

Sous la direction de
Annie Dupuis
avec la collaboration de Jacques Ivanoff

Ethnocentrisme et création

Éditions de la Maison des sciences de l'homme

Relecture
Laurent Bruel et Nathalie Fourier

Suivi éditorial
Nathalie Fourier et Luc Tesnière

Mise en page
Luc Tesnière et Mélodie Leblois

Illustration de la couverture
Tapis en sachets en plastique.
Meadowlands, Soweto, Afrique du Sud.
Long : 110 cm
Acquis en 1988. Collection particulière.
© Cliché Manuel Valentin, 2001

© 2013
Éditions de la Maison des sciences de l'homme

ISBN : 978-2-7351-1298-2

Imprimé en France

MORT ET CRÉATIVITÉ DANS LA TRADITION DES AMAZONES DU DAHOMEY

SUZANNE PRESTON BLIER

Traduit de l'anglais par Annie Dupuis et Sylvia Davidson

La célèbre statue du dieu dahoméen de la guerre Gu (ill. 1*), acquise par le général franco-sénégalais Alfred Amédée Dodds au cours de la conquête du royaume ouest-africain en 1892-1893, est non seulement une œuvre d'une puissante expression visuelle, mais aussi d'une importance unique du point de vue de la créativité artistique. La divinité Gu évoquée sous sa forme militaire avec la couronne de guerre et d'autres outils, le poing fermé sur une arme, est aussi connue comme le dieu des artistes et de la créativité, en tant que la violence est source de renouvellement. L'œuvre, qui fut complétée en 1858-1859, personnifie aussi le père du commanditaire, le roi Glélé (1858-1889). Cependant, à bien des égards, cette œuvre paradigmatique de l'art fon (ainsi que de l'art dahoméen) est en vérité une œuvre du génie artistique yoruba. L'artiste Akpele Kendo Akati était un prisonnier de guerre qui, après avoir été amené à la capitale Abomey, compléta l'œuvre pour ses nouveaux maîtres. Le fait qu'elle



ill. 1. Statue de Gu (h : 165 cm) musée du quai Branly (Inv. 71.1894.32.1). Exposée au pavillon des Sessions du musée du Louvre (cf. M. Valentin dans ce volume)

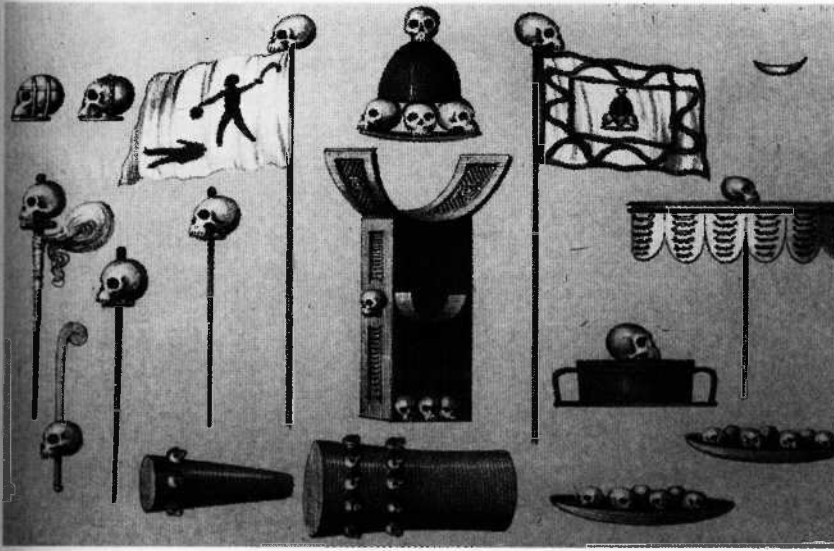
© cliché : Annie Dupuis.

* La mention « voir photo » renvoie au cahier couleur hors texte, la mention « ill. » aux images incluses dans le texte.

en vint à symboliser à bien des égards la créativité artistique fon donne à réfléchir, non seulement sur la cour et la société dahoméenne, mais aussi plus généralement sur la créativité.

Le résident au Dahomey et historien Paul Hazoumé, auteur d'un des premiers romans africains primés, *Dogucimi* (Hazoumé 1978 [1938]), a écrit en 1937 un autre texte ethnographique innovateur, *Le Pacte de sang au Dahomey*, sur les rites locaux et le serment d'allégeance. Le pacte requérait un crâne portant le nom d'un roi ennemi, dans lequel de la terre et d'autres matériaux étaient placés : les participants consommaient le contenu du crâne, dont les éléments, polluants au sens propre – dangereux et abjects –, sont ici contenus dans le symbole le plus puissant de la mort que nous connaissions. Le rite du crâne unissait tous les consommateurs du pacte, qui par cet acte partageaient identité et allégeance communes. Le rituel renvoie à de fortes positions théoriques : le modèle structuraliste lévi-straussien de dualisme complémentaire (évoqué de la même manière par Mary Douglas (1971[1966]) dans sa théorie de la « souillure »), et un revirement carnavalesque baktinian (une tête, habituellement nourrie, servant ici de source nourricière pour les autres ; de la terre sur laquelle on marche habituellement placée dans une tête et consommée). Ce rite du crâne rappelle aussi un rituel social turnerien de liminarité marqué à la fois par la médiation et la transposition et rappelant en même temps des analogies centrales du marxisme (la mort d'un personnage royal provoquée pour le bien populaire), ou, suivant Clifford Geertz et Johannes Fabian, un exemple de pouvoir et de performance. Le crâne est en même temps utilisé comme un engagement phénoménologiquement riche de la chose réelle selon Martin Heidegger : une tête décomposée en fait. Et l'on pourrait aussi arguer que le motif évoque l'union posée par l'École de Francfort entre Karl Marx (la classe) et Sigmund Freud (la psyché), et renvoie à l'esthétique à travers des lectures théoriques de Theodor W. Adorno entre autres.

Le pacte de sang également, et même de façon plus importante, est un rite et une théorie de la société uniquement dahoméens et, pourrait-on dire, une théorie africaine locale du monde : la mort génère la vie ; la mort, par nature, n'est pas seulement source de désordre, elle est aussi féconde et productive. La mort est vue comme agent de transformation. Le crâne est de surcroît une icône particulièrement importante des guerrières dahoméennes, le crâne humain et les bannières en crin de cheval étant portés par ces femmes à l'occasion de diverses parades de cour (ill. 2).



ill. 2. Forbes, 1851, *Dahomey and Dahomans*, Crânes, ornements et bannières.

Les amazones originales, bien sûr, sont une invention grecque, le nom « amazone » dérivant du terme « sans sein », par référence à la prétendue tradition qui voulait qu'elles se coupent un sein afin de faciliter le tir à l'arc. Les sources, classiques et autres, identifient ces femmes guerrières comme les habitantes de sites aussi variés que l'Asie Mineure, la Libye ou l'Éthiopie. En tant que mythe et métaphore littéraire, l'image de l'amazone a été longtemps associée à la menace sociale ou au danger. Ce mythe de l'amazone a perduré plus longtemps que la plupart des autres mythes classiques, aussi les explorateurs de l'âge des découvertes cherchaient-ils des amazones partout où ils allaient, proclamant de temps à autre les avoir découvertes. Une fausse identification particulièrement notoire fut à l'origine du nom du fleuve Amazone : un groupe d'explorateurs espagnols aperçut plusieurs Indiens mâles avec des queues de cheval et armés d'arcs sur les rives du large fleuve sur lequel ils naviguaient, et prétendirent qu'il s'agissait de femmes. Auparavant et par la suite, les explorateurs ont également localisé à de nombreuses reprises des amazones en Afrique. En Afrique du Sud-Est, des femmes armées associées au pouvoir du roi de Monomotapa servirent de modèles pour une gravure, clairement inspirée par ailleurs du rite mythique classique de l'amazone amputée d'un sein.

Michel Foucault (1995[1966]) allègue en un texte célèbre que les mots constituent les points d'intersection entre les objets tangibles et les pensées correspondant à ces « choses ». C'est encore plus vrai des images. Les images sont



ill. 3. Stanley, *Through the Darkest Continent*, 1878.
« Les amazones du roi Mtesa Uganda » : p. 401.

des constructions culturelles, des médiations imaginaires d'expériences sociales. Nous nous construisons nous-mêmes en tant qu'individus et sociétés à partir des formes visuelles que nous créons et utilisons. Et, contrairement aux mots – par exemple en français, en allemand, en anglais ou en langue fongbe du Dahomey –, les caractéristiques de traduction ne sont pas seulement moins dépendantes du moment historique, mais aussi plus directes. En tant qu'humains, nous avons tous en commun le même appareil oculaire, mais ce que nous percevons et comment nous voyons les choses est souvent très différent d'un individu et d'une société à l'autre. À la différence de l'action physique de voir, regarder est une construction socioculturelle d'une importance et profonde complexité. Le processus visuel indique de puissantes interconnexions entre le socioculturel et l'historique, tout en attirant notre attention sur les complexes incongruences entre les deux.

En Afrique, on trouve très tôt des douzaines de références aux groupes militaires féminins – gardes royales, protectrices familiales, troupes occasionnelles, y compris un groupe de femmes décrit en 1878 dans *Through the Darkest Continent* de Henry Morton Stanley (ill. 3). Les plus connus, et de loin les plus importants historiquement sont ceux associés au Dahomey, le petit royaume qui émergea au début du XVII^e siècle sur la côte atlantique, en Afrique de l'Ouest (ill. 4). Je me suis rendue pour la première fois en Afrique

au sein du « Corps de la paix » (Peace Corps) – une armée de jeunes constituée au moment de la guerre du Viêtnam, avec un tout autre programme que celle-ci. J'avais alors vingt ans et séjournais dans la ville yoruba de Savé, dans le pays qui est maintenant la République du Bénin. La ville avait été dévastée par les troupes du Dahomey à la fin du XIX^e siècle et ne s'en était pas encore totalement relevée. Le roi de Savé, descendant d'un fondateur identifié comme l'un des premiers fils royaux originaux d'Ifé, aurait déclaré



ill. 4. Edouard Foa, 1886,1890, « Les amazones et le chacha ».

qu'il aimerait utiliser la tête du belliqueux monarque dahoméen comme un fuseau pour le coton. Le souverain dahoméen répondit en décapitant le monarque savé, et en lui faisant précisément subir ce sort. Cet épisode figurait parmi les images en bas-reliefs du palais d'Abomey, capitale du Dahomey.

Dans un raid de dévastation ultérieur sur Savé par les troupes dahoméennes – impliquant cette fois des « amazones » –, une guerrière fit le vœu de retourner chez elle avec les entrailles d'un ennemi combattant. Elle accomplit cette promesse à l'aide d'une houe, et entreprit de cultiver l'estomac du guerrier comme s'il s'agissait d'un champ agricole. Cette scène aussi est figurée bien en vue sur l'un des bas-relief du palais d'Abomey (voir photo 1). On la trouve encore représentée sur les tentures royales, dans des chansons de cour, et déclinée à travers divers médiums artistiques, en hommage à la fameuse amazone qui réalisa de façon si imagée son vœu belliqueux. L'une des choses qui me frappa la première fois que

je me trouvais dans cette communauté fut la violence permanente perpétrée contre les citoyens sur leur propre territoire par les descendants de leurs conquérants dahoméens vainqueurs qu'étaient ici les enseignants, forçant les enfants à accomplir de durs travaux agricoles dans les champs de leur professeur, et les frappant brutalement pour leurs infractions.

La question de la violence de la guerre me ramena plus tard au Dahomey, lorsque j'entrepris une recherche extensive en 1985-1986, puis par la suite lors de périodes plus courtes, sur la question du pouvoir royal et de la réaction subalterne – plus prioritairement sur l'impact de l'esclavage à différents niveaux de la société.

Mon premier ouvrage (Preston Blier 1996) publié à partir de cette recherche s'intéressa en priorité à un corpus d'œuvres appelées *bocio* – littéralement « cadavre chargé de puissance » (terme également intéressant par rapport au *Pacte de sang au Dahomey* d'Hazoumé). Ces œuvres esthétiquement brutes et métaphoriquement riches jouaient, suggéré-je, un important rôle protecteur de mise à distance du danger et de la menace, y compris de celle de la mise en esclavage. Le langage était crucial pour mon argument (*ibid.* : 4). Le terme pour esclave est ici « *kanumon* » : « chose dans des cordes », quelque chose de ligoté. Les artistes emploient des idiomes visuels d'esclavage pour prendre au piège de potentiels violateurs, mettant en œuvre, pour résumer, une agression de protection. Le terme pour « colère » – celle que les mis en esclavage ont certainement éprouvée – dans le langage fon est « *homesin* », littéralement « mon estomac est attaché », motif fréquemment relevé, lui aussi, dans ces œuvres. Les *bocio* sont des objets suggérant de différentes manières une figure humaine l'intérieur à l'extérieur, les émotions apparaissant éminemment en surface à l'inverse des attributs normaux de maîtrise et de calme expression. Au cours de cette recherche, j'ai interrogé des descendants de célèbres femmes guerrières du royaume, assisté aux performances dans lesquelles elles jouent encore un rôle, et documenté les rites et les pratiques thérapeutiques avec un inventaire des arts qui y sont associés.

Au cours des cérémonies au palais, un groupe de femmes identifiées comme des amazones se produit encore. Aujourd'hui comme par le passé, leurs chefs portent des diadèmes de métal à cornes, qui les distinguent en tant que membres d'élite (voir photos 2 et 3). Jadis, ces cornes les auraient désignées comme officiers. Au Dahomey, les cornes servent fréquemment de réceptacles pour des médicaments puissants (elles renvoient dans ce contexte aux *bo*, les « objets puissants »). De telles cornes transforment ces femmes en symboliques *bocio*, arts figuratifs *bo*, et les marquent intensément, à divers égards, de signes de danger aussi bien que de protection. Un important

composant de genre entre en outre dans cette tradition, puisque chez certaines espèces d'antilopes (par exemple le puissant roan, ou antilope-cheval), les cornes de la femelle, droites et pointées, sont de loin plus dangereuses que celles des mâles, courbées vers l'arrière – caractéristique importante lorsqu'il s'agit de protéger les petits. Des chants historiques de cour assimilés aux femmes guerrières du Dahomey les identifient pareillement, au sein du règne animal, à des compléments du puissant genre mâle – à des lionnes, entre autres. Dans ces divers éléments de tradition, le corps des femmes guerrières est figuré comme défenseur du territoire et de la famille : des figures nécessairement agressives qui, de bien des façons, assument le rôle du phallus. Cette dernière identification est particulièrement suggérée par les traditions du Dahomey que rapporte Melville Herskovits dans les années 1930 (décade qui suivit l'abandon du corps des femmes actives), dans lesquelles les filles manipulent le clitoris – le centre nerveux sexuel féminin – pour créer un organe allongé comme un phallus.

Les femmes guerrières du Dahomey, y compris leurs descendantes qui se produisent actuellement à la cour, étaient connues localement comme *abosi* – littéralement « femme du roi », appellation ne différant pas de celui des épouses royales ordinaires que l'on pouvait compter par centaines, voire par milliers. D'autres termes les désignaient, le plus signifiant étant « *minon* » (« nos mères »), terme qui réfère également aux sorciers et à leur puissante déesse Minona. Une figure de Minona, construite durant un rituel dans une petite ville à l'extérieur de la capitale Abomey, présente un intérêt ici (voir photo 4). Il s'agit d'un monticule de terre sans tête incorporant deux larges coquilles d'escargot en guise de seins, apparaissant d'emblée froids tels des armes, en aucun cas comme des seins maternels. Une petite auge de cochon à la base du monticule sert à la fois de vagin et de récipient à offrande – les cochons étant des animaux réputés, à l'instar des sorciers, pour manger leurs petits. Pareillement et notablement, cette figure, ainsi que d'autres figures de Minona, évoque une vérité supérieure, à savoir notre capacité à toutes – mères et autres – à la fois de nourrir et d'ôter la vie – y compris la vie de ceux que nous aimons. Minona, telle un carnavalesque Baktinian, représente une forme transgressive, d'une certaine manière à la fois repliée et grandie au-delà de ses limites. Nous voyons dans la notion d'hétéroglossie de Baktin non seulement une différence sociale (et culturelle) qui sert de socle à une grammaire commune, mais aussi une pierre de touche pour la compréhension de la primauté de Minona et des amazones dahoméennes, semblables aux sorciers en tant que figures de la différence apparées à une commune vérité, le potentiel et la réalité du mal social à l'intérieur de

l'individu et de l'État. La figure de l'amazone – tel l'autel de Minona – suggère dans le même temps le pouvoir des images au sein du contexte plus large de la guerre pour les idées, centrale dans l'expression culturelle et politique. Je voudrais suggérer en outre que la tradition des amazones de la cour du Dahomey, tout en étant clairement une invention locale, dans des circonstances uniques de temps et de lieu, peut avoir été partiellement formée (et étendue) par le considérable intérêt de la part des visiteurs européens à la cour pour le mythe de l'Amazone et pour son expression locale, qui commence au XVIII^e siècle.

La plupart des savants font remonter l'apparition des premières troupes féminines au Dahomey au début du XVII^e siècle, sous le règne de roi Agaja. Ce monarque, troisième souverain de la lignée royale, peut-être considéré par bien des aspects comme le fondateur de l'État. Il employa des troupes féminines dans une opération destructrice éclair par laquelle il conquiert les ports côtiers, prenant ainsi le contrôle d'une grande partie du commerce de la région avec l'Europe. Cela au moment où le royaume était par ailleurs menacé au Nord et à l'Est par l'attaque du royaume Oyo Yoruba, autrement plus puissant. Sans les amazones, cette campagne militaire cruciale aurait probablement échoué. Un autre souverain important pour la position avantageuse concédée à l'armée féminine fut le roi Guezo (1818-1858), à qui est largement redevable la professionnalisation de l'armée féminines, qui s'accrut sous son règne de 6 000, voir de 10 000 guerrières, constituant environ le tiers des forces armées. C'est ce roi que représente le fameux dieu de fer de la guerre et de la créativité.

Les deux règnes d'Agaja et de Guézo furent des temps de crise profonde dans l'histoire d'un État qui a toujours semblé se tenir au bord de la crise. Guézo vint au pouvoir à la faveur d'un coup d'État, par lequel il chassa son frère du trône. Durant le règne de Guézo, le roi chassé, Adandozon, continua de résider au palais et en divers sites proches de la capitale, précarisant le règne du nouveau souverain. Les femmes constituant les troupes comptèrent parmi le petit nombre de personnes auxquelles ce dernier pouvait faire confiance. Parmi les facteurs importants de cette époque, on constate le glissement social vers une structure de classe plus fixe, les frères de Guézo (les princes) prenant possession des principaux ministères tandis que l'économie locale passait d'un système monétaire construit sur la vente d'esclaves à un système centré sur la production de l'huile de palme – changement qui requérait, pour travailler aux plantations récemment acquises grâce à la guerre, un nombre croissant d'individus.

Natalie Zemon Davis (1977 [1975] : 124-151), dans son texte fondateur « Women on top » – qui reste une des plus intéressantes études sur

le carnaval et le genre —, soutient qu'en Europe durant la période cruciale du carnaval le comportement des femmes minait autant qu'il renforçait les structures sociales existantes. Les femmes adoptaient alors des attitudes comportementales plus larges. Pas seulement plus larges au regard de la condition féminine, mais au regard plus général de la conformation sociale. Les femmes insoumises, affirme Davis, servaient en partie à inciter au changement. Au Dahomey dans le contexte de la tradition amazone, il est possible de distinguer un impact similaire des femmes, encouragé en partie, si ce n'est largement, par l'État. Nombre de cultures au cours de l'histoire ont inventé en temps de crise des représentations de sorcellerie (l'Espagne à la fin du xv^e siècle, Salem au Massachusetts au xvii^e siècle). Au Dahomey, le fait que des sorciers et des femmes guerrières aient été en quelque sorte assimilés laisse supposer que l'impact ait pu être doublement puissant. Les rôles étaient particulièrement accentués en temps de crise.

L'armée de femmes au Dahomey comprenait principalement les troupes de choc. Elles étaient l'équivalent du corps américains des *Marines* : montant les premières à l'assaut des murs ennemis, spécialisées dans le combat au corps à corps et dans la psychologie de la guerre. De telles femmes étaient amenées au service par toutes sortes de moyens. Beaucoup étaient des captives de guerre, quelques unes des criminelles (femmes insoumises), d'autres étaient des filles de princesses (elles-mêmes souvent filles de captifs de guerre). Dès la fin du xviii^e siècle, d'autres encore entrèrent dans l'armée par la conscription.



ill. 5. 1890 (T XVII, p. 34), *Journal des voyages et des aventures de terre et de mer*,
« Conseil de guerre ».

Leur vie était organisée autour de raids annuels. Elles se produisaient en outre fréquemment devant la cour, comme le relatèrent avec une précision extravagante nombre de visiteurs européens. Ces apparitions à la cour faisaient partie de leur entraînement permanent. Certaines de ces femmes aidaient également à l'administration de l'État, étaient consultantes en matière martiale (ill. 5) ou financière, en conformité avec une tradition locale qui voulait que chaque ministre mâle possède sa contrepartie femelle. De leur propre droit, ces femmes guerrières contribuaient aussi à l'économie – faisant de la poterie, vendant au marché, entreprenant de l'agriculture de jardin, et façonnant les tresses de cauris qui constituaient la monnaie d'État. L'historienne Edna Bay estime leur vie plus aisée que celle de la plupart des autres femmes. Elles pouvaient s'élever dans les rangs de la cour, nombre d'entre elles avaient des esclaves, et certaines devinrent reines ou mères de rois. Quand le temps de leur devoir était terminé, beaucoup devenaient femmes de ministres ou d'autres dignitaires. Quoiqu'il soit séduisant de souscrire à l'argument de Bay, il me semble cependant qu'elle omet le fait qu'une vaste majorité de ces femmes mouraient jeunes et de manières diversement violentes. Si le risque de mourir en couches était élevé pour les femmes du Dahomey, les risques de mourir à la guerre étaient de fait bien supérieurs encore.

Les historiens et les anthropologues travaillant dans cette région se sont longuement interrogés sur les raisons qui conduisirent le Dahomey à s'associer si étroitement avec la tradition des guerriers femmes. Quelles circonstances locales conduisirent à l'émergence de femmes soldats? Plusieurs facteurs ont été évoqués, et parmi eux la géographie. L'État du Dahomey émergea relativement tard – au XVII^e siècle, bien après que l'État yoruba, politiquement puissant et agressif, se soit élevé, à l'Est, à la primauté, représentant d'emblée une menace durable envers son existence. En résumé, on pourrait dire que le Dahomey avait besoin de ce surcroît de troupes féminines pour survivre et prospérer. Le Dahomey émergea, de plus, à un endroit de l'Afrique de l'Ouest où la savane atteint presque la côte, laissant le royaume ouvert à la dévastation par la cavalerie au Nord. Les femmes soldats étaient utilisées en guise de rempart dissuasif.

La démographie apparaît également comme un facteur important. Les voyageurs de la région font fréquemment mention non seulement d'une aire de dépopulation mais aussi du fait que l'État du Dahomey vivait bien au-dessus de ses moyens. Les rois du Dahomey vendaient des esclaves pour en tirer des bénéfices matériels au profit de la cour et pour acquérir des fusils destinés à soutenir toujours plus de raids, mais aussi pour importer des produits agricoles depuis l'étranger. Durant une longue période, au début de

l'histoire du royaume, le prix des esclaves féminins resta largement inférieur à celui des esclaves masculins. À bien des égards, l'État tirait avantage à transformer en guerrières les femmes prisonnières de guerre. De plus, sur le plateau d'Abomey, les rois du Dahomey liés aux Agaja constituaient une population minoritaire (le peuple gède, qui avait résidé là avant qu'il ne devienne le premier centre de mise en esclavage). Dans le but d'accroître le nombre des alliés et des personnes soutenant la nouvelle dynastie royale, des populations de substitution étaient nécessaires. Dès la fin du XVIII^e siècle, le monarque du Dahomey revendiquait toutes les filles de la région comme lui appartenant, les gardant pour son harem ou les donnant en épouses aux princes, aux fonctionnaires et à ses partisans. La classe princière se développa avec une remarquable rapidité. La fonction reproductrice féminine était ainsi mise au service de fins politiques. Les enfants des filles du roi eux-mêmes restaient membres de la lignée royale (du père de celles-ci) – mais non celle de leurs nouveaux époux, dans un système qui combinait la matrilinearité et la patrilinearité au sein de la classe régnante. Les rois du Dahomey instituèrent et soutinrent un système de princesses prostituées au service des hommes du lieu. Ici aussi, l'objectif plus large semble avoir été de voir la reproduction humaine asservie aux intérêts de l'État, dans le but d'accroître rapidement ses sujets. Le roi confisquant la presque totalité des femmes, la classe inférieure des hommes était non seulement privée de pouvoir mais aussi notablement frustrée sexuellement (dans bien des cas toute leur vie durant). Les monticules de terre dédiés à Legba, l'intermédiaire ambivalent et le messager de dieu, face à leurs quartiers représentent d'énormes phallus de bois dressés, suggérant un « manque » considérable au sein d'une large part de la population mâle du lieu. Cette tradition évoque aussi la forte composante ancillaire de l'identité des amazones. Les chants des amazones et les célébrations militaires qui leur sont associés comportent une série de chants plutôt dénigrants et dévirilisants (« Nous sommes les vrais hommes », proclame un vers), qui ne servent pas seulement à réifier la situation, mais aussi à promouvoir des idées à ce sujet dans l'ensemble de la société.

Il reste encore une pièce à ajouter au puzzle des amazones – une pièce supplémentaire, si ce n'est la plus importante. Ces femmes de guerre et de mort étaient à bien des égards des symboles clé et des promotrices de la fertilité (servant à la foi comme phallus et comme utérus). Elles étaient hautement efficaces par leur apport de sang neuf à l'État. Après une semaine de raid réussi, une troupe de, disons, un millier de guerrières pouvait revenir avec des centaines de captifs, voire davantage. Elles (et la société dahoméenne avec elles) étaient libérées du temps passé à la tâche d'élever jusqu'à

l'âge adulte une nouvelle génération d'enfants. Avec un taux de mortalité au cours de la grossesse et de l'accouchement en Afrique subsaharienne dépassant presque 30 %, et avec près de 40 à 50 % d'enfants mourant au cours de la première enfance, les femmes guerrières étaient de façon frappante une solution efficace au problème de la dépopulation. Le système était sans doute violent et dérangeant, mais il était remarquablement intelligent. Il arriva ainsi qu'un monarque du Dahomey (le roi Agonglo) n'engendra pas d'enfant; ce sont des esclaves capturés au cours d'un raid au Nord qui vinrent à porter son nom,

nombre d'entre eux peuplant les ateliers qui se trouvent encore près du palais princier. C'est ainsi qu'en plus de « sang neuf » (des individus vivants), les amazones et leurs homologues masculins fournirent à l'État de nouveaux talents, lui apportant une large gamme de formes d'art étrangères, et incorporant à ses traditions religieuses des traditions extérieures appelées à tenir une place éminente. Gu, le dieu de la guerre, servit de patron aux artistes et à leur créativité. À juste titre.

Le crâne humain figurant dans *Le Pacte de sang au Dahomey* (Hazoumé (1956 [1937])) autant que les bannières de danse des amazones et des icônes de leurs massacres (ill. 6) nous rappelle que, par ses principales caractéristiques, la mort joue un rôle dans la promotion de la vie. La violence dans certaines sociétés joue un rôle régénérateur proche de celui de la fertilité. Minon, « nos mères » – en tant que sorciers et femmes guerrières – honore « les mères », pas seulement du fait de mettre au monde les jeunes mais aussi pour leurs contributions à la créativité dans son sens le plus large. Au Dahomey, ni la pulsion sexuelle ni l'impulsion artistique ne sont seules en jeu dans la reproduction et dans la créativité en général. La charge de



Une amazone.

ill. 6. Badin, 1895, « Journal de la Campagne ». Amazone brandissant une tête.

renouveler ou de régénérer la société et ses élites, la charge de compléter avec efficacité la série d'intérêts qui leur sont apparentés, passe en certains cas par la souffrance, par la mise en œuvre de terribles moyens.

Bibliographie indicative

- DAVIS, Natalie Zemon, 1977 [1975]. *Society and Culture in Early Modern France: Eight Essays*, Stanford, Stanford University Press.
- DOUGLAS, Mary, 1971 [1966]. *De la souillure : Essai sur les notions de pollution et de tabou*, traduit de l'anglais par A. Guérin, Paris, François Maspero.
- FOUCAULT, Michel, 1995 [1966]. *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard.
- HAZOUMÉ, Paul, 1956 [1937]. *Le Pacte de sang au Dahomey*, Paris, Institut d'ethnologie.
- 1978 [1938]. *Doguiçimi*, Paris, Larose.
- PRESTON BLIER, Suzanne, 1996. *African Vodun, Art, Psychology, and Power*, Chicago, The University of Chicago Press.