

DIXIEME NUMERO
DE LA REVUE
AFRICAINNE DES
LETTRES, DES
SCIENCES



KURUKAN FUGA
VOL : 3-N°11
SEPTEMBRE 2024

KURUKAN FUGA

La Revue Africaine des Lettres, des Sciences Humaines et Sociales



ISSN : 1987-1465

Website : <http://revue-kurukanfuga.net>

E-mail : revuekurukanfuga2021@gmail.com

VOL : 3-N°11 SEPTEMBRE 2024

Bamako, Septembre 2024

KURUKAN FUGA

La Revue Africaine des Lettres, des Sciences Humaines et Sociales

ISSN : 1987-1465

E-mail : revuekurukanfuga2021@gmail.com

Website : <http://revue-kurukanfuga.net>

Links of indexation of African Journal Kurukan Fuga

COPERNICUS	MIR@BEL	CROSSREF	SUDOC	ASCI	ZENODO
					
https://journals.indexcopernicus.com/search/details?id=129385&lang=ru	https://reseau.mirabel.info/revue/19507/Kurukan-Fuga	https://search.crossref.org/search/works?q=kurukan+fuga&from_ui=yes	https://www.sudoc.abes.fr/cbs/xslt/DB=2.1/SET=4/TTL=1/SHW?FRST=5	https://asci.database.com/master/journallist.php?v=16126	https://zenodo.org/communities/rkf/records?q=&l=list&p=1&s=10&sort=newest

Directeur de Publication

- Prof. MINKAILOU Mohamed (*Université des Lettres et des Sciences Humaines de Bamako, Mali*)

Rédacteur en Chef

- Prof. COULIBALY Aboubacar Sidiki (*Université des Lettres et des Sciences Humaines de Bamako, Mali*) -

Rédacteur en Chef Adjoint

- SANGHO Ousmane, **Maitre de Conférences** (*Université des Lettres et des Sciences Humaines de Bamako, Mali*)

Comité de Rédaction et de Lecture

- SILUE Lèfara, **Maitre de Conférences**, (Félix Houphouët-Boigny Université, Côte d'Ivoire)
- KEITA Fatoumata, **Maitre de Conférences** (*Université des Lettres et des Sciences Humaines de Bamako*)
- KONE N'Bégué, **Maitre de Conférences** (*Université des Lettres et des Sciences Humaines de Bamako*)
- DIA Mamadou, **Maitre de Conférences** (*Université des Lettres et des Sciences Humaines de Bamako*)
- DICKO Bréma Ely, **Maitre de Conférences** (*Université des Lettres et des Sciences Humaines de Bamako*)
- TANDJIGORA Fodié, **Maitre de Conférences** (*Université des Lettres et des Sciences Humaines de Bamako, Mali*)

- *TOURE Boureima, Maitre de Conférences (Université des Lettres et des Sciences Humaines de Bamako, Mali)*
- *CAMARA Ichaka, Maitre de Conférences (Université des Lettres et des Sciences Humaines de Bamako, Mali)*
- *OUOLOGUEM Belco, Maitre de Conférences (Université des Lettres et des Sciences Humaines de Bamako)*
- *MAIGA Abida Aboubacrine, Maitre-Assistant (Université des Lettres et des Sciences Humaines de Bamako, Mali)*
- *DIALLO Issa, Maitre de Conférences (Université des Lettres et des Sciences Humaines de Bamako, Mali)*
- *KONE André, Maitre de Conférences (Université des Lettres et des Sciences Humaines de Bamako, Mali)*
- *DIARRA Modibo, Maitre de Conférences (Université des Lettres et des Sciences Humaines de Bamako, Mali)*
- *MAIGA Aboubacar, Maitre de Conférences (Université des Lettres et des Sciences Humaines de Bamako, Mali)*
- *DEMBELE Afou, Maitre de Conférences (Université des Lettres et des Sciences Humaines de Bamako, Mali)*
- *Prof. BARAZI Ismaila Zangou (Université des Lettres et des Sciences Humaines de Bamako, Mali)*
- *Prof. N'GUESSAN Kouadio Germain (Université Félix Houphouët Boigny)*
- *Prof. GUEYE Mamadou (Université des Lettres et des Sciences Humaines de Bamako)*
- *Prof. TRAORE Samba (Université Gaston Berger de Saint Louis)*
- *Prof. DEMBELE Mamadou Lamine (Université des Sciences politiques et juridiques de Bamako, Mali)*
- *Prof. CAMARA Bakary, (Université des Sciences politiques et juridiques de Bamako, Mali)*
- *SAMAKE Ahmed, Maitre-Assistant (Université des Sciences politiques et juridiques de Bamako, Mali)*
- *BALLO Abdou, Maitre de Conférences (Université des Sciences Sociales et de Gestion de Bamako, Mali)*
- *Prof. FANE Siaka (Université des Sciences Sociales et de Gestion de Bamako, Mali)*
- *DIAWARA Hamidou, Maitre de Conférences (Université des Sciences Sociales et de Gestion de Bamako, Mali)*
- *TRAORE Hamadoun, Maitre-de Conférences (Université des Sciences Sociales et de Gestion de Bamako, Mali)*
- *BORE El Hadji Ousmane Maitre de Conférences (Université des Sciences Sociales et de Gestion de Bamako, Mali)*

- KEITA Issa Makan, **Maitre-de Conférences** (*Université des Sciences politiques et juridiques de Bamako, Mali*)
- KODIO Aldiouma, **Maitre de Conférences** (*Université des Lettres et des Sciences Humaines de Bamako*)
- Dr SAMAKE Adama (*Université des Lettres et des Sciences Humaines de Bamako, Mali*)
- Dr ANATE Germaine Kouméalo, CEROCE, Lomé, Togo
- Dr Fernand NOUWLIGBETO, Université d'Abomey-Calavi, Bénin
- Dr GBAGUIDI Célestin, Université d'Abomey-Calavi, Bénin
- Dr NONOA Koku Gnatola, Université du Luxembourg
- Dr SORO, Ngolo Aboudou, Université Alassane Ouattara, Bouaké
- Dr Yacine Badian Kouyaté, Stanford University, USA
- Dr TAMARI Tal, IMAF Instituts des Mondes Africains.

Comité Scientifique

- Prof. AZASU Kwakuvi (*University of Education Winneba, Ghana*)
- Prof. ADEDUN Emmanuel (*University of Lagos, Nigeria*)
- Prof. SAMAKE Macki, (*Université des Lettres et des Sciences Humaines de Bamako, Mali*)
- Prof. DIALLO Samba (*Université des Sciences Sociales et de Gestion de Bamako, Mali*)
- Prof. TRAORE Idrissa Soïba, (*Université des Lettres et des Sciences Humaines de Bamako, Mali*)
- Prof. J.Y. Sekyi Baidoo (*University of Education Winneba, Ghana*)
- Prof. Mawutor Avoke (*University of Education Winneba, Ghana*)
- Prof. COULIBALY Adama (*Université Félix Houphouët Boigny, RCI*)
- Prof. COULIBALY Daouda (*Université Alassane Ouattara, RCI*)
- Prof. LOUMMOU Khadija (*Université Sidi Mohamed Ben Abdallah de Fès, Maroc.*)
- Prof. LOUMMOU Naima (*Université Sidi Mohamed Ben Abdallah de Fès, Maroc.*)
- Prof. SISSOKO Moussa (*Ecole Normale supérieure de Bamako, Mali*)
- Prof. CAMARA Brahim (*Université des Lettres et des Sciences Humaines de Bamako*)
- Prof. KAMARA Oumar (*Université des Lettres et des Sciences Humaines de Bamako*)
- Prof. DIENG Gorgui (*Université Cheikh Anta Diop de Dakar, Sénégal*)
- Prof. AROUBOUNA Abdoukadre Idrissa (*Institut Cheick Zayed de Bamako*)
- Prof. John F. Wiredu, University of Ghana, Legon-Accra (Ghana)
- Prof. Akwasi Asabere-Ameyaw, Methodist University College Ghana, Accra
- Prof. Cosmas W.K. Mereku, University of Education, Winneba

- Prof. MEITE Méké, Université Félix Houphouët Boigny
- Prof. KOLAWOLE Raheem, University of Education, Winneba
- Prof. KONE Issiaka, Université Jean Lorougnon Guédé de Daloa
- Prof. ESSIZEWA Essowè Komlan, Université de Lomé, Togo
- Prof. OKRI Pascal Tossou, Université d'Abomey-Calavi, Bénin
- Prof. LEBDAI Benaouda, Le Mans Université, France
- Prof. Mahamadou SIDIBE, Université des Lettres et des Sciences Humaines de Bamako
- Prof. KAMATE André Banhouman, Université Félix Houphouët Boigny, Abidjan
- Prof. TRAORE Amadou, Université de Segou-Mali
- Prof. BALLO Siaka, (*Université des Sciences Sociales et de Gestion de Bamako, Mali*)



TABLE OF CONTENTS

- Koudregma Clément RAMDE, Aboubacar BARRY,*
FACTEURS PSYCHODYNAMIQUES DE LA CONDUITE ADDICTIVE LIÉE À UNE
SUBSTANCE PSYCHOACTIVE : CAS DE L'ADDICTION À L'ALCOOL CHEZ LES
ÉLÈVES DU SECONDAIRE AU BURKINA FASO pp. 01 – 11
- Sory DOUMBIA, Mamadou DIAMOUTENE, Dr. Adama SORO,*
REVISITING W.E.D. DU BOIS'S LEGACY IN THE HISTORIC STRUGGLE FOR RACIAL
EMANCIPATION IN AMERICA OF THE 20TH CENTURY pp. 12 – 20
- Kwéssé Moïse SANOU, Mamadou LOMPO,*
PERCEPTION DU CHANGEMENT CLIMATIQUE PAR LES PRODUCTEURS DU
COTON (*GOSSYPIUM HIRSUTUM L.*) DANS LA REGION DU SUD-OUEST AU
BURKINA FASO pp. 21 – 36
- Réal MONDJO LOUNDOU,*
SAVOIRS EN INTERACTION ET CULTURE NEGRO-AFRICAINE EN QUESTION
DANS LE ROMAN FRANCOPHONE : UNE ANALYSE DE 53CM DE BESSORA,
TEMPS DE CHIEN DE PATRICE NGANANG, *VERRE CASSE* ET *MEMOIRE DE
PORC-EPIC* D'ALAIN MABANCKOU, *ORPHEE NEGRO* DE GREGOIRE BIYOGO
..... pp. 37 – 53
- Kamory TANGARA,*
ANALYSE-INTERPRETATION DU SCHEMA DE LA COMMUNICATION ET DES
FONCTIONS DU LANGAGE DE ROMAN JAKOBSON A PARTIR DE *ALTINE... MON
UNIQUE PECHE* D'ANZATA OUATTARA pp. 54 – 66
- Mamadou BAYALA,*
ÉLÉMENTS DE THEATRALITE DANS *EN ATTENDANT LE VOTE DES BETES
SAUVAGES* D'AHMADOU KOUROUMA..... pp. 67 – 79
- Joël OUEDRAOGO, Yélézouomin Stéphane Corentin SOME, Saïdou SAVADOGO,*
POTENTIALITES AGROFORESTIERES DE *FAIDHERBIA ALBIDA*, DE *VITELLARIA
PARADOXA* ET DE *DANIELLIA OLIVERI* DANS LA COMMUNE RURALE DE
KOKOLOGHO (BURKINA FASO) pp. 80 – 95
- Djénéba DIARRA, Mamadou HAIDARA,*
ANALYSE DE LA GESTION CARTOGRAPHIQUE DES ZONES INONDEES ET A
RISQUE D'INONDATION DANS LES QUARTIERS BANCONI ET LAFIABOUGOU . pp. 96
– 111
- Diakalia COULIBALY,*
TRANSLATION AS A LEARNING TOOL IN ESP CLASSES: M.A STUDENTS'
PERCEPTIONS AT THE *FACULTE DES SCIENCES ADMINISTRATIVES ET POLITIQUES
IN BAMAKO (MALI)* pp. 112 – 121
- Innousa MOUMOUNI, Esseyram Ablavi GOGOLI,*
ESTHETIQUE CORPORELLE ET REGULATION SOCIORELIGIEUSE DANS LES
COMMUNAUTES *VODOU* A ANEHO AU TOGO A L'ERE DE LA CONTEMPORANEITE
..... pp. 122 – 137

Konan Samuel N'GUESSAN, Sontia Victor Désiré COULIBALY, Kassy Stanislas Herman EHOUMAN,
ÉTUDE TYPOLOGIQUE DE LA DEPORTATION CHEZ LES BAOULE DU N'ZI-COMOE
(1910-1920) pp. 138 – 144

Parfait MIHINDOU BOUSSOUGOU,
INFLUENCE DES FACTEURS DE RISQUE DE CONTAMINATIONS AU COVID-19 SUR
L'IMPLICATION ORGANISATIONNELLE DES BRANCARDIERS DES URGENCES :
CAS DU CHUO ET DU CHUL-GABON pp. 145 – 156

Lacina YÉO,
RESILIENZ AUS INTERKULTURELLER PERSPEKTIVE ANHAND IHRER
ERSCHEINUNGSFORMEN IM AFRIKANISCH-DEUTSCHEN KONTEXT pp. 157 – 168

Aléza SOHOU, Kombate KOFFI,
CRISE DE RESPONSABILITE DES ACTEURS DE LA QUALITE DE L'ENSEIGNEMENT
SUPERIEUR PUBLIC AU TOGO pp. 169 – 180

Géofroid Djaha DJAHA,
MUSIQUE ET CONTE CHEZ LES BAOULÉ DE CÔTE D'IVOIRE : DE LA
COMPLEMENTARITE A LA COMPLICITÉ pp. 181 – 193

Mohamed BERTHE,
ETUDE COMPAREE ENTRE LA CHARTE DE KURUKAN FUGA ET LA
CONSTITUTION DU 22 JUILLET 2023 DE LA REPUBLIQUE DU MALI SUR LES
ASPECTS ENVIRONNEMENTAUX pp. 194 – 209

Famakan KEITA,
L'HUMOUR AU MALI : UN LEVIER DE L'ORALITÉ ET DE DÉDRAMATISATION
SOCIALE pp. 210 – 218

Konan Parfait N'GUESSAN,
FEMMES, MEDIATION ET RECHERCHE DE LA PAIX DANS L'HISTORIOGRAPHIE A
L'EPOQUE DES PREMIERS VALOIS pp. 219 – 234

Ayéfé Fafavi d'ALMEIDA, Kodjo AFAGLA,
L'ÉCRITURE ET LA LECTURE SOUS LE PRISME DU GENRE pp. 235 – 249

Armel Brice ZOH,
RÉVOLTE, LUTTE ET RUPTURE DANS LE DISCOURS POÉTIQUE DE KAMA
KAMANDA : PERCEPTION ET SIGNIFIANCE DES FORMES DE VIE D'ENGAGEMENT
..... pp. 250 – 258

- ABOUBACAR CHETIMA Fanta, MAMADOU Ibrahim, KAILOU DJIBO Abdou,**
ANALYSE DE LA RESILIENCE DES SERVICES WASH FACE AUX INONDATIONS DU VILLAGE D'AROUNGOUZA, REGION DE ZINDER AU NIGER..... pp. 259 – 272
- KOUKOUGNON Dehi Armand Didier,**
L'INFORME NARRATIVE DANS L'EX-PERE DE LA NATION DE AMINATA SOW FALL : UNE BRACHYPOETIQUE pp. 273 – 280
- Sekou TOURE,**
DECODING AND NARRATING LOVE IN THE WORKS OF SAMUEL COLERIDGE, JOHN KEATS AND LORD BYRON pp. 281 – 295
- Oumar COULIBALY*, Souleymane BENGALY, Djakanibé Désiré TRAORE,**
RECURRENCE DES INONDATIONS DANS LA VILLE DE BLA AU MALI : ENJEUX ET PERSPECTIVES..... pp. 296 – 313
- Yakouréoun DIARRA,**
ANALYSE SOCIOLOGIQUE DU ROLE DES ACTEURS DANS LA GESTION DES DECHETS SOLIDES MENAGERS A BAMAKO : DES STRATEGIES POUR UNE GESTION DURABLE pp. 314 – 329
- Amadou ZAN, Ibrahim OUEDRAOGO, Joachim BONKOUNGOU,**
ANALYSE DE LA VARIABILITÉ CLIMATIQUE DANS LA PROVINCE DU MOUHOUN DE LA PÉRIODE 1991-2021 (BURKINA FASO): UNE CONTRIBUTION À LA CONNAISSANCE DE LA DYNAMIQUE CLIMATIQUE pp. 330 – 341
- Oussa Kouadio Hermann KONAN,**
LE DISCOURS INDIRECT DANS LA BIBLE ET LE FUSIL : UNE SYNTAXE ORIENTEE pp. 342 – 350
- Ténéna Mamadou SILUÉ, Nannougou SILUÉ, Daouda COULIBALY,**
BRITISH POST-WAR SOCIAL UNREST AND THE POLITICAL STATE IN JONATHAN COE'S THE ROTTERS' CLUB pp. 351 – 361
- Siaka GNESSI,**
LA GESTION DES DÉCHETS SOLIDES MÉNAGERS : UN DÉFI POUR LA SALUBRITÉ URBAINE DE LA COMMUNE DE KAYA (BURKINA FASO) pp. 362 – 374
- Nana Kadidia DIAWARA,**
ENSEIGNEMENT, APPRENTISSAGE ET PATRIOTISME pp. 375 – 388
- KOUAKOU Brigitte Charleine Bosson épouse BARRAU, Adama TRAORÉ, Amadou Zan TRAORÉ,**
LEXIQUE DU SYSTEME INFORMATIQUE : ENJEUX ET DEFIS DE LA TRADUCTION SPECIALISEE..... pp. 389 – 396

Vol. 3, N°11, pp. 122 – 137, Septembre 2024
Copy©right 2024 / licensed under [CC BY-NC 4.0](#)
Author(s) retain the copyright of this article
ISSN : 1987-1465
DOI : <https://doi.org/10.62197/HMQQ9382>
Indexation : Copernicus, CrossRef, Mir@bel, Sudoc,
ASCI, Zenodo
Email : RevueKurukanFuga2021@gmail.com
Site : <https://revue-kurukanfuga.net>

*La Revue Africaine des
Lettres, des Sciences
Humaines et Sociales
KURUKAN FUGA*

ESTHETIQUE CORPORELLE ET REGULATION SOCIORELIGIEUSE DANS LES COMMUNAUTES VODOU A ANEHO AU TOGO A L'ERE DE LA CONTEMPORANEITE

Innousa MOUMOUNI, Ablavi Esseyram GOGOLI,

*SRU PPNDL/ Université de Lomé (Togo), Email : ino.moumouni@yahoo.fr
SRU PPNDL/ Université de Lomé (Togo), Email : gogoliablavie08@yahoo.fr*

Résumé

La corporéité dans les communautés *vodou* au sud du Togo impose une distinction entre l'esthétisation de la masse charnelle à travers le maquillage ou l'usage des parures et les croyances religieuses qui en découlent. En effet, en plus des pratiques cosmétiques ordinaires et sacrées où se construit l'apparence, la question de corporéité dans ces communautés relève des principes de base de l'organisation au sein de ces entités. L'analyse des pratiques liées au corps de l'initié amène donc à repenser la corporéité dans un contexte d'interactionnisme structural. Ainsi, la présente recherche effectuée à partir d'une démarche ethnographique basée sur les entretiens et l'observation, met en évidence une autre dimension des pratiques cosmétiques et restitue l'esthétisation corporelle dans un contexte global de normalisation des relations entre les néophytes, les initiés et les dignitaires religieux. Cette recherche montre en quoi les soins corporels sont aussi des marques de régulation des relations entre les initiés, les divinités, les clans et un insigne d'affiliation et de discrimination et comment ces pratiques s'adaptent aux réalités sociales. Le travail constitue ainsi un prisme pour comprendre les dynamiques des croyances socioreligieuses.

Mots clés : *Aného, esthétique corporelle, perles, régulation socioreligieuse, vodou.*

Abstract

Corporality in Vodou communities in southern Togo imposes a distinction between the aestheticization of the fleshly mass through makeup or the use of adornments and the religious beliefs that result from it. Indeed, in addition to ordinary and sacred cosmetic practices where appearance is constructed, the question of corporeality in these communities relates to the basic principles of organization within these entities. The analysis of practices linked to the body of the initiate therefore leads to rethinking corporareity in a context of structural interactionism. Thus, the present research carried out using an ethnographic approach based on interviews and observation, highlights another dimension of comedic practices and restores bodily aestheticization in a global context of normalization of relations between neophytes, initiates and religious dignitaries. This paper shows how bodily care is also a mark of regulation of relationships between initiates, divinities, clans, and a badge of affiliation and discrimination and how these practices adapt to social realities. The work thus constitutes a prism for understanding the dynamics of socio-religious beliefs.

Key words: *Aného, body aesthetics, pearls, socio-religious regulation, vodou.*

Cite This Article As: MOUMOUNI, I., GOGOLI, A.E. (2024). ESTHETIQUE CORPORELLE ET REGULATION SOCIORELIGIEUSE DANS LES COMMUNAUTES VODOU A ANEHO AU

Introduction

Le corps, cette enveloppe charnelle, a toujours une position particulière au sein du symbolisme interactionniste dans les sociétés africaines (A.R. Baba-Moussa et S. L. Gouda, 2006). A première vue, c'est une donnée sociale et culturelle empreinte de connotations ethno-esthétiques. En tant que premier support des parures, le corps exprime, dans toute sa diversité, la beauté physique de l'anthropos et de son environnement social (N. Fandio, 2023b). Cette réalité socioculturelle liée à la corporéité est certes commune aux peuples africains (A-L. Boyer, 2017 ; I. Bazié, 2005 ; L-V. Thomas, 1982), mais avec des particularités quand il s'agit surtout des sociétés secrètes ou initiatiques comme les *vodoussi* chez les Guin du Togo (I. Moumouni 2017), les *Wuli* du Cameroun (V. Baeke, 1987), les *Njobi* au Congo (R. Goyendzi, 2001) et les *Betwe* chez les Fang du Gabon (J. Bonhomme, 2007). Dans les communautés *vodou*, au sud-est du Togo où la culture artistique et d'esthétique corporelle est prépondérante, la corporéité est inséparable des pratiques socioreligieuses liées aux soins corporels à travers le maquillage et les parures de perles sacrées des initiés (*yéhouési djonou*). Ces derniers expriment symboliquement la socialisation du corps humain et les mécanismes de régulation des interactions entre les initiés et leurs entités d'appartenance.

Un regard anthropologique sur la fonction symbolique de ces parures dans les communautés *vodou* dans la ville d'Aného montre que l'esthétique corporelle est l'un des principes de base de l'organisation socioreligieuse au sein de ces sociétés secrètes. Cela montre que la corporéité dans ces sociétés secrètes dans la ville d'Aného est à la fois une question de soins cosmétiques et de régulation socioreligieuse visant à assurer le bon fonctionnement des interactions entre les initiés et des stratifications de l'organisation socioreligieuse. Au cours de ces dernières décennies, ces réalités vestimentaires ont subi des mutations. Non seulement, le statut socioprofessionnel des initiés a influencé ces parures corporatistes mais les réalités urbaines continuent de restructurer leurs usages dans les différentes communautés *vodou*. C'est dans ce contexte que s'inscrit cette recherche qui vise à démontrer les logiques qui se cachent derrière le port de perles des initiés dans la ville d'Aného en ces temps où la mode vestimentaire influence l'usage des parures de dévotion, et « les entreprises de la mode organisent les expériences du sacré » (F. Piot-Tricoire, 2014, p.118). Si les communautés *vodou* sont connues pour les pratiques religieuses particulières notamment la prise de la pierre sacrée (*Kpessosso*) et leurs parures, les recherches systématiques sur leur organisation socioreligieuse à partir de ces parures demeurent moins fournies. L'intérêt grandissant pour le corps en Afrique (A. Bangirana, 2018), pour l'art et la mode africains (K. Aboua, 2021 ; R. Somé, 2000) et pour l'organisation sociale dans les communautés africaines (G. Balandier, 2016) sont des indicateurs non négligeables de la nécessité de documenter les fonctions de régulation socioreligieuse des parures des sociétés secrètes africaines contemporaines.

Cette recherche constitue le prolongement de nos travaux sur la culture matérielle du peuple guin, mais aussi un approfondissement d'une partie d'une communication scientifique lors d'un colloque sur l'esthétique *vodou*. Notre ambition s'est surtout renforcée lors d'une sortie de terrain à la marie de la Commune Lacs1 à Aného avec les étudiants du Centre d'excellence régional sur les villes durables en Afrique (CERViDA-DOUNEDON) de l'Université de Lomé. Au cours de cette manifestation scientifique, des étudiants ont exprimé

leur étonnement face aux rapports de pouvoir dans un contexte local, entre un jeune conseiller municipal (initié de rang supérieur) en costume et un adulte (initié de rang inférieur) qui peut être son parent. Ces interactions illustrent des rapports de pouvoir, de respect et de discipline entre deux initiés d'une même communauté *vodou*. La recherche se fonde alors sur la pratique de l'anthropologie de l'art qui promeut aussi la prise en compte du contexte social et culturel pour une compréhension des dynamiques et différences sociales. Vu sous cet angle, il est indispensable de poser des questions suivantes : Comment les parures des initiés *vodou* dans la ville d'Aného symbolisent leur statut socioreligieux ? En quoi sont-elles, au-delà de leur fonction d'esthétisation du corps, des mécanismes de régulation socioreligieuse ? Comment les tendances à la mode ont-elles influencé cette pratique ?

Le travail se prête à une analyse structurale de l'esthétique corporelle à partir des observations et des entretiens. Les résultats obtenus ont été analysés à partir de la théorie de la régulation sociale (G. De Terssac, 2013) et celle de l'interactionnisme symbolique (D. Le Breton, 2004). Ils portent essentiellement sur l'onomastique du *vodou*, la présentation de la communauté *vodou* en tant qu'univers artistique sacré et profane, la dynamique des soins cosmétiques des initiés à partir du maquillage et des parures de perles sacrées ainsi que le rôle de ces parures sacrées dans la régulation des rapports socioreligieux entre les initiés.

1-Méthodologie

1-1 Brève présentation de la ville d'Aného

Aného est une ancienne ville côtière du Togo fondée entre 1680 et 1690 par des immigrants Guin et Fanté (Mina/Anè) venus du Ghana (A. N. Goeh-Akué, 2014). Elle est située dans la préfecture des Lacs, à 35 km de Lomé et fait frontière avec le Bénin. Cette ville chargée d'histoire fut le centre de la traite négrière et deux fois la capitale du Togo (K. Z. Houedakor, 2024). Sur le plan culturel, Aného fait partie intégrante de l'aire culturelle guin qui couvre toutes les localités du bassin sédimentaire du fleuve Mono (A. N. Goeh-Akué, 2014). Centre religieux des peuples Guin et Mina, la ville d'Aného est aussi connue pour sa tradition vestimentaire religieuse (D. Westermann, 2012) et le fonctionnement de son système social basé sur le clan, le lignage, la patrilinearité et la patrilocalité. On note la présence de plusieurs clans notamment *Akangba*, *Sempeh*, *Djossi*, *Adangbé*, *Adjigo*, *Abbé* et *Ela*. Son univers politique est un monde de croyance centralisé, partagé par plusieurs anciennes royautes. La vie religieuse dans cette ville tricentenaire est caractérisée par une diversité de rites animés par des initiés regroupés en communautés en fonction de leurs divinités claniques et de destin. Cette vie fait surtout la trame des pratiques liées à l'esthétique corporelle et vestimentaire (D. Westermann, 2012).

1-2 Démarches méthodologiques pour la collecte des données

La ville d'Aného offre plusieurs intérêts pour une recherche sur la régularisation sociale à partir de l'usage des perles sacrées, au regard de la tradition séculaire et des croyances qui entourent cette catégorie de parure. Pour ce faire, nous avons pris comme population cible les communautés *vodou* issues des différents clans guin. Le travail vise essentiellement à montrer les différents éléments autour desquels s'organisent les communautés religieuses guin. Outre l'analyse documentaire, nous avons ciblé les initiés des clans *Akangba*, *Ela*, *Adjigo* et *Sempeh*, majoritaires à Aného, en vue de mieux cerner la dynamique des configurations sociales au sein des communautés *vodou*. Avec ces acteurs qui constituent pour nous une congrégation

religieuse, nous avons réalisé des entretiens libres individuels et collectifs sur ce qu'ils savent et pensent de l'usage des perles sacrées en matière de régularisation socioreligieuse. Les données issues de cette technique ont été couplées avec des observations. Elles ont porté sur l'usage des perles et les interactions que ces parures créent entre les adeptes des communautés *vodou* et comment elles assurent la régulation socioreligieuse. Le traitement des données a été fait à partir des techniques d'analyse de contenus qualitatifs telles que la catégorisation, l'analyse contextuelle et les grilles de lecture. Ces techniques nous ont permis de faire une double lecture du corps des initiés *vodou* dans la ville d'Aného et de montrer leur position dans la configuration socioreligieuse. S'inscrivant dans une démarche ethnographique où l'objectivation des données émiqes est de rigueur, nous avons aussi privilégié le critère de confirmation externe des résultats à partir des itérations.

2-Résultats de la recherche

2-1 *Vodou*, une religion de la côte ouest africaine

Le *vodou* est une religion qui relève de la cosmogonie des peuples du golfe de Guinée que l'on retrouve au Nigéria, au Bénin, au Togo, au Ghana et en Côte d'Ivoire et ceux des Caraïbes et Amérique occupant les pays comme le Cuba, le Brésil, le Haïti, la Jamaïque et les Etats-Unis d'Amérique (A. Métraux, 1998). Le mot *vodu* peut s'écrire de plusieurs façons et en fonction des langues, dialectes et sociolectes de ces peuples qui le pratiquent en tant que système religieux. On le retrouve également dans les autres pays d'Afrique subsaharienne et en Afrique du nord notamment au Maroc sous d'autres formes. Qu'il s'agisse de *vaudou*, *voodoo*, *vodou*, *vodu*, *voudou*, *vudun* ou *vaoudoun*, ces différents concepts indiquent la même religion d'origine africaine (P. Lando, 2013) qui s'est répandue dans les autres parties du monde. Dans cette panoplie de systèmes appellatifs, nous préférons le vocable *vodou* qui correspond mieux au système d'appellation des peuples de l'aire culturelle adja-tado et guin dans lequel nous avons défini l'univers de la recherche. Cependant, l'on peut comprendre que *vodou* est un nom générique attribué à toutes les divinités quel que soit le système appellatif ou la communauté religieuse, raison pour laquelle, chaque *vodou* a un nom spécifique. *Yéhoué* est le terme spécifique par lequel les Guin désignent le *vodou*. C'est le principe spirituel des sociétés secrètes (B. Gilli, 1987) et le nom qui intègre les divinités.

« *Le vodu désigne ce qui est mystérieux pour tous, indépendamment du moment et du lieu, donc, ce qui relève du divin* » (B. Maupoil, 2013, p.54). C'est aussi une force immatérielle omniprésente à qui l'on assigne un point matériel sacralisé (E. E. Ahiako, 1991). Cette appréhension rejoint celle des initiés de la ville d'Aného qui considèrent le *vodou* comme une entité surnaturelle servant d'intermédiaire entre Dieu (*Mawu*) et les hommes et qui se manifeste dans les quatre éléments constitutifs de l'univers à savoir le ciel, la terre, l'eau et le feu, et dans la vie des initiés et des profanes. Il est le garant de l'équilibre entre ces éléments et un moyen d'action sur la vie, l'univers et l'invisible. Cette religion africaine est loin du "fétichisme" et de l'animisme (M. Kilani, 2012). C'est la plus ancienne des religions basées sur une conception selon laquelle les êtres de l'univers ont une âme similaire à celle des hommes (P. Descola, 2005). Le *vodou* est une croyance dont les manifestations se révèlent à travers les arts, comme les techniques corporelles, l'art plastique, la musique, la danse, la littérature orale et écrite,

l'architecture, les pratiques culinaires, les croyances, la religion, l'organisation sociale, économique, politique et culturelle.

2-2 Communauté vodou, un univers socioreligieux des arts sacrés et profanes

Dans la ville d'Aného, la vie religieuse traditionnelle est animée par des initiés regroupés en communautés religieuses claniques. Ces unités socioreligieuses restreintes trouvent leur légitimité dans les liens de parenté, des rites et un sentiment commun d'appartenance à une divinité clanique ou à une divinité de destin. « *Les adeptes d'un vodou (vodoussi) bien qu'organisés en confréries autonomes selon le dieu qu'ils vénèrent, constituent une catégorie sociale particulière et hiérarchisée. En tant que personnes consacrées, ils se distinguent des laïcs non-initiés* » disait C. Rivière (1981, p.158). En effet, toutes les communautés vodou sont formellement structurées. Le modèle le plus répandu dans la ville d'Aného comprend trois niveaux à savoir le grand prêtre (*hounongan*), le prêtre (*hounon*) et le néophyte (*hounsi*), avec des distinctions fonctionnelles.

Dans ces communautés religieuses, la création artistique laisse libre cours, que ce soit au niveau du mobilier, de l'immobilier ou du corps, ou quand il s'agit d'illustrer les éléments de la culture immatérielle comme les mythes, les légendes, les contes et les croyances. La culture vodou est également une source d'inspiration pour les créations liées aux danses, aux folklores, aux techniques du corps et aux parures. Cela montre que les communautés vodou sont des réceptacles des arts et de la culture. Cette appréhension confirme l'idée selon laquelle, il existe un "bouillonnement de l'expérience esthétique dans la religiosité africaine" à travers des réalisations artistiques (I-P.L. Laléye, 2011). Toutefois, la tendance à ramener les œuvres d'art dans la ville d'Aného aux arts vodou serait moins pertinente, mais l'on doit aussi reconnaître que le vodou a façonné les pratiques artistiques dans cette cité historique du Togo.

Une analyse des pratiques culturelles et non culturelles dans les communautés vodou montre que l'art vodou n'est pas seulement un support culturel, mais aussi un langage, un ensemble de codes comme le témoignent les techniques corporelles chez les initiés. En effet, que ce soit à l'étape préliminaire, liminaire ou post-liminaire de l'initiation, les techniques corporelles de l'initié guin ou mina relèvent par définition du domaine de l'art, malgré leur caractère sacré. L'initiation dans les couvents vodou permettent aux néophytes d'avoir la maîtrise du langage vodou, d'apprendre les danses et les techniques corporelles (J-C. Quenum, 1998). Ces techniques artistiques et de fabrique du corps sacré peuvent se faire avec ou sans marques corporelles, car « *le corps est le théâtre de l'initiation, l'acteur principal et le spectateur, il est sur tous les fronts ; il en constitue le point de départ mais également la finalité* » (G. Laghzaoui, 2005, p.25).

2-3 Soins cosmétiques dans les communautés vodou d'Aného

L'esthétique corporelle dans les communautés vodou d'Aného couvre le maquillage et l'usage des parures. Elle se fonde non seulement sur les canons de beauté et les représentations du corps, mais aussi sur la socialisation, le genre et le dualisme sacré/profane. Chez les Guin, les critères de beauté communs aux initiés et aux non-initiés se rapportent à certaines parties du corps à savoir la tête, le cou, le mollet. A cela s'ajoutent les canons de beauté propres aux femmes. Un cou strié, des fesses rondes, le mollet potelet, les orteils proportionnés, les seins généreux, galbés et fermes, la taille moyenne, le teint noir d'ébène ou clair, le nez moins épaté,

les dents blanches, le diastème et les gencives noires sont entre autres des caractéristiques qui mettent en valeur la beauté de la femme guin (T. Mensah-Amendah, 2001). Ces traits sont renforcés par les soins cosmétiques et l'usage des perles notamment *gblenti*, *aglobo* et *ésoé* qui maintiennent la beauté du corps. De nos jours, de nouveaux critères sont identifiables en l'occurrence le teint clair qui conduit les femmes à la dépigmentation.

2-3-1 Le maquillage des initiés, à l'aune des principes *vodou* et de la mode

La corporéité dans les communautés *vodou* dans la ville d'Aného se transforme et s'adapte aux nouvelles conditions de vie, à la dynamique de l'esthétique corporelle et vestimentaire et celle de l'environnement social dans lequel se déroulent les rites initiatiques et le rite annuel *Epé-Ekpé*. A travers ces temps de ritualisation, le corps de l'initié s'attribue une fonction figurative et symbolique, tout en s'affichant comme un art au service de la divinité, celui de manifester l'expérience du sacré, de le rendre présent. Ce corps se manifeste également comme une pratique artistique au service de l'initié, de sa communauté religieuse et de son clan. Les soins esthétiques chez les initiés et les non-initiés se font à travers l'art capillaire et le maquillage. Ce dernier très apprécié chez les femmes se fait à l'aide des lotions hydratantes, de la pommade, du beurre de karité et des poudres de talc, symbole de pureté et de renaissance. Le beurre de karité est utilisé pour redonner de la vitalité à la peau et au visage. Les communautés *vodou* n'ont pas de dissemblance sexuelle en matière maquillage surtout au cours des rites de la prise de la pierre sacrée. Il est alors admis à tous les initiés de faire usage du kaolin (*éhé*), un élément lénifiant dont la couleur blanche symbolise la paix, et des décoctions pour sublimer la peau. Cette pratique saisonnière rime avec la beauté et anoblit le corps de l'initié. Elle participe aussi à son élévation spirituelle et facilite sa connexion avec ses divinités tutélaires.

Photo 1 : Des initiées maquillées de kaolin, coiffées de perruques et de mèches, et parées de perles



Photo : Enquête de terrain, le 8 septembre 2023

Par ailleurs, les initiés sont les plus grands consommateurs des produits cosmétiques, en raison des caractéristiques des divinités¹. La fascination d'avoir le teint clair, amène aussi les initiés guin à développer tout comme les non-initiés, des industries de soins personnels.

« *Le vodou c'est la mode, et tout initié guin doit se montrer élégant, propre dans tous ses états. Nous adaptons nos styles vestimentaires à la mode, tout en gardant les fondamentaux appris dans le couvent. Si les hommes sont toujours simples dans leur style, les femmes ne peuvent pas rester en marge de la mode. Nous appliquons les principes esthétiques prescrits par nos divinités, ce qui ne nous empêche pas d'adopter les principes esthétiques importés qui s'alignent sur nos cultures* » nous disait Da Carole, prêtresse de la divinité *Mama Yadou*, du clan *Abbé* lors d'un entretien à Aného.

Ce verbatim fait allusion à la dynamique des techniques de soins corporels dans les sociétés secrètes africaines et leur capacité d'adaptation aux autres modèles culturels. Il s'agit d'une re-création de l'esthétique corporelle, de l'inscription des représentations du corps et de la beauté physique dans un contexte de mondialisation et de l'africanité. (A. Bangirana, 2018). De nos jours, d'autres éléments rentrent dans les soins esthétiques chez les initiés dans la ville d'Aného notamment les tresses, les perruques et le *make up* avec tous les autres corolaires de la beauté féminine. Les initiés *vodou* peuvent donc changer de *look* et de style sans être inquiétés. Cependant, ils doivent être à même de se parer de perles sacrées pour se faire distinguer d'un non-initié.

2-3-2 Perles, secret beauté des initiés dans la ville d'Aného

Il existe deux catégories de perles dans les communautés socioreligieuses de la ville d'Aného, à savoir les perles ordinaires et les perles sacrées. Ces dernières font partie des principales parures qui rentrent dans le cosmétique chez les initiés. Elles sont la marque de beauté intrinsèquement liée à l'expression corporelle de l'initié mais également la matérialisation de ses rapports à ses divinités. La prédominance des perles sacrées dans la vie des Guin et des Mina suscite des questions d'interactions entre le religieux et l'esthétique. A la différence des perles ordinaires, les perles des initiés sont constituées essentiellement de bijoux de perles que peuvent aussi porter les profanes, à la différence que celles des initiés est spécifiques et suivent un ordre précis. On retrouve sur la plupart des perles sacrées des bijoux tels que *azékpé*, *aflī*, *homonkou*, *gblenti*, *aglobo*, *panzi*, *akpohé*, *ésoé* et *xégo*.

A titre d'exemple, l'enfilade de perles des initiés de la divinité *Ata Adjigo* du clan *Adjigo* est composée de bijoux *gblenti*, *homonkou* et *aflī*, tandis que celle de la divinité *Lakpan* du clan *Ela* de bijoux *homonkou* et *aflī*. Les initiés de la divinité *Yadou* du clan des *Abbé* se distinguent avec une enfilade de perles constituée de *azékpé* et *aflī*. Les initiés de la divinité *Togbé Dégbé* du clan *Sempeh* portent une enfilade de perles composée de bijoux de *gblenti*, *ésoé* et *akpohé*. Ces différentes compositions de perles sont aussi des marques identitaires et d'intégration.

¹ Les divinités claniques guin sont considérées comme des divinités de l'art, de la beauté, de l'élégance, de la propreté et de l'hygiène. En témoigne l'usage des perles blanches comme *akpohé* et *aflī*, de la percale blanche dans la vie ordinaire et dans les rites.

Photo 2 : Synoptique des bijoux constituant les perles des adeptes des *vodou* claniques guin



Source : Enquête de terrain le 8 septembre 2023

Tableau1 : Joyaux constitutifs des perles des initiés de quelques communautés *vodou*

<i>Joyaux de perles</i>	<i>Azékpé</i>	<i>Afli</i>	<i>Homonkou</i>	<i>Gbleti</i>	<i>Akpohé</i>	<i>Ésoé</i>
<i>Divinités et clans</i>						
<i>Ata Adjigo (Adjigo)</i>		x	x	x		
<i>Togbé Lakpan (Ela)</i>		x	x			
<i>Mama Yadou (Abbé)</i>	x	x				
<i>Togbé Dégbé (Sempeh)</i>				x	x	x

Toutes ces parures ont pour rôle de rehausser l'apparence de l'initié et de le rendre propre et immaculé afin qu'il rentre en contact physique et spirituel avec sa divinité clanique et ses coreligionnaires. Tout en permettant des variations individuelles liées au goût de chaque initié, ces perles contribuent à uniformiser les marques corporelles et à renforcer la cohésion sociale dans chaque communauté *vodou*. L'essentiel est que ces variations n'enfreignent pas les normes que sont la couleur des perles, l'ordre des bijoux sur l'enfilade et les parties du corps qui doivent être parées à savoir le cou, le poignet gauche et la cheville gauche.

2-4 Insignes perliers et grades des initiés dans la structure organisationnelle

Les perles sacrées interviennent non seulement dans la sacralisation du corps de l'initié mais aussi et surtout dans la régulation de ses interactions socioreligieuses avec ses pairs. Elles sont le grade de son parcours et le symbole de son statut dans sa communauté.

2-4-1 Vodoussi djonou, grades des initiés

Le monde des initiés est une société secrète, une organisation socioreligieuse qui se repose sur l'initiation et le mystère (P. Laburthe-Tolra, 1985). Dans les communautés religieuses guin, le mystère est entretenu à travers les rites, les biens matériels mobiliers, immobiliers, les costumes et les parures notamment les perles (*djonou*). Ces dernières sont également des grades qui indiquent le stade d'évolution et l'échelon des initiés dans leurs communautés religieuses respectives. Ainsi, après l'initiation, chaque adepte est appelé à atteindre le grade de prêtre/prêtresse (*hounon*) et plus tard celui du grand prêtre ou de la grande prêtresse (*hounongan*). Ces trois niveaux sont matérialisés par trois distinctions fonctionnelles ou grades à partir des bracelets de perles. Il s'agit d'un modèle de structuration interne des communautés religieuses. En effet, le profane qui fait son entrée dans un couvent donné devient membre à part entière d'une communauté religieuse de son clan. Il devient un novice et acquiert le statut de *kpokpo*. Comme dans toute société initiatique, les initiés guin et mina sont promus à la fin de leur réclusion, et au fur et à mesure qu'ils se voient attribuer de nouvelles responsabilités, ils changent de code corporel et vestimentaire.

2-4-2 Premier grade des initiés

Dans les communautés religieuses traditionnelles de la ville d'Aného, il est admis que tout néophyte consacré soit élevé au rang de *hounsi dessou*. Il marque son nouveau statut par des bracelets de perles spécifiques symbolisant son rang socioreligieux. L'insigne de son grade est deux bracelets de perles sacrées de sa divinité tutélaire au poignet gauche (*afla alotinou évé*), deux bracelets de perles à la cheville gauche (*afla afotinou évé*) et deux colliers (*végla évé*). L'usage du foulard (si c'est une femme) ou du *képi* (si c'est un homme) lui est interdit jusqu'à ce qu'il devienne initié intégré. Cependant, son statut lui donne toutes les prérogatives d'assister son maître dans l'exercice de ses fonctions. Les néophytes qui n'ont pas de moyens nécessaires pour organiser le rite de sortie du couvent, se font distinguer par un bracelet de perles au pied gauche (*afla afotinou deka*), symbole d'un simple initié. Cette norme intègre la culture urbaine. Les initiés sont ouverts à la mode et adaptent l'usage du foulard à toutes les tendances de la mode. Le foulard blanc qui est destiné à couvrir la tête, est de plus en plus noué au cou.

2-4-3 Grade intermédiaire des initiés

Trois ans lunaires après la consécration du néophyte, l'initié fait définitivement son entrée dans sa communauté religieuse. Il devient ainsi un « initié enraciné ou intégré » connu sous le nom de *hounsi klikpé*. Il a, à cet effet, droit à un foulard si c'est une femme ou à un *képi* si c'est un homme. Ces deux accessoires vestimentaires sont un grade intermédiaire qui peut s'obtenir à l'issue d'un rite d'imposition. L'usage de ces parures évolue aussi sous l'influence de la culture urbaine et le statut socioprofessionnel des initiés. Chez les initiés enracinés, on observe une combinaison de ces parures religieuses avec des éléments modernes comme la barrette pour maintenir le foulard d'autant plus qu'il est porté sur une perruque ou des mèches. Cette nouvelle pratique vestimentaire crée une forme hybride d'expression esthétique mais ne permet pas aux initiés de rentrer en contact direct avec leurs coreligionnaires.

2-4-4 Grade de prêtre

L'ascension au grade de prêtre (*hounon*) est déterminée par plusieurs paramètres. La divinité tutélaire peut élever directement un néophyte au rang de prêtre, en lui demandant de lui

consacrer un sanctuaire. Cette demande est souvent détectée par des consultations quotidiennes *Afa* sur la communauté d'appartenance ou sur les conditions de vie des néophytes. Avant l'installation du sanctuaire dont il deviendra l'officiant, le potentiel prêtre doit se faire consacrer dans une forêt et dans une savane ombragée. Son grade est marqué par un seul bracelet d'ivoire (*afl*) de forme plate et cylindrique au poignet gauche et par un bracelet de perles de sa divinité clanique à la cheville gauche (*afla afotinou deka*) et un d'un collier de perles blanches (*akpohé*). Le pendentif de ce collier doit être constitué des principaux bijoux de l'insigne perlier de sa divinité tutélaire. Dans la structure organisationnelle, le prêtre junior (*wayovi*) doit allégerance au prêtre sénior (*wayogan*) en se prosternant devant lui, à chaque fois qu'il le rencontre ou le croise dans une manifestation religieuse (I. Moumouni, 2017).

2-4-5 Grade de grand prêtre

Dans l'organisation socioreligieuse des communautés *vodou*, le grade supérieur est celui de grand prêtre (*hounongan*). Ce grade est décerné après prédication de l'oracle (*Afa*). Une fois intronisé, le grand prêtre se démarque par le port de *képi* blanc en tissu ou en raphia, en plus de toutes ses parures initiales. Le *hounongan* est le premier responsable du patrimoine religieux de sa communauté et de l'organisation des rites claniques.

Photo 3 : Des grands prêtres parés de perles, montrant leur rang dans la structure organisationnelle



Source : Enquête de terrain, photo obtenue auprès de Togbé Kalé à Aného, le 20 mai 2024

2-5 Perles sacrées et régulation socioreligieuse des interactions entre les initiés

Les différents grades des initiés *vodou* d'Aného sont des signes distinctifs de leur position dans la structure de leur communauté respective. À partir de ses colliers et bracelets de perles, l'initié signale son degré de maturité et le niveau de ses interactions avec ses pairs et

ses divinités. Les « *afla* » sont à cet effet, des parures sacrées qui matérialisent les échelons dans l'organisation socioreligieuse. C'est aussi la référence principale des différents niveaux de la structure organisationnelle des gestionnaires du monde religieux. Ils réglementent ainsi les interactions entre les initiés, clarifient les rôles et responsabilités des *vodoussi*, *hounon* et *hounongan* et définissent les degrés d'allégeances et de soumission, ainsi que le respect du protocole établi et de l'ordre hiérarchique socioreligieux. En raison de ces normes de régulation, les initiés de premier grade n'appellent pas le prêtre par l'anthroponyme *hounon*, mais par celui de « *mia to* », (notre père), un concept familial utilisé pour désigner un père biologique ou un tuteur. L'usage de cette expression symbolique ne tient pas compte de l'âge, mais plutôt de la séniorité.

Cela va sans dire que dans l'organisation socioreligieuse, l'on ne tient pas compte de l'âge d'un coreligionnaire, mais plutôt de son statut socioreligieux. Les juniors (*wayovi*) doivent déférence et respect aux séniors (*wayogan*). La régulation se base sur le statut socioreligieux et implique de nouvelles responsabilités. Et l'allégeance change avec le nouveau statut. C'est le cas par exemple des initiés de rang inférieur ou des juniors qui deviennent des initiés de rang supérieur ou des séniors par la bénédiction de leur divinité tutélaire (I. Moumouni, 2017) ou par leur engagement, ardeur et piété à la cause de leur divinité.

Dans cette dynamique, l'initié qui est promu s'octroie un avancement, ce qui modifie l'ordre socioreligieux et le protocole établis. Ses promotionnaires deviennent ses juniors et ses anciens séniors, ses pairs. Pour rétablir l'ordre social et cosmique, la communauté l'intronise et demande à ses promotionnaires de lui faire une première allégeance publique et à ses pairs de le considérer désormais comme tel afin d'éviter des ambiguïtés et la colère de la divinité clanique. Au demeurant, l'usage des parures dans les communautés *vodou* permet de contrôler et de maintenir l'harmonie et la cohésion socioreligieuses ainsi que l'équilibre cosmique. Le corps dans ce contexte est un espace d'interaction quotidien et de communication entre les forces transcendantes et les initiés.

« Les communautés vodou sont des structures religieuses organisées où le respect de la hiérarchie a droit de cité. Ce n'est pas l'individu qui donne le statut de grand prêtre à un adepte, c'est plutôt la divinité clanique elle-même, et cela se fait remarquer par les perles qui sont les marques sacrées des divinités. Par la bénédiction de la divinité de son clan, l'on peut devenir un grand prêtre alors que ses propres parents adeptes sont toujours de simples initiés. Ces derniers doivent toujours se soumettre à leurs propres enfants » (Extrait d'entretien avec un prêtre de la communauté *vodou Lakpan* à Aného, le 10/03/2024).

Pour une prêtresse de la communauté *vodou Togbé Dégbé* que nous avons rencontrée à *Dégbéno*², quartier d'Aného,

« La régulation socioreligieuse dans les communautés vodou cache un mécanisme d'équité, d'autant plus que, sans les vodoussi djonou, les prêtresses, quel que soit leur grade et dévotion, seront assujetties par les prêtres, voire les hommes néophytes, au regard de la domination masculine dans nos milieux ». (Extrait d'entretien avec une prêtresse, le 11/03/2024).

Les propos de cette dévote se basent sur les représentations de la masculinité dans l'aire culturelle guinéenne et son appropriation par les femmes (S. Koudolo-Roubailo, 2008). Cependant,

² Dégbéno était un village du clan *Akué-Sempeh* ou *Sempeh* dont les divinités principales sont *Togbé Dégbé* et *Mama Yédi*. Ce quartier garde son système politique traditionnel, mais est administrativement un quartier de la ville d'Aného.

dans les communautés *vodou*, l'on note une complémentarité entre les hommes et les femmes, et une culture d'équité-genre (E. Kueviakoé, 2022). Les grades ne s'attribuent pas en fonction du genre, mais de la dévotion de l'initié et du bon vouloir des divinités tutélaires. Les prêtresses et les prêtres ont les mêmes chances d'égalité, mais il est rare de voir une femme à la tête d'une confrérie clanique. Les autres communautés religieuses étudiées sont dirigées par des hommes. Toutefois, la reine-mère du clan Sempéh, étant convertie en dévote suite à son intronisation, a droit de regard sur les manifestations religieuses de son clan. Une initiée, une fois élevée à un rang supérieur jouit aussi des allégeances des hommes de rang inférieur, en fonction de son grade et des normes qui régissent le fonctionnement du tissu socioreligieux.

Au demeurant, ces parures représentent l'état des interactions initié-divinité et initié-initié. Elles matérialisent le schéma de l'organisation socioreligieuse et participent à cet effet à l'équilibre entre le corps et l'esprit, cela montre qu'il s'agit bien plus que de simples produits cosmétiques.

2-6 Discussion

Cette monographie est une contribution à l'analyse des mécanismes de régulation sociale dans les sociétés africaines qui met aussi en lumière les rapports de pouvoir dans ces sociétés secrètes. Le travail aurait pu prendre en compte d'autres communautés religieuses guin notamment celles de *Ata Kpessou* du clan *Tougban-Asrin* que l'on retrouve en majorité à *Glidji*, le foyer historico-spirituel des Guin, *Mama Sakouma* du clan *Combey* à *Glidji-Kpodji*, *Agbami* des *Akangba* à *Aného* et *Agokpamé*, *Togbé Clam* chez les *Djossi* à *Aného*. La recherche pourrait aussi couvrir les communautés religieuses organisées autour des divinités importées en vue d'étendre le travail aux peuples proches des Guin et des Mina. Certes, les données obtenues évoquent les questions de la régulation sociale (G. De Terssac, 2013) et de l'interactionnisme symbolique (D. Le Breton, 2004), mais nous devons admettre que tous les membres des sociétés secrètes ne respectent pas ces normes et valeurs de manière absolue, il y a toujours des exceptions. Cela va sans dire que la régulation socioreligieuse dans les communautés *vodou* à travers l'usage des parures de perles présente des limites, même si elle est encadrée par des croyances et la conscience collective. Cette approche met en jeu la socialisation et la responsabilité des acteurs de la vie socioreligieuse. Les attitudes d'un *vodoussi* envers son coreligionnaire, ne sont pas seulement déterminées par ses insignes perliers, mais également par des facteurs sociaux, économiques, politiques et culturels externes à sa communauté tutélaire.

La socialisation a influencé la façon dont les initiés portent les insignes religieux, notamment les foulards. Cette dynamique a été renforcée par la culture urbaine. En effet, à la fin de leur initiation, les dévotes s'ouvrent à la mode et adaptent l'usage du foulard à toutes les tendances vestimentaires. Le foulard blanc de la tête, est de plus en plus noué au cou ou enroulé au poignet, alors que cette partie du corps de l'initié est exclusivement réservée aux perles sacrées. Au niveau du matériau, la soie, le coton et la laine ont remplacé la percale blanche. Ce changement de format ou de matériau n'enlève en rien au foulard son caractère sacré, l'essentiel est qu'il soit consacré. Cette dynamique est aussi observée chez les initiés, fonctionnaires dans l'administration publique ou dans le secteur privé, qui préfèrent le style bureaucratique, au détriment de l'esthétique corporelle religieuse acquise au cours de la formation conventuelle.

Dans ce cas de figure, la référence socioreligieuse de l'initié n'est plus son corps, mais son statut socioprofessionnel.

La socialisation des *vodoussi* a aussi influencé les normes de régulation des interactions socioreligieuses au sein de leur communauté. Certains jeunes initiés ont poursuivi leur socialisation secondaire dans les écoles laïques, se constituant ainsi en acteurs clés de la dynamique de la régulation socioreligieuse basée sur les parures dévotionnelles. Le système éducatif moderne se concentre beaucoup plus sur les valeurs occidentales et offre une nouvelle perspective sur les pratiques *vodou*, ce qui a promu les normes religieuses changeantes notamment la réduction de la durée de la formation conventuelle.

Les communautés religieuses ont toujours leur schéma organisationnel selon les grades, mais les normes de respects connaissent des changements qui inversent les positions des initiés ou l'ordre dans le système organisationnel. Il arrive que dans des manifestations culturelles ou religieuses comme *Kpessosso* qu'un grand prêtre viole les principes pour faire allégeance à une autorité politique qui, dans les normes est un initié intégré, ou de classe intermédiaire. Dans ce contexte, le *hounongan*, n'agit plus en fonction de son propre rang, mais plutôt du statut sociopolitique de son coreligionnaire lié au pouvoir politique moderne. La constitution du pays en est un facteur fondamental. Elle garantit l'égalité de tous les citoyens devant la loi et le respect de toutes les croyances, mais dans la réalité, les autorités traditionnelles et religieuses sont sous la tutelle des autorités politiques et administratives. Il en est de même pour la préséance lors des manifestations publiques auxquelles ces autorités traditionnelles ou religieuses sont invitées.

A ce facteur politique, s'ajoutent des facteurs moraux comme la générosité, une valeur que certains initiés exploitent pour créer des réseaux de sociabilité et influencer la prise des décisions au sein de leur communauté. Selon les croyances sociales guin, la générosité est une vertu spirituelle qui ouvre la voie vers le bonheur et qui élève l'anthropos à un stade supérieur. « *Le généreux est un élu des divinités, c'est une personne qui ouvre facilement la main* » et qui peut être régulièrement invitée à la table d'honneur des rois, des prêtres et des grands prêtres » disait *Togbé Lankpa*, le grand prêtre de la divinité *Lakpan* du clan *Ela*. Dans les communautés *vodou*, les dévots généreux sont souvent des donateurs et des médiateurs dans la gestion des crises. Ils assistent le grand-prêtre dans l'organisation des rites, d'autant plus que ses pairs marquent leur adhésion à ses propositions, au regard de son statut. L'initié généreux gagne le soutien, l'approbation de ses pairs et inspire confiance et respect. Cette posture le propulse au-dessus de ses aînés qui volontairement lui font allégeance pour saluer sa contribution au bon fonctionnement de la communauté religieuse. Toutes ses interactions avec ses coreligionnaires n'ont plus pour référence ses parures, mais plutôt son statut d'homme généreux.

Conclusion

L'usage des perles sacrées dans les communautés *vodou* de la ville d'Aného, ouvre la voie pour repenser les formes de régulations sociales et les enjeux socioreligieux du système de fonctionnement des sociétés secrètes en Afrique. En effet, les perles des dévots guin participent non seulement à l'organisation des communautés *vodou*, mais elles déterminent aussi le rôle et le niveau d'implication de chaque adepte dans les activités socioreligieuses. Fortement liées à la socialisation des initiés, ces parures corporelles permettent surtout de cultiver l'équité, l'égalité des droits entre les adeptes des divinités et de consolider les relations entre des groupes

hétérogènes. C'est aussi l'expression vivante des mécanismes d'intégration et de différenciation entre les communautés religieuses et les clans, même si de nos jours ces pratiques connaissent des mutations. Le travail montre alors que la régulation des rapports sociaux peut aussi se faire à partir des codes corporels et vestimentaires légitimes déterminés par des croyances religieuses. Les perles des initiés, malgré leur caractère sacré et esthétique et leurs formes artistiques dans les communautés *vodou* ne sont pas rigides, elles sont dynamiques et adoptent de nouvelles formes. Ces changements résultent de la socialisation, des référents culturels comme la générosité et de l'influence de la mode sur les normes vestimentaires locales.

A la différence des lois, la régulation socioreligieuse à travers les parures n'est pas négociable, mais flexible. Elle n'aboutit pas non plus à un consensus où les différents acteurs peuvent prétendre être égaux dans la configuration socioreligieuse. Dans ce contexte, l'usage des bracelets de perles sacrées sous forme de grade peut aussi apparaître comme un mécanisme d'instabilité socioreligieuse par nature.

Références bibliographiques

ABOUA Kouakou, 2021, *Anthropologie, art et développement durable en Afrique*, Paris, L'Harmattan

AHIAKO Etienne Elom, 1991, « Le Dieu Vodou », *First Meeting of Afro-American Cultures 2-7 August*, Buenos Aires, Centre ORSTOM de Lomé.

BAEKE Viviane, 1997, « les objets rituels des sociétés initiatiques chez les Wuli du Cameroun Occidental », *Systèmes de pensée en Afrique noire*, n°8, pp.177-200 <https://doi.org/10.4000/span.1061> Consulté le [03/04/2024].

BALANDIER Georges, 2016, « Structures sociales traditionnelles et problèmes du développement », *Présence Africaine*, n°194, vol2 ; pp.131-155. <https://doi.org/10.3917/presa.194.0131>, Consulté le [3/04/2024].

BANGIRANA Alex, 2018, « Les transformations corporelles : structures et dynamiques d'esthétique et aspirations dans une Afrique en évolution », CODESRIA, *Afrique et développement*, Volume XLIII, No. 1, pp.3-4.

BAZIE Issac, 2005, « Corps perçu et corps figuré ». *Études françaises*, n°41, vol 2, pp.9-24. <https://doi.org/10.7202/011375ar>, Document généré le 27 août 2024 15 :07, Consulté le 27 août 2024

BONHOMME Julien, 2007, « Transmission et tradition initiatiques en Afrique centrale », *Annales de la Fondation, Fyssen*, n°21, pp.48-60. halshs-00801895. Consulté le [3/04/2024].

BOYER Alain-Miche, 2007, *Le Corps africain*, Paris, Harzan

De TERSSAC Gilbert, 2013, (dir.), *La théorie de la régulation sociale de Jean-Daniel Reynaud*, Paris, La Découverte.

DESCOLAS Philippe, 2005, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard.

FANDIO Ngahane, 2023, « Les costumes patrimoniaux du Cameroun : expressions de la diversité culturelle et perspectives de valorisation », *Nguéa, Annette. Angoua. Arts et multiculturalisme dans un monde en mutation : Quelles voies pour la valorisation du patrimoine culturel africain ?* pp.115-134.

GILLI Bruno, 1987, *Heviesso et le bon ordre du monde : approches d'une religion africaine* Lomé, Haho

GOYENDZI Raoul, 2001, *La société initiatique Ndjobi : dynamique et implications sociopolitiques au Congo : 1972-1992 : Etude effectuée dans la région de la Cuvette*, Thèse de doctorat en Ethnologie, Université Lyon2

HOUEDAKOR Koko Zébéto, 2023, « Aného, une ville tricentenaire au difficile développement ». *CIST2023 - Apprendre des territoires / Enseigner les territoires*, Collège international des sciences territoriales (CIST), Aubervilliers, Campus Condorcet, Centre des Colloques, France. pp.182-184. hal04390763f, Consulté le [9/07/2024].

KILANI Mondher, 2012, « La pensée évolutionniste en anthropologie ; portée et limites », *Anthropologie*, pp.203-234.

KOUDOLO-ROUBAÏLO Svetlana, 2008, « La formation de la masculinité entre la tradition et la modernité (le cas du sud du Togo) », *Masculinité en Afrique contemporaine*, CODESRIA, pp.88-109. <https://doi.org/10.57054/codesria.pub.145>, Consulté le [5/04/2024].

KUEVIAKOE Ekué, 2022, *Rapports genre dans les communautés vodou chez les peuples Guin au sud du Togo*, Thèse de doctorat en Anthropologie, Université de Lomé.

LABURTHE-TOLRA Philippe, 1985, *Initiations et sociétés secrètes au Cameroun : les mystères de la nuit*, Paris, Karthala.

LAGHZAOUÏ Ghizilaine, 2005, « L'initiation : le corps dans tous ses états », *Études françaises*, 41(2), pp.25-41. <https://doi.org/10.7202/011376ar>, Consulté le [9/04/2024].

LALEYE Issiaka-Prospère Latoundji, 2011, « L'expérience esthétique Africaine. Etat des lieux et regard philosophique », *Diogenes*, 3-4 n° 235-236, pp.30-25.

LANDO Paul, 2013, *Espaces et sociétés en milieu vodoun : aménagement et territoires de conflit*, Thèse de doctorat en Urbanisme et Aménagement, SHS, Université de Bretagne occidentale, Brest.

Le BRETON David, 2004, *Interactionnisme symbolique*, Paris, PUF.

MAUPOÏL Bernard, 2012, *la géomancie de l'ancienne côte des esclaves*, Paris, CILF, Collections textes et Civilisations.

MENSAH-AMENDAH Télé., 2001, « Les femmes d'Aného : mythes et réalités », Gayibor, N. L. (sous la direction de), *Le Tricentenaire d'Aneho et du pays Guin, Actes du Colloque international sur le tricentenaire du pays Guin, (Aneho, 18-19 septembre 2000), Vol 2, Société, Culture et Développement en pays Guin*, Presse de l'UB, Lomé, Coll. Patrimoines n°11, pp.505-514.

METRAUX Alfred, 1998, *Le vaudou haïtien*, Paris, Gallimard.

MOUMOUNI Innoussa, 2017, *Rôles et fonctions des perles (djonu) au sud du Togo ; Etude de cas chez les Guin*, Thèse de doctorat unique en Anthropologie, Université de Lomé.

PIOT-TRICOÏRE Françoise, 2014, « La mode, cette religion », *Sociétés*, n°126, vol4, pp.125-135.

QUENUM Jean-Claude 1998, *Interactions des systèmes éducatifs traditionnels et modernes en Afrique*. Paris, Harmattan.

RIVIERE Claude, 1981, *Anthropologie religieuse des Evé du Togo*, Lomé, NEA.

SOME Roger, 2000, *Art africain et esthétique occidentale*, Paris, L'Harmattan

THOMAS Louis-Vincent, 1982, « Corps et société, le cas négro africain », *Action et recherches sociales*, vol 6, n°1, *Corps et sociétés*, pp.75-98.

WESTERMAN Diedrich, 2012, *La vie sociale des Guin d'Aného et de Glidji (Sud Togo)*, Lomé, Presses de l'Université de Lomé, Coll. Chroniques anciennes du Togo, Vol.12.