Zeitschrift: Ethnologica Helvetica
Herausgeber: Schweizerische Ethnologische Gesellschaft
Band: 11 (1987)

Artikel: Le patrimoine oral chez les Fõ de l'ancien royaume du Dãxom (Bénin)
Autor: Savary, Claude
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-1007678

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 08.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Claude Savary

Le patrimoine oral chez les Fõ de l'ancien royaume du Dãxomẹ (Bénin)

Introduction

On a souvent affirmé que les sociétés traditionnelles africaines étaient des sociétés sans écriture, des sociétés basées sur l'oralité, où la transmission des connaissances culturelles se faisait essentiellement par le moyen de la parole. Or, ceci n'est vrai qu'en partie, dans la mesure où l'on ne parle que d'une écriture semblable à la nôtre, d'un système de signes graphiques à valeur phonétique. De tous temps, les peuples africains ont connu d'autres types d'écriture qui leur ont permis de fixer leurs connaissances, leur histoire, leurs croyances et ceci de manière tangible et selon un mode de représentation originale qui n'en était pas moins codifiée. A titre d'exemple, on peut citer les statuettes qui retracent chez les Kuba la généalogie de leurs rois, les masques à fonction didactique utilisés dans l'initiation du *Poro*[1] chez les Sénoufo, les poids à peser l'or des Akan, les couvercles à proverbes des Woyo ou les bas-reliefs des palais royaux chez les Fon d'Abomey, etc.

Il ne faut pas oublier non plus qu'un certain nombre de peuples africains se sont dotés eux aussi d'écritures plus ou moins élaborées qui correspondent à ce que l'on entend habituellement sous ce terme. C'est le cas pour l'écriture *nsibidi* chez les Efik au Nigeria, l'écriture mende en Sierra Leone et vai au Liberia, les écritures bete en Côte d'Ivoire et bamum au Cameroun.

En réalité, toutes ces sociétés dites sans écriture ont su trouver des moyens efficaces pour assurer la viabilité de leurs traditions orales, en institutionnalisant en quelque sorte ce qu'on appelle leur mémoire collective. Elles l'ont fait de différentes manières selon les endroits, non seulement à l'aide des sculptures ou des signes graphiques que l'on vient de mentionner, mais aussi

1 Tous les termes vernaculaires sont en italique, à l'exception des toponymes. Ils ont été transcrits selon le système du *Dictionnaire Fon-Français* du R.P.B. SEGUROLA (Cotonou, 1963), mais en graphie simplifiée, sans les accents de tonalité et sans D rétroflexe. Il faut noter aussi que la cédille sous les voyelles e et o marque l'aperture, que le tilde sur toutes les voyelles indique une nasale et sur le n, un n mouillé.

à travers d'autres moyens d'expression tels que la musique, la danse, le costume et la parure, la décoration en général ou le rituel, qui sont autant de points d'ancrage des traditions orales. Néanmoins, dans toutes ces sociétés domine le verbe, l'oral ou la parole institutionnalisée, qui se distingue du discours individuel et quotidien au même titre que les chants profanes se distinguent des chants religieux. Dans différents endroits, la mémoire collective est confiée à des spécialistes, des individus ou des groupes d'individus qui ont la charge de la conserver et de la transmettre. En Afrique de l'Ouest, c'est souvent l'affaire des griots, ces gens de la parole si bien décrits par Sory Camara chez les Malinke[2]. Le terme griot viendrait du portugais *criado* («client» ou serviteur) ou serait peut-être la déformation d'un terme africain comme *gewel* (qui signifie héraut en wolof). Les griots sont aussi bien des historiens, généalogistes attachés à la personne du chef ou du roi, que des musiciens et conteurs itinérants. Selon les endroits, ce sont des femmes, mais dans tous les cas les griots appartiennent à une caste sociale considérée comme inférieure, souvent au même niveau que les forgerons ou d'autres artisans. Tout comme eux, ils forment une caste professionnelle endogame, sont tout à la fois craints et méprisés: craints à cause de leur habileté diabolique à manier les mots, méprisés parce qu'ils sont tenus à l'écart des activités sociales et échappent aux normes habituelles.

Les griots les plus célèbres exerçaient jadis leur talent à la cour des chefs ou des rois, en paticulier chez les Wolof, Songhay, Malinke et autres Mande du nord. On en trouvait également chez les Peul, Haoussa et Touareg. voire même chez les Maures. Avec la colonisation et le bouleversement des structures politiques traditionnelles, bon nombre de griots on dû se reconvertir dans toutes sortes de petits métiers, mais il en reste encore qui continuent à pratiquer leur art de conteur et de musicien, se louant pour encenser ceux qui les paient ou au contraire les dénigrer lorsqu'ils s'estiment mal rétribués. Parfois, ils peuvent exercer un véritable chantage et certains griots se sont enrichis tout simplement en acceptant de se taire...

Ainsi les griots de l'Afrique de l'Ouest et notamment les griots malinke jouent un rôle ambigu: d'une part, ils sont chargés de transmettre l'histoire et l'éthique de la société, d'autre part, ils peuvent critiquer ouvertement le comportement de leurs contemporains, y compris celui des chefs les plus puissants, ce qui représente en fait une sorte de contre-pouvoir.

Dans d'autres sociétés de l'Afrique de l'Ouest, les détenteurs de la mémoire institutionnalisée étaient au contraire des notables, des hauts fonctionnaires qui occupaient une place privilégiée dans la hiérarchie sociale. C'était par exemple le cas chez les Akan où ils portaient le titre de «maîtres

2 CAMARA, Sory (1976): *Gens de la parole. Essai sur la condition et le rôle des griots dans la société malinké.* Paris.

de la parole» (chez les Ashanti, les Abron, les Agni, etc., qui se répartissent entre le Ghana et la Côte d'Ivoire). Ces «maîtres de la parole» étaient surtout chargés de conserver l'histoire officielle du royaume, la biographie des rois ainsi que les leçons morales tirées de leurs règnes, et d'en assumer la transmission à l'aide des tambours royaux.

Au Bénin, chez les Fõ de l'ancien royaume de *Dãxomẹ,* l'histoire orale était conservée par des groupes de spécialistes désignés par le roi et répartis selon le type d'instrument qu'ils emploient pour leurs prestations. Cette histoire orale *(hwenuxo)* se distingue des autres genres de littérature orale (contes, fables, proverbes, etc.) dans ce sens qu'elle se rapporte à une époque donnée et toujours en liaison étroite avec les anciens souverains du *Dãxomẹ.* Elle reflète en fait la version officielle de l'histoire du royaume.

Mais avant d'aborder ce sujet, il convient de rappeler brièvement que le royaume du *Dãxomẹ* a été fondé aux alentours de 1625 par une branche dissidente de la famille royale d'Allada, qui elle-même était originaire d'Adja-Tado (de l'autre côté du Mono, au Togo). Le terme *Fõ* ou *Fõnu,* qui désigne les habitants de l'ancien royaume du *Dãxomẹ,* daterait seulement du règne de *Tegbesu* (milieu du XXIIIe siècle) et aurait pour origine une comparaison entre le *Dãxomẹ* et l'arbre *fõtĩ* (Cola cordifolia) devant lequel s'inclinent les autres arbres.

Il faut dire que les débuts du royaume furent modestes et qu'il ne prit de l'ampleur qu'à partir du XVIIIe siècle, notamment en assujettissant les royaumes côtiers qui jouxtaient le mouillage de Ouidah. Dès ce moment-là, le *Dãxomẹ* participa activement à la traite des esclaves et ceci jusque vers la fin du XIXe siècle, à tel point que toute cette partie de l'Afrique prit le nom de Côte des Esclaves. Ce trafic négrier entraîna le royaume dans de nombreuses guerres avec ses voisins et surtout avec le puissant royaume yoruba d'Oyo, devant lequel il dut s'incliner à plusieurs reprises. Finalement, le *Dãxomẹ* fut conquis par les Français dans les dernières années du XIXe et la royauté abolie au début du XXe siècle.

Jadis, le roi du *Dãxomẹ* détenait un pouvoir quasi absolu sur tous ses sujets et sur le trafic de traite avec les Européens à Ouidah. Il gouvernait le pays de manière très efficace grâce à ses ministres, les *Gbonugã,* toujours choisis dans le peuple et non chez les princes. C'était aussi le roi qui supervisait toute la vie religieuse du pays en ayant placé les divinités du panthéon *vodũ* sous la tutelle des cultes royaux.

Dès le XVIIIe siècle, le *Dãxomẹ* commença à se faire connaître des Européens et plusieurs voyageurs, traitants ou directeurs des forts établis à Ouidah, furent amenés à rendre visite au roi dans sa capitale d'Abomey. De ces voyages à l'intérieur de l'Afrique précoloniale, peu courants en ce temps-là, existent des relations plus au moins fidèles, la plupart du temps très romancées. Les auteurs s'y indignent des pratiques barbares auxquelles ils durent assister, en particulier des sacrifices humains accomplis au cours des

cérémonies annuelles en l'honneur des anciens rois, les «Coutumes» comme on les appelait alors. Mais les sacrifices humains existaient dans beaucoup de régions voisines et ne dépassaient pas en cruauté le traitement inhumain infligé aux esclaves par les négriers européens. Néanmoins, ce fut une des raisons invoquées, entre autres, pour justifier la conquête coloniale.

Après l'abolition de la royauté, le *Dãxomẹ* fut réuni par les Français à d'autres territoires pour former la colonie du Dahomey, partie intégrante de l'immense AOF à qui elle fournit de nombreux fonctionnaires subalternes. Devenu indépendant en 1960, le Dahomey connut une longue période d'instabilité politique et plusieurs coups d'Etat. Depuis 1973, il s'est donné un régime d'inspiration marxiste et en 1975 a pris le nom de République populaire du Bénin. Aujourd'hui le pays compte environ 4 millions d'habitants et son économie est essentiellement basée sur l'agriculture (cultures vivrières, oléagineux, coton, café, etc.) et sur les revenus que lui procure le port de Cotonou (le Bénin est en effet le pays où transitent la plupart des marchandises à destination du Niger ou provenant de ce pays).

Les trois principaux genres de conservation de l'histoire au Dãxomẹ

Les kpãligã

Ce genre est sans doute le plus important pour la conservation de l'histoire du royaume. Le *kpãligã* désigne une cloche de fer sans battant de 30 cm de haut environ, à deux pavillons de longueurs inégales disposés sur le même manche. On le frappe à l'aide d'une baguette de bois, ce qui donne deux tons différents. On trouve aussi des *kpãligã* à trois pavillons et ornés de motifs symboliques en bronze fondu à la cire perdue. Les frappeurs de cloches *kpãligã* portent le nom *d'axǫmlatǫ,* ce qui veut dire louangeurs royaux, mais on les appelle aussi *kpãligã.*

Jadis, les *axǫmlatǫ* avaient pour mission de recueillir les sentences royales, les noms forts *(ñi syẽsyẽ)* que prononçaient les rois au moment de l'intronisation, leurs hauts faits de guerre ou d'autres épisodes marquants de leurs règnes.

La charge se transmettait de père en fils. Elle rapportait certes beaucoup d'avantages mais comportait des risques. Toute erreur ou omission était en effet sévèrement sanctionnée et le coupable était souvent décapité sur le champ. Pour éviter de commettre une erreur, les *axǫmlatǫ* vivaient de manière plutôt renfermée et ne touchaient pas à l'alcool. On dit encore aujourd'hui à Abomey «taciturne comme un *kpãligã*».

Les *kpãligã* devaient, au temps du royaume, réciter les litanies royales plusieurs fois par jour, le matin à l'aube, au début de l'après-midi et tard dans la soirée, tout en faisant le tour du palais. Ils avaient également la tâche de proclamer les ordres du roi dans la ville d'Abomey, sur les places publiques et les marchés. Devant être toujours présents pour saisir les paroles royales, ils habitaient à proximité du palais et accompagnaient le roi en campagne. Pour leur service, ils recevaient une pension royale, des femmes, des terres et des esclaves, ainsi qu'une part des sacrifices au cours des rituels (animaux, noix de cola, huile de palme, étoffes, etc.).

En 1966, à deux reprises, pour la fête des prémices du petit mil *(jahuhu),* qui marque le début de l'année traditionnelle, ainsi que pour le rite *gbe biǫ,* inaugurant les cérémonies commémoratives des *Tǫxǫsu,* il nous a été possible d'enregistrer les litanies royales dans leur intégralité, de les faire traduire et commenter avec l'aide des *axǫmlatǫ* eux-mêmes.

Au cours de ces cérémonies, les *axǫmlatǫ* étaient au nombre de cinq. Ils appartenaient tous à la famille Agboglo et l'un deux, le chef de famille, *Da Afosogbe Agboglo,* entonnait les louanges en les ponctuant sur son *kpãligã,* alors que les autres se contentaient de reprendre en chœur en frappant sur leurs cloches de la même manière. Les litanies ne sont pas chantées mais simplement modulées en finale (en général, la voix monte d'une quinte).

A leur arrivée sur la place de l'ancien palais royal *(Hõmę)*[3], les *axǫmlatǫ* s'avancent en frappant sur leurs cloches un rythme lent et balancé, ce qui pour certains symbolise leur marche au milieu du sang répandu à terre lors des sacrifices. Ensuite, ils s'agenouillent et entament leur récitation. Celle-ci suit l'ordre chronologique des différents règnes mais commence toujous par le dernier roi reconnu (à l'époque des enregistrements il s'agissait de *Glęlę,* puisque le représentant officiel de la dynastie, *Dada Sagbaju Glęlę,* était un des derniers descendants directs de ce roi).

Structure et contenu des kpãligã

Le répertoire ne comporte pas un nombre équivalent de faits et de louanges pour chacun des treize règnes recensés (y compris celui de *Sagbaju Glęlę,* considéré comme roi uniquement en tant que représentant officiel des familles princières et gardien de la tradition). Un des règnes a été volontairement rayé de la liste, c'est celui *d'Adãdozã,* successeur du roi *Agõglo* à la fin du XVIIIe siècle et renversé par son frère *Gezo* en 1818.

3 L'ancien palais d'Abomey couvre une superficie de 37 ha environ, chaque souverain ayant ajouté le sien à côté de ceux de ses prédécesseurs. Une grande partie de ces constructions en terre de barre (pisé) sont en ruines aujourd'hui ou ont complètement disparu. Seuls les palais de *Gezo* et de *Glęlę* ont été restaurés. C'est là qu'est installé le Musée historique d'Abomey.

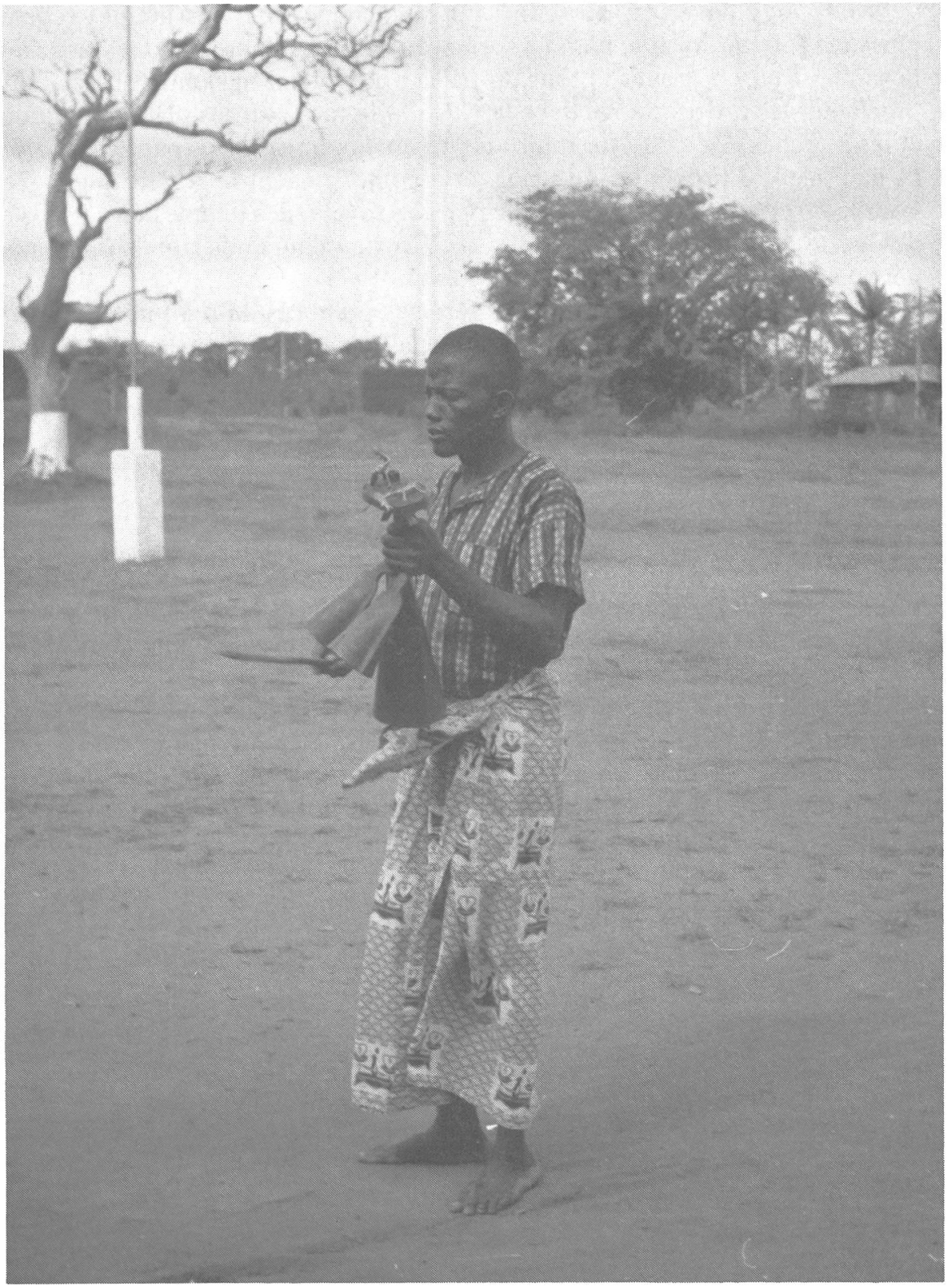

Photo 1 Da Afosogbe Agboglo, de la communauté des *Axǫmlatǫ,* récite les louanges des rois en s'accompagnant d'une triple cloche *kpãligã.* Photo de l'auteur (Abomey, 1966).

Chaque partie consacrée à l'un des rois commence par une sorte de salutation solennelle *(avalu),* soit la forme abrégée du nom royal, par exemple:

Axǫsu Glęlę	Roi *Glęlę*
Axǫsu Gbęhãzĩ	Roi *Gbęhãzĩ*

ou alors la sentence d'où est tiré le nom fort du roi:

So ję de b'agõ glo	La foudre tombe sur le palmier mais épagne le rônier (ou l'ananas)

C'est le nom complet du roi *Agõglo.* Mais il peut arriver que le nom royal soit exprimé de manière plus complète. Ainsi, pour le roi *Gbęhãzĩ,* on commence par la forme abrégée:

Axǫsu Gbęhãzĩ	Roi *Gbęhãzĩ*

suivie de la sentence complète:

Gbę wę hẽ azĩ bo ai jrę	C'est le monde qui tient l'œuf que la terre soupèse (ou mesure)

que l'on explique ainsi:

Atĩ e jǫ do ai o ji le	L'arbre qui pousse sur cette terre
Hẅi ai wę jrę	C'est toi la terre qui le soupèses
Kã e jǫ do ai o ji le	La liane qui pousse sur cette terre
Hẅi ai wę jrę	C'est toi la terre qui la soupèses
Vodũ e do ai o ji le	Les vodũ qui sont sur cette terre
Hẅi ai wę jrę	C'est toi la terre qui les soupèses
Gbętǫ e jǫ do ai o ji le	L'homme qui naît sur cette terre
Hẅi ai wę jrę	C'est toi la terre qui le soupèses

et pour conclure:

Gbę wę hẽ azĩ bo ai jrę	C'est le monde qui tient l'œuf que la terre soupèse

La portée de ces phrases peut paraître obscure et l'on est en droit de se demander si le roi se compare à cet œuf qui fait sentir son poids à la terre ou au monde, ou encore que la terre soupèse, évalue, mesure, etc. On peut également penser que le roi se compare à la terre qui soupèse tout ce qui se trouve sur elle. En effet, un peu plus loin dans les louanges figure cette phrase:

Hẅi ai Sogwe gbatǫ	Toi la terre qui as détruit Sogwe (nom d'un village en pays *waci)*

Naturellement, chaque roi possédait plusieurs noms forts qui n'ont pas été forcément tous retenus par les *kpãligã;* ils l'étaient certainement jadis. En outre, les rois n'en choisissaient qu'un ou deux pour leur usage courant, par exemple pour figurer sur leurs emblèmes, notamment les récades ou bâtons

sculptés qui servaient de lettres de créance aux messagers royaux (exemples: un lion pour *Glęlę,* un requin pour *Gbęhãzĩ,* une jambe pour *Agoli Agbo,* etc.). Plusieurs de ces noms symboliques ont trait tout d'abord aux événements ayant marqué l'intronisation royale. Par exemple, un des premiers rois ou plutôt chefs de la dynastie naissante, car ils ne portaient pas encore le titre de roi *(Dada)*[4], *Dakǫdonu* est présenté ainsi:

Dakǫdonu ñi axǫsu bo mętõ nõ ci akpo	*Dakǫdonu* s'appelle «le roi qui en a fait échouer un autre»

En effet, il s'empara du pouvoir pendant l'absence de son frère *Gãñixęsu,* parti à Allada pour y recevoir l'investiture en tant que chef de clan des émigrés installés à Houahoué (près d'Abomey). A cette époque (i.e. dans le premier quart du XVIIe siècle) le culte dynastique était encore entre les mains de *l'ajahutonõ* à Allada, le grand prêtre du culte rendu au fondateur du clan dissident d'Adja-Tado *(Agasu* représenté, sous forme de léopard).

Un autre exemple est rourni par l'un des «noms forts» de *Tegbesu* (6ème règne):

Tegbesu, awu ję agbo-kǫ	*Tegbesu,* le vêtement est tombé sur le cou du buffle
Hãde, Ahãde, awu wę ję agbo-kǫ	*Hãde, Ahãde* (autre nom de *Tegbesu),* ce vêtement est tombé sur le cou du buffle[5]
Awu wę ję agbo-kǫ bo kõklõ vę ku e, kõklõ vę ku e	Ce vêtement qui est tombé sur le cou du buffle, pour le lui arracher il faut le tuer, pour le lui arracher, il faut le tuer

Cette sentence existe sous une forme plus condensée:

Tegbesu, awu wę ję agbo-kǫ ma ñõ klõ	*Tegbesu,* ce vêtement qui est tombé sur le cou du buffle ne peut être arraché

Le sens reste sensiblement le même et le roi signifie par là qu'on ne peut l'empêcher de succéder à son père le roi *Agaja,* à moins de le tuer (ce que personne n'oserait faire). Le vêtement en question représente la tunique royale qui servait à l'intronisation. D'après la plupart des commentateurs, les

4 *Dada* était un chef local de la région d'Abomey qui fut tué par *Axo* dit *Hwegbaja,* troisième souverain de la dynastie et véritable fondateur du royaume. Le nom du vaincu servit dès lors de titre officiel pour le roi d'Abomey *(Axǫsu).*

5 *Ahãde,* autre nom courant du roi *Tegbesu* et qui est mentionné dans l'ancienne relation de voyage de l'Anglais R. Norris: A Journey to the Court of Bossa-Ahadee, King of Dahomy, In the Year 1772. In: DALZEL, A. (1793): *The History of Dahomy, An Inland Kingdom of Africa.* London.

demi-frères (de mères différentes) de *Tegbesu,* notamment les princes *Agidisu* et *Zẽgã,* s'étaient ligués pour l'empêcher d'accomplir jusqu'au bout la cérémonie d'intronisation, en glissant des feuilles urticantes à l'intérieur de la tunique. Mais le roi *Tegbesu* supporta stoïquement l'épreuve, ce qui accrut encore sa renommée en matière de pouvoirs magiques.

D'autres rois ont également immortalisé les conditions de leur accession au trône, ainsi par exemple *Agoli Agbo* (douzième et dernier souverain du *Dãxomẹ)* proclama:

Ago'li Agbo, Alada klẽ	Gare au chemin *Agbo* (Abomey),
afọ ma j'ai	Allada trébuche mais ne tombe pas à terre

ce qui est explicité par:

Flãse blo Alada to do e	Les Français ont relevé Allada
Lo bo Dãxomẹ se gbe	Et le *Dãxomẹ* a obéi

A la suite de la défaite du roi *Gbẹhãzĩ* en 1892 devant les troupes coloniales françaises, le prince *Gucili* s'était proclamé roi avec l'appui de l'occupant qui cherchait simplement à mettre la main sur *Gbẹhãzĩ.*

Bien entendu, les louanges *kpãligã* ne révèlent pas seulement les difficultés ou les péripéties qui se reproduisirent pratiquement au début de chacun des règnes, elles comportent aussi d'autres indications.

A. Sur le caractère du roi et ses intentions quant à la manière de gouverner le pays, par exemple:

(Dakọdonu)

Donu gã hwi bọ mẹ ku	*Donu* aiguise son sabre et l'homme meurt.

Le roi se fera craindre de tous.

(Hwegbaja)

Sũ nu hwe le di lele	Tout comme la lune, le soleil
kpe to	s'étend partout

Le pouvoir du roi s'étend sur tout le royaume.

(Gezo)

Akpọ wẹ ci gedehũsu b'ẹ	C'est pour dissiper son ennui que
yi xẹ do	le grand fromager solitaire attire les oiseaux

Le roi veut étendre sa protection sur tous ses sujets.

(Glẹlẹ)

Nu w'atĩ bọ kã ma ko	S'il arrive quelque chose à l'arbre, la liane ne s'en moque pas

S'il arrive malheur au roi, ceux qui vivent à ses dépens, comme la liane aux dépens de l'arbre, en pâtiront aussi.

B. Les louanges relatent les hauts faits de guerre des rois, soit à travers les noms des villes et villages conquis (cassés comme disaient les anciens habitants du *Dãxomẹ),* soit à travers celui des chefs vaincus, en général tués sur le champ de bataille ou exécutés à Abomey en l'honneur des anciens rois (seulement à partir du règne *d'Agaja* qui introduisit la coutume des sacrifices humains):

(Gãñixẹsu)
Akiza gbatọ — Celui qui a conquis Akiza

Akiza se trouve à mi-chemin entre Allada et Abomey, au nord du marécage qu'on appelait jadis *Lama.* C'est par là que durent passer les émigrés d'Allada avant de s'arrêter à Houahoué, non loin d'Abomey.

(Dakọdonu)
Bulukutu hutọ — Celui qui a tué *Bulukutu*

Bulukutu était un chef local de la région d'Abomey, son nom signifierait le fusil qui tue sournoisement. A cette époque les armes à feu étaient encore peu répandues à l'intérieur du pays. Par la suite, l'appellation *Blu* servit à désigner un régiment spécialisé dans l'attaque par surprise.

(Hwegbaja)
Dada hutọ — Celui qui a tué *Dada*

Dada était un chef local de la région d'Abomey, son nom servit à partir de *Hwegbaja* de titre officiel aux rois du *Dãxomẹ.*

(Akaba)
Yahẽze kpolu hutọ — Celui qui a tué *Yahẽze,* alors accroupi

Ce chef *wemenu* fut tué lors de la fameuse bataille de *Lisse'zoun. Akaba* s'était en effet juré de le tuer dans n'importe quelle position.

(Agaja)
Savinu Hufõ hutọ — Celui qui a tué *Hufõ* de Savi

Hufõ était un chef *xwẹda* qui régnait sur un petit royaume de la côte près de Ouidah, le royaume de Savi (que les Européens appelaient Xavier). Il détenait au XVIIe siècle le monopole du commerce avec les Européens. Grâce à sa victoire, le roi *Agaja* put dès lors étendre les limites du *Dãxomẹ* jusqu'à la côte et jouer une part active dans le commerce de traite, lequel allait durer près de deux siècles. Cette conquête est encore soulignée par deux autres sentences:

Lo wuli nu tǫ ma dǫ adikã	(Lorsque) le crocodile attrape quelque chose, la rivière ne lui en fait pas procès (littéral.: ne demande pas le poison d'épreuve)
Dosu hũ-yi-tǫ lǫ adẽtǫ	*Dosu* l'intrépide «bateau qui va sur les flots»

Dosu est le nom que l'on attribue aux enfants mâles nés après des jumeaux. *Agaja* était en effet le puîné des jumeaux *Akaba* et *Ahãgbe.*

(Gezo)	
Maxi Hũjroto gbatǫ	Celui qui a conquis le pays *maxi d'Houndjro*

Cette victoire fut décisive pour le roi d'Abomey et lui permit de soumettre les *Maxi,* ce que ses prédécesseurs n'étaient pas parvenus à faire[6].

Anago Lefulefu gbatǫ	Celui qui a conquis (le village) *nago* de Lefulefu

Lefulefu ou Refurefu en yoruba, important centre *nago-yoruba* conquis en 1843 avant la première campagne contre la ville *egba* d'Abeoukuta.

Ayǫnu Acade hutǫ	Celui qui a tué *Acade* d'Oyo

Acade était le général en chef de l'armée d'Oyo. Le roi *Gezo* fut le premier à oser s'attaquer à ces *Yoruba* que l'on appelait *Ayǫnu* en *fõgbe,* c'est-à-dire gens d'Oyo, et auxquels le *Dãxomę* payait tribut depuis plus d'un siècle.

Le roi *Glęlę,* aussi populaire que son prédécesseur, possède dans ses louanges une impressionnante énumération de victoires remportées sur les *Nago-Yoruba* d'Ishaga, de Kétou et d'autres localités sises au-delà de l'Ouémé.

C. Les louanges comportent aussi une dimension mystique, par exemple en rappelant la nature exceptionnelle du souverain, ses pouvoirs magiques, qui lui sont révélés notamment au cours du rituel d'intronisation par les deux grands ministres du royaume, le *Migã* et le *Męhu:*

(Akaba)	
Akwę Yeũmę	Riche en cauris (coquillage servant de monnaie jadis)
Ję Yeũmę	Riche en perles

6 Victoire commémorée par l'installation du marché principal d'Abomey qui porte le même nom *(Hũjroto).*

Les perles étaient un symbole de richesse, surtout les petites perles de couleur bleu clair appelées perles d'agris ou d'aigry. A partir *d'Akaba,* tous les rois portèrent le titre de *Jęxǫsu,* c'est-à-dire roi des perles.

Avǫ Yeũmę	Riche en pagnes

Il est question ici d'étoffes tissées en coton qui n'étaient pas très répandues à cette époque, où l'on devait se vêtir assez sommairement de vêtements en écorce battue ou en fibres de raphia tissées.

Le roi passe pour détenir un pouvoir magique incomparable et le personnifie en même temps, sous la forme d'un nom magique:

(Agaja)	
Cakucaba agidiwǫlǫ	*Cakucaba* = mélange magique *agidi* = très grand *wǫ* = découvrir *lǫ* = démonstratif mis pour *elǫ* (ce, ceci)

Pour certains rois, le nom magique s'inspire de la légende qui entoure leur naissance ou l'existence qu'ils ont menée avant d'accéder au trône:

(Kpẽgla)	
Sĩ mę kpẽ (gla) ma j'avivǫ	Dans l'eau, le plomb (courageux) ne craint pas le froid

Kpẽ désigne tout à la fois le plomb, la pierre, le projectile ou... la toux, d'où une possibilité de jeu de mots intéressant. Le mystère de la naissance du fils présumé de *Tegbesu* et de *Nae Cai* n'a jamais pu être éclairci. A Abomey, on raconte habituellement que *Ñãsunu,* futur *Kpẽgla,* fut enlevé à sa naissance et jeté dans un marigot.

(Tegbesu)	
Mamã-degwẽ lǫ adẽtǫ	L'intrépide *Mamã-degwẽ*

Le nom magique *Mamã-degwẽ* peut se décomposer ainsi: *Mamã* est mis pour *Ama ma nõ (gbę gbe nu Tegbesu),* les feuilles ne peuvent refuser (la voix, l'ordre) d'obéir à *Tegbesu; degwẽ* est formé de *de* (puiser), *go* (gourde ou flacon), *wẽ* (message, commission ou otage). Ce qui pourrait donc se traduire par: Les feuilles ne refusent pas d'obéir à l'envoyé (ou l'otage) qui puise dans sa gourde.

Les feuilles constituent la base de tous les rituels. L'épisode se rapporte à la captivité du prince *Avisu* (futur *Tegbesu)* chez les *Yoruba* d'Oyo, qui avaient exigé *d'Agaja* non seulement un tribut élevé mais aussi de leur livrer l'un de ses plus valeureux fils en otage, après l'invasion de 1708. La mère *d'Avisu* n'était autre que *Nae Hwãjęle* (ou *Hwãjile),* originaire du pays *aja* et qui organisa les premiers grands cultes *vodũ* introduits dans le royaume *(Mahu-Lisa,* les *Tǫxǫsu).* On lui prêtait des pouvoirs extraordinaires. C'est

elle qui aurait préparé les deux gourdes magiques qui pemirent à son fils, selon la légende, de subsister durant plusieurs années sans toucher à la nourriture des Yoruba, pour ne pas en être corrompu!

Toutefois, nulle part les louanges n'attribuent au roi une qualité divine, c'est-à-dire qu'il n'est jamais assimilé à un *vodũ* de son vivant. Même s'il possède des dons extraordinaires, le roi du *Dãxomẹ* n'en est pas pour autant un «roi-dieu» comme l'ont prétendu certains auteurs[7]. Il arrive cependant que soit mentionné dans les louanges le nom du *jǫtǫ,* c'est-à-dire de l'ancêtre protecteur qui a favorisé la naissance et se retrouve par conséquent dans l'une des trois âmes de l'individu (les éléments constitutifs de sa personne en quelque sorte), en l'occurrence le *Sẹ*. Par exemple, dans les louanges pour *Gbẹhãzĩ* on découvre la sentence:

So jẹ de b'agõ glo	La foudre tombe sur le palmier mais épargne le rônier (ou l'ananas)

c'est le nom fort *d'Agõglo, jǫtǫ* de *Gbẹhãzĩ;* ou bien dans celles *d'Agoli Agbo,* lorsqu'il est dit:

Tǫsisa mõ nõ gõ tǫ kpletẽ	Les cours d'eau se rassemblent pour la plupart
Ye tǫ lẹ kple sa kaka lo Kpẽgla-agbetǫ	Ils se rassemblent après leur long périple dans l'océan de *Kpẽgla*

Sentence prononcée par le roi *Kpẽgla* après sa victoire sur le chef *xwẹda Agbamu* (près de Ouidah, aux alentours de 1775). *Kpẽgla* était en effet le *jǫtǫ d'Agoli Agbo* qui pouvait donc inclure cette sentence à ses louanges.

Ces noms de *jǫtǫ,* ainsi que les faits qui leur sont attribués, ont souvent induit en erreur ceux qui, les premiers, recueillirent la tradition orale pour écrire l'histoire du royaume.

Les louanges pour chacun des rois sont introduites par une salutation comme on l'a vu plus haut et se terminent par des formules du genre:

B'agala dele	Exemple de courage

que l'on peut décomposer de la manière suivante:

Bo e gla de le	Et qui est le courage même (ou en plus)

généralement suivi de l'un des noms forts accompagnés de la formule:

lǫ adẽtǫ (ou *adãtǫ),* c'est-à-dire l'audacieux ou l'intrépide.

Si les louanges *kpãligã* s'avèrent utiles pour situer un règne, rappeler certains épisodes historiques ou donner des indications sur la personnalité

7 *PALAU-MARTI, Montserrat (1965): Le roi-dieu au Bénin.* Paris.

des souverains du *Dãxomẹ,* il faut reconnaître qu'elles ne suffisent pas à elles-seules pour reconstituer l'histoire du royaume. Elles représentent en fait un moyen original pour fixer le passé sous une forme condensée, selon un procédé mnémotechnique où la mémorisation est facilitée par la succession de courtes phrases rythmées, par les assoncances, les répétitions, etc. A côté des *kpãligã* existent d'autres sources ou moyens de conservation de l'histoire orale, notamment grâce au répertoire du *dogba,* le tambour des rois d'Abomey.

Photo 2 Les *Axọmlatọ* ou louangeurs des rois, au palais durant le rite des prémices du mil *(Jahuhu).* Photo de l'auteur (Abomey, 1966).

Chants et rythmes du dogba

Le *dogba* est un tambour de taille moyenne (90cm de long et 30cm de diamètre environ), de forme cylindrique un peu renflée vers la base, qui se termine par une sorte de tuyère. Il est creusé d'une seule pièce dans un tronc d'arbre, en général une essence de couleur claire et relativement tendre, comme le *guxotĩ;* beaucoup d'autres tambours sont taillés dans le bois du fromager *(hũtĩ)*[8]. L'ouverture supérieure du *dogba* est recouverte d'une peau d'antilope (peau de chèvre pour les autres membranophones), fixée par des chevilles de bois et des lanières découpées à la base de la peau. Il se joue posé à terre, presque horizontalement, à l'aide d'une baguette recourbée que tient le tambourinaire de la main droite, alternant les coups secs et aigus donnés par la baguette, avec les coups longs et sourds produits par la paume de la main gauche. Cette succession de tons hauts et bas, de coups brefs et longs, permet de transmettre des messages en langage rythmé[9]. Le *dogba* n'est certes pas le seul à pouvoir le faire, d'autres tambours peuvent aussi «parler» de la sorte, par exemple le *hũgã* ou tambour des princes, ou encore les différents tambours utilisés dans les cultes *vodũ,* etc. Mais le *dogba,* lui, ne parle que des rois et, à l'instar des *kpãligã,* relate les louanges royales, les hauts faits des souverains du *Dãxomẹ,* leurs traits de caractère ainsi que les épisodes les plus marquants de leurs règnes.

Selon la tradition, le *dogba* fut ramené du pays *xwẹda* de Dègbé par le roi *Agaja,* lors de sa fameuse conquête de Savi (Ouidah), en 1727. Au début, le rôle du *dogba* se limitait à annoncer l'arrivée du roi. Ce n'était pas un tambour de guerre, mais il pouvait avertir le peuple quand le roi revenait d'une campagne victorieuse. En fait, le *dogba* ne quittait pas le palais où il était déposé dans la case *Lẹgẹdẹ,* là où se tenaient les ministres convoqués par le roi, dans une des cours extérieures du palais.

La charge de *dogbahũtọ* (tambourinaire du *dogba)* se transmettait de père en fils. Toutefois, chacun des souverains au moment de son avènement, choisissait son propre tambourinaire. Par la suite, on décida d'attribuer également un tambourinaire à chacun des rois antérieurs au règne *d'Agaja.* Les titulaires recevaient du roi des terres et des esclaves et, tout comme les *kpãligã* ou *axọmlatọ,* avaient droit à une part des sacrifices. Au même titre que les princes, ils avaient en outre le privilège de porter des noms symboliques qu'ils transmettaient à leurs successeurs. En voici quelques-uns:

8 *Hũ* est le terme générique pour toutes sortes de membranophones, même pour ceux qui ne sont pas en bois.

9 La langue des *Fõ,* le *fõgbe,* est en effet une langue tonale, habituellement classée avec *l'ewe* par les linguistes dans le groupe *kwa,* qui présente certaine parenté avec le groupe des langues *akã* du Ghana et de Côte d'Ivoire.

Ajado (premier titulaire nommé par le roi *Agaja):*

Ago xǫ tǫ gbe nõ golo a ku	Si le crapaud se dispute avec la rivière, il ne peut éviter la mort

Lẽze (nommé par le roi *Tegbesu):*

Ase kuku bǫ ajaka nõ fli kpo	Le chat mort, le rat renverse le bâton
Lã e nõ fõ mi du ǫ edie	Voici l'animal qui se réveille pour danser

Kpǫdã xęxę (nommé par le roi *Kpẽgla):*

Kpǫ adã bǫ lã yi ku	(Si) la panthère se fâche, les animaux vont mourir

Lãkpõ (nommé par le roi *Agõglo):*

Lã kpõ ǫ bo i kǫ	C'est l'animal qui regarde qui va crier

Lǫde (nommé par le roi *Gezo):*

Lǫde kũ kpõ gbede Aja yi wolo	*Lǫde* refuse de regarder *l'Aja* qu'il va écraser

Sude (nommé par le roi *Glęlę):*

Xę du vo ma du gbęgbę, e glo hũtagbe	L'oiseau mange le *vo* (fruit d'une sorte de Ficus) mais pas le *gbęgbę* (Entada abyssinica), il évite d'avoir la tête troublée

Le *dogba* possède trois sortes de rythmes, un pour la marche, un second pour le langage rythmé et un troisième pour la danse. C'est au cours des rituels de commémoration des *Tǫxǫsu* royaux en 1966 (rite dit *gbe biǫ)* qu'il nous a été possible d'enregistrer le répertoire complet des louanges du *dogba* et surtout de nous les faire traduire et expliquer avec l'aide du tambourinaire qui les avait exécutées, *Da Lǫde*[10].

Dans ce court article, il n'est pas possible de citer tous les textes transcrits à partir des enregistrements et qui ont été par ailleurs publiés in extenso dans notre thèse[11]. Nous nous contenterons d'en souligner les points les plus importants et de les comparer avec d'autres sources de transmission de l'histoire orale dans ce pays.

10 Sans doute décédé depuis, car il était déjà âgé en 1966. C'était l'un des derniers tambourinaires à bien connaître les rythmes du *dogba* et leur signification.

11 *La pensée symbolique des Fõ. Tableau de la société et étude de la littérature orale d'expression sacrée dans l'ancien royaume du Dahomey*. Genève, 1976.

Tout d'abord, il faut noter que le *dogba* ne se produit pas seul, mais en compagnie d'un petit tambour de forme semblable qui, lui, est seulement frappé de la paume des mains et assure le rythme de base. Le groupe comprend encore deux autres instruments: une cloche de fer sans battant *(gã)* et une paire de hochets musicaux en vannerie *(asã)*.

Structure et contenu du répertoire du dogba

Le répertoire ne comporte pas seulement des louanges transmises par le rythme du tambour, mais aussi des chants: d'abord un chant de marche dans lequel on annonce que le tambour va parler et que chacun doit l'écouter, car c'est par la volonté du roi *Agaja* qu'il fut institué; en même temps, on rend hommage au premier tambourinaire, *Ajado,* et à son second, *Dãgbo*.

Puis, parvenu sur la place du rituel, le groupe entonne un chant *(avalu,* c'est-à-dire hommage) en l'honneur du roi *Glęlę,* tout comme l'avaient fait les *kpãligã*. Après quoi, le *dogba* exécute devant le roi (c'est-à-dire devant son représentant actuel) le rythme:

Kpǫ zõ godomę	La panthère avance prudemment
Kpǫ zõ gũdãdomę	La panthère avance précautionneusement
To le mi se ce?	Ne l'entendez-vous pas ainsi?
Kpǫ zõ godomę	La panthère avance prudemment

La panthère *(kpǫ)* représente le roi et en même temps l'ancêtre mythique de la dynastie d'Allada *(Agasu)*. On devrait dire plutôt le léopard, nom de la panthère d'Afrique au pelage fauve tacheté de noir. La distinction existe en *fõgbe* où l'on trouve le terme *kpǫvę* pour désigner le léopard (littéralement: panthère rouge). Ce rythme fait allusion au roi *Agaja* qui porte aussi le nom symbolique de *Kpǫvęsa* (littéralement: panthère rouge-saisir de force).

C'est ensuite que sont frappées sur le tambour les devises ou louanges des rois, en suivant l'ordre chronologique, mais à partir du roi *Agõglo* seulement. Ces louanges ressemblent d'une certaine manière à celles des *kpãligã*. Elles contiennent aussi les noms forts des rois, à commencer par les plus courants:

(Gezo)	
Ge de zo ma si gbe	L'oiseau cardinal possède un feu qu'il ne communique pas à la brousse
(Glęlę)	
Glę lę ma ñõ zeze	Les champs ne peuvent vraiment pas être soulevés

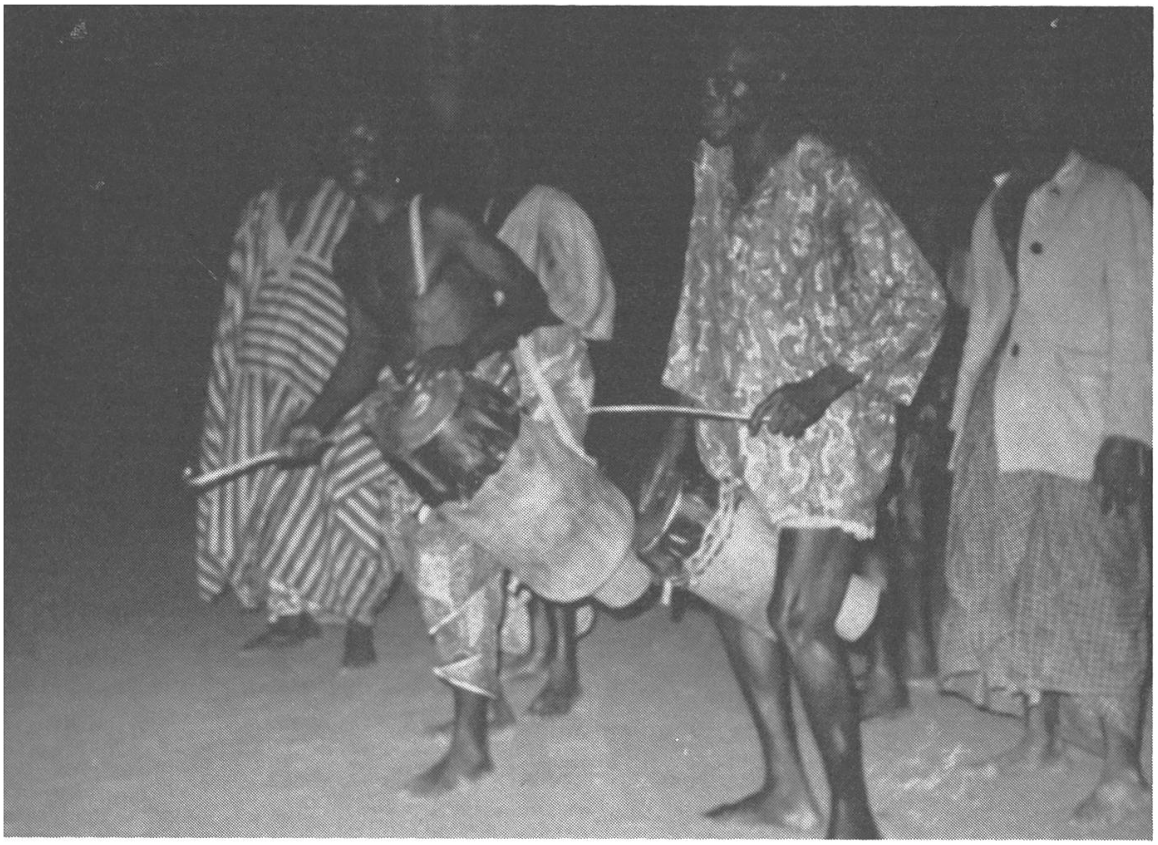

Photo 3 L'arrivée du *dogba* au palais pour le rite de *Jahuhu.* Photo de l'auteur (Abomey, 1966).

En réalité, le répertoire des louanges du *dogba* ne contiennent que les noms forts des rois, devises qu'ils se sont données tout au long de leurs règnes. On y fait peu mention de leurs victoires comme dans les louanges *kpãligã,* mais on y retrouve, tout comme dans celles-ci, l'indication de leurs différents *jǫtǫ*.

Ces devises se présentent sous la forme de courtes sentences et peuvent se comparer aux maximes et proverbes si prisées jadis par les *Fõ*. Elles expriment en somme d'une manière imagée une certaine logique ou sagesse populaire:

(Gezo)

Gu ja ma ja xo zo	On ne peut battre le fer sans le mettre au feu

Les images ont régulièrement une portée symbolique, en premier lieu par le choix des éléments qui les composent (personnages, animaux ou choses):

(Sagbaju Glęlę)
Xovęsīdã bǫ logozogo — Le serpent venimeux et la carapace de tortue

Le serpent venimeux représente globalement les ennemis du roi, ceux qui instillent leur venin à longueur d'année. La tortue est connue pour la résistance de sa carapace, et aussi parce que c'est un animal qui apparaît fréquemment dans la divination (dans les devises des signes du *Fa)*. Or, *Sagbaju Glęlę* s'était fait une solide réputation de devin *(bokǫnõ)*.

A travers cet exemple, on découvre un des mécanismes les plus importants de la littérature orale chez les *Fõ:* le«mi-dit»[12] ou ce qui est énoncé à moitié; à l'auditeur de faire l'effort pour rétablir le message complet. Il lui faut donc saisir l'allusion ou la comparaison en faisant jouer sa mémoire. Cela suppose de solides connaissances, tant sur le plan des traditions que sur celui de la langue, de l'expression très particulière (différente du langage courant) des louanges. Ainsi, par cette nécessité même de rétablir l'intelligibilité du message, la tradition orale échappe à l'érosion continue qui menace toute forme achevée du discours. Seuls, les anciens possédaient cette faculté, et encore fallait-il qu'ils aient appartenu aux milieux les plus directement concernés. Ce n'était pas forcément les princes qui s'en montraient les plus capables, car chaque famille princière, issue de l'un des souverains du *Dãxomę,* conservait sa propre version, celle qui lui paraissait la plus avantageuse pour elle. Et les rois d'Abomey l'avaient si bien compris qu'ils recrutaient leurs historiographes parmi le peuple, tout comme leurs ministres et leurs épouses royales *(kpǫsi)*.

Pour terminer, si l'on voulait comparer le *dogba* aux autres genres historiques des *kpãligã* et de *l'agbaja* (dont on va parler en fin d'article), on pourrait dire par exemple que ses louanges comportent moins de figures de style, que l'expression y est plus ramassée, sans toutefois aboutir au style télégraphique. Au contraire, les phrases sont très bien construites, car n'oublions pas qu'elles sont uniquement transmises par le rythme du tambour. Enfin, elles paraissent plus riches de symboles ou d'images que dans les louanges des *kpãligã,* plutôt stéréotypées, ainsi que dans les chants de *l'agbaja,* dont la forme est beaucoup plus libre et permet davantage l'improvisation.

12 Ce procédé a été mis en évidence par AGUESSY, H. (1972): Tradition orale et structures de pensée: essai de méthodologie. *Cahiers d'histoire mondiale* 14, 2: 269–297.

Les chants de louanges du tambour agbaja

C'est le troisième genre officiellement reconnu pour la transmission de l'histoire royale.

L'agbaja désigne tout d'abord un tambour de taille moyenne (40 à 50 cm de haut) qui ressemble au *dogba,* avec une caisse en bois un peu renflée et qui se termine en tuyère, une peau tendue au moyen de chevilles de bois et de lanières de cuir. On le joue non pas posé à terre mais porté verticalement au moyen d'une courroie, et uniquement avec la paume des mains. Il y a toujours deux tambours qui jouent à l'unisson, accompagnés par des hochets musicaux en vannerie *(asã)* et des cloches sans battant *(gã)* pour soutenir le rythme. On dit à Abomey que ce tambour fut introduit par la reine *Nae Hwãjęle.* Ceci semble bien le cas, d'une part parce qu'il se produit, à l'exclusion de tous les autres tambours, lors des rituels commémoratifs pour cette reine au centre de *Jęna* (important centre cultuel qui regroupe les principaux *vodũ* de la création installés par *Nae Hwãjęle au Dãxomę: Mahu, Lisa, Agę, Gu et Ji),* d'autre part, parce que ses louanges ne commencent qu'à partir du règne de *Tegbesu* (fils de *Nae Hwãjęle).* On l'appelle encore tambour des princesses, car il servait à l'origine à rythmer les danses des princesses, en particulier de *Męno* (reine-mère, autre appellation de *Nae Hwãjęle)* et des princesses de son entourage. Après sa mort, le tambour lui fut consacré par son fils, le roi *Tegbesu.*

Le répertoire de *l'agbaja* comprend les louanges des rois, celles des reines-mères ainsi que des chants à la mémoire des anciens rois. Le groupe de *l'agbaja* se produit à la suite du *dogba* lors des festivités royales. Le chef du groupe, *l'agbajanõ,* déclame plus qu'il ne chante les louanges des différents rois qui sont entrecoupées par le rythme rapide des tambours. Les versets pour chacun des rois sont à peu près de même longueur. Ils contiennent évidemment les noms forts et devises des souverains, mais exprimés de manière plus personnelle que dans les *kpãligã* ou par le *dogba.* Par exemple en s'adressant au roi *Tegbesu, l'agbajanõ* déclare:

E Hũdo xo nu bo mlã we agbajahũ	C'est lui *Hũdo* (nom de *l'agbajanõ)* qui frappe le tambour *agbaja* pour te louer

et plus loin pour le roi *Kpẽgla:*

Ũ sǫ hã nu mlãmlã	Je vais chanter pour louer
Dada kpẽ de gla	le roi (dont) le plomb fait la force

On retrouve aussi l'énumération de quelques-unes des victoires remportées par les rois du *Dãxomę,* mais la liste en est moins longue que dans les *kpãligã.*

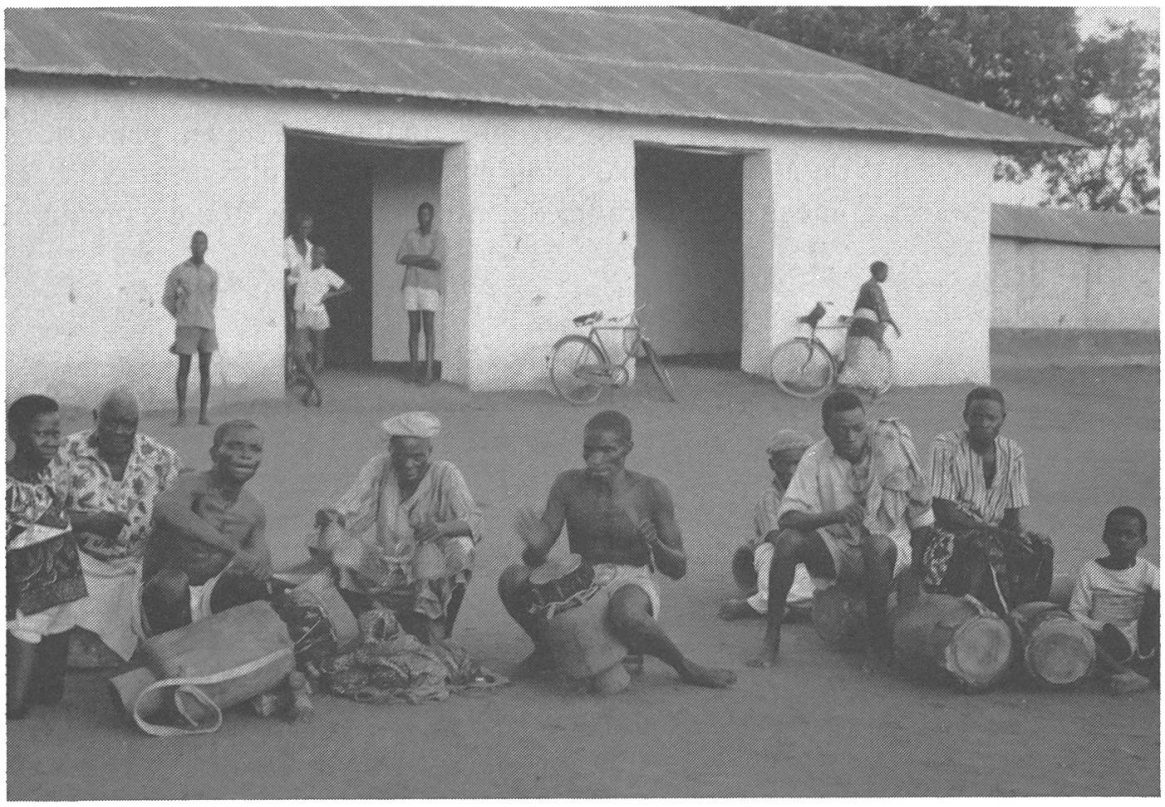

Photo 4 Les tambours royaux au palais: à gauche le groupe du *dogba* et à droite, celui de *l'agbaja*. Photo de l'auteur (Abomey, 1966).

En résumé, le répertoire de *l'agbaja* comporte d'avantage de leçons morales que les deux autres genres:

(Sagbaju Glęlę)

Wonõ nõ xo zo do a	Celui qui a de la pâte (de la nourriture) n'a pas besoin de se disputer

(Gbęhãzĩ)

Ũ do gbǫ dokpo do męsi ǫ,	Si je n'ai qu'un seul cabri
mõ nõ jǫ gbǫ jǫ ũ kũ,	je me rends bien compte que je ne
n'ajo bǫ jǫ hu e glo	peux l'offrir, à moins d'en voler un autre, c'est impossible

Dans cette phrase typique de l'ancien *fõgbe,* on joue sur les assonances et allitérations, en particulier sur le verbe *jǫ* (offrir) et *ajo* (vol et ici voler).

Enfin, il existe à côté des louanges des chants historiques où l'expression est encore plus individuelle, où le chanteur peut ajouter de nouveaux éléments à la trame, un peu à la manière des griots de l'Afrique de l'Ouest. A ce genre, qui ne manque pas d'une certaine qualité poétique, peuvent se rattacher les chants du *Hãye,* réservés jadis aux seules familles princières[13], et aussi les histoires mimées dans le cadre des rituels pour les *Tǫxǫsu* royaux.

Résumé

Cet article a pour but de montrer, à travers l'exemple de la transmission de l'histoire dans l'ancien royaume du *Dãxomę* (Bénin), que des sociétés dites sans écriture se sont dotées de moyens originaux pour conserver leur patrimoine oral, en faisant appel soit à des objets matériels, soit à des spécialistes, voire à de véritables systèmes de signes qui ne sont pas très éloignés du phénomène de l'écriture.

Après avoir brièvement situé l'ancien royaume du *Dãxomę,* trois principaux genres historiques sont envisagés ici: les louanges royales des sonneurs de cloches *kpãligã,* les rythmes et chants du *dogba,* tambour royal, enfin les chants de *l'agbaja,* tambour des reines et des princesses. Les textes, réunis au cours des grandes cérémonies qui se sont déroulées à Abomey en 1966, révèlent les différentes formes qu'emprunte la transmission de l'histoire institutionnalisée chez les *Fõ:* succession rigide de faits et de caractères historiques pour les *kpãligã,* devises teintées de leçon morale pour le *dogba,* épopée offrant plus de liberté créatrice pour *l'agbaja.*

Mais dans tous ces genres domine une des caractéristiques essentielles de la littérature orale chez les *Fõ,* à savoir ce procédé du «mi-dit» qui oblige l'auditeur à rétablir la clarté du message et qui sans doute, grâce à cet effort constant, a permis de maintenir vivante pendant longtemps la tradition orale dans ce pays.

13 Le style du *Hãye* a été repris par l'Eglise catholique pour ses chants de messe.

Bibliographie sommaire

AGBLEMAGNON F. N'sougan (1969): *Sociologie des sociétés orales d'Afrique noire. Les Eve du Sud-Togo.* Paris, Mouton.

CAMARA Sory (1976): *Gens de la parole. Essai sur la condition et le rôle des griots dans la société malinké.* Paris, Mouton.

GLELE Maurice Ahanhanzo (1974): *Le Danxomę. Du pouvoir aja à la nation fon.* Paris, Nubia.

HOUIS Maurice (1971): *Anthropologie linguistique de l'Afrique noire.* Paris, PUF.

LOHISSE Jean (1974): *La communication tribale.* Paris, Editions universitaires.

NIANGORAN-BOUAH Georges (1981): *Introduction à la Drummologie.* Abidjan, Editions Sankofa.

SAVARY Claude (1976): *La pensée symbolique des Fõ du Dahomey. Tableau de la société et étude de la littérature orale d'expression sacrée dans l'ancien royaume du Dahomey.* Genève, Editions Médecine et Hygiène [Thèse de l'Université de Neuchâtel].