



LABORATOIRE DE SOCIOLOGIE
D'ANTHROPOLOGIE
ET D'ETUDES AFRICAINES

LASANEA



REVUE DEZAN

VOLUME 8, NUMERO 1, 2020

UAC, Juin 2020

DEZAN

VOLUME 8, NUMERO 1, 2020

UAC, Juin 2020

Toute correspondance est adressée au :
Comité de Rédaction de la revue DEZAN
01 BP 526 Cotonou, République du Bénin
revuedezean@yahoo.fr

Toute reproduction sous quelle forme que ce soit est interdite et de ce fait passible des peines prévues par la loi 84-003 du 15 mars 1984 relative à la production du droit d'auteur en République du Bénin.

ISSN 1840-717-X DU 4^{ème} trimestre

Dépôt Légal N°6378 du 4^{ème} trimestre

Ce numéro a été réalisé grâce à l'engagement, aux conseils et observations d'enseignants et chercheurs du Département de Sociologie-Anthropologie et d'autres entités de la Faculté des Lettres, Arts et Sciences Humaines de l'Université d'Abomey Calavi.

Nous tenons à témoigner de notre reconnaissance aux **Professeurs Michel BOKO, Guy Ossito MIDIOHOUAN, Ambroise MEDEGAN, Bertin YEHOUEYOU et Maxime da CRUZ.**

Dr. Narcisse YEDJI et Romuald T. SOSSOU ont assuré le recueil, l'agencement et la mise en forme des textes. Le tout, sous la supervision du Rédacteur en Chef par intérim **Dr. Codjo Timothée TOGBE**

REVUE DEZAN <i>Volume 8, NUMERO 1, Juin 2020</i>
--

Directeur de publication

Dr. IMOROU Abou-Bakari (MC)
Maitre de Conférences des Universités (CAMES)

Rédacteur en Chef par intérim

Dr.Codjo Timothée TOGBE
Maitre Assistant des Universités (CAMES)

Comité Scientifique

Pr. Michel BOKO (Bénin), Pr. Prospère I. LALEYE (Sénégal),
 Pr. Albert TINGBE-AZALOU MC (Bénin), Pr. Francis AKINDES (Côte d'Ivoire),
 Pr. Maxime Da CRUZ (Bénin), Pr. Thomas BIERSCHEK (Allemagne), Pr
 Yendoukoa Lalle LARE, MC (Togo), Pr. Albert NOUHOUAYI (Bénin), Gautier
 BIAOU, MC (Bénin), Pr. Mamoudou IGUE (Bénin), DANIQUE TAMASSE Roger,
 MC (Togo), MONGBO Rock (Bénin), Pr. Issiaka KONE (Côte d'Ivoire), Pr. Séri
 DEDY, Pr. Elisabeth FOURN (BENIN), Alkassoum MAIGA (BURKINA FASO)
 et Pr. Lolouvou Foly HÉTCHÉLI (TOGO) , HOUNGNIHIN Rock

Comité de Lecture

Pr Toussaint TCHITCHI (Bénin), Pr. Sylvain ANIGNIKIN Bénin),
 Pr. Paulin T. HOUSSOUNOU (Bénin), Pr. Albert TINGBE AZALOU, MC
 (Bénin), Pr Roch Gnahoui DAVID (Sénégal), IGUE Babatundé Charlemagne
 (Bénin), MIDIOHOUAN Guy Ossito (Bénin), MEDEGAN Ambroise (Bénin)

Recueil, agencement et mise en forme des textes

Dr. Narcisse YEDJI & Tokandé Romuald SOSSOU

SOMMAIRE

LE COMMERCE TRANSFRONTALIER DU POISSON TRANSFORME ENTRE LA COTE D'IVOIRE ET LE GHANA, _____	7
Aboya Narcisse & Kanga Koco Marie Jeanne	
SOIGNANTS ET VECUS DU BURNOUT A LA CLINIQUE UNIVERSITAIRE DE GYNECOLOGIE OBSTETRIQUE (CUGO) DE COTONOU _____	25
Alphonse Mingnimon AFFO, Elwis Roland ASSOGBA & Grégoire Magloire GANSOU	
PRATIQUE DU RITE ASEN CHEZ LES FON DE OUIDAH : ENTRE SACRALITE ET SYMBOLISME IDENTITAIRE _____	45
John AKINTOLA	
L'ACCES A L'EAU POTABLE ET SES INCIDENCES SOCIO-ENVIRONNEMENTALES DANS LE PREMIER ARRONDISSEMENT DE LA COMMUNE DE DJOUGOU AU NORD DU BENIN _____	59
AKIYO Offin Lié Rufin	
GLOBALISATION DES MŒURS, GOUVERNABILITE ET INCIVISME DANS LES ETABLISSEMENTS SCOLAIRES A OUAGADOUGOU _____	75
Yisso Fidèle BACYE & Moubassiré SIGUE	
STRATEGIES D'ORGANISATION DE LA SECURITE AUTOUR DES MARCHES FORAINS DE BROBO EN COTE D'IVOIRE _____	95
BALLY Claude Koré	
FACTEURS SOCIAUX LIMITANT L'ADHESION DES FEMMES AUX COOPERATIVES PAYSANNES A AKPRO-MISSERETE AU SUD DU BENIN _____	113
BENON MONRA ABDOULAYE	
LA VERTU COMME VÉRITABLE RICHESSE DES ÉTATS CHEZ PLATON _____	129
BROU Nanou Pierre	
« IYAWO » DE KETOU AU BENIN: ENTRE HERITAGE CULTUREL ET AUTONOMISATION FINANCIERE _____	149
Cabiratou OGOUBIYI, Donald V. B. CHAOU & Dodji AMOUZOUVI	
RADIOSCOPIE D'UNE COMMUNICATION INSTITUTIONNELLE AUX FINS DE VALORISATION DES RÉSULTATS DE RECHERCHE AU BURKINA FASO _____	165
Tionyéfé FAYAMA, Mariétou SORY & Flavienne Valérie SAWADOGO	
GENRE ET GESTION INTEGREE DES DECHETS SOLIDES (BALLES) ISSUS DE LA TRANSFORMATION DU RIZ DANS LES COLLECTIVITES TERRITORIALES DE L'ATACORA AU BENIN _____	191
Appolinaire D. GNANVI	
ORGANISATION DU SYSTEME DE SANTE EN MILIEU RURAL AU BURKINA FASO ET LOGIQUES D'ACTEURS : UNE LECTURE A PARTIR DE LA STREET LEVEL BUREAUCRACY _____	211
Sidbéwendin David Olivier ILBOUDO	
PATRIMOINE ARCHITECTURAL URBAIN DE LA VILLE DE ZINDER : ROLE ET SIGNIFICATION DE L'HABITAT TRADITIONNEL DU DEDANS AU DEHORS _____	231
Issoufou ISSA	
MOBILES EXPLICATIFS DE LA MONETARISATION DES TRANSACTIONS FONCIERES CHEZ LES NIABOUA DE TAPEGUHE DANS LE CENTRE OUEST IVOIRIEN _____	247
Arsène KADJO ; Koffi Noël KOUASSI & Kounadi TRAORE	
CONSTRUCTION DE L'IDENTITE RELIGIEUSE DÁÁGBÓVI AU SEIN DE LA TRES SAINTE EGLISE DE JESUS-CHRIST AU SUD-BENIN _____	263
KOKOU Bessan Florentin, AFADJINOU Horace & AKINTOLA John	

LES UNIVERSITÉS PUBLIQUES IVOIRIENNES DANS LA COOPÉRATION CÔTE D'IVOIRE-JAPON DE 1983 À NOS JOURS _____	277
N'Dri Laurent KOUAKOU	
RESISTANCE DES ACTEURS SOCIAUX AUX RECOMMANDATIONS DE LA MEDECINE MODERNE POUR LA GESTION DE LA GROSSESSE A TOFFO _____	303
LALY Ambroise, CADASSOU Marcien K. S. , IMOROU Abou-Bakari & HOUNGNIHIN A. Roch	
FACTEURS LOCAUX DES ALEAS CLIMATIQUES ET MESURES D'ADAPTATION DES POPULATIONS DU DEPARTEMENT DES COLLINES AU BENIN _____	327
MAKPONSE Makpondéou	
GOUVERNANCE LOCALE DU SERVICE PUBLIC D'EAU POTABLE EN MILIEU RURAL DANS LES COMMUNES DE LALO, KLOUEKAMEY ET TOVIKLIN (MOYEN-COUFFO) AU SUD DU BENIN _____	353
Brice Hugues Serge MARIANO & Marius K. VODOUNNON TOTIN	
DOULEUR CHRONIQUE : DES RÉALITÉS CULTURELLES AUX FONCTIONNEMENTS PSYCHIQUES DU SOIGNANT-SOIGNÉ À L'HÔPITAL D'INSTRUCTION DES ARMÉES DE COTONOU (BÉNIN) _____	369
MEHINTO Michel Mètonou	
ESSOR DE L'HEVEACULTURE EN COTE D'IVOIRE : DEVELOPPEMENT DES CONTRATS DE PRET DE TERRE CONTRE ENTRETIEN DE JEUNES PLANTS ET DE MISE EN GAGE EN SITUATION DE RECONVERSION CULTURALE _____	393
MLAN Konan Séverin	
MOUVEMENTS SOCIOPOLITIQUES AU TOGO : QUEL AGIR STRATEGIQUE ET COMMUNICATIONNEL DES ACTEURS POLITIQUES ? _____	413
Gbati NAPO	
LES ENFANTS ORPHELINS ET REBELLES DANS LES CONTES AFRICAINS : CANON D'UNE MORALE DE DIDACTISATION _____	435
Konan Germain N'GUESSAN	
LE MAGHREB AU VIIIème SIECLE : RESISTANCES A L'IDEAL ISLAMIQUE D'UNITE (720-745) _____	453
Nogbou M'domou Eric	
ENFANT, MALADIE ET GUERISON A LOUGSI (BURKINA FASO) : L'ANTHROPOLOGIE ET LA TRANSITION DES PRATIQUES DE SANTE PUBLIQUE _____	473
Natéwindé SAWADOGO	
DYNAMIQUE DES VECUS SOCIO-CULTURELS ET RAPPORT A L'ECOLE DES SENOUFU MIGRANTS DANS LA ZONE FORESTIERE DE LA COTE D'IVOIRE ____	495
SILUE Abou	
VALEURS RELIGIEUSES ET LAÏCITE _____	525
TAYORO Gbotta	
CONCILIATION VIE FAMILIALE ET VIE PROFESSIONNELLE : UN DEFII POUR LES FEMMES SOIGNANTES DU SECTEUR PUBLIC DE LA SANTE A LOME _____	547
TOUDEKA Ayawavi Sitsopé & GNOUMOU THIOMBIANO Bilampoa	
GESTION DE FLUX DES ELEVES AU NIVEAU DE L'ENSEIGNEMENT FONDAMENTAL AU MALI : INNOVATION OU ENSEIGNEMENT AU RABAIS ? _	569
Ibrahima TRAORE	
INTEGRATION DU GENRE DANS L'AFFERMAGE DES OUVRAGES D'APPROVISIONNEMENT EN EAU POTABLE DANS LA COMMUNE DE KLOUEKANME _____	585
GBOYOU G. Nestor ; TOBADA Alexis Babyilas ; GOMEZ COUAMI Ansèque & VISSIN Expédit Wilfrid	

PRATIQUE DU RITE *ASEN* CHEZ LES FON DE OUIDAH : ENTRE SACRALITE ET SYMBOLISME IDENTITAIRE

John AKINTOLA
akintolajohn70@gmail.com

Résumé

A Ouidah, les morts ne sont pas morts. Leurs âmes, pour ce qui est de la croyance, sont quelque part où elles ont besoin de rituels pour mieux se reposer et veiller sur ceux qui sont encore en vie. C'est donc dans ce cadre que la société ancestrale a érigé un rituel pour les représenter et communiquer avec eux. Outre les rites de l'enterrement et ceux des grandes funérailles, intervient une troisième phase dans le processus d'immortalisation du défunt. Il s'agit dans ce travail d'analyser la sacralité et le symbolisme de *asen* chez les fon à Ouidah. Ainsi, de nature qualitative, cette recherche a permis de collecter les informations au moyen de recherche documentaire, de guide d'entretien et de grille d'observation à Ouidah. Les techniques de jugement *a priori* et de l'échantillonnage par réseau ont servi à approcher les différents impliqués dans la réalisation et l'installation de l'autel portatif *asen* chez les fon à Ouidah. Après dépouillement et traitement des données, une analyse de contenu en a été faite. Il ressort des résultats, que l'autel portatif *asen* sert à établir une communication verticale avec l'esprit parvenu au rang d'ancêtre au terme d'un rituel complexe réalisé au cours des deux premières étapes. Ce rituel consiste en la fixation de l'esprit du défunt dans son *asen*. Sous sa forme désormais bénéfique, celui-ci est réintroduit dans l'espace des vivants avec lesquels des liens d'un type nouveau sont noués. *asen* permet aux enfants du défunt de bénéficier de l'aide de leur ancêtre et de communiquer avec lui. La transition vers le volet religieux du *asen* commence en ce sens qu'il est question de croyance en un être et une communication avec l'invisible.

Mots-clés : *asen*, autel portatif, communication, symbolisme, Ouidah.

Abstract

In Ouidah, the dead are not dead. Their souls, in terms of belief, are somewhere where they need rituals to better rest and watch over those who are still alive. It is therefore in this context that ancestral society

erected a ritual to represent them and communicate with them. In addition to the burial rites and those of the great funerals, there is a third phase in the process of immortalization of the deceased. This is about analyzing the sacredness and symbolism of *asen* among the Fon in Ouidah. Thus, qualitative in nature, this research made it possible to collect information by means of documentary research, interview guide and observation grid in Ouidah. A priori judgment techniques and network sampling were used to approach the various parties involved in the construction and installation of the portable altar *asen* among the Fon in Ouidah. After analysis and processing of the data, a content analysis was made. The results show that the portable altar *asen* serves to establish vertical communication with the spirit which has reached the rank of ancestor at the end of a complex ritual performed during the first two stages. This ritual consists in fixing the spirit of the deceased in his *asen*. In its now beneficial form, it is reintroduced into the living space with which links of a new type are forged. *asen* allows the children of the deceased to benefit from the help of their ancestor and to communicate with him. The transition to the religious aspect of *asen* begins in the sense that it is a question of belief in a being and a communication with the invisible.

Keywords: *asen*, portable altar, communication, symbolism, Ouidah.

Introduction

Ouidah est depuis son origine un creuset de cultures, de cultes d'une grande vitalité, à l'origine de son identité et de la richesse de son patrimoine matériel et immatériel. Depuis sa fondation, la ville s'est nourrie de la rencontre féconde des civilisations, aussi de l'irruption souvent violente de cultures non africaines, telles que portugaises, françaises, afro-brésiliennes, avec lesquelles elle a dû composer aux temps de l'esclavage et de la colonisation. Ouidah est l'une des rares villes de l'Afrique de l'Ouest présentant encore aujourd'hui les différentes strates de son histoire, depuis le XVII^{ème} siècle. Auparavant, la guerre de succession au trône qui a eu lieu dans les royaumes, a fait que certains aïeux étaient tués. Et vu qu'il n'y avait pas d'appareil photographique, nos aïeux qui avaient survécu utilisaient le symbole *asen* pour la représentation de nos ancêtres tués. Par ailleurs, les pouvoirs mystiques qu'avaient certains leur permettaient aussi de choisir leurs durées de vie sur terre. C'est ce qui a fait que d'autres ont duré pendant un siècle, d'autres un siècle et demi. Quand ils voient qu'ils sont fatigués de la vie et qu'ils sont prêts à partir, ils se lèvent et commencent par prononcer des incantations

jusqu'à disparaître et quelques secondes après un objet poussé de la partie (le cas du roi Kpassè dans la forêt sacrée Kpassè à Ouidah). Aujourd'hui, les sociétés à Ouidah restent attachées à ce dévot à travers les cultes aux morts. Des écrits et des publications de plusieurs auteurs fournissent bien des détails sur les cultes Vodun, les arbres sacrés et les divinités matérialisées entre autres par des jarres et des tumulus de terre de formes variables comme *Dan*, *Sakpata*, *Hévioso*, *Lègba* et *Gou*. Mais, très peu parlent des *asen* dans la ville de Ouidah. Malgré ces nombreuses sources, des questions restent encore sans réponse : pourquoi les populations sont encore aujourd'hui attachées à leurs ancêtres et à leurs déités ? Pour répondre à ces questions, il convient d'étudier les *asen* à travers son sens et sa portée.

1. Matériel et méthodes

Expliquer le sens et la portée ou la sacralité et le symbolisme de *asen*, revient à collecter des informations beaucoup plus qualitatives à base des techniques telles que la recherche documentaire, l'observation et l'entretien. Ces techniques ont respectivement pour outils la grille de lecture qui a permis de faire un état des lieux sur le sujet, la grille d'observation qui a facilité la saisie des moments cérémoniels de *asen* et les réalités liées au dévot de l'autel portatif sur le terrain. Le guide d'entretien contient les thématiques qui ont permis de comprendre le sens et la portée de *asen* dans la conscience collective des fon à Ouidah. Les matériels utilisés sont l'appareil photographique pour la prise des images, l'enregistreur pour l'enregistrement des entretiens, un cahier et un stylo pour la prise de note. Les fabricants de *asen*, les Tangninon, les Dah, les filles et fils du défunt, les Vigan ont été les principaux répondants, choisis à base de la technique du jugement *a priori* appuyée de la technique d'échantillonnage par réseau. Au total, 23 informateurs ont été les principaux approchés dans le cadre de cette recherche. L'approche méthodologique de recherche adoptée comprend deux étapes : la recherche documentaire, les travaux de terrain.

2. Rite *asen* chez les fon de Ouidah : sens et pratiques

2.1. Sens

Le *asen* est la représentation d'un être cher déjà décédé. Il peut être un enfant, un père, une mère, etc. Il signifie que les morts ne sont pas morts et que même après leurs disparitions l'âme flotte encore et est en contact avec ses proches. A Ouidah, sans la mort pas d'*asen*. Il est une représentation du mort parmi les vivants. Il ne s'implante pas à un sujet vivant. Le *asen* est institué par les aïeux, le *asen* est fait de métal bien sculpté avec des pendentifs pour représenter et

d'immortaliser un défunt. Ce sont nos ancêtres qui l'ont instauré. Ce sont eux les pères précurseurs de l'institution *asen* et vu qu'ils n'étaient pas instruits, ils n'arrivaient pas à marquer les noms de chaque défunt. Néanmoins, des pendentifs spécifiques permettent de distinguer celui à qui revient un *asen*. Ce qui fait dire que le *asen* est une représentation de nos êtres chers parents qui nous ont quittés à savoir papa, maman, frères, sœurs, etc. A Ouidah, si un homme *asen* meurt et que la cérémonie de funérailles est faite de façon locale, l'implantation de son *asen* n'est pas à discuter. Dans une famille, si un membre meurt, on fait appel aux géomanciens pour savoir d'où provient la mort de ce dernier. Ce qui permettra à la famille d'assurer la protection des enfants du défunt en consultant le Fa à travers lequel le défunt révèle les rites qu'il faut afin qu'il soit toujours présent d'âme et d'esprit dans la famille.

La production d'*asen* provient d'une tradition d'honorer les morts qui, selon toute probabilité, est antérieure à l'existence du Royaume du Dahomey. La production d'*asen* aux plateaux décorés date du milieu du XIX^e siècle. Selon la tradition Fon, l'*asen* est originaire d'Allada et a été apporté à Abomey, capitale du Royaume du Dahomey avant le XVII^e siècle. Aladasen était le nom donné à ces objets dans leur forme la plus ancienne. En effet, avant que les *asen* n'existent, les offrandes aux ancêtres étaient versées dans unealebasse. La forme la plus ancienne des *asen* évoquerait ce récipient à offrandes primitif: il est en forme d'entonnoir. L'autre type d'*asen* est en forme de parasol, une série de bras supportant un plateau. Plus récent, il daterait du règne d'Agonglo (1789-1797). Les ancêtres prodiguent conseils et aides mais peuvent faire du tort aux vivants s'ils sont ignorés ou insultés. Un *asen* est en principe consacré à un seul ancêtre. Il peut porter sur le plateau un motif figuratif symbolisant cet ancêtre. Il en va de même pour les pendentifs accrochés au plateau qui peuvent être purement décoratifs ou comporter des figurations.

Fondamentalement à Ouidah, *asen* est unique dans son type. Mais dans la forme, il varie en taille, en qualité et en modèle, suivant de nombreux critères tels que la collectivité d'appartenance du défunt, son âge, son statut au sein de sa collectivité, sa profession. Par exemple, *asen* du plus âgé est plus haut que celui du moins âgé d'une part, et d'autre part, l'*asen* d'un chef de collectivité par exemple est plus haut que celui d'un simple membre de la collectivité. L'*asen* de l'ancêtre éponyme est en effet le plus haut des *asen* d'une collectivité. Les *asen* varient également selon la qualité de la matière à partir de laquelle ils ont été forgés et des enjoliveurs associés pour lui donner de la beauté. Ceci est en fonction de la capacité financière des enfants du défunt.

Ainsi on peut distinguer des *asen* qui sont peints de vernis, des *asen* recouvert d'or. Les *asen* varient aussi selon des emblèmes, En effet, il existe des emblèmes caractéristiques des *asen*, qui portent des messages relatifs aux leçons de vie que tirent les enfants du défunt de la mort de leur parent ou aux derniers mots qu'adressent les enfants à leur défunt parent. A ce sujet, les discours suivants, énumérant quelques emblèmes et leurs portées symboliques, ont été recueillis auprès d'un informateur. De plus, d'une collectivité à une autre, les *asen* varient par la présence au sein des emblèmes constitutifs de l'*asen*, d'un élément emblématique majeur, symbole identitaire de la collectivité. Selon un informateur, membre de la collectivité AYOSSO de Ouidah, l'emblème de cette collectivité est la pagaie. Elle symbolise la pêche. Ceci parce qu'il s'agit d'une collectivité de pêcheurs.

« Il existe fondamentalement un seul type d'asen. Mais il y a des emblèmes constitutifs des asen qui varient. Ces emblèmes sont fonctions de l'histoire du défunt, et des leçons de vie que les enfants du défunt tirent du décès de leur parents ainsi que des messages qu'ils lui envoient dans l'au-delà. Ainsi, l'asen d'un adepte de Vodun comporte des emblèmes qui renvoient à sa vie d'adepte tandis que l'asen d'un commerçant par exemple comporte des emblèmes renvoyant à la vie de commerçant. Entre les emblèmes liés aux leçons que tirent les enfants du décès de leur parent et les messages qu'ils lui envoient, on peut avoir par exemple :

- *Un bananier : cela signifie kokoué yi kou ô, vi wê nô non do ton mè, (à la mort du grand bananier, c'est son petit qui le remplace) ; c'est-à-dire qu'après la mort du parent, ce sont ses enfants qui le remplace.*
- *Une grenouille dans la bouche d'un serpent : cela signifie dan wli bécé, aligbontô na soudo (quand le serpent attaque la grenouille, c'est le passager qui le sauve). Il s'agit là d'une demande d'assistance qu'adressent les enfants à leur parent en cas de difficulté.*
- *Une corde à deux bouts : ce qui signifie kan hoho nou wê éno gbê yôyô do (c'est au bout de l'ancienne corde qu'on tisse la nouvelle) ; c'est-à-dire que les enfants promettent à leur parent défunt la continuité dans les œuvres qu'il a entamé.*
- *La croix : cela signifie un vœu des enfants qui souhaitent que leur parent défunt soit accueilli par Dieu ».*

Le *asen* ne se réalise pas à tous les défunts de la famille. On le fait aux défunts à condition que ce dernier soit de la ligné qui pratique ce culte

en fonction de l'âge car un enfant qui n'a pas encore poussé les dents n'a pas directement de *asen* dédié en son nom. Son esprit est fixé dans le *asen* du défunt parent après consultation du fâ. Le parent pouvant accueillir et assurer le bon séjour à l'esprit des bébés décédés de la famille mais n'ayant pas poussé de dent. Ce défunt parent se connaît après la consultation du fâ. Sans cette consultation, il est presque qu'impossible ou très préjudiciable d'associer directement l'esprit d'un bébé décédé à celui d'un parent déjà décédé en le fixant dans le même *asen*. Si cela ne ressort pas du goût du défunt, le faire peut se solder par des maladies pouvant être fatale à la suite.

2.2. Pratique de *asen*

L'explication fournie pour justifier cette pratique réside dans le fait que depuis la naissance jusqu'à l'âge de ses premières paroles, l'enfant est en observation par ses parents afin de déterminer son ancêtre éponyme (joto) soit par des caractères directement observable qui s'affiche peut être en parole, physiquement, ou en sagesse. Une fois cette étape passée, on passe à la consultation du fâ pour confirmation puisque la période d'observation permet de découvrir en cet enfant des caractères qui le rapproche des caractères d'un défunt parent. Après quoi, cet enfant bénéficie du même respect que l'on a au défunt de son vivant jusqu'à sa mort et même après la mort. Aussi, si déjà à la naissance, le défunt n'a pas subi les cérémonies de sortir d'enfant et le rituel de « *Agbassa* », à sa mort on ne lui fera pas le *asen*. Les images 1 et 2 suivantes présentent des *asen*, fondamentalement uniques de type, mais variés dans les formes sur la bases des critères précédemment évoqué.



Image 1 : *asen* au marché non consacré



Image 2 : autel portatif de *asen*

Source : Akintola, Ouidah, janvier 2020

En effet, avant l'implantation de *asen* d'un individu décédé, il faut au préalable faire la cérémonie communément appelée en Fongbé "*avčdohčji*". Cette cérémonie est organisée sur cinq (05) ans (à compter

suivant les saisons de plantations *óxó* et *dékún*). Même si l'individu est enterré, il faut attendre nécessairement le « *avčdôhčjí* ». Pour cette cérémonie, l'on construit une case ronde, la toiture est en paille (rien que le chiendent) et à une seule porte. Si le défunt est marié, sa femme fidèle entrera dans la case sans se coiffer pendant tout le temps que durera ladite cérémonie. Au contraire, la femme qui après la mort de son mari s'est remariée ou n'a pas pu maîtriser ses désirs sexuels (femme infidèle) ne pourra pas entrer dans la case destinée pour les rituels. Elle restera à côté de la case. C'est-à-dire, s'adosser à la case pour suivre les rituels. Pour *avčdôhčjí*, personne ne doit dormir ou rester endormir à partir de 00h même le petit de 05 ans car ce temps est sacré (c'est le moment destiné pour les morts). À 03h, on entonne le tam-tam sacré *satč* (tam-tam destiné aux rites des morts). Dans le passé cette manifestation a pris d'ampleur et durait 03 mois, mais elle a subi de modification et ne recouvre qu'un (1) mois de nos jours. Elle consiste à hisser un pagne et la tête du mouton Agbó que les parents du défunt donnent. Pendant les 1mois, les animateurs du tam-tam sacré animent deux fois par jours : de 07h30mn à 11h les matins et de 14h à 16h les soirs. À chaque pause, les familles des défunts doivent présenter un mets plus des boissons pour témoigner de leur joie et de leur reconnaissance.

La nuit dans laquelle l'on appelle le nom des morts dans le but de lancer la cérémonie d'*avčdôhčjí*, les morts construisent une case ronde sans porte. Cela témoigne de leur présence. On ne les voit pas construire. Il convient de mentionner que lors de *avčdôhčjí*, si un animal vivant (poule, coq, rat, ...) cogne ou monte sur cette case construite par les morts, la population présente fait tout possible pour tuer ce dernier et en fait pour la présence, une viande mangeable à tout le monde. Cette case est appelée *yčhč* ou *kívítč hč* (La case des défunts de la famille). À la fin de la cérémonie de « *avčdôhčjí* » l'on passe à la phase « *enán kčn avč* ». Pour cette cérémonie, seuls les initiés doivent être présents (rien que les *bókčnčn*). Elle consiste à dépouiller la toiture de la case faite pour la cérémonie de *avčdôhčjí*. Tout cela y compris les tissus hissés et la tête des moutons seront brûlés dans un endroit sacré appelé « *zójínútín* ».

Ces deux phases sont considérées comme sacrées. Elles donnent accès aux responsables, Chefs des *asen* nommés Assangninon de passer à l'étape de l'implantation d'*asen*. Avant l'implantation, l'acteur sachant est sollicité. Le bokonon vient d'abord consulter pour avoir l'avis du défunt par rapport au lieu d'implantation de son *asen*. Pour la consécration de *asen* chez les fon, on a besoin du sable ayant servi de

couverture de la tombe (*yčkč*), trois différentes feuilles communément appelées en Fèngbé « *áyán-mán* » ; *áké-mán* ; *deslege-mán*, de l'igname cuit coupé en de petits morceaux pour permettre de servir un grand nombre, du haricot et de l'huile rouge. Notons que les deux extrémités de l'igname coupée servent pour une sorte de consultation. Ces extrémités ne se jettent pas deux fois.

Pour commencer, l'on creuse un petit trou dans lequel l'on met suivant l'ordre, les feuilles et le sable (le *yčkč*). C'est-à-dire, on met d'abord dans le trou creusé, le sable et ensuite le *aké-man* en prononçant l'incantation suivante « *áké nčnké bč húnvč dé nčn kéà* ». Puis l'ajout de *deslege-mán* et pour finir le *áyán-mán* en disant « *sí nčnvč dó áyán mín àn* ». Ceci pour signifier que celui qui est mort n'est pas mort, mais toujours avec nous car il y a des gens vivants qui ont une partie de son sang dans leurs veines. Une fois que ces ingrédients sont mis dans le trou, le *assangni-ncn*, introduit verticalement le *asen-gán* fait par le forgeron selon le goût des parents du défunt. Par son bout pointu, le *asen-gán* traverse toutes les feuilles et s'immobilise dans la terre à l'intérieur du sanctuaire destiné pour cette fin (le *asen-hč*).

Par la suite, l'on mélange dans unealebasse ou bol, le haricot sans piment plus igname coupé tous préparés et plus de l'huile rouge. Le prêtre met le mélange sur le *asen-gán* devenu *asen*. Ainsi que sur tous les *asen* dans le sanctuaire des morts. De là, le prêtre déclare, voici le *asen* de telle personne. La communication dans *asen* est faite de diverses prières et des chansons de diverses catégories. Mais de façon plus spécifique, il y a les panégyriques claniques qui sont chantées. Cela constitue une louange au cours de laquelle le nom du défunt est appelé et son esprit est invité à pénétrer son *asen*.

Les *asen* sont tous regroupés dans une petite case appelée *asenho* selon le lignage de chaque famille. Pour célébrer ou donner à manger à ces défunt, la famille s'assoit pour déléguer une journée qui doit nécessairement portée sur le jour du marché. Les images 3 et 4 suivantes montrent des *asenho* (la chambre de regroupement des *asen*).



Image 3 : autel de *asen* éclairé par une petite ouverture

Image 4 : Un prêtre de *asen* à l'intérieur de l'autel portatif

3. *Asen*, une exigence de la tradition

Les rapports entre ancêtres et vivants sont, d'autre part, marqués par une profonde implication des premiers dans les affaires des seconds. La présence des défunts est sans cesse rappelée par une multiplicité de rites. Ainsi, lors de cérémonies religieuses et commémoratives, les ancêtres sont régulièrement invoqués. Fréquemment encore, les premières gouttes d'une boisson sont versées par terre ou des aliments sont présentés comme offrandes aux ancêtres.

Cela constitue une des raisons pour laquelle, chez fon à Ouidah, les morts ne disparaissent pas dans l'immédiat de la vie et de la mémoire individuelle et collective. Des pratiques cérémonielles instituées par les ancêtres participent au maintien et à la fixation des esprits des morts. Des pratiques cérémonielles dont chaque génération humaines assurent la relève en maintenant en l'état et/ou en modifiant d'autres.

Au sein des familles Fon à Ouidah, *asen* se pratique beaucoup plus, mais pas comme chez les Nagos. Cette communauté bien qu'elle pratique le culte aux ancêtres, a sa spécificité qui est la sortie de « égun-gun » (revenant). En milieu fon à Ouidah, c'est après l'exécution des deux phases d'enterrement (enterrement du corps même et l'enterrement des cheveux et ongles prélevé sur le corps juste après le décès pour la suite de cérémonies en absence du corps déjà enfoui). Le prélèvement de ces organes participe activement à la suite des cérémonies et son enfouissement constitue le vrai enterrement et se fait à la suite de plusieurs cultes ou rites funéraire.

Ne pas ériger le *asen* de son défunt parent peut être source de plusieurs crises dont les victimes ne parviennent le plus souvent pas à expliquer. Il y a des cas où les enfants du défunt abandonnent entièrement cette pratique. C'est dans ces cas de figure que les défunts se vengent en créant des ennuis aux enfants et même à sa famille seule la communication avec le désormais défunt permet d'éclaircir ou d'élucider les réelles cause de la crise dont on est victime. Plusieurs moyens permettent d'accéder à la cause, mais le plus simple, facile et connu de tous est la consultation du Fâ.

C'est un rituel de réjouissance qui permet à la collectivité et à la famille de communier avec leurs ancêtres et avec eux même. C'est aussi une période au cours de laquelle les époux mettent à l'épreuve leurs épouses. Mettre à l'épreuve pour vérifier la fidélité conjugale de leurs

épouses. Selon les discours sur ce que peut procurer le rituel de « capkléplé » adressé aux *asen* de la famille, l'accent est mis sur le fait qu'une femme qui a commis l'adultère ne peut jamais servir de repas pendant cette cérémonie. Un petit teste de fidélité à son époux se fait et il consiste à servir le repas sur une natte dressée devant *asenhò* pour recevoir tous les repas à ce culte. La femme ayant commis l'adultère n'y mettra pas pied pour servir. Le faire sachant bien qu'elle a commis l'adultère, c'est affronté et défié les interdits de la famille et elle sera victime de la colère des ancêtres. Ce qui peut passer de simple crise sur place à la mort si elle n'avoue pas son acte. Avouer, les familles ont leur mécanisme de gestion approprié qui peut passer de divorce à un rituel de purification appelé « *afò ki klò* ». Cet acte constitue un engagement de fidélité pour son époux et signe de dignité pour sa famille d'origine. Le « capkléplé » est aussi une période de règlement ou de traitement des grands dossiers de la famille où de grandes décisions qui s'imposent à toute la famille sont prises. Les sages de la famille siègent autour de Dah pour constituer le tribunal pour juger et sanctionner les dérapages, les déviances, les indécrottes. Cela peut se solder par des sanctions allant de simples excuses à présenter à l'offensé à des amendes voire des flagellations.

Cet espace fait de grande retrouvaille et de libation offerte aux défunts à travers *asen* permet à chaque enfant membre de la famille d'apporter selon sa capacité de la provision pour communier avec son défunt parent. L'esprit de chaque défunt parent vient communier avec son/ses descendant(s) c'est-à-dire ses enfants. Qu'en est-il des parents n'ayant pas d'enfant avant leur décès malgré leur âge de vieillesse ? Déjà avant sa mort, le défunt choisit un enfant sans distinction de sexe parmi les enfants de ses frères ou ses sœurs comme héritier qui doit aussi s'occuper de l'après mort de ce dernier. Il devient en quelque sorte l'enfant de ce dernier ou cette dernière avant sa mort. Le cas échéant, une consultation se fait après la mort de ce parent n'ayant pas d'enfant avant la mort pour choisir un enfant adoptif. C'est à des parents stériles qui n'ont aucun enfant avant la mort ou ceux qui en ont fait mais tous ces enfants sont morts avant le décès du parent que ce principe s'applique. C'est cet enfant qui est responsable en qualité d'héritier du défunt père ou de la défunte mère à la mesure « adoptif (ve) » qui sollicite ses frères et sœurs biologiques en son temps pour organiser les funérailles de son parent adoptif jusqu'à instituer le *asen* de son parent « adoptif ». Monsieur S. P en est un prototype dont le témoignage édifie et suscite assez d'interrogations.

« C'est le cas que je vis actuellement où je dois faire cette cérémonie pour vénérer un parent décédé qui n'a pas

*d'enfant et m'a pris comme son enfant après sa mort. C'est suite à plusieurs difficultés que je suis parti consulter le « fâ » pour en être informé. Je me suis plié aux résolutions du Fâ en satisfaisant les exigences car ce parent dans l'au-delà selon la révélation du « fâ », disait chaque année lors de la cérémonie annuelle (Houétanou) à ses pairs que son enfant n'est pas venu lui donner à manger, ni à boire. C'est la raison pour laquelle depuis plus de quatorze ans, je n'ai plus la paix. Tout ce que j'entreprends échoue et il est donc impérieux de consulter sans quoi c'est la déperdition. Depuis que la consultation est faite avec cette révélation et invocation faite, mon chiffre d'affaire s'améliore. Je projette réalisé le *asen* d'ici peu pour tirer le maximum de profit qui en découlerait » (S. P., 55 ans, Commerçant d'objet de rituel, CM1, endogène).*

Selon la conception endogène des fon de Ouidah, le *asen* est une exigence de la tradition. C'est la représentation de celui qui est déjà mort. Selon les réalités ancestrales, les morts ne sont pas morts définitivement. Ils peuvent toujours communiquer avec les vivants. Etant la représentation instituée du défunt, il incarne un pouvoir ancestral et reçoit une libation fait de mouton, coqs, poules, repas, boissons et autre chaque année. Chaque membre de la famille ayant ou non un parent déjà décédé se sacrifie à la tradition surtout qu'une fois érigé, le *asen* devient la propriété exclusive de la famille.

4. Discussions

La famille traditionnelle est soumise à des défis de survie; elle est orientée vers la reproduction de la vie et centrée sur la transmission, de génération en génération, d'un patrimoine biologique, matériel et symbolique. Cette famille est avant tout et surtout une institution dont les normes, les lois, les coutumes, les représentations collectives sont celles de toute la société et de la culture commune. E. M. Métogo (1997, p. 183) dit fort justement que « la culture, c'est la manière dont un groupe humain, un groupe social, habite le monde ». Toutes les conduites doivent s'y régler, et cela jusque dans la conscience et la subjectivité. Les rôles sont définis comme allant naturellement de soi, comme des réponses viables, nécessaires et indiscutables à de multiples contraintes, y compris des impératifs religieux qui les sacralisent : « Père et mère tu honoreras ... » et « On accepte les enfants que le ciel nous envoie ». *asen* étant la représentation instituée du défunt, il incarne un pouvoir ancestral et reçoit une libation fait de

mouton, coqs, poules, repas, boissons et autre chaque année. Chaque membre de la famille ayant ou non un parent déjà décédé se sacrifie à la tradition surtout qu'une fois érigé, le *asen* devient la propriété exclusive de la famille. C'est dans ce sens que B. Diop (1960, p. 17), avait déjà écrit que « *Les morts ne sont pas morts, ils sont dans l'eau qui coule, dans l'eau qui dort, dans le sein de la femme, ils sont dans les roches, dans le buisson ensanglanté...* ». Lorsqu'on pense à tous ce qu'on a vécu avec les parents avant leur décès, on a du mal à croire même un instant à leur séparation à jamais de notre quotidien ; « *Observe comment les choses absentes imposent leur présence* » (Parménide, VI^e siècle avant notre ère). Ainsi, chaque collectivité développe des moyens et stratégies pour capter le mieux que possible les énergies vitales par le truchement de ces pratiques spirituelle afin de maximiser le nécessaire de profit pour le maintien, la sécurité et survie de la famille.

« Le rite s'impose à tous de la même façon : il recourt à un langage commun qui met en forme une symbolique sociale, partagée par les membres d'un groupe. Il exprime une permanence, une continuité entre les générations. Il affirme et reconduit un ordre du monde, un « monde commun », c'est-à-dire un ensemble de repères qui fondent l'appartenance à un groupe ou à une entité lequel transcende le temps de l'existence individuelle et se vit comme éternel. » (J.-H. Déchaux, 2002, p. 265).

Selon la conception endogène des fon de Ouidah, le *asen* est égal à l'être humain et au-dessus des vivants. C'est la représentation de celui qui est déjà mort. Selon les réalités ancestrales, les morts ne sont pas morts définitivement. Ils peuvent toujours communiquer avec les vivants. Alfred Reginald Radcliffe-Brown (1881-1955), dans son étude sur les îles Andaman en Asie du Sud-Est, note que "la croyance au monde des esprits repose sur le fait qu'une personne défunte continue à influencer la société"(A. R. Radcliffe-Brown, 1933, p. 304). C'est pour cela qu'à travers le *asen*, il est possible de s'imprégner de la volonté de ses parents déjà décédé. En effet, les conceptions mortuaires sont extrêmement complexes et se présentent de manière variable dans les différentes sociétés. L'anthropologue et thanatologue africaniste Louis-Vincent Thomas (1922-1994) a consacré toute son œuvre abondante à ce seul sujet. Selon lui, pour la majorité des africains, la mort ne semble pas constituer « la négation de la vie, mais plutôt une mutation » (L.-V. Thomas, 1968, pp. 216-217).

Les morts ne sont pas vivants, certes, mais ils continuent d'exister sous forme de forces spirituelles et sont en interaction avec les vivants. En Afrique, "nous sommes dans des sociétés qui ne considèrent pas

qu'il y a une frontière entre le monde visible et le monde invisible qui, l'un comme l'autre, participent du monde réel" (E. Le Roy, 1999, p. 241).

Le monde des défunts, des dieux, des esprits et des génies – l'*au-delà* – est le corollaire du monde des vivants – l'*ici-bas* – deux mondes distincts, mais tous deux concrets. Cela constitue une des raisons pour laquelle, chez les fon à Ouidah, les morts ne disparaissent pas dans l'immédiat de la vie et de la mémoire individuelle et collective. Des pratiques cérémonielles instituées par les ancêtres participent au maintien et à la fixation des esprits des morts. Des pratiques cérémonielles dont chaque génération humaine assurent la relève en maintenant en l'état et/ou en modifiant d'autres :

« L'homme ne prend d'ailleurs pas seulement soin de ses morts dans le sens où il se plaît à souligner pour lui-même et pour les générations à venir les traces de leur passage parmi les vivants et à se donner les preuves de leur inscription dans la mémoire collective : il prolonge leur geste existentielle, il accomplit leur volonté, il puise sa légitimité dans cette allégeance et cette filiation qui font de lui un descendant et un héritier. En ce sens, on a pu dire que le propre de l'homme était encore d'être de part en part « nécrocratique » : « En tant qu'Homo sapiens, nous naissons de nos parents biologiques. En tant qu'êtres humains, nous naissons des morts – du terroir qu'ils occupent, des langages qu'ils ont habités, des mondes qu'ils ont construits, des nombreux héritages institutionnels, légaux, culturels et psychologiques qui, à travers nous, les relie à ceux qui sont encore à naître ». Pour toujours l'homme qui vient au monde est un porte-parole, le porte-flamme d'une humanité qui s'est tue, éteinte, et dont il assure la survie » (F. Lenoir et J.-P. de Tonnac, 2004, p. 26).

Conclusion

La capacité des lignages à produire la sacralité d'un lieu s'explique du fait des rapports que l'Homme entretient avec les éléments de la nature, les divinités et les ancêtres. Dans la tradition, les ancêtres ne sont pas morts : ils vivent dans le monde des dieux et intercèdent pour les vivants. Ils sont divinisés et reçoivent des sacrifices et des offrandes au même titre que les Vodun. C'est pour cela qu'à travers le *asen*, il est possible de s'imprégner de la volonté de ses parents déjà décédé. Le *asen* est réalisé uniquement pour les personnes mortes. Une personne vivante ne peut donc pas avoir un *asen*. Chaque *asen* est spécifique et décrit la vie professionnelle et l'identité de l'individu mort. Car, on y inscrit également le nom du défunt. C'est ainsi que le *asen* est

personnalisé. La méthode de consécration reste secrète pour chaque famille et ne saurait être propagé ou relaté à qui que ce soit. A chaque mort son rituel spécifique. Mais La nature de la mort n'est pas synonyme du type de *asen* ; elle peut déterminer le lieu d'implantation de son *asen*. Et c'est seulement après consultation de Fâ que le lieu d'implantation va pouvoir être déterminé. La majorité de ceux qui entretiennent leur *asen* sont ceux qui après consultation du Fâ, ont compris qu'il faut aller entretenir leur *asen*, dans le cas échéant plusieurs personnes attendent l'organisation familiale appelée Xwétánú.

Références bibliographiques

1. DECHAUX Jean-Hugues, 2002, « Mourir à l'aube du XXIe siècle », In *Gérontologie et société*, n°102.
2. DIOP Birago, 1960, *Le souffle des ancêtres, recueils leurres et lueurs*, Paris, Présence africaine.
3. FIAWOO Diouf Koffi, 1976, "Characteristic Features of Ewe Ancestor Worship", In *Ancestors*, éd. par William H. NEWELL, Den Haag: Mouton.
4. LE ROY Etienne, 1999, *Le jeu des lois*, Paris: LGDJ, coll. Droit et société.
5. LENOIR Frédéric et de TONNAC Jean-Philippe, 2004, *La mort et l'immortalité. Encyclopédie des savoirs et des croyances*, Paris, Boyard Jeunesse.
6. METOGO Eloi Messi, 1997, *Le christianisme peut-il mourir en Afrique* Paris, Karthala.
7. RADCLIFFE-BROWN Alfred Reginald, *The Andaman Islanders*, London: Cambridge University Press, 1933 (1ère éd. 1922), 398 p., p. 304: "... the belief in the world of spirits rests on the actual fact that a dead person continues to affect the society".)
8. THOMAS Louis-Vincent, 1968, *Cinq essais sur la mort africaine*, Dakar: Université de Dakar.

NOTE A L'INTENTION DES CONTRIBUTEURS

DEZAN est la revue scientifique du Département de Sociologie-Anthropologie de la Faculté des Lettres, Arts et Sciences Humaines de l'Université d'Abomey-Calavi au Bénin. De sa dénomination «dézan» signifiant «rameau» en langue béninoise «fɔngbé», elle est représentative de la symbolique du changement social en culture africaine. De ce fait, la **Revue DEZAN** se donne pour vocation première de contribuer à une configuration décloisonnée des sciences de l'homme et de la société, pour une synergie transversale et holistique génératrice d'une interdisciplinarité plus fertile à un développement convergent où l'endogène et l'exogène sont en parfaite cohésion. Elle paraît au rythme de deux numéros par an. Les articles y sont rédigés en français, anglais, allemand, ou en langues nationales africaines.

Le comité de lecture est habilité à accepter pour publication ou non les articles soumis. Chaque article est résumé en une page au plus assorti de cinq mots clés du travail. Le manuscrit de 20 pages au plus est soumis en exemplaire original, recto seulement, saisi à l'intérieur d'un cadre de frappe 21 x 29,7; police Times New Roman, point 12, interligne 1,5. Il est accompagné d'un CD-RW ou d'une clé USB comprenant les données. Chaque auteur est appelé à donner son adresse électronique et son institution d'attache. Les cartes et les croquis sont scannés et notées de façon consécutive.

L'usage de l'Alphabet Phonétique International pour transcrire les termes en langues nationales est vivement conseillé. Les références bibliographiques dans le texte sont faites selon l'approche Van Couver ou Harvard dans une parfaite harmonie selon le choix de l'auteur. Chaque auteur apporte une participation de **30.000F**.



ISSN 1840-717-X DU 4ème trimestre
Dépôt Légal N°6378 du 4ème trimestre

Impression : Centre des Publications Universitaires
(Université d'Abomey-Calavi) Tél. : (00229) 95 91 57 61
République du Bénin