

Influences sociolinguistiques de la migration des vodún sur la communauté des Fɔnnù d'Agbomè

Sènanmi Dorothée BEKPA-KINHOU
Assistant, Enseignant-Chercheur à l'Université d'Abomey-Calavi
Sciences du Langage et de la Communication
Spécialité: Sociolinguistique
bksdorothée@yahoo.fr

Résumé

L'étude du panthéon du Danxomè nous permet de nous rendre compte que la croyance des Fɔnnù est fondée sur une multitude de divinités (vodún). Ces vodún peuvent être répartis en plusieurs groupes dont une taxinomie se présente comme suit: les Aja-vodún qui sont Mawù Lisà et Agè (maître des plantes médicinales); les Alada-vodún qui sont Ayizàn (vodún de la terre), Agasú (mari adultère de la princesse Aligbónò), Ajahútó (fils issu de l'adultère de la princesse), Aligbónò (mère de Ajahútó, divinisée au même titre que son mari légendaire), Tóxwǝǝ (vodún tutélaire); les Ayizò-vodún (représentés par Xeviesò (vodún de la foudre); les Ayò-vodún qui sont Gũ (vodún de la guerre et des métaux), Legbà (vodún éclaireur assurant la sentinelle), Fá (vodún révélateur); les Gede-vodún qui sont Gedè, Kpazòn et Càn; les Xwedá-vodún représentés par Dangbé (le python) et Xù (la mer); les Maxi-vodún qui sont Dàn Ayidóhweǝǝ, le Sakpatá. La plupart de ces vodún utilisent l'être humain comme moyen de locomotion. Certains ne se manifestent généralement que la nuit (Abikú, Bligedé et Oro) et dont le mode de déplacement n'est connu que des seuls initiés. D'autres se présentent sous la forme d'un assemblage d'étoffes (le Kúkútó) ou de raphia (le Zangbétó).

Mots clés: panthéon; croyance; divinités; Fɔnnù, Vodún

Abstract:

The pantheon of Danxomè obedient to a careful observation allows to realize that the belief of Fɔnnù is based on a multitude of deities called vodún. These vodún can be divided into several groups which a taxonomy is as follows: the Aja-vodún are Mawu Lisà and Agè (master of medicinal plants); the alada-vodún are Ayizan (vodún of Earth), Agasú (adulterous husband of princess Aligbonò), Ajahútó (son born of adultery Princess), Aligbonò (mother of Ajahútó, deified as well as its legendary husband), Tóxwǝǝ (vodun guardian of families); the Ayizò-vodún represented by Xevieso (vodún of lightning); the Ayò-vodún are Gũ (vodún of ware and metals), Legbà (vodún scout), the Fá (vodún of disclosure); the Gedè-vodún are Gedè, Kpazòn and Càn; the Xwedá-vodún represented by the Dangbé (python), and Xù (sea); the Maxi-vodún are Dàn Ayidóhweǝǝ and the Sakpatá. These vodún use human beings as means of transport. There are some that usually occur at night (Abikú, Bligedé and Oro) and whose mode of travel is known only to insiders. Others are completely covered with fabrics (the Kúkútó) or a dress made of raffia (the Zangbétó).

Keywords: pantheon; belief; deities; Fɔnnù, Vodún

1-0 Introduction

Le panthéon du Danxomè présente de nos jours une diversité impressionnante de divinités qui constitue la base de croyance de la communauté fɔn d'Abomey. Un essai de dénombrement permet d'inventorier une quarantaine de vodún et groupes de vodún qui gouvernent le quotidien du Fɔnnù. Les fonctions de ces vodún auprès de l'homme sont fortement hiérarchisées: il y a certains qui gouvernent sur la terre et sont les maîtres des plantes médicinales, des métaux et fournissent l'arsenal de la guerre. D'autres assurent la fonction d'éclaireur, de révélateur et veillent sur la discipline, de même que sur la sécurité. Ce qui retient l'attention est que ces vodún et leurs adeptes s'expriment dans des langues étrangères comme le Gún, le Yorubá (Nagó, Iḡaacà, Cáábe...) l'on observe aussi des noms d'adeptes qui sont en langues étrangères. Voilà pourquoi il est pertinent de se poser la question de savoir si toute cette multitude de vodún était l'oeuvre de l'ingéniosité créatrice des Fɔnnù. D'où proviennent alors ces divinités? Pour répondre à cette interrogation, il

importe pour nous de passer en revue l'existence et la présence du groupe Sakpatá, du groupe Nesúxwé et le groupe Xeviesò dans la panthéon du Danxomè. Dans la présente étude, nous nous intéresserons aux groupes des vodún qui utilisent l'être humain comme moyen de locomotion et de mobilité. Les autres groupes de vodún comme Abikú, Kúkútó, Orò, Zangbétó..... fonctionnent sur la base d'autres réalités qui peuvent faire l'objet d'une étude ultérieure.

1-1 De l'origine du vodun sakpata

De l'analyse de nos résultats d'enquête et des révélations de nos informateurs, nous pouvons déduire qu'aucun des vodun ou divinités qui fondent les croyances des communautés fon ne sont ni originaires de cette aire de recherches ni une création des adorateurs. Le vodún sakpatá est l'un des ensembles de divinités importées par les Fõnnu, notamment des rois, et qui gouvernent la vie et l'existence des populations.

En effet, Bernard MAUPOIL (1988, 56) a tenté une classification typologique basée sur les provenances du vodún du Danxomè. Nous découvrons dans ses travaux que les vodun proviennent essentiellement des pays Aja, Ayizò, Maxi, Xweḡa, Yoruba. (DAAVO, Z.C. 2011). Il ajoute: «D'après leur origine, on peut distinguer les cultes royaux, les vodún ramenés par les rois des expéditions victorieuses, les anciens cultes locaux (To-vodun, Ayinò), les vodun achetés des alliés» (DAAVO, Z.C. 2011). MAUPOIL identifie donc, à travers cette classification, trois types de vodun qui sont:

- Les vodun ramenés par le roi des expéditions victorieuses ;
- Les anciens cultes locaux ;
- et les vodun achetés à des alliés.

DAAVO, Z. C. (2011, 239-240) procède à une étude plus approfondie de cette classification et parvient à retenir : « Dans la perspective d'une extension de la classification basée sur les origines, sept axes sont envisagés. Ils correspondent à des groupes ethniques différents, y compris celui des Aladaxonu que constitue la dynastie royale du Danxomè». Pour des raisons d'ordre de logique et de commodité, nous nous proposons de faire l'énumération qui suit par ordre alphabétique, avant d'aborder les détails sur le vodun sakpata qui fait l'objet de cette rubrique. Il s'agit donc :

1-2 De l'origine de Aja-vodun :

Ensemble des vodun ramenés de l'Ouest par les rois du Danxomè, notamment sous le règne du roi Tégbésu. C'était dans le cadre d'assurer la protection de ce roi dont l'accession au trône l'a confronté à la haine, la jalousie et les nombreuses rivalités de la part de ses frères que sa mère, en la personne de Nanyé Hwanjilè, a importé le aja-vodun le plus important à Agbomè. La reine Hwanjilè est originaire de Ajahõnmè, village situé à l'Ouest d'Agbomè. Le aja-vodun *Mawu-Lisa* est installé sur un grand espace dénommé Jèna-xõnu non loin du palais royal du roi Akaba. La reine Hwanjilè est la première grande prêtresse de *Mawu-Lisa* qui symbolise la création du monde et des êtres. Elle s'est employée à faire beaucoup d'adeptes et tous ses successeurs étaient des femmes. Contrairement à cette hypothèse sur l'origine de *Mawu-Lisa*, Gabin DJIMASSE estime, pour sa part que ce vodun est originaire de pays yoruba. Il serait arrivé à Agbomè sous le règne du roi Agaja: "*Mawu-Lisa est un vodun nago acquis par Agaja qui l'a confié à une de ses épouses*"¹

Il faut noter que toujours sous le règne du roi Tégbésu une autre divinité provenant de Ajahõnmè est introduite à Agbomè. Il s'agit du vodun Agè, maître des

plantes médicinales, de la chasse et des arts dont il détient le secret. DAAVO, Z.C. (2011, 246-247)

1-3 De l'origine de Alada-vodun:

Ils sont ramenés d'Alada par les Aladxonu-mêmes. " Ces vodun occupaient, selon DAAVO, 2011 des positions stratégiques, soit dans la fondation des institutions, soit au sein des organes judiciaires. Ce sont:

- Ayizàn : vodún de la terre, il sert à fonder les villages, villes et marchés ; le premier des autels de Ayizàn de Danxomè se trouve à Aladà;
- Agasú : mari adultère 'la panthère de la princesse Aligbónò de Tádò ;
- Ajahútò : fils issu de l'adultère de la princesse ;
- Aligbónò : la mère de Ajahútó, divinisée au même titre que son mari légendaire. Nous pouvons alors retenir que les Danxomènu sont rentrés sur les terres de Agbomè en transportant avec eux beaucoup de leurs divinités depuis leur dernière source historique Alada. Ces vodún jouent des rôles dans la discrétion et sont sollicités dans des circonstances particulières parce que les autres vodún acquis ou créés ont pris beaucoup d'ampleur sur eux. Ils ont peu d'adeptes ou bien, ils n'en ont pas du tout. Voici quelques précisions sur ces vodún:

« Ayizàn:

Ayizan est un vodun qui existait à Alada. Littéralement, Ayizan signifie : « la natte de la terre ». Il est le vodun protecteur de la terre dont il est le maître. Ainsi, il est érigé dans le village ou le marché sur lesquels il est chargé de veiller. Il existe aussi des Ayizan familiaux. En effet, signale Pierre Verger, « certaines familles ont un Ayizan particulier qui est leur soutien, qui les dirige et punit les fautes des enfants, une sorte d'ancêtre : « la terre » (Verger P., 1995, 264). A Agbomè, chaque palais royal a son Ayizan. Ce lui du palais de Glèlè existe encore, et son autel, à peine visible se trouve à côté d'un arbre (*blighia sapida*) devant le palais sur le site archéologique d'Agongwentó (quartier de Bohicon situé à 10 km au sud d'Abomey), principalement sur le parc archéologique, il existe un autel de Ayizan de la famille Gankosu (descendante du roi Akaba) à côté de celui de Hwawè; ce dernier est le Tóxwǝ́ (vodun tutélaire) de cette même famille.

Le vodún Agasú:

Agasú est le mari adultère de la princesse Aligbónò de Tádò. Comme le veut la tradition, il a été divinisé et fait l'objet d'un culte particulier. Son plus grand temple se trouve à Hwawé, dernier site d'implantation des Aladaxonu avant la création de Agbomè. Agasú joue un rôle très important dans le fonctionnement de la monarchie du Danxomè. Son grand prêtre intervient dans les rituels d'intrinsisation, il est le seul juge chargé d'écouter et de sanctionner le roi en cas de faute grave.

Le vodún Ajahútó:

Ajahútó est le premier ancêtre des Aladaxonu, comme le rapportent plusieurs récits relatifs à leur passé lointain. Le grand prêtre d' Ajahútó est appelé Ajahutónò. Il n'apparaît jamais en public et n'est accessible qu'à un nombre très restreint de dignitaires de vodun.

Le vodún Aligbónò:

Parmi les Alada-vodun, Aligbónò est celui qui représente la mère lointaine des Aladaxonu, cette princesse qui a mis au monde l'ancêtre Agasúvi. «*En honorant Aligbónò, les Aladaxonu ne rendent donc que le culte que tout individu doit aux fétiches de sa mère*». (Le Hérissé, 1911, 107). Aligbónò est une fille du roi de Tado. Elle doit la dimension historique de son existence à son fils (Agasuvi) attribué par les légendes à une panthère (Agasú). Au Danxomè son culte semble le moins connu de tous ceux rendus aux vodun royaux. Les adeptes du vodun Aligbónò dépendent du prêtre suprême Aligbónonò-daxó qui réside à Hwawè-Dénu. Un de ses grands prêtres, Aligbononon Akpochihla Firmin, se trouve à Hwawè-Zunzonsa². Il s'emploie à faire connaître la princesse Aligbónò et son oeuvre pour lesquelles il revendique une plus grande considération dans l'histoire des Ajahutóvi (les fils des meurtriers d'Aja) dont celle-ci est la mère légendaire incontestée. DAAVO Z.C. (2011, 239-247)

1-4- De l'origine de Ayizò-vodún

Parmi les Ayizò-vodún, il n'y a pratiquement que le Xèviosso, qui provient de Xèviè, un village peuplé d'Ayizo. Xèviè se trouve loin au sud par rapport à Agbomè, à moins de dix kilomètres de la côte. Ce village existe à ce jour et les habitants d'origine sont craints pour leur habileté dans la manipulation des forces occultes. DAAVO Z.C. (2011, 247)

1-5- De l'origine de Ayo-vodún

Sont appelés Ayo-vodún, tous les vodún ayant appartenu aux peuples Yoruba et leurs parentés. Ainsi, les divinités du groupe Ayo-vodún ne proviennent pas que des régions Yoruba (Oyo, Ifè, etc, du Nigéria actuel), mais aussi de peuples de souche Yoruba communément appelés les Nago. Par exemple, le Gu, (dieu du fer et de la guerre.) est originaire de Dumè au nord-ouest d'Agbomè (MICHOSOUNNOU, 1992,278). Son arrivée au Danxomè date du règne d'Agonglo. Elle provient d'une campagne militaire de l'armée du Danxomè contre Dumè.

Gu ou Ogun, n'est pas le seul vodún passé de l'aire culturelle des Yoruba pour celle des Fon d'Agbomè. Il y a aussi Lègba (en Fon-gbè) ou Eshu Elègba (en Yoruba) qui est « le messager des autres ORISHAS ; il est aussi le gardien des temples, des personnes, des maisons et des villes » (Verger P., 1995,256). Eshu Elègba des populations *yoruba* est donc arrivé au Danxomè où il a pris le nom de Lègba. Selon Pierre Verger le vodún Lègba est venu de Ilé Ifè. « C'est de là que son culte se serait répandu au Danxomè » (idem, 259).

A Agbomè, le vodun Oro a une forêt sacrée dont les reliques existent encore dans le quartier Agblomè. Le terme *Lozun* utilisé par les *Fon* pour désigner cette forêt sacrée est composé de *Lo* (déformation du mot Oro) et de *Zun* qui signifie forêt. *Lozun* (forêt de Olo) abrite un vodún *yoruba* chargé d'assurer la sécurité de la localité. Au quartier Agblomè, non loin de cette forêt sacrée, il se trouve la famille Lumèjinò de souche yoruba. D'un arbre (Iroko) de cette forêt serait sorti l'ancêtre des Lumèjinò (MICHOSOUNNOU, 1992,60), dont les descendants ont survécu à l'extermination perpétrée par les Aladaxonu.

Le Fa ou Ifa (en langue yoruba) qui est un porte-parole des vodún, joue un rôle d'orientation et d'éclairage dans la recherche de solution aux problèmes des citoyens du Danxomè. Il permet de prédire l'avenir et, pour cela, favorise une bonne prise de décision. Le Fa fait partie des éléments du panthéon du Danxomè dont l'arrivée s'est faite de façon pacifique, sous le roi Agaja, moins d'un siècle après la fondation du royaume en 1645. « Fa ne naquit pas au Dahomey : c'est un enfant adoptif. Il est venu, disent presque tous les informateurs, de la ville d'Ifè, en pays Yoruba. » (MAUPOIL, 1988, 32).

Ramené d'Ifè, le Fa a acquis une place de choix parmi les instruments sacrés de gestion du pouvoir royal. Il s'est ensuite largement répandu tout en s'adaptant au contexte socio culturel du Danxomè. De sorte qu'on distingue aujourd'hui le Fòn-Fa (Fa des Fòn), du Ayɔ-Fa (Fa des Yoruba) : la différence entre ces deux types de Fa est insignifiante et se situe au niveau des variations de forme dans les rituels, les légendes, les contes et surtout des langues, le Yoruba et le Fòn-Gbè, respectueusement utilisés par les Yoruba et les Fòn dans la pratique du Fa.

Comme l'a souligné Bernard MAUPOIL, les preuves de l'origine Yoruba du Fa font légion : les témoignages des Bokónò (prêtres du Fa), les légendes, les contes, la dénomination des Fádù (signes du Fa), et leurs significations presque identiques chez les Fòn que chez les Yoruba. Abordant la question de l'origine du Fa, l'historien Romuald MITCHOZOUNNOU (1993, 250-251) explique que le Fa est arrivé à Abomey sous le roi Agaja qui fit venir du pays Yoruba les Bokónò Jisa, Góngon et Atónbokónò. Ces trois pratiquants du Fa avaient alors été sollicités par le roi pour faire des consultations afin de remédier à la sécheresse qui sévissait dans le royaume. DAAVO Z.C. (2011, 241).

1-6 – De l'origine de Gèdè-vodun

Les Gèdèvi étaient implantés sur les lieux avant l'arrivée de la dynastie royale d'Agbomè. Ils avaient leur langue et leurs divinités. Au nombre de ces dernières figurent le Gèdè, le Kpanzòn et le Càn (Tchan). Noudayi Agbidinukun, historien officiel du roi Glèlè, évoque les deux dernières en ces termes : «Le pays ne nous appartenait pas. Ses premiers habitants sont les Yoruba. Nous les avons chassés pour nous accaparer du pays...C'est pour eux que nous érigeons dans nos cases de prières le Kpanzon et le Tchan » (MITCHOZOUNNOU R., 1992, 57)

Un peu plus au sud d'Agbomè, dans le quartier Gbangnikon (Gbannyikòn) à Bohicon, le Gèdèzun, on trouve une forêt sacrée qui abrite le temple de Gèdè, un vodun des Gèdèvi. On y trouvent aussi des vodún qui lui sont rattachés. Le responsable de ce lieu sacré est le (Gedenò) Gèdènon (grand prêtre de Gèdè).

Les gèdè-vodún ainsi cités sont donc destinés à rendre hommage aux premiers maîtres de la terre sur laquelle les Aladaxonu établiront leur domination. Comme de leur habitude ils prirent ce qu'il y avait de sacré chez leurs hôtes et les utiliseront pour satisfaire leurs besoins. De même le terme Chan (Càn) renvoie à Chankpanan qui renvoie à une divinité que l'on retrouve encore chez certains peuples yoruba de la moitié du sud du Bénin. Exporté au Brésil à l'occasion de la traite négrière, Chankpanan est encore appelé Omolou (Verger P., 1993, 144); «il est dû, précise Verger, aux esclaves originaires de Kétou et de Savè», deux localités yoruba du Bénin actuel. DAAVO Z.C. (2011).

Nous voudrions préciser ici qu'il nous plaît d'aborder en septième position les maxi-vodun dont fait partie le vodun sakapta dont la recherche des origines nous a conduit à faire cette aventure littéraire. Les xwèda-vodun constituent un élément capital du panthéon du Danxomè.

1-7- De l'origine des xwèda-vodún

Pendant le règne d'Agaja et de Tègbèsu les localités côtières de Savi et de Ouidah habitées par les Xwèda, ont été conquises et intégrées au royaume du Danxomè. L'occupation de cette région a permis au Danxomè d'avoir une ouverture sur la mer. C'était aussi une opportunité offerte aux deux rois de s'approprier des divinités que vénéraient les Xwèda telles que Dangbè symbolisé par le python, Hu (Xù = mer) ou Agbè. Les origines du sakpatá se trouvent dans l'études des Maxi-vodún.

1-8 – De l’origine des Maxi-vodún

Entre les Maxi situés au nord de Agbomè et le Danxomè, les rapports ont été tantôt conflictuels, tantôt apaisés. Dans le domaine religieux, Agbomè s’est cependant enrichi de certains vodún qu’adoraient les Maxi tels que Sakpatá, Dan Ayido-hwedo (/ dan ayido hwèdò/)

Le Sakpatá, divinité de la variole et de la terre, est originaire de l’aire culturelle Maxi et environs, d’où les rois du Danxomè l’ont importé à trois reprises.

La première fois sous le roi Akábá confronté en ce moment au ravage de la population par la variole. «Pour essayer d’enrayer la variole, Akaba se tourne vers le pays maxi pour ramener les premiers (vodún) vodounnon du Sakpatá» (MITCHOZOUNNOU R., 1995, 272). Mais ces vodunon refusaient de se prosterner devant le roi. Contraints, ils finissent par s’exécuter. Quant au roi, il mourut peu après d’une crise de variole. L’expérience fut ainsi de très courte durée.

La deuxième arrivée de sakpatá a eu lieu sous le règne du roi Agaja dont l’armée avait été décimée par la variole ; il a dû alors le ramener des localités où vivent les Idaacha (peuple dérivé des yoruba) non loin des maxi. Mais, une nouvelle fois, les rapports entre les prêtres de Sakpatá et le roi se sont très tôt détériorés à cause de leur manque d’égard pour le souverain ; considérant que leur vodún est un roi, ces adeptes n’entendaient se soumettre à aucun chef.

La troisième fois, « Guézo ramène du pays maxi de la campagne de Doïssa un autre vodún Sakpatá qu’il confie à la famille Michai qu’il installe d’abord à Azali. » (Idem, 273). Le nouveau Sakpatá importé s’est perpétué, le roi ayant su entretenir avec ses prêtres des rapports moins conflictuels.

Signalons que cette bonne cohabitation avec les bouillants adeptes de Sakpatá est une nouvelle preuve que Gèzo possède les qualités du grand roi, capable de réussir sur des fronts où ses prédécesseurs n’ont eu que peu de succès.

En effet, le Sakpatá semble s’être affirmé comme un vodún important du panthéon du Danxomè, peut-être à cause de la capacité de nuisance de ses prêtres. Le roi Agonglo par exemple, qui s’apprêtait à subir le baptême chrétien, aurait trouvé la mort sous l’effet de la variole provoquée par les prêtres de Sakpatá. Mécontent de cette mort de son père, Adandozan décide de ne point ménager les prêtres du vodún de la variole : « comptant sur l’extraordinaire pouvoir magique, il engage contre eux un bras de fer dont il sort vainqueur. Il proscriit ce vodún puis expulse tous ses prêtres d’Abomey » (idem, 286).

Les prêtres du vodún Sakpatá, encore appelé Zoji, donc de caractère rebelle et l’ont manifesté toutes les fois que leur vodu en a été amené au Danxomè. Ils avaient donc peu d’égard pour les rois et ne le cachaient pas comme le montre la chanson³ suivante : (3- note en bas de page : cette chanson a été recueillie à Doïssa en janvier 2004 lors d’une manifestation publique des adeptes de Sakpatá)

Transcription selon l’alphabet français

*N’yi gan dè tomè, gan an mon zoji ja bo hun azè bo bè,
N’yi ahosu dé tomè, ahossu o mon zoji ja bo hun azè bo bè,
Tonon tè nan dègbè do dandan é wa yi so du man jè zoji o balè,
Tonon te nan dègbè bo do é so- mi bala è,
O tomè xosu – ladé tè nan dègbè do dan-dan éwa yiso du*

*man-jè-zoji o balè,
N'yi axosu dè tomè, axosu o mon zoji ja bo hun azè bo bè,*

Traduction proposée par (Zéphirin C. DAAVO, 2011)

Je suis parti au pays d'un chef.
M'ayant aperçu, le chef s'est décoiffé et se prosterna,
Je suis parti au pays d'un roi.
M'ayant aperçu, le roi s'est décoiffé et se prosterna ;
Quel chef peut ordonner que l'on ligote du-man-je-zoji (autre
nom du Sakpatá qui signifie : « la poudre de canon ne se jette pas sur la braise »),
Quel roi peut ordonner qu'on me ligote,
Je suis parti au pays d'un roi.
M'ayant aperçu, le roi s'est décoiffé et se prosterna.

(Ponctuation modifié par Dorothée BEKPA-KINHOU à Cotonou, le 24 mai 2013)

Transcription selon l'Alphabet phonétique international (API)

Un yi gǎn dɛ̃ to mɛ̃
Gan ɔ̀ mò Zoji já bó hùn azè bò be
Un yi axósú dɛ̃ to mɛ̃
Axósú ɔ̀ mò Zoji já bó hùn azè bò be
Tonò té ná dɛ̃ gbè dɔ̀ dandan e wá yi só
Du ma jè Zoji ɔ̀ bálé (bálá) ?
Tonò té ná dɛ̃ bó dɔ̀ e só mi bálá lé
Otomè xósú Ladé té ná dɛ̃gbè dɔ̀ dandan
E wá yi só dɔ̀ má jè Zoji ɔ̀ bálé (bálá) ?
(Transcription proposée par BEKPA-KINHOU le 07 juin 2015)

Cette chanson est comme un défi lancé aux rois, qui n'oseraient pas sanctionner les adeptes de Sakpatá quelles que soient leurs fautes. Si un roi le faisait, il en ramasserait des pots cassés, certainement en termes d'épidémie de variole.

Après Sakpatá, l'aire culturelle maxi a fourni à Abomey le Toxosu royal, qui a connu un sort prestigieux et pris une nette ascendance sur les vodun non royaux. Toxosu est un enfant de roi né avec des malformations et qui est décédé juste à la naissance, ou au stade de fœtus. A cause de ses ennuis, Agaja consulta le fa. Il lui fut révélé que tous les enfants d'un tel statut sont devenus des vodún et devraient être vénérés comme le font les maxi vivant autour des collines de Savalou : « Zomadonu est un frère jumeau d'Agaja qui, n'étant plus vivant, sera révélé par le fa comme un être divin dont la vénération apportera bonheur et paix dans le pays ». (Ibid. 252-253). Désigné par Agaja pour subir l'initiation, Xomèdovo (xomɛdòvɔ̃) devint le premier prêtre de Zomadonu.

Du pays maxi provient une autre divinité : Dan Ayido-hwèdo (Verger P., 1995, 350 ». Il est le vodún de la prospérité et se trouve en relation avec les phénomènes célestes comme l'arc-en-ciel ; le tonnerre et la pluie. Il est représenté sous la forme d'un serpent avec les couleurs d'arc-en-ciel. « Il sert de protecteur et d'auxiliaire aux autres vodún, en particulier à Xèvioso qu'il aide à remonter au ciel lorsqu'il est descendu sur la terre » (idem).

2- Noms engendrés par l'importation du vodún sakpatá

Dans l'aire que couvre notre étude, et plus précisément chez les Fɔ̀n d'Agbomè, le vodun sakpatá s'appelle aussi Azɔ̀n Wanɔ̀n (maladie porteuse d'odeur ou maladie pugnante /répugnante. Ce qualificatif est relatif aux manifestations de la varioles). Nos enquêtes se poursuivant pour retrouver les raisons de cette appellation de Azɔ̀n (maladie) tout

court et de la double appellation Azòn Wanòn. Il existe des noms d'adeptes et des noms de prêtres du vodún sakpatá. Dans cette logique, les adeptes portent le nom : Azònsi

Azòn si

//Maladie/ femme // ou bien

//Maladie/ adepte//. Dans ce nom, /si/ désigne femme ou adepte avec l'élision de /-a/. azònsi est un nom générique par lequel tout adepte de sakpatá peut s'appeler.

La pratique du vodún sakpatá engendre et imprime des noms aux croyants. On rencontre des noms d'initiation et de consécration de l'enfant au vodún pour des raisons d'ordre social : les grandes épidémies d'une maladie, la famine généralisée qui dure, la longue sécheresse, l'invasion de sauterelles et de criquets dévastateurs, l'héritage ou la succession sur un trône où l'occupant doit être un sakpatási (adepte de vodún sakpatá). Donner un nom de vodún à un enfant ou à quelqu'un peut être donc une sorte de sacrifice pour conjurer un mal ou pour respecter les clauses d'une alliance. Dans cet ordre d'idées, Yébou 2013 dira :

« La consécration des enfants au vodún n'est pas un fait gratuit. Au moment où les grandes épidémies sévissaient, la survie de l'enfant était une préoccupation majeure des parents, et de la communauté...les parents, les grands parents et les féticheurs cherchaient différents subterfuges pour que les enfants échappent à la mort. C'est pourquoi ces derniers étaient consacrés au vodún, à Mawú afin d'obtenir protection et bénédiction. » Yébou (2013, 158)

Dans le cadre de la présente étude, il ne s'agit pas pour nous de focaliser seulement l'attention sur les noms donnés aux enfants. Nous nous intéressons aussi aux noms significatifs donnés aux adeptes et aux chefs féticheurs ou gardiens de temple du vodún sakpatá. Nos enquêtes ont révélé que les noms des chefs féticheurs ou vodúnnò sont généralement empruntés à la langue fongbè tandis que ceux des adeptes ou vodúnsi (homme, femme, enfants) sont pour la plupart formulés ou composés en yoruba (nago ou idaaca). Il serait utile de faire un tour d'horizon sur l'existence du vodún sakpatá reconnu comme le dieu de la terre (ayinò = mère de la terre) et très efficace. Que dire donc de ce vodún qui, à côté des vodún Xevioso et Dan, se montre très célèbre et efficace ? Pour Herskovitz (1933) cité par Yébou (2013),

« Sakpata, l'aîné de Mawu-Lisa, fut envoyé à ce titre sur terre, pour gouverner. Mais il n'y parvient pas sans l'une de ces querelles, courantes chez les dieux et chez les hommes, disent les Dahoméens...Il est le fétiche du sol 'aikungbanvodun' ... En effet, les hommes doivent 'honorer' la terre, car, par ses richesses elle rend la vie humaine possible, et ils doivent 'honorer' le tonnerre car ces dieux envoient la pluie féconde...Quoi de plus juste dit le Dahoméen ? Sagbata qui nourrit l'homme en lui donnant maïs, mil et toutes les autres graines de la terre, le punit quand il l'offense en faisant apparaître sur sa peau le grain qu'il a mangé... ».

Maupoil (1961, 72), pour sa part dira :

« Parallèlement au culte de Mawu et de Lisa, se sont développés ceux de Sakpata et de Xevioso...phénomènes atmosphériques perceptibles à l'homme. Sakpata et Xevioso (traduits grossièrement par Variole et Tonnerre) sont deux vodun indépendants, en apparence du moins, mais dont certaines attributions sont parentes : c'est ainsi que l'on trouve parmi les attributs de Sakpata, do-so, le tonnerre du trou (donc de la terre) qui tue êtres et plantes après avoir émis un grondement ; et, parmi les attributs de Xevioso, la maladie éruptive contagieuse ji-nu (chose d'en haut), comparable à la variole ».

Les recherches sur le vodún Sakpatá ont permis à Verger (1957, 239 et 243) de déclarer :

« Sakpata est généralement appelé le vodun de la variole et des maladies contagieuses, mais il serait plus exact de l'appeler divinité de la terre : la variole n'étant que la punition infligée par elle aux malfaiteurs et à ceux qui lui ont manqué de respect....Les sakpatasi sont vêtus de beaux pagnes, portent une courte jupe (valaya), sont ornés de bijoux d'argent, de colliers de perles noires (atekun) et brunes (runjevè), et de cauris enfilés. Ils ont quelques fois autour du cou des cercles rigides recouverts de petites perles telles qu'en portaient autrefois les Dahoméens à la cour des rois. Ils portent en main des récades et des chasse-mouche en signe de dignité et des aja (clochettes)....Les sakpata font entendre ... des chansons... mordantes et satiriques qui font la joie des assistants, d'autres chants font plus sérieux ; ils y donnent des conseils moraux, menacent les gens qui ont une mauvaise conduite et les invitent à reformer leur façon de vivre sous peine d'encourir la colère de Sakpata ; à la fin de ces chants, ils dansent avec entrain, faisant une extraordinaire série de leur force et leur puissance et démontrant qu'ils sont invulnérables aux attaques de leurs ennemis, jaloux et envieux ».

Brand (1973, 318-319) affirme : « Le vodun Sakpata est une force cosmique de la terre. Le vodun Sakpata est une force liée à la terre dans ses rapports avec l'homme dont l'aspect maléfique se manifeste par la variole... Le vodun Sakpata serait le propriétaire de la terre, d'où son nom 'ayino' qui signifie 'maître de la terre'... Il gère la nature et l'homme. Et c'est la raison pour laquelle il est craint et adoré par les hommes d'une façon plus cérémonieuse que tous les autres vodun...Sakpata apparaît comme force bénéfique dans le sens qu'elle est signe de la fécondité, de la vie qui continue... Il gère la terre elle-même qui est facteur de richesse, de fécondité ou bien de malheur, de sécheresse, de mort. L'homme veut donc se concilier cette force : la terre qui donne la vie ou la mort ».Yébou (2013, 158-160).

De l'étude ce qui précède, nous pouvons déduire que la vie des hommes est dirigée ou gouvernée par trois grands ensembles de divinités que sont le vodún Sakpatá sur la terre, le vodún Dan dans les airs et le vodún Xevioso dans le ciel. Mais il faut remarquer que dans l'aire culturelle fɔn, il existe aussi le vodún Lɛnsúxwé qui est une divinité dont la célébrité et l'efficacité ne sont pas les moindres.

Le corpus de noms de sakpatánò (chefs féticheurs) et de sakpatási (adeptes du vodún sakpatá) que nous avons retenus et proposons dans cette rubrique est simplement indicatif. Il s'agit de :

2-1 Noms de sakpatánò ou Chef féticheurs

- Azɔnnúḍò

Azɔn	nú	ḍò
//maladie/	chose/	dire//
//divinité/	chose /	dire//

La chose que la divinité a dite

La parole de la divinité sakpatá s'accomplit toujours.

La prophétie de la divinité sakpatá s'accomplit certainement.

Il faut retenir que dans ce nom le vocable « maladie » désigne la divinité sakpatá

- Hunsedè

Hun	se	dè
//Sang/	entendre/	prière//

Dans ce nom, le vocable Hùn désigne toute divinité. Dans le cas d'espèce, Hùn désigne le vodún sakpatá. Une traduction relevée pourrait donner :

Hùn a entendu les prières/ Hùn a exhaussé les prières.

2-2- Noms des adeptes de sakpatá (sakpatási)

- Ojukolaayé/ojukoriayé

Les yeux ne peuvent pas prédire ou prévoir l'avenir

Les yeux ne peuvent découvrir les mystères de la vie, de la nature

Oju ko ri ayé

Yeux négation voir/découvrir/sonder nature

Yeux ne pas découvrir nature

Les yeux ne sondent pas la nature

Les yeux ne voient pas les mystères de la vie, de la nature

- Ayéjube

Ayé ju mbé

Nature yeux là

Les yeux de la nature sont là

La nature ne dort pas

Les yeux de la nature ne se ferment pas

La nature veille sur nous

Ensuite, nous pouvons avoir :

Ayé jubà

Nature se prosterner

La nature se prosterne

Enfin, il existe en yoruba une expression consacrée : Ayé jùbèlè qui signifierait « la vie ne s'arrête pas là, la vie dépasse ça » pour ainsi dissuader un homme qui se vante d'une situation ou d'une position sociale. Dans ce contexte, le nom 2 apparaît comme un diminutif de Ayéjubele par élision de /élè /

2- 3- Des noms d'enfants engendrés par la pratique du vodún sakpatá

La pratique du vodún sakpatá a sensiblement influencé système de dénomination en enrichissant le répertoire des noms d'enfants nés des adorateurs (dignitaires et adeptes).

- Noms des filles :

➤ Agbálè

A gbá ilè
// Tu/ balayer/ terre//

Qui balaie, qui a la responsabilité de balayer, d'entretenir la maison et de faire le ménage. Ce nom est de la catégorie des noms des filles. On y trouve également les noms Cala ou Caḡà.

Dans la catégorie des noms de garçon, nous avons : Asḡgbà, Amaji, Amajikpè...

3- Influences linguistiques

Le vodun sakpata est une divinité importée dans le milieu fón. En conséquence, les noms des adeptes sont pour la plupart en langue yoruba (Nago ou Idaaca). Yébou, 2013 fait remarquer : « Dans les couvents, la langue du milieu n'est jamais utilisée, la langue qu'utilisent les initiés est déterminée par l'origine de ces vodun dont les plus répandus sont le vodun dān, le vodun sakpata, le vodun Xebioso, etc. » Yébou (2013, 158).

Nous pouvons donc déduire de cette déclaration ou supposer que dans les couvents du vodun sakpata, c'est la variante dialectale nago ou idaaca du continuum yoruba qui se parle.

Et cette réalité transparaît clairement à travers les noms des sakpatasi (adeptes de sakpata) que nous avons étudiés en 2-2.

Ensuite, le cas des Ahwansi (femme de la foule ou de guerre) ou nubiódutó (mandients) qui constituent un groupe d'adeptes à qui les principes du vodun imposent de pratiquer la mandicité de maison en maison et de marché en marché et qui ne parlent que le nago. Ils s'appellent encore Bòbò et subissent aussi la cérémonie Xenyinyi (mise en liberté de l'oiseau) avant d'être autorisés à parler le fongbè.

Conclusion

De l'analyse de nos résultats d'enquête et des révélations de nos informateurs, nous pouvons déduire qu'aucun des vodún ou divinités qui fondent les croyances des communautés fon n'est ni originaire de cette aire culturelle ni une création ou initiative des adorateurs. Du point de linguistique, l'importation des vodún à Agbomè a augmenté le nombre de variantes linguistiques utilisées par l'apport de nouveaux parlers comme le Yoruba, le Xwedá, le Xwlá, le Maxi.... La pratique des différents groupes de vodún a fortement agi sur le système de dénomination des peuples fon. Ledit système s'est vu enrichi par les noms de dignitaires (femmes et hommes) du culte vodún (vodúnnò), les noms des adeptes (femmes et hommes) du vodún (vodúnsi) et les noms des descendants des vodúnnò et vodúnsi.

Références bibliographiques

- 1- ADJERAN, M, 2015, Les èéki chez les cáábɛ : analyse sociolinguistique et linguistique, Ed. PAF, 191p..
- 2- AHNHANZO-GLELE Maurice, 1974, Le Danxomè : du pouvoir adja à la nation fon, Paris, Nubia, 282p.
- 3- AGBADJA, Sénamé Kokou, (1981), Les noms individuels chez les EBE : pour une analyse morphosyntaxique des anthroponymes. Rapport pour l'obtention du DEA, Université de Sorbonne Nouvelle, Paris III, 77 p.
- 4- AGBESSIME, Komlan, Enyuamede, (2007), L'onomastique ewe, Mémoire de DEA de Linguistique à la Faculté des Lettres, Arts et Sciences Humaines (FLESH), Université de Lomé, 67 p.
- 5- AÏ KPO, Hounsa Paul, (2012), Dynamique linguistique des langues nationales dans l'enjeu des médias au Bénin, éditions ' Les cahiers du CBRST N°1, juillet 2012 Cotonou, p 287.
- 6- AKOHA A. B., (1980), Quelques éléments d'une grammaire de fongbè : nominal et syntagme nominal, thèse de doctorat de troisième cycle, Université de la Sorbonne Nouvelle, Paris III, 396 p.
- 7- AKOHA A. B., (2010), syntaxe et lexicologie du fongbè Bénin, Paris, Harmattan, 368 p.
- 8- AKOHA (A.B.), FANDOHAN (A.), HOUMBADJI (P.), (2009), Musiques du Danxomè, Mélodies immortelles – Mon premier cahier de chants, CDCRA, Cotonou.
- 9- AKOHA A. B., (2010), Structure générale des langues, français, langues africaines, OGW éditions, Abomey-Calavi, République du Bénin.
- 10- AKOHA A. B., (2010), 4^{ème} trimestre, Ecrire et lire la langue fon, Só nù nɛ wlán, só nù nɛ xà, CAAREC éditions, Jéricho Cotonou, République du Bénin.
- 11- SANIAMBOSSOU, J. C., (1975), « La signification dans le contexte fon au Dahomey » in La voix de St Gall de Ouidah, n° 27, séminaire St Gall de Ouidah.
- 12- BADA, Médard Dominique, « Développement des langues béninoises : mythe ou réalité ? », in Revue Ouest Africaine des Enseignants de Langues, Littérature et Linguistique (ROADEL) ; N°2, janvier, pp 31-44.

- 13- BADA, Médard Dominique, (2007), « Onomastique et réécriture de l'histoire nationale », Conférence du tronc commun de DEA - Faculté des Lettres, Arts et Sciences Humaines (FLASH), Université d'Abomey-Calavi, 12 p.
- 14- BEAUD, Michel, (1991), L'art de la thèse, éditions La découverte, Paris France.
- 15- BOLOUVI, Lébéné, (1990), « Toponymes et ethno-glottonymes de l'ancienne Côte des esclaves dans la terminologie brésilienne du trafic négrier » in Toponymie historique et glossonymes actuels de l'ancienne Côte des esclaves, s/d Nicoué Lodjou GAYIBOR, Lomé, Presses de l'Université du Bénin, pp 92-108.
- 16- BONVINI, E. et DURAND, P. (1974), « L'enregistrement sonore dans l'enquête linguistique » in Afrique et Langage n° 1, pp21-34.
- 17- BONVINI, E., (1975), "Les noms personnels en Afrique Noire, approche méthodologique". In Revue Afrique et Langage N°3, Paris, pp. 5-39.
- 18- CAPO, Hounkpati B.C. (1986), Renaissance du gbè, une langue de l'Afrique occidentale. Etude critique sur les langues ajatado : l'ewe, le fɔn, le gɛn, le gun, ect., série A : études, numéro 13, 239 pp.
- 19- CODO, Bellarmin, et TCHITCHI, Yaovi Toussaint, (2009), « Contexte historique de production des noms forts des rois du Danxomè et leur interprétation linguistique », in Dàdà Gbèhànzìn...un héro des résistances africaines à la pénétration coloniale au 19^{ème} siècle, (actes du colloque du 13 au 15 décembre 2006, réunis et présentés par Toussaint Yaovi Tchitchi et Bellarmin Coffi Codo) Éditions Ablòdè, pp. 197-217.
- 20- DA CRUZ, Clément, (1956), "Petit recueil de pseudonymes", in Etudes Dahoméennes 15, Porto-Novo, pp 3-34.
- 21- DAAVO, Zéphirin C., (2011), Contribution du Vodun et de l'art de consolidation du pouvoir royal Danxomè au XIX^{ème}, Thèse de Doctorat Unique, Université d'Abomey-Calavi.
- 22- DESROCHE, Henri, (1971), Apprentissage en sciences sociales et éducation permanente, éditions Ouvrières, Paris, 202 p.
- 23- DREYFUS, Simone, (1984), Thèses et mémoires de doctorat, Cujas, Paris, 2^{ème} édition 341 p.
- 24- DUBOIS, Jean, 1975, Dictionnaire de Linguistique, Larousse, Paris, 516 p.
- 25- EGBLEWOGBE, E. Y., (1984), « Personal name as a parameter for the study of culture: the case of Ghanaian ewe », Peuple du golfe du Bénin, Aja-Ewe, (Colloque de Cotonou), Editions Khartala, pp. 209-219.
- 26- ESSONO, Jean-Marie, (1998), Précis de linguistique générale, Editions l'harmattan, 165 p.
- 27- FEUILLET, Jack, (1988), Introduction à l'analyse morphosyntaxique, Editions Presses Universitaires de France, 223 p.
- 28- FRANGNIÈRE, Jean Pierre, (2013), Comment réussir un mémoire, Editions Campus Dunod, 4^{ème} édition, France.
- 29- FRECON, Guy, (2013), Formuler une problématique dissertation-mémoire, thèse rapport de stage, Dunod, 2^{ème} édition, France.
- 30- GBETO, Flavien, (2000), « Les noms de personne d'origine européenne et leurs formations hypocoristiques en maxi (new kwa: gbè) dans leur contribution à la théorie phonologique », in A A P Institut für Afrikanistik, Universität zu Köln, Germany, pp. 5-37.
- 31- HADONOU, Micheline, (2007), « L'art de nommer et sa signification dans la culture béninoise » in Langage et devenir n°11, décembre pp.144-160.
- 32- HOUIS, Maurice, (1963), Etude descriptive de la langue susu, Mémoire de l'Institut français d'Afrique Noire, n° 67, Swets et Zeitlinger B. V. 182 p.

- 33- HOUIS, Maurice, (1971), *Anthropologie linguistique de l'Afrique noire*, collection SUP, Edition Presses Universitaires de France, 232 p.
- 34- HOUIS, Maurice, (1974), « La description des langues négro-africaines : la description d'une langue », in *Afrique et Langage*, n°1, 1^{er} semestre, Paris, l'Harmattan, pp. 11-20.
- 35- HOUIS, Maurice, (1977), « Plan de description systématique des langues négro-africaines », in *Afrique et Langage*, n° 7, 1^{er} semestre, Paris, l'Harmattan, pp. 5-65.
- 36- HOUIS, Maurice, (1980), « Proposition pour une typologie des langues africaines », in *Afrique et Langage*, n° 7, 1^{er} semestre, Paris, pp. 5-47.
- 37- HUANNOU, Adrien, IGUE, Mamoud Akanni et TOSSA, Comlan Zéphirin, (2001), *Dictionnaire des noms propres de personnes au Bénin*, volume 1, Départements de l'Ouémé et du Plateau, 93 p.
- 38- HUOT, Hélène, (2001), *Morphologie : forme et sens des mots du français*, Éditions Armand Colin, 191 p.
- 39- KOUDJO, Bienvenu, (1985), *Conseils pratiques pour la rédaction et la préparation des travaux scientifiques (Articles, Rapports de stage, Mémoires, Thèses...)*, Cotonou, 39 p.
- 40- MARTINET, André, (1960), *Eléments de Linguistique générale*, Editions Armand Colin, Paris, 221 p.
- 41- NTAHOMBAYE, Philippe, (1983), *Des noms et des hommes, Aspects psychologiques et sociologiques du nom au Burundi*, Editions Karthala, Paris, 281 p.
- 42- ODUYOYE, Modupe, (2001), *Yoruba names, their structure and their meaning*, éditions Sefer, Ibadan, 108 p.
- 43- SAULNIER, Pierre, (2002 a), *Le Vodoun Sakpatá Divinité de la terre*, éditions Société des Missions Africaines, Madrid, Espagne, 130 p.
- 44- SAULNIER, Pierre, (2002 b), *Noms de naissance-conception du monde et système de valeurs chez les Gun au Sud-Bénin*, SMA Société des Missions Africaines, Madrid (Espagne), Editions l'Harmattan, 333 p.
- 45- SAULNIER, Pierre, (2002 c), *Le meurtre du vodoun Dan*, Madrid (Espagne), Editions l'Harmattan, 320 p.
- 46- SAUSSURE, Ferdinand, (1981), *Cours de linguistique générale*, Editions Payot, Paris, 509 p.
- 47- SAUSSURE, Ferdinand, (2003), *Cours de Linguistique Générale*, Payot, Normandie, Roto.
- 48- STAMPS, C. Donald, (2006), *La Bible Esprit et Vie*, éditions Life Publishers International, Springfield, Missouri, Etats-Unis.
- 49- TCHITCHI, T. Y., (1990), « Typologie de l'énoncé nominal dans quatre parlers Gbe », in *Etude comparative des parlers -gbe du Bénin* du Centre National de Linguistique Appliquée (CENALA), Cotonou-Bénin, juin, 48 p.
- 50- TCHITCHI, T. Y., (2009), *Langues et Politique de langue au Bénin*, Presses de NICOPIDO Sarl, Cotonou, République du Bénin.
- 51- TCHITCHI, Yaovi Toussaint, (2009), « Profils linguistique et sociologique du Bénin », in *Langage et plitiquesde langue au Bénin*, S/d, toussaint Yaovi Tchitchi, Ablòde, pp. 31-56.
- 52- TIDJANI, A. Serpos, (1964), « L'expression de la mort dans les noms patronymiques, prénoms et surnoms au Bas-Dahomey » in *Etudes Dahoméennes*1, Porto-Novo, pp. 115-124.
- 53- TIEROU, Alphonse, (1977), *Le nom africain ou langage des traditions*, Editions Maisonneuve et Larose, Paris, 158 p.

- 54- TINGBE, A. Albert, (1987), le nom individuel chez les aja-fon du Bénin : (une sociologie de l'anthropologie), thèse de doctorat d'anthropologie sociale et sociologie comparée (nouveau régime), 470 p.
- 55- TOSSA (Z.), KINHOU (S-M.) , DINDI (J-S), ODOUN (K.D), HAZOUME (M.L), (1990), Langues, Alphabétisation, Cultures: Bibliographie sélective sur les langues béninoises, L.D. WHANNOU, Cotonou, (Tome 1).
- 56- YEBOU, Elie, (2011), « De la perte de l'identité à la reconstitution de l'histoire anthroponymique », in Actes du colloque national : indépendance du Bénin, cinquante ans après, bilan et perspectives, Cotonou, du 02 au 05 février pp. 797-818.
- 57- YEBOU, Elie, (2012), « L'origine des noms de jour de naissance dans l'aire culturelle ajatado : un point », in Actes du troisième colloque de l'UAC des Sciences, Cultures et Technologies, du 06 au 10 juin 2011, au centre CIEVRA d'Akassato, route d'allada, pp 175-194.
- 58- YEBOU, Elie, (2013), Des noms et des hommes : aspects anthropologique et linguistique des noms dans l'aire culturelle Ajatado, Thèse Unique de Doctorat, Université d'Abomey-Calavi