁸. Qu'en est-il de chacun de ces rites ?

- *Vɔsisa*

Ce mot est composé de *vɔ*, « sacrifice » et de *sisa*, « l'action de faire le sacrifice, de remettre la rançon à la divinité. » L'offrande se fait à l'endroit indiqué par l'oracle : au carrefour, devant la divinité *Legba*, au marché, etc⁹.

- *Fla*

Le *fla* c'est la conjuration. Ce rite est mis en œuvre lorsque, après la violation d'un interdit, le fautif ressent l'effet maléfique de son acte. Pour ne point l'abandonner à son sort, on procède à ce rite pour arrêter le rouleau compresseur des préjudices.

- *Wuslasla*

Il est formé de *wu* (corps) et de *sla* (purifier). La répétition du mot « *sla* » qui donne *slasla* (purification) indique le nom, le prolongement de l'action. *Wuslasla* signifie donc « purification du corps ». Parmi les plantes triturées pour purifier le corps figure principalement le *Deslema* ou *kpatima* ou *hunma* (feuille du vodun)¹⁰, de son nom scientifique *Newboldialaavis*¹¹.

⁷ Traduction tirée de J. C. Alladayé (2002 : 76).

⁸ Entretien avec Zinsou Marcellin le 14 janvier 2022, à Gangban.

⁹ Entretien avec Houndjènoukon Zinsou le 24 février 2022 à Adjohoun.

¹⁰ *Hun* signifie vodun et *ama*, feuille. Cette plante est dite aussi *hunma* parce qu'elle est fréquemment utilisée dans les cérémonies vodun.

¹¹ Entretien avec Houndjènoukon Zinsou le 24 février 2022 à Adjohoun.

- *Sintuntun*

Il est formé de *sin* : eau, et de *tuntun* : action de cracher. *Sintuntun* signifie donc littéralement « cracher de l'eau », mais intelligiblement « pardonner ». C'est un rituel de pardon et de réconciliation. Pour prouver que la querelle est vidée et que l'on a vraiment pardonné, on boit de l'eau et on crache une partie pour signifier que l'on crache sa colère, qu'on l'éteint. Le recours à ce rituel intervient souvent lors de la réconciliation d'un géniteur et de son descendant, d'un aîné et d'un cadet, d'un aîné et d'un plus jeune, etc.¹²

- La flagellation ou la fustigation

Certains délits (vol dans le giron familial, actes d'irrespect, abus de confiance, félonie, etc.) imposent la flagellation de l'infraacteur dans la salle de réunion familiale, *ajalasa*. Chaque collectivité a le monopole de la violence répressive sur chacun de ses membres, en cas de déviance. La sévérité de la flagellation est fonction de la gravité de la faute commise. On peut être confronté aux rigueurs du tribunal familial à tout âge. Vérité qui transparaît clairement à travers cette affirmation de Gnambodè (1989 : 112) :

Nos anciens avaient compris que la vie est un apprentissage auquel nul ne doit se dérober. Ils savaient appliquer cet adage des anciens aux grandes personnes, c'est-à-dire à tous ceux qui, malgré leur âge, ne veulent pas sortir de l'enfance et se laissent aller aux sollicitations de la nature.

La peine afflictive peut être symbolique, juste pour délier l'auteur d'une faute légère¹³.

Les rites d'expiation sont institués pour sauver la vie autant que possible. Que dire de leur portée et de ce qui en reste face à l'incursion européenne ?

¹² Entretien Kakpo Hyppolite le 15 janvier 2022 à Azowlissè.

¹³ Dans le milieu en étude, l'individu en faute est considéré comme ligoté ici-bas et dans l'au-delà par les ancêtres. C'est le rite purificateur qui le libère de ses entraves.

III. Les rites de réconciliation : portée humaniste et influence de la civilisation européenne (XX^e-XXI^e siècle)

Les rites de réconciliation ont une portée humaniste qui a fait leur force face à la culture occidentale qui voulait balayer sur son chemin toute autre culture.

III.1. Valeur humaniste du rachat

Les rites de réparation constituent une seconde chance offerte à la personne qui se trouve au ban de la famille, de la société. Plutôt que de la vouer à l'abandon, à la flânerie, aux tribulations, à une mort sociale certaine, il lui est permis de recréer son être souillé par un acte illicite. En milieu fon et apparentés, l'adultère, par exemple, est une horreur. C'est un délit qui suscite toujours une réprobation unanime. Et, dans ce milieu, la femme peut commettre le délit d'adultère simplement par ignorance, par un fait anodin. Ici, l'adultère ne suppose pas nécessairement une liaison charnelle. Dans certaines familles, le fait qu'une femme s'asseye sur le même lit qu'un autre homme, ou que ce dernier découvre par inadvertance sa nudité, est déjà constitutif du délit d'adultère¹⁴. Dans le cas où une femme commettrait ce délit et que son conjoint renoncerait à divorcer, la coutume a prévu des rites (*wuslasla* notamment) pour remettre la femme en état de pureté. Le rachat n'est pas à l'infini. Une épouse coupable d'un acte sexuel illicite est rarement rachetée deux fois. Néanmoins, dans le milieu considéré, toutes les familles n'ont pas en coutume le rachat de la femme adultère. Dans certaines familles, une fois ce délit commis, la répudiation de la femme est immédiate et irrévocable. Dans tous les cas, aucune peine afflictive réglementaire n'était infligée à la femme. Elle n'était pas déshonorée publiquement¹⁵. L'absoute accordée

¹⁴ Si l'homme n'appartient pas à la belle-famille. Entretien avec Kakpo Hyppolite le 15 janvier 2022 à Azowlissè.

¹⁵ Néanmoins, une épouse royale convaincue d'adultère était décapitée avec son complice dans la plupart des royautes qui relèvent de notre aire

à la femme ne constitue pas un cadre de légitimation du délit d'adultère. Ce qui est délégitimé pour ce cas-ci, c'est la violence. Le moyen le plus sûr d'éliminer le mal n'est pas toujours la violence ou la mort du fautif. L'homme coupable d'un délit d'adultère à l'intérieur de sa famille est excommunié¹⁶.

Si en milieu fon et apparentés la femme adultère ne subit pas de châtement, sous d'autres cieux, la femme coupable d'un tel délit est condamnée à des peines afflictives¹⁷.

Dans le cas de la violation d'un interdit religieux (alimentaire ou délit d'initié par exemple), une amende est imposée à l'adepte du vodun suivi de rites d'intégration. Zinzindohoué (1990 : 141-142) explique, à travers cet extrait, les modalités de rachat :

Le vodunsi [adepte du vodoun] qui ne saura pas taire ce qu'il faut taire selon la vénération due à la chose sacrée qu'il porte

d'étude, comme Danxome et Xogbonu. Par ailleurs, s'il doit y avoir de peines afflictives pour la femme, elles ne pourraient s'appliquer éventuellement que dans sa famille, qui est aussi déshonorée par l'acte illicite commis par un de ses membres.

¹⁶ Entretien Kakpo Hyppolite le 15 janvier 2022 à Azowlissè.

¹⁷ En Europe, au Moyen âge, les sanctions sont diverses. Elles vont de l'humiliation publique à la réclusion à perpétuité. Prenons quelques exemples. Selon Verdon (2009 : 5) : « En Vieille Saxe, si une vierge a souillé d'adultère la maison paternelle ou si une femme mariée, abandonnant le pacte matrimonial, a perpétré l'adultère, parfois ils la forcent à terminer sa vie en se pendant de sa propre main et ils pendent son corrupteur au-dessus du bûcher où elle a brûlé [...]; parfois aussi, se rassemblant en troupe féminine, les femmes, après l'avoir fouettée, la mènent par les pays alentour, ses vêtements déchirés jusqu'à la ceinture, en la frappant de verges. Elles lui piquent et lui entaillent tout le corps avec leurs couteaux, la traînent de village en village, lacérée et saignante de ces petites blessures, et il arrive tout le temps de nouvelles flagellatrices que leur pudeur a incitées à venir ». En France par exemple, sous l'Ancien Régime, la femme convaincue d'adultère risque la réclusion à vie dans un monastère et la privation de sa dot. Néanmoins, seul son mari peut l'accuser et lui pardonner son délit en reprenant la vie commune avec elle.

sur la tête sera parjure. Le non-respect des règles de l'initiation, de consécration et de la conduite à tenir en milieu profane est une infidélité et une atteinte à l'autorité, non pas des hommes, mais de la Divinité. On s'expose par ce fait aux effets fâcheux de sa colère. Celui qui s'en rend coupable ne peut se racheter, le cas échéant, que moyennant le paiement d'une grosse amende et l'accès aux rites de fla (conjuraton) et du wuslasla (purification).

Outre ce cas, le rachat est possible à un profane qui commet un délit religieux en giflant un *vodunsi*, en lui donnant un coup à la tête ou en l'appelant par son nom profane. Il est soumis à une cérémonie de réparation constituée du paiement d'une amende et de sacrifice. La faute peut concerner aussi la violation d'un totem de la tribu, l'irrespect, etc. Défendre la vie et la protéger, même au prix de la violence, est au cœur du projet éthique des Fɔn et apparentés. Les rites d'expiation en sont un exemple. L'importance accordée à la vie se découvre aussi à travers de nombreux rites tels que : *vɔ*, *kudɔ*, *dexuxo*¹⁸. En définitive, les rites de réparation ont de nombreuses vertus qu'expose ici Gnambodè (1989 : 88) :

Le rite de la réconciliation rétablit l'ordre, redonne la vie à toute la société. Rite de compromission par excellence, il apprend aux hommes que la vie est un dépassement perpétuel et progressif. C'est le lieu privilégié de la rencontre de l'homme avec lui-même, prise de conscience de sa fragilité, de ses faiblesses et ses possibilités de grandir. C'est aussi le lieu de la rencontre de l'homme avec son semblable, un terrain d'entente et de compromis qui apprend à l'homme à s'humilier devant l'autre. Enfin, c'est le lieu de la rencontre avec l'invisible. Le visible cohabite avec l'invisible. L'homme « avale » sa violence pour retrouver l'harmonie avec tout l'être. Il « digère » sa faute et reçoit le pardon.

¹⁸ Le *vɔ* signifie sacrifice. Quant au *kudɔ*, il signifie « substitution de vie » ou selon Gbago (2001 : 79 note 37) : « dévier la mort de sa trajectoire ». Le *dexuxo*, c'est la prière, l'invocation des ancêtres en vue de bénéficier de leur protection.

Que reste-t-il des rites d'expiation face à l'agression de la civilisation occidentale ?

III.2. Les rites de réconciliation face à l'influence de la civilisation occidentale (XX^e-XXI^e siècle)

Malgré une résistance certaine face à la culture occidentale qui faisait des dégâts, les rites ont pris quelques coups, notamment dans le cadre de la réparation des adultères.

III. 2.1. Les rites de réconciliation face à la tendance moderniste (XX^e-XXI^e)

Dans le monde fon et apparentés, les rites de réconciliation constituent l'une des pratiques les plus anciennes et les plus permanentes. À l'étape actuelle de nos connaissances, ces rites n'ont pas connu des métamorphoses d'ampleur dans le cours de l'histoire de ces populations, au point de constituer des séquences chronologiques importantes. Il serait difficile aussi de faire leur genèse. Mais ils remonteraient probablement aux origines même de cet ensemble socioculturel. Dès que des hommes se mettent en communauté, des règles s'imposent pour réguler la vie commune. Outre le tissu social, la cellule familiale aussi est codifiée, imposant à chaque membre un espace de liberté et de non-liberté ou de coercition. À ce titre, il faut préciser que les rites de réconciliation constituent le moyen privilégié de réparation des fautes dans la cellule familiale et dans la communauté religieuse. Par leur portée humaniste, les rites ont résisté aux mutations sociales consécutives à l'intrusion européenne. Comparativement à d'autres pratiques ancestrales dont la fondation a été ébranlée par le contact avec l'Occident, les rites de réconciliation tiennent leur pérennité de leurs vertus¹⁹. Leur vitalité se manifeste par la fréquence du recours qu'en font les familles. Malgré la tendance progressiste qui

¹⁹ Voir *supra*.

l'emporte de plus en plus sur de nombreuses pratiques coutumières depuis le début du XXe siècle, les rites de rachat résistent par leur portée salutaire, leur rôle dans le resserrement des liens familiaux compromis par un comportement déviant. Même les hommes d'Église en recommandent le recours dans le cadre du sacrement de réconciliation. Ces rites ont encore de beaux jours devant eux dans ce XXIe siècle confronté à la crise profonde des valeurs. Néanmoins, tout n'est pas figé ; le délit d'adultère échappe de plus en plus au rite de rachat.

III.2.2. *Le recul de la réparation du délit d'adultère*

Le recours aux rites de purification dans le cas d'un délit d'adultère est de moins en moins courant. Avant la période coloniale, le mariage, chez les populations à l'étude, était l'affaire des *hennugan*²⁰ de la famille de l'homme et de celle de la femme. Dès que l'entente est trouvée entre les chefs de collectivité, le mariage est conclu. Dans le cas d'un *afo do gbe* (mettre le pied dehors), euphémisme consacré dans le milieu socioculturel en étude pour exprimer un délit d'adultère, par parallélisme des formes, c'est les deux *hennugan*, entourés des parents, qui décident de la conduite à tenir. Éventuellement, si dans les mœurs de la famille du mari, les rites de rachat sont en vigueur, la femme adultère pourrait être rachetée. Dans le cas contraire, le divorce devait être prononcé. Avec la modernité consécutive à l'influence de la civilisation occidentale, l'ordre s'est progressivement inversé. L'accord d'aller en mariage est conclu d'abord entre l'homme et la femme avant d'être annoncé aux deux familles. Logiquement, la décision de divorce suit aussi la même procédure. Le divorce devient prioritairement le problème du couple, et secondairement celui des familles. Le mariage civil, celui reconnu par l'État, a pris le pas sur le coutumier²¹ ; c'est pour cette raison que les procédures de divorce se déroulent beaucoup plus devant les tribunaux que

²⁰ Voir *supra*.

²¹ Dans le cadre de la jouissance des avantages sociaux et successoraux.

devant la famille²². Les populations, dont nous venons d'étudier un aspect des coutumes, ont le sens de l'éthique, de la faute et du pardon. Elles ont aussi conscience que l'homme est un être faible puisque sa raison peut, à tout moment, s'égarer. Pour elles, le respect de la vie est une condition du développement. En conséquence, il faut en limiter, au maximum, les cas de destruction. C'est ce qui explique l'existence des rites d'expiation, pour éviter de sacrifier la vie à n'importe quel prix.

Conclusion

Sauver la vie est un impératif éthique chez les Fɔn et apparentés. Répondre à une telle obligation passe nécessairement par le respect des interdits par chaque membre de la cellule familiale, chaque membre du tissu social. Cet ensemble socioculturel enseigne que le respect des interdits est source d'harmonie et d'épanouissement. C'est pourquoi on se plaît à dire dans ce milieu : *Su-nyinyiwe so me su* : « Le respect des interdits, des lois est source de grandeur ». Par contre, la transgression de la loi perturbe l'existence du fautif et entraîne, en cas de laxisme des garants de l'ordre, la famille dans un cycle de désordres. Comme sauver la vie et la défendre même au prix de la violence sont au cœur du projet éthique fɔn et apparentés, leurs ancêtres ont institué des rites de réparation pour réintégrer, dans la communauté familiale et sociale, toute personne dont la faute est réparable moralement et juridiquement. Ces rites permettent de sauver, d'une mort sociale, tout coupable d'une transgression expiable, et de le remettre dans la chaîne de solidarité communautaire. Sans ces rites, le fautif est « comme une branche séparée du tronc, désormais privée de la sève qui lui permet d'être et de demeurer branche verte » (Gnambodè, 1989 : 61). Ces rites permettent de ne pas tourner en dérision l'honneur

²² Pour les couples qui ont fait le mariage civil. Pour ceux qui se sont limités au mariage coutumier, la décision du divorce leur revient prioritairement, et non à leur famille. Il n'est pas exclu que les deux familles tentent des médiations pour concilier le couple. Ce qui s'observe fréquemment.

du fautif, de le sauver de la déchéance. Ils ont résisté à l'influence occidentale grâce à leur portée humaniste qui les a ancrés dans la société fon et apparentés du sud du Bénin. On peut alors comprendre qu'ils soient encore d'actualité et ont peu été abandonnés comparativement à d'autres pratiques ancestrales qui ont cédé beaucoup de terrain face à la bourrasque de la culture occidentale.

Sources et références bibliographiques

Sources

Liste des informateurs

Nom et prénoms	Statut	Âge	Date	Lieu de l'entretien
Dansou Bernard	Prêtre vodun	54 ans	24 février 2022	Demin (Adjohoun)
Kakpo Hyppolite	Devin et prêtre vodun	52 ans	15 janvier 2022	Azowlissè
Zinsou Marcellin	Cultivateur	66 ans	14 janvier 2022	Gangban

Références bibliographiques

- Adjou, M., 1991, « L'homme Aja Fon et son projet éthique : jalons pour une éthique chrétienne inculturée », Thèse de doctorat en théologie morale, Rome.
- Adoukonou, B., 1989, « Vodun sacré et violence, Mèwihwindo et la question éthique au cœur du sacré vodun », Thèse d'État en théologie, Paris V.
- Agossou, M.-J., 1971, « Gbeto et gbeto. L'homme et le Dieu Créateur selon les Sud-Dahoméens », Thèse de doctorat en théologie, Institut catholique de Paris.
- Ganye, A., 1983, « Problématique anthropologique et juridique des droits de l'homme. Étude analytique et comparative sur la conception des droits de l'homme d'après le magistère de l'Église et l'anthropologie juridique fon »,

- Thèse de doctorat en Droit canonique, Pontifica Universitas Urbaniana Facultas Juris.
- Gbago, B., 2001, *Le Bénin et les droits de l'homme*, Paris, L'Harmattan.
 - Gnambodè, J.-B., 1989, « Alliance et inculturation de l'éthique du seul interdit de l'agapè », Thèse de doctorat en science théologique, Institut catholique de Paris.
 - Houngninou, A. A., 2016, « Dimension historique de la corruption dans les aires culturelles fon, yoruba et baatonnu du Bénin des origines à 2011 », Thèse de doctorat en Histoire, Université d'Abomey-Calavi.
 - Kossou, T. B., 1970, *Sè et gbè. Dynamique de l'existence chez les Fon*, Paris, la Pensée Universelle.
 - Mitchozounnou, R., 1992, « Le peuplement du plateau d'Abomey des origines à 1889 », Thèse de doctorat de 3^e cycle, Université de Paris I Sorbonne.
 - Verdon, L., 2008, « La course des amants adultère. Honte, pudeur et justice dans l'Europe médiévale du XIII^e siècle », <http://journals.openedition.org/rivse2803>, consulté le 28 juillet 2022.
 - Zinzindohoué, B. D., 1990, « De l'esprit de l'éducation fon à une éthique de la responsabilité dans l'esprit de Jésus-Christ », Thèse de doctorat en théologie morale, Academia Alphonsiana, Institutum Superius Theologiae Moralis, Rome.