
De la cosmologie à la rationalisation de la vie sociale

Ces mots idààcha qui parlent ou la mémoire d'un type de calendrier yoruba ancien

Aimé Sègla et Adékin E. Boko



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/15119>

DOI : 10.4000/etudesafriaines.15119

ISSN : 1777-5353

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 31 mars 2006

Pagination : 11-50

ISBN : 978-2-7132-2089-0

ISSN : 0008-0055

Référence électronique

Aimé Sègla et Adékin E. Boko, « De la cosmologie à la rationalisation de la vie sociale », *Cahiers d'études africaines* [En ligne], 181 | 2006, mis en ligne le 01 janvier 2008, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/15119> ; DOI : 10.4000/etudesafriaines.15119

Cet article est disponible en ligne à l'adresse :

http://www.cairn.info/article.php?ID_REVUE=CEA&ID_NUMPUBLIE=CEA_181&ID_ARTICLE=CEA_181_0011

De la cosmologie à la rationalisation de la vie sociale. Ces mots idààcha qui parlent ou la mémoire d'un type de calendrier yoruba ancien

par Aimé SÈGLA et Adékin E. BOKO

| Editions de l'EHESS | *Cahiers d'études africaines*

2006/1 - 181

ISSN 0008-0055 | ISBN 2713220890 | pages 11 à 50

Pour citer cet article :

—Sègla A. et Boko A., De la cosmologie à la rationalisation de la vie sociale. Ces mots idààcha qui parlent ou la mémoire d'un type de calendrier yoruba ancien, *Cahiers d'études africaines* 2006/ 1, 181, p. 11-50.

Distribution électronique Cairn pour Editions de l'EHESS .

© Editions de l'EHESS . Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Aimé Sègla* & Adékin E. Boko

De la cosmologie à la rationalisation de la vie sociale

Ces mots idààcha qui parlent
ou la mémoire d'un type de calendrier yoruba ancien¹

Situer le problème

Cherchant à vérifier la part de l'Afrique noire au sud du Sahara aux phénomènes de civilisations, nous avons opté pour l'étude des langues, des facultés langagières et des pratiques rationnelles. Les langues et les pratiques sont en effet des mines d'informations pour la reconstitution historique. Dans cet article, nous proposons l'examen d'un calendrier traditionnel à partir de l'étude de l'un des dialectes du yoruba, l'idààcha². Nous essayons, à partir de la pratique divinatoire locale et à travers l'analyse linguistique de la structure des mots présentés, de montrer comment la cosmologie a façonné les instruments métrologiques à la base de l'organisation du temps et de la rationalisation de la vie sociale. Avant de poursuivre, nous rappelons que le calendrier imposé à toutes les civilisations est aujourd'hui le calendrier grégorien. Cependant, la grande hégémonie grégorienne n'a pas complètement réussi la mise à mort des autres formes de rationalité. Le phénomène de la

* Je dédie cet article à Emmanuel Adékin Boko qui est aujourd'hui décédé. Historien, il fut directeur du Collège Berethe à Abidjan en Côte-d'Ivoire. Nous avons écrit cet article ensemble.

1. En ce qui concerne la transcription de la langue yoruba standard, il faut savoir qu'il existe trois tons ponctuels : haut - moyen - bas. La voyelle est le centre de la syllabe. Le ton apparaît comme une caractéristique inhérente à la voyelle ou à la syllabe. Il y a autant de syllabes que de tons. Le symbolisme se présente comme suit : ton haut : (/), ton bas : (\), ton moyen : (-). Mais pour des raisons liées à des difficultés de la transcription informatique, plusieurs tons ont été omis dans le présent texte.
2. La terre idààcha est située aujourd'hui dans la région centrale de la République du Bénin actuel, au creux de deux fleuves, le Zou (Iju) et l'Ouémé (Ofè). La plus importante ville de la région est Igbo-Idààcha ou Idààcha-Igbo, connue sous le nom administratif de Dassa-Zoumé, la traduction en langue fon de l'appellation yoruba Idààcha-Igbo. La deuxième ville de la région connue en Afrique de l'Ouest pour son grand marché est Glazoué, ou encore Igbomina de son vrai nom en yoruba. Dans cet article, Idààcha se trouve sur les cartes en figures 7 et 8.

cohabitation entre le calendrier grégorien et le calendrier traditionnel sera observable ici, et cela ne manque pas de poser le problème difficile de la survivance des traditions. Au-delà de ce constat, la reconstitution du calendrier ancien à partir d'un dialecte du yoruba éclaire davantage la connaissance sur le phénomène des apports de tous les sous-groupes yoruba à la culture commune. La présente réflexion est, dans une certaine mesure, une contribution à l'effort de recherches entreprises depuis une trentaine d'années en vue de cerner mieux la continuité culturelle yoruba, quel que soit le parler dialectal au Nigeria, au Bénin et au Togo. L'étude de la cosmologie et du calendrier divinatoire idààcha apporte non seulement de nouvelles données pour pallier le manque d'informations en ce qui concerne le pays idààcha, mais montre aussi pourquoi ce sous-groupe, qui se situe à l'extrême-occident yoruba, préserve une logique spatio-temporelle ancienne par-delà Ifè et par-delà le révisionnisme oyo. L'étude soutient que le calendrier divinatoire idààcha est une construction primitive datant d'une époque très lointaine. En associant cosmologie, science de la divination, correspondances formelles mathématiques et reconstitutions sémantiques pour rétablir des représentations spatio-temporelles les plus originelles, il s'agit, à l'instar d'autres travaux dont ceux de Shaw (2002), de Baum (1999), de Greene (2002) ou de McCall (1995, 2000), de mettre en exergue un nouveau genre d'instrument ou de témoignage sur la mémoire historique dans l'histoire de l'Afrique. Sur le plan technique, la réflexion montre comment il faut envisager désormais la cosmologie yoruba avec la dimension cognitive. Pour la compréhension du texte, nous exposerons dans un premier temps le calendrier divinatoire idààcha. Nous tracerons dans un deuxième temps, et à partir de quelques éléments majeurs d'historiographie, des mythes fondateurs dans l'histoire yoruba, son lien indissociable avec la culture aborigène yoruba pré-ifè, avant de conclure.

Une vision fondatrice

A. Boko (2002), élève devin, a observé et décrit les gestes des devins idààcha. Sa description renvoie à un modèle du système du monde que revendiqueraient aussi, et ce à partir d'une perspective comparative seulement, d'antiques écoles babyloniennes ou grecques. Le devin, avant la divination, fait référence à l'/air/ en annonçant un corps imaginaire en mouvement circulaire symbolisé par un chapelet divinatoire qu'il fait tourner autour d'un axe vertical. Il marque ensuite le centre du cercle imaginaire. Le chapelet divinatoire à huit noix et à pile et face est ensuite posé au sol en suivant l'axe vertical marquant le centre du cercle. Le devin le recouvre du sac qui en était le contenant. Il sollicite de cette manière la chaleur, c'est-à-dire l'élément /feu/. Ensuite, le devin poursuit le rite par l'invocation de l'élément /eau/ en versant une goutte d'eau « devant, derrière, à droite et à gauche du tas couvert supposé au centre du cercle imaginaire ». Il marque

ainsi les quatre points cardinaux signifiant que le corps en mouvement est l'élément /terre/. Le chapelet toujours couvert, le devin fait appel à l'esprit du cosmos pour achever la mise en place de /*Eeji Onilè*/, c'est-à-dire /Les deux qui possèdent la terre/ et qui signifie pour les initiés le chiffre 8, /4 fois deux/. À ce stade, le devin peut jeter les huit noix, identifier un signe et l'interpréter. La présente étude ne porte pas sur les incorporations de la cosmologie dans les fondements mathématiques du corpus divinatoire ifa (Sègla 2004a, 2004b) mais plutôt sur le calendrier concerné lui aussi par la cosmologie. Avant de décrire ses éléments, nous apprécierons, d'abord, les signes anthropomorphiques au fondement de la représentation des chiffres « sacrés » quatre (4) et huit (8) par les anciens, chiffres qui forment l'ossature du système. Le calendrier traditionnel est basé, comme le système divinatoire, sur deux forces, la terre et son environnement cosmique. Comme dans la cosmologie de Platon (Duhem 1913), l'environnement cosmique est imaginé chez les devins idààcha comme la réunion de quatre éléments, le feu, la terre, l'air et l'eau. Les quatre éléments /air, terre, feu et eau/ ont pu ainsi être interprétés comme les éléments constitutifs fondamentaux de l'univers. Dans le corpus divinatoire ifa, la paire de /4 signes/ représente deux branches du chapelet divinatoire, soit 8 signes au total, une représentation présente aussi dans les observations et les calculs divinatoires chez les Babyloniens. Une fois encore, en faisant allusion à la pratique des Babyloniens, nous sommes dans la perspective comparative dans l'intérêt de l'histoire des sciences et des techniques. On ne doit y voir une quelconque coloration qui ferait croire à une origine chaldéenne, grecque, égyptienne ou autre. La comparaison se fait ici dans le cadre strict de l'approche de l'acquisition des connaissances *in situ*, pour une meilleure représentation de l'architecture de l'esprit humain. Les travaux de Sir Henry Rawlinson, sur *Cuneiform Inscriptions of West Asia III*, en 1870, et ceux de Archibald Henry Sayce, en 1874, rapportés par Swerdlow (1998), soutiennent en effet la pertinence des pronostics des devins chaldéens à partir des éléments de l'univers. Le principe chez les Chaldéens tire aussi sa référence d'un couple de quatre signes, le premier quartet est relatif à la terre, le second au ciel. Ce sont les éléments de ce couple /Terre-Ciel/ qui s'interagissent et donnent des indications au devin. Swerdlow (*ibid.*) qui rapporte Oppenheim (1974) écrit :

« The principles of divination from natural phenomena are set out in a text of the Neo-Assyrian period, [...] as "A Babylonian Diviner's manual", containing catalogues of two series of ominous signs on the earth and in the heavens, both astronomical and meteorological, that explains the relation of signs in the heavens and on the earth to each other [...] » (Swerdlow 1998 : 3).

Selon les devins idààcha, Orunmila, qui signifie /les cieux en connaissent les signes, les cieux connaissent les signes du destin de l'humanité/, serait envoyé par le Dieu Suprême Olodumaré ou Olorun sur terre pour apprendre

à un personnage de la mythologie appelé Ifa la science des prédictions. Ifa et Orunmila seraient donc deux personnages différents, une hypothèse que ne partage pas Abimbola (1977 : 1) qui écrit, en effet, que Ifa et Orunmila sont la même personne. Ifa, de son vrai nom complet par les devins idààcha /*Ifa Aiye d'egun*/, signifierait /le monde est maudit, toute autre voie en dehors de ce qui est consigné dans le corpus d'Ifa conduirait l'humanité à la perdition/ ; et Orunmila, de son vrai nom complet /*Orunmila Ogbonniregun Olokuajikin*/, signifierait /la sagesse sauve, celui qu'on salue tous les jours pour dire que l'on consulte/. L'association des deux traduirait la relation du maître à l'élève, du ciel à la terre, de l'éternité des cieux à la précarité de la vie sur la terre. L'association Ifa-Orunmila est aussi l'expression de l'/*Eji Onilè*/, /Les Deux qui possèdent la Terre/ chez les /*Babalawo*/ idààcha (*Baba oli awo*) /gardien des mystères, détenteur du secret, détenteur de la connaissance/. Les devins idààcha expliquent que les signes du ciel et ceux de la terre forment l'/*Eji Onilè*/ et donnent les signaux au monde des vivants pour la rationalisation de la vie. Les études de Morton-William (1964) éclairent une conception selon laquelle toutes les choses existent par paire semblable chez les Yoruba. La Terre, écrit-il, « is conceptually the counterpart of the Sky God, since Earth and Sky are coeval ». Les quatre éléments caractéristiques de la terre ayant des correspondants aux cieux, il y a donc quatre fois deux (4 = 2) signes qui sont choisis pour la prédiction. Mises à part quelques variabilités à travers le pays yoruba, le modèle cosmologique spécifique propre aux Yoruba-Oyo que décrit Morton-William rend compte du modèle mental tiré de la cosmologie et qui est incorporé dans des calculs météorologiques chez les Yoruba (fig. 1) :

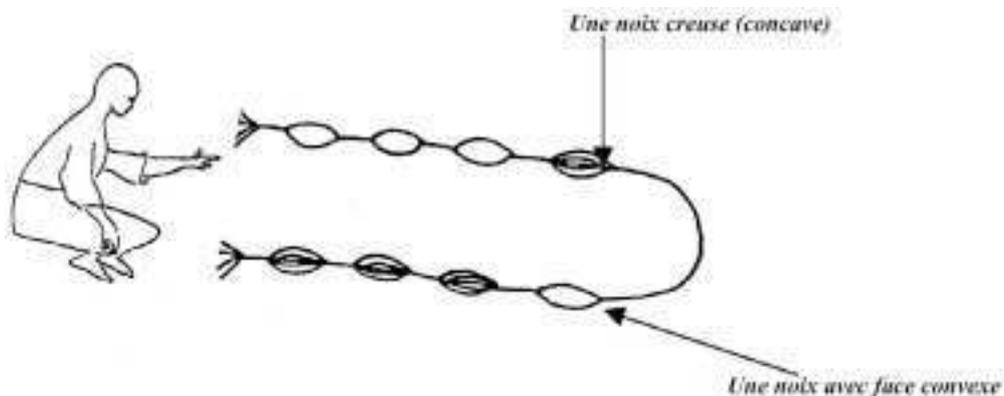
FIG. 1. — MODÈLE COSMOLOGIQUE YORUBA.
SCHÉMA EMPRUNTÉ À MORTON-WILLIAM (1964 : 249)



« [...] The House of the Sky is the domain of the supreme God, Olorun Olodumaré (Olorun means “Sky-Owner”) [...]. The Earth is the domain of the Goddess Onilè, Earth-Owner, who is sometimes simply called Ile [...]. Life in the third cosmic realm, Ilé aiye, the house of the World, is good only when good relationships are maintained, with the gods and spirits of the other two [...] » (Morton-William 1964 : 245-246).

L'interprétation donne schématiquement cela : le monde réel où habitent les hommes, *Ilé Aiyé*, est la maison du Monde des mortels. Elle est influencée par les deux principales prémices que sont le Dieu des Cieux et la Déesse de la Terre dans un tout global avec leurs différents esprits. Pour réussir la vie dans le monde réel, il faut prendre en compte « Les Deux qui possèdent le Monde ou la Terre », c'est-à-dire */Eeji Oni-Ilè/*, en sorte, les chiffres quatre (4) et (4). Le principe est incorporé dans la définition du jour et de la nuit considérés comme co-égaux. La journée entière est divisée en huit parties, c'est-à-dire 2 × 4. Le jour a quatre fuseaux et la nuit de même. La semaine a quatre jours, le mois sept semaines de quatre jours. Ainsi, l'échelle des valeurs 1, 2, 4 et 8 forme la base du système symbolisé par le chapelet divinatoire à huit noix (fig. 2).

FIG. 2. — LE DEVIN EN FACE DU CHAPELET DIVINATOIRE À HUIT NOIX
(LE CHAPELET SE JETTE VERS L'AVANT OU VERS L'ARRIÈRE
POUR SYMBOLISER LES DEUX SENS DU TEMPS QUE SONT LE PASSÉ ET LE FUTUR)



Les éléments du calendrier : les mots qui « parlent »

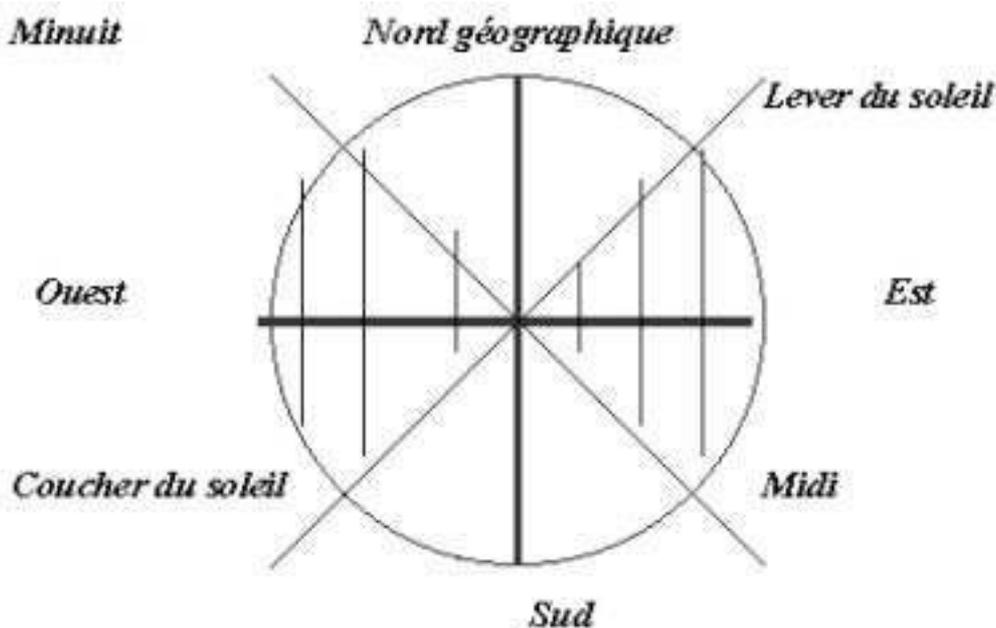
Fuseau horaire : la journée de huit espaces-temps

La journée, nous venons de le voir, est une incorporation du chapelet divinatoire. Divisée en huit parties, elle se présente en une paire de quatre parties, une à droite et une à gauche. La partie droite, le jour, court pendant quatre tranches de temps ; elle symbolise la branche droite du chapelet divinatoire. La partie gauche, la nuit, symbolise la branche gauche du chapelet divinatoire. Les devins *idààcha* affirment le point de départ de la journée à minuit,

un avis à opposer aux informations rapportées par Zaslavsky (1995 : 221) et selon lesquelles le jour commencerait à l'aube et finirait au crépuscule chez les Yoruba. Dans la pratique, rapportent les devins idààcha, les indications de l'horloge de huit tranches sont complétées par des faits observés quotidiennement, par exemple, les chants des oiseaux dont le plus connu est le coq. Le coq chante plusieurs fois dans la journée, mais son premier chant intervient juste après minuit, entre deux heures et trois heures du matin et annoncerait la journée qui venait de commencer.

À minuit, la terre se trouve en position d'axe penché à l'ouest du nord géographique. Dans sa rotation, la planète tourne alors autour de l'axe nord-sud. Son balancement est un mouvement oscillatoire autour du même axe nord-sud pour obtenir complètement l'*Eeji Onilè*, c'est-à-dire les huit tranches de temps (fig. 3). Zaslavsky (1995 : 221) a décrit l'antique horloge solaire d'Ilé-Ifè comme un monolithique triangulaire circonscrit par un cercle divisé en seize parties. En fait, notre conviction est que l'horloge d'Ifè n'a pas été divisée en seize fuseaux. En revanche, les huit fuseaux sont placés sous l'influence de seize déités. Il faut comprendre que les huit tranches de temps se constituent en huit couples, chaque couple étant composé de deux signes à effet opposé permettant les mouvements selon les devins, de sorte que les huit couples déterminent seize déités fondamentales complémentaires. McClelland (1966 : 424) observe que les seize premières déités yoruba sont définies par le principe dual de la paire semblable décrit plus haut :

FIG. 3. — REPRÉSENTATION GRAPHIQUE DE L'*EEJI ONILÈ*
/LES DEUX QUI POSSÈDENT LE MONDE/



« The original sixteen are stated to be of divine origin and to be the earthly counterparts of heavenly beings. Each stands for four entities, a pair on earth and a pair in heaven. The paraphernalia of their art reflects the duality inherent in the system. »

Dans la cosmologie yoruba en effet, par le principe de la dualité, un élément quelconque de l'univers porte à la fois deux marques ou symboles de la paire semblable. C'est ce qu'exprime aussi Swerdlow (1998 : 4) s'agissant de la pratique divinatoire chez les Chaldéens :

« The signs in the sky just as those on the earth give us signals [...] their good and evil portents are in harmony (i.e., confirming each other). The signs on earth just as those in the sky give us signals. Sky and earth both produce portends; though appearing separately, they are not separate (because) sky and earth are related. A sign that portends evil in the sky is (also) evil on earth, one that portends evil on earth is evil in the sky [...]. These are the things you have to consider when you study the two collections ».

De la même manière, les anciens Yoruba n'ont pu poser qu'une noix ou un cauri quelconque du chapelet divinatoire à deux occurrences, /face/ et /pile/ (terre et ciel) ou, selon l'expression de Clarke (1939), de McClelland (1966) ou de Bascom (1969), une face concave et une face convexe. Les seize déités influencent la détermination des augures et l'on parle alors de seize divisions correspondant aux seize déités. Elles sont des indications données aux devins pour mieux fixer le moment plus propice des festivités dans les royaumes. Les déités fondamentales sont la première puissance de quatre, 4^2 ou $2^4 = 16$. La position de l'ombre observée sur l'horloge et qui marque le temps peut tomber, par exemple, sur un des huit fuseaux horaires. Si le fuseau horaire concerné coïncide lui-même avec une ou plusieurs zones d'influence d'une déité ou de plusieurs déités sur les seize au total, la décision était prise de maintenir ou de reporter la festivité selon que la déité la plus concernée signalait un bon ou mauvais augure. Ce savoir était détenu par les devins et leurs élèves qui ne faisaient pas office de représentants religieux (Ifa est la connaissance et non une religion). Les devins révélaient les divinités concernées sur l'horloge, les communiquaient aux prêtres religieux qui accomplissaient les sacrifices et les offrandes prescrits. Comme chez certains autres peuples du monde, le temps et le calendrier sont fixés avec une provenance divine (Borst 1993). Le temps est placé au-dessus des faits sociaux, ce qui expliquerait que, dans les circonstances de non-présence du soleil ou de la lune, ce sont les devins qui se réunissent pour déterminer par la divination les dates des festivités dédiées aux déités ou aux moissons. À la cour du roi d'Abomey, dans le royaume du Danhomê, Maupoil (1981 : 209-218) signale que la pratique a existé dès le règne du roi Agaja. La possession des calendriers qui étaient d'origine yoruba-ifè et qui étaient introduits plus tôt dans le royaume était le privilège des devins fon. Et les calendriers fon aussi étaient référencés par rapport aux seize déités principales du système divinatoire hérité des Yoruba. Même si dans chaque cour d'habitation il y avait,

dans les anciens temps, des tiges fourchues à trois ou quatre branches supportant des pots de potions sacrées appelées */kariwè/* chez les Idààcha et fonctionnant comme des cadrans solaires pour compléter l'estimation du temps, le calendrier divinatoire idààcha est aussi, au sens de Pannekoek (1961 : 23), ce même universel ordre chronologique des rites sacrés, un phénomène qui fit des prêtres les principaux détenteurs de la connaissance et du savoir. Le monopole de la connaissance a favorisé le contrôle social par les devins, un phénomène dont on observe encore les survivances aujourd'hui. Dans *Metropolitan Time, Reflections on the Millennium, Calendars, and Gregorian Hegemony*, Bernward (2000 : 2) montre comment :

« The double intellectual challenge all working calendars present is indeed to understand how they negotiate the amazingly complicated astronomical and in their wake arithmetical problems and how various religious and other powerful traditions are affected by the solutions to these problems. »

Nous nous arrêterons sur l'un des aspects de ces traditions chez les Yoruba-Idààcha. Dans la caractérisation du calendrier divinatoire idààcha, les mots qui désignent les syntagmes */angle/ ligun/* (angle droit), */cercle/ ligun merin/* (angle quatre), */fuseau horaire/ iwon, ogun/* (la mesure, vingt), */minuit/ iwon ri iwon ogun mejol/* (la mesure du temps par ajout de la mesure a trouvé vingt-huit fois, etc.) renvoient systématiquement à l'échelle des valeurs standardisées inventées par la cosmologie. Ces mots et ces phrases-mots qui « parlent » forment un paysage de mémoire des symbolismes originels. Analysons plus particulièrement la sémantique du mot */minuit/ iwon ri iwon ogun mejol/*.

La langue, outil de codification de la connaissance :
l'exemple de */iwon ri iwon ogun mejol/* (minuit)

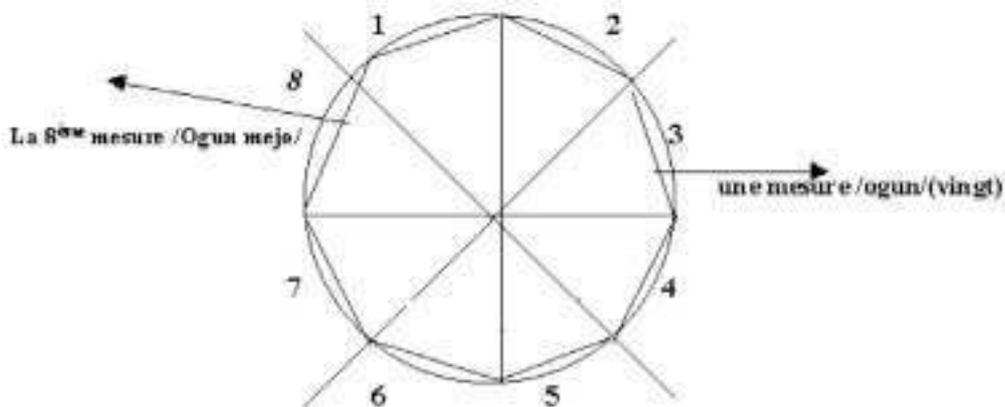
Les Yoruba de l'Est, précisément d'Oyo au Nigeria, disent */Oganjol/* pour signifier */minuit/*. L'expression de la signification du même mot en yoruba-idààcha et yoruba-ifè du Bénin et du Togo est explicite et « parle ». Dans ces dialectes, */minuit/* est */Iwon ri iwon/*. */Iwon ri iwon/* signifie littéralement */la mesure a trouvé la mesure/*. L'item */iwon/* signifie */mesure/* et */ri/* */a trouvé/* ou */a vu/* ou */s'est vu augmenté de/*. Le mot a trois sens en yoruba : le sens figuré, le sens propre et le sens transcendant. Le sens transcendant est généralement celui compris par les initiés. L'expression */minuit/*, sous sa forme complètement prononcée par les devins parmi les Idààcha, est */iwon ri iwon ogun mejol/*. Cela indique que la journée est un espace-temps de huit tranches, soit quatre fois deux tranches, chaque tranche étant une mesure égale à la norme métrologique */ogun/* qui signifie */vingt/*. Le jour et la nuit ont théoriquement la même durée de quatre tranches d'unité */vingt/* et l'horloge est ainsi comprise comme une lecture d'affilée débutant

du premier espace-temps et terminant au huitième espace-temps, la huitième tranche atteinte à *liwon ri iwon ogun mejol*, c'est-à-dire quand on arrive à nouveau au point de départ et que l'on constate que la /mesure totale cumulée a donné huit mesures en tout/ *lhuit ogun, huit vingt/* (fig. 4). Il faut savoir que l'unité de mesure *logun/* (/vingt/) est un nombre « sacré » standardisé chez les Yoruba. Dans la numération traditionnelle, vingt est la base d'où dérivent en principe tous les nombres. Si l'idée du cumul pour un total final qui suppose les instants de /vingt/ (la base) à prendre comme des « tas abattus » et non comme une addition d'éléments « singleton » est caractéristique du yoruba et ne contredit pas ce que Verran (2001) a remarquablement appelé « *Yoruba number theory* », nous devons cependant, contre Verran, postuler brièvement ici que la base vingt de la numération en yoruba fut obtenue en multipliant le nombre cinq des doigts d'une seule main par le nombre quatre — un construit mental issu de la cosmologie. Verran (*ibid.*) pense que la base vingt de la numération yoruba a été obtenue par le « geste » des dix doigts des deux mains puis des dix orteils des deux pieds. En fait, la numération yoruba fut d'abord de base cinq, par rapport à quoi le nombre vingt était antérieurement dans la langue yoruba un multiple de cinq (4 = 5). Aussi a-t-on toujours l'incorporation cosmologique à la base de l'imagination du nombre vingt en tant que figure abstraite et non en tant que nombre concret³. On peut retenir que le terme *logun/* dans l'expression *liwon ri iwon ogun mejol* est générique, tiré du modèle mental issu du symbolisme originel. La norme ou la mesure /vingt/ a pu être un instrument du développement cognitif inventé à un certain stade de l'évolution du développement du concept de nombre. Elle trouve son plein sens certainement au cours de la révolution urbaine yoruba quand quatre tas de cinq cauris ont pu être enfilés à l'aide d'une corde pour faire une somme d'argent de valeur égale à *lokun-owol (okoo)*, c'est-à-dire /corde de cauris/ ou encore, du nom de la longueur de la corde utilisée pour enfiler les cauris, *lo gun/ (ogun)*, ce qui signifie /elle s'est allongée suffisamment, mesure suffisante/. Dans l'expression de minuit, *logun/* est une mesure standardisée et *liwon ri iwon ogun mejol* est /la mesure *ogun* (la base) qui s'est reproduite la huitième fois/.

Pour la comparaison, la lecture d'affilée de huit espaces-temps rappelle la pratique des Italiens qui comptaient jusqu'à vingt-quatre parties ou heures et non pas deux fois douze heures. La pratique est aussi signalée chez les astronomes modernes et chez Ptolémée qui comptaient « vingt-quatre heures consécutives entre deux midi » (Arago 1854 : 270). Si le milieu de la nuit chez les Idààcha a pu être considéré comme le début et la fin d'une journée entière, c'est-à-dire un espace-temps allant de l'unité *liwon ogun/* (mesure base) à /huit unités/ *liwon ri iwon ogun mejol* (l'ajout des mesures a trouvé huit mesures), l'astronome moderne Copernic, les Égyptiens et, parmi eux,

3. Pour plus de précisions, voir SÈGLA (2004b et 2004c).

FIG. 4. — /IWON RI IWON OGUN MEJO/

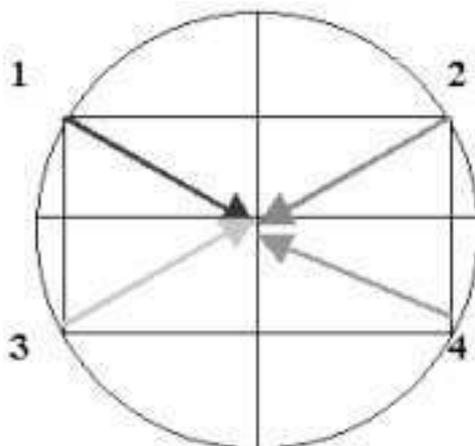


Hipparque, les anciens Romains, les Français, les Anglais, les Espagnols faisaient de même en fixant aussi /minuit/ comme le commencement du jour civil (*ibid.* : 270).

La semaine, le mois et l'année

Dans le mythe fondateur yoruba, le monde a quatre coins au début de la création. Cela se présente sous la forme de la croisée des chemins /*orita*/ ou les quatre points cardinaux (fig. 5). Le système de la langue désigne cette représentation par le syntagme *ligun merin*, ce qui signifie /angles quatre/. Les Yoruba-Idààcha en ont une autre interprétation géométrique plus élaborée, /quatre angles au centre/, une interprétation qui a été développée en détail par ailleurs dans un autre article (Sègla 2003). Elle correspond à l'imagination de la création du monde en quatre jours, ce qui a inspiré la semaine de quatre jours.

FIG. 5. — LE SYMBOLISME DE L'ORITA, /CROISÉE DES CHEMINS/,
/LE SYMBOLISME DU MYTHE DE L'ORIGINE DE LA CRÉATION/



Son symbole dans la société et dans la vie réelle est la tenue des marchés tous les cinq jours. Les Yoruba comptent les jours entre deux dates de marchés de façon inclusive, de sorte que quatre jours entiers s'écoulent entre deux marchés, ce qui revient à dire que les marchés ont lieu tous les cinq jours. Le mois et l'année sont obtenus à partir de la norme de base qui est la journée. Le mois est la mesure du nombre de jours écoulés entre deux apparitions consécutives de la lune. Pour réaliser le compte des jours passés, les Yoruba faisaient des marques. Chez les Yoruba-Idààcha plus particulièrement, le calendrier lunaire est représenté par une bandelette en coton appelée *logel*. Cette espèce de ceinturon porte trente différents symboles faits en matériaux variables. Chaque symbole représente chaque jour du mois lunaire avec un sens précis donné qui revient tous les trente jours. Les Idààcha pensent que l'existence est cyclique et que les mêmes phénomènes réapparaissent tous les trente jours ou vingt-neuf jours de manière inclusive. Le calendrier représenté de cette façon permettait aux populations d'indexer et de connaître les jours les plus favorables aux activités. Il permettait aussi de déterminer les apparitions de la lune en corrélation avec le déplacement apparent du soleil. Ainsi, au rythme des mois lunaires, les différentes périodes de l'année civile sont connues. Les femmes pouvaient donc surveiller leur cycle de menstruation qui, dans la langue, a le même nom que celui de la lune, *losul* mais aussi signifie *lodél*, c'est-à-dire, littéralement, /le dehors/, un proto-concept qui associe l'espace au temps. Finalement, le mois est perçu comme l'idéation du mouvement lunaire autour de la terre. L'année comprend treize apparitions de la lune ou lunaisons. Cela fait douze espaces-temps mensuels sans que le nombre exact de jours dans l'année soit fixe. Il s'agit d'une estimation. D'autant que ce résultat est la combinaison progressive par l'évolution de deux cycles principaux, le cycle solaire et le cycle lunaire. Le calendrier idààcha est d'abord un calendrier agraire basé sur l'environnement écologique du pays et qui est fait de savane. Ainsi, l'ensemble des activités périodiques agricoles et la succession des saisons sèches et humides ont constitué le fondement du cycle solaire. Puis, l'imbrication avec les observations lunaires a donné, avec l'évolution, l'estimation de l'année. Mis à part la lune et le soleil qui ont fait l'objet de préoccupations, nous avons peu de connaissances sur les observations des étoiles et des autres planètes. Les observations de la lune et du soleil amènent cependant à considérer une conception géocentrique de l'univers conformément au modèle cosmologique yoruba décrit plus tôt. La terre est au centre de l'univers et le soleil et la lune se déplaceraient tous les deux. Au cours d'une éclipse solaire en pays yoruba-idààcha, les populations, voulant faire cesser l'éclipse, chantent : « *ojurun (uju orun) mu osupa, bi alele e jo e [...]* », ce qui signifie « l'œil du ciel (le soleil) a attrapé la lune, il la laisserait au crépuscule [...]. » Il est aussi intéressant de voir que, lorsque le soleil dans sa course atteint son maximum de déviation vers le sud, l'année commence chez les Idààcha. Quand le maximum de déviation est atteint dans le sens du nord, on est au milieu de l'année. L'année commence donc

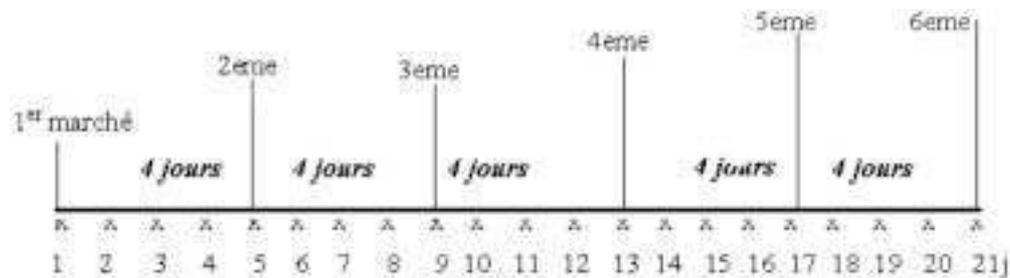
en décembre, à la première lunaison, c'est-à-dire /*Ekondun*/ /le premier intervalle lunaire/, le préfixe /*lokan*/ ou /*lekon*/ indiquant l'ordre un. Deux autres intervalles d'espace-temps mensuels suivent, mais sont une perte car ils correspondent aux mois de l'harmattan, un vent très sec à une période où l'activité agricole est suspendue. Ces deux moments d'inactivité sont /*Alemo kinil*, ce qui signifie /temps de paresse première/ et /*Alemo kéjil*/ /temps de paresse deuxième/ correspondant respectivement à /janvier-début février/ et à /février-début mars/. L'année active débute donc en mars avec les pluies annonciatrices des semences. Puis, les autres lunaisons se suivent jusqu'au début d'une nouvelle année. De mars à décembre d'une nouvelle année, on compte les lunaisons suivantes : /*Ekonladun*/, ce qui signifie /onzième de l'année/ pour mars, *ewadun* (dixième de l'année) pour avril, *esandun* (neuvième) pour mai, *ejodun* (huitième) pour juin, *ejedun* (septième) pour juillet, *efadun* (sixième) pour juillet-août, *erundun* (cinquième) pour août-septembre, *erindun* (quatrième) pour septembre-octobre, *etadun* (troisième) pour octobre-novembre, *ejidun* (deuxième) pour novembre-décembre, décembre étant *ekondun* (premier).

Les treize lunaisons répertoriées sont classées par ordre décroissant, une préméditation des codeurs qui ont voulu respecter les principes observés dans la pratique de la divination où les seize déités principales forment une pyramide dont les assises sont identifiées à partir du signe le plus fort vers le signe le plus faible (Sègla 2004a). Par ailleurs, lorsqu'on observe les éléments de la rationalisation de la vie sociale, on est frappé par l'extraordinaire va-et-vient entre l'/*Orital*/ (la croisée des chemins, le symbolisme des origines) et la vie réelle. On voit, par exemple, comment les rites recréent perpétuellement et de façon cyclique l'origine afin de se rapprocher des choses telles qu'elles étaient dans les temps « autochtones » ou « indigènes ». En effet, les cérémonies mortuaires, les fêtes des moissons, les hommages aux déités et la tenue des marchés sont, dans les circonstances de coexistence entre diglossies et traditions, inspirés de l'/*Orital*/, un phénomène que Horton qualifie de « rites of recreation » ou de « return to the beginning » (Horton 1970). Nous illustrerons cela par quelques exemples pris pour la circonstance.

Les cérémonies mortuaires en terre idààcha variaient en fonction du statut social du défunt mais, en général, les morts étaient enterrés le jour même de la cessation de la vie. L'introduction de la pratique de la morgue a quelque peu changé les habitudes, surtout pour ceux de la classe moyenne. La morgue est considérée, en général, comme un luxe inutile car coûteux et cela a renforcé la conviction selon laquelle il faut vite enterrer le mort pour limiter sa souffrance et favoriser son entrée dans le monde invisible des ancêtres. Cet empressement s'explique en partie par le manque de moyens de conservation appropriés mais surtout par le souci de respecter le délai des premières cérémonies. La première cérémonie est l'*eeje* /septième/. Elle a lieu le septième jour après la mort pour libérer les vivants des emprises néfastes du mort. Les Idààcha pensent que les cheveux des vivants

agissent comme des radars mettant en contact les vivants avec le monde invisible des esprits. C'est pourquoi au septième jour, les cheveux sont rasés ou coupés. Après l'*eeje*, les parents et amis du mort remercient les participants aux obsèques. Excepté les veuves, qui sont tenues pendant trois mois lunaires de rester dans la maison mortuaire, les autres parents et amis peuvent vaquer à leurs occupations quotidiennes et à leurs activités agricoles. Tout le monde se retrouve le vingt et unième jour après la mort dans la cour du défunt pour la deuxième cérémonie dite *loja mefa*, ce qui signifie /marché six/. Elle a donc lieu le sixième marché après la mort. Le compte des jours étant inclusif, cela équivaut au vingt et unième jour après la mort (fig. 6) :

FIG. 6. — /OJA MEFA/ (LE RITUEL DE LA CÉRÉMONIE MORTUAIRE QUI A LIEU AU SIXIÈME MARCHÉ /LA SIXIÈME SEMAINE DE QUATRE JOURS/)



La cérémonie de *loja mefa* libère le mort de ses activités de marché, disent les devins. La cérémonie qui suit *loja mefa* est appelée *l'erugbigba*, ce qui signifie /libération de la charge/. Elle concerne les adeptes des cultes des divinités. Les Idààcha pensent qu'on est adepte d'une divinité pendant le séjour terrestre. Après la mort, il faut libérer le défunt de son appartenance religieuse afin qu'il rejoigne les cieux tel qu'il en était sorti pour venir sur la terre ; autant dire que pour les hommes, toutes les religions sont de pures inventions humaines dont les tenants et aboutissants sont simplement terrestres. On peut y lire aussi que ce n'est ni la foi, ni les attributs sacerdotaux, ni la pratique de la religion qui sauvent de l'Enfer mais plutôt les bons comportements quotidiens qui conduisent à la pureté de l'esprit. Cette cérémonie n'a pas de délai. Elle a lieu dès que les parents du défunt ont réuni les moyens matériels et financiers. La quatrième cérémonie *lode gbigbel* /appel de chasseur/ concerne les chasseurs célèbres et au palmarès complet selon les principes retenus par la tradition. Elle n'a pas de délai et intervient quand la famille en a les moyens. Elle consiste à l'appel du mort. Les Yoruba-Idààcha pensent que les grands chasseurs retournent dans la brousse après leur mort et deviennent les bergers des bêtes qu'ils avaient abattues quand ils étaient vivants. De là, l'idée de les rappeler dans leur famille. L'appel se fait avec des rituels et des pratiques secrètes. Le mort répond de sa voix reconnaissable par ceux qui l'ont connu de son vivant. Une cérémonie similaire, avec moins d'ampleur, est réservée pour ceux qui sont morts et enterrés

dans la brousse des suites d'une maladie contagieuse. Il en est de même des morts dont les corps ne sont pas retrouvés. On pense que ces morts hantent les esprits des vivants. Ainsi, a-t-on imaginé la cérémonie de « l'appel » pour ramener leurs esprits dans les familles. Ces cérémonies sont coûteuses mais les coûts occasionnés ont un impact positif sur les populations pour qui, en effet, elles apportent l'équilibre et l'harmonie entre les morts et les vivants. La pratique de la religion traditionnelle est donc, de ce point de vue, d'ordre utilitaire. Les Idààcha, qui sont des agriculteurs, redoublent d'ardeur dans leurs activités afin de produire suffisamment pour nourrir leurs familles, libérer des surplus pour la vente puis assurer les stocks de réserves pour les cérémonies considérées comme obligatoires au risque d'être hantés par le mort. Le même engouement est observé lorsqu'il s'agit des fêtes des moissons ou des hommages aux déités. La fête des moissons, avant l'introduction du christianisme, s'appelait *likodun* /reconnaissance des peines de toute l'année/. Elle se déroulait tous les ans pendant la saison sèche lorsque toutes les récoltes avaient été moissonnées et mises aux greniers. Un calendrier précis indiquait les périodes par village sous la supervision des deux gouverneurs des provinces nord et sud des royaumes idààcha, oni et ola. Les fêtes des moissons ou des récoltes sont l'occasion offerte aux autorités pour approvisionner les magasins royaux en denrées, en dehors des collectes habituelles. Les manifestations comprenaient des sacrifices aux déités des familles, du village et du royaume selon les révélations d'Ifa. Le Dieu suprême Olodumaré, encore appelé par les Idààcha *Alaiye gbamgbal* /possesseur de l'univers/, est le maître de la vie, celui qui transcende le temps et l'espace. Nul ne peut l'approcher et on ne lui rend aucun culte de peur de l'offenser. Au nombre des divinités intermédiaires *Orisa* ou *Olorisa*, adorées par les Idààcha et qui servent de lien entre Olodumaré et les hommes, il y a *Obatala* ou *Baba-n'la* (dieu de la pluie), *Sapata* ou *Sanpona* /dieu de la variole/, *Nana-Buku*, *Ayira* /dieu de la foudre/, *Ejo* ou *Osumare* /dieu de l'abondance/ et *Omo-Olu*. Ces divinités — mise à part *Nana-Buku* — ont été introduites en pays idààcha par les groupes prédynastiques yoruba dont nous parlerons plus en détail plus loin. Les manifestations comprenaient aussi des prières dans les temples et dans les couvents pour la paix et la longévité des rois. Elles s'accompagnaient de réjouissances populaires, de rituels, de chants, de tam-tams, de carnivals et de mariages. De nouveaux adeptes de divinités séjournent pendant trois mois lunaires pour l'initiation dans le couvent du dieu qui les a choisis. Par exemple, le test de l'initiation complète des adeptes de la divinité *Sapata* ou *Sanponan* /dieu de la variole/ est une épreuve qui consistait à boire une mixture d'huile de palme et de palmiste à laquelle on ajoutait la toxine de la variole et diverses sortes de poisons provenant de végétaux sous forme de poudre noire. Les candidats en harmonie avec leur conscience et solides pouvaient résister au poison. Un autre exemple concerne l'hommage rendu à la divinité *Nana-Buku* que les Idààcha ont connue après leur contact avec les peuples akan. Sur le chemin allant au centre de cette divinité, les pèlerins criminels et autres indésirables étaient tués. Les autres qui réussissaient l'aller

et le retour revenaient tout de blanc vêtus avec des honneurs. Ceux qui réussissaient trois pèlerinages consécutifs devenaient des *Itatal* /initiés accomplis/. Avec la colonisation de la fin du XIX^e siècle qui a introduit l'économie de marché et mis en sommeil les royaumes, des bouleversements sont intervenus. Peu à peu, l'Église, la protestante méthodiste surtout, s'est imposée par l'action des œuvres de santé ou de transcription des langues locales aux fins d'évangélisation. Les divinités locales ont été progressivement proclamées « dieux morts ». À la place de l'*ikodun* /fête des moissons/, par exemple, le christianisme a apporté la fête de Noël et du Nouvel An. Pourtant, pendant longtemps les fêtes des déités locales avaient continué. Face à l'enracinement profond des pratiques traditionnelles, il eût fallu une attitude plus diplomate et pragmatique des missionnaires protestants pour voir introduire des pratiques intermédiaires et simplifiées mais non moins tournées vers l'Église. Par exemple, pour la fête des moissons, la Mission protestante s'acharnera à expliquer que l'essentiel pour tous les Hommes était de témoigner ici sur terre de sa gratitude vis-à-vis de la divinité suprême pour ses bienfaits envers les Hommes. Cette divinité est le Dieu du Christ. Pour exprimer cette foi, il faut participer au développement de l'action « missionnaire » soit en offrant des moyens de survie, soit en participant à la construction ou à la réparation des édifices de la religion du Christ. Pour bien conduire ces contributions volontaires, l'idée originale des offres en numéraires et des ventes de charité a été introduite. Aujourd'hui, cependant, là où l'oubli semble avoir fait son œuvre, on observe la survivance des anciennes croyances et pratiques pendant que le christianisme apparaît comme un vernis. Il s'ensuit une double appartenance de la foi. Il y a, au niveau de chaque converti au christianisme, un mélange de convictions entre la foi en Christ et les pratiques des anciens. Ainsi, la tradition est récurrente dans les mots, dans les noms de lieux et de personnes, dans les proverbes, dans les chants, dans les danses, dans les contes, dans les maximes, dans les légendes, dans les dictons, dans les litanies *loriki/lerikin/* (Idààcha) et dans Ifa. Ces supports cumulent des traces vérifiables de faits historiques et constituent toujours une sorte de mémoire comprimée. On peut donc affirmer que ni l'évangélisation des peuples ni la grande hégémonie grégorienne n'ont réussi véritablement à achever la tâche de l'acculturation intégrale à cause de la forte persistance des traditions des mythes créateurs et leurs rituels ou à cause de la vigueur de ce que Apter (1987) a brillamment décrit, dans « The Historiography of Yoruba Myth and Ritual », comme « the ritual domain » ou « the ritual field ». Dans la suite de la réflexion, nous essayerons d'examiner brièvement la société et la culture yoruba, de déceler les traces de quelques-uns des mythes et rites majeurs yoruba qui forcent, malgré les limites de la tradition orale, des évidences afin d'essayer d'insérer Idààcha et son calendrier divinatoire dans le *puzzle* des origines à partir d'Ilé-Ifè, pour employer l'expression d'Apter (*ibid.*).

Éléments d'historiographie dans l'histoire yoruba Le calendrier divinatoire idààcha, une logique spatio-temporelle par-delà Ifè et le révisionnisme oyo

La reconstitution sémantique de radicaux morpho-phonémiques pour l'identification du calendrier divinatoire ne peut suffire seule à attester pourquoi Idààcha préserve une logique spatio-temporelle ancienne par-delà Ifè et le révisionnisme d'Oyo. Il faut affirmer d'autres séries d'informations, linguistiques et historiques notamment, qui montrent une conscience historique locale en accord avec la continuité culturelle yoruba. La question des origines à partir d'Ilé-Ifè a fait l'objet de nombreuses études, des plus sérieuses aux plus fallacieuses mais sans jamais l'épuiser. De nombreuses zones d'ombre demeurent. Elles appuient par là même la dure réalité selon laquelle la question yoruba est plus complexe que la plupart des auteurs ne le laissent penser généralement. Ces zones d'ombre tournent principalement autour du statut sacré d'Ifè en relation avec l'avènement de la dynastie d'Oduduwa à Ifè et les migrations subséquentes, d'une part, et autour de l'ascension de l'empire d'Oyo, d'autre part. Schématiquement, et avant de pouvoir examiner certains éléments de la complexité qui caractérisent la question des origines, on peut résumer l'histoire des Yoruba comme suit.

Leur histoire la plus récente et mieux connue commencerait avec la fondation de la cité d'Ifè (Ilé-Ifè) entre le VIII^e et le XI^e siècle après J.-C., puis, plus tard, la fondation de l'Empire d'Oyo. Oduduwa qui, selon la tradition orale, fut envoyé par le Dieu Suprême */Olodumaré, Olorun/* pour créer l'univers, fonda Ifè et consolida en ce lieu un groupe dynastique très influent. À l'instar d'Oduduwa, ses descendants ou des personnes instruites du nouveau pouvoir seraient allés s'imposer à des sociétés égalitaires yoruba ou non. Parmi les royaumes fondés par des princes venus d'Ifè au XII^e-XIII^e siècle au plus tard, Oyo serait le dernier et le plus puissant. Le mouvement pour la formation d'un vaste empire yoruba, sous le contrôle d'Oyo, fait que ce dernier va se comporter en gendarme pendant au moins deux siècles entre le XVI^e et le XIX^e siècle. L'influence d'Oyo était en réalité assez faible sur les extrémités orientales et occidentales, et l'empire va être finalement dissous par les Britanniques vers la fin du XIX^e siècle. Mais l'avènement d'Oduduwa à l'origine de la nation ne serait qu'une partie de l'histoire des Yoruba. En effet, il existerait avant Oduduwa à Ifè des peuples aborigènes et autochtones très croyants. Il est intéressant de noter, à cet égard, que des recherches récentes appuyées par l'archéologie soutiennent une période pré-Oduduwa. Atanda (1996 : 3-34), qui rapporte Beier (1960), Olomola (1976) et Shaw (1980), montre l'existence de peuplements yoruba et de sociétés organisées depuis l'Antiquité autour d'Ilé-Ifè considéré comme le berceau du peuple yoruba. Les découvertes archéologiques de Shaw (1985 : 67-73) montrent que le type « néolithique » a habité le pays. Ainsi, Adédiran (1998 : 3) rapporte que des restes de squelette, datés d'au moins 9200 avant J.-C. à Eleru près d'Akure au sud-est du pays yoruba, sont

reconnus avoir appartenu à une créature des débuts de l'âge de pierre. Selon Zaslavsky (1973 : 200, 1995 : 200), la culture nok, basée sur la civilisation du fer au nord du Nigeria et qui a influencé l'art yoruba, date approximativement de 400 à 200 avant J.-C., ce que confirmeraient les récentes excavations archéologiques autour d'Ilé-Ifè datées de 410 avant J.-C. (Atanda 1996 : 8). L'analyse glotto-chronologique ne remettrait pas en cause l'antiquité du peuplement yoruba. En effet, elle montre que la langue yoruba en tant que langue complètement constituée et distincte au sein de son groupe d'appartenance qu'est le kwa de la grande famille linguistique Niger-Congo (Greenberg 1970) est apparue à une date située au moins entre 2000 et 1000 avant J.-C. (Armstrong 1964). Cela indique que les Yoruba sont originaires du lieu d'origine des langues du groupe kwa. Même si l'on considère que chez Bennet et Sterk (1977), la langue yoruba, classée dans le groupe kwa est plutôt rangée dans la branche linguistique Bénoué-Congo, contrairement à la branche Niger-Congo pour Greenberg, les Yoruba viendraient d'une région ou d'un lieu aujourd'hui situé entre le Niger, la Bénoué et le Congo. Cette thèse enlèverait certes beaucoup aux différentes autres thèses qui font provenir les Yoruba de l'Arabie (La Mecque), ou de l'ancienne Égypte, ou de Nubie, ou de Grèce, des thèses qui, au stade actuel des connaissances, mériteraient en effet d'être approfondies. Pour appuyer la thèse du peuplement autochtone, Akinjogbin (1980), reconstituant la plus vieille tradition des origines, la tradition ikedu, indique qu'en moyenne 93 ou 97 rois se sont succédé à Ilé-Ifè avant l'avènement d'Oduduwa. Même si les avis divergent sur l'existence de royaumes à cette époque, les historiens semblent s'accorder sur l'hypothèse de l'existence de cités-États ou d'une confédération autonome organisée. La reconstitution par la tradition d'Ikedu renforcerait ainsi l'hypothèse selon laquelle le processus de la formation des États et des sociétés organisées avait commencé plusieurs siècles avant Oduduwa, au cours du dernier millénaire au plus tard avant J.-C. L'héritage pré-Oduduwa et post-Oduduwa est vaste : l'organisation sociale, l'agriculture, la médecine, l'art, la technologie du fer puis le domaine intellectuel. Dans le domaine de l'organisation sociale par exemple, le système des chefferies et de gouvernement est resté presque inchangé. Les royaumes yoruba et les chefferies qui existent encore après la pénétration européenne, au Nigeria, au Bénin et au Togo ont leur roi ou chef /*Obà*/. Les royaumes sont formés par des villes et des villages à la tête desquels il y a les /*bàálè*/ ou les /*Olu Ilul*/, les /chefs de terroirs/ ou /les maîtres des cités/. Le village yoruba est composé de quartiers appelés /*adu agbo (adugbo)*/, c'est-à-dire /plusieurs quartiers/. Chaque quartier est un regroupement de familles au centre desquelles il y a les /*baale agbo ile*/ /les chefs des maisons disposées en cercle/. Pour dire un mot sur la langue et son développement, ce qui est aujourd'hui appelé le yoruba standard — en fait un parler obtenu à partir de deux dialectes, le dialecte d'Oyo et celui d'Egba — a été transcrit pour la première fois sous la forme écrite avant la fin du XIX^e siècle par les missionnaires anglo-saxons protestants, opérant à cette époque au Nigeria.

Ce fait arbitraire mais important donne toujours à espérer la création d'une langue commune qui prendrait en compte tous les dialectes en vue de la promotion d'une culture moderne partagée par tous les groupes dialectaux.

Voilà qui paraîtrait linéaire en ce qui concerne l'histoire des Yoruba. Il s'agit en effet d'une apparente linéarité qui suggère des analyses plus systématiques. Par exemple, l'explication donnée au phénomène des variations dialectales et des identités, au risque de paraître inconsistante, ne peut être réduite au seul fait de dire que « malgré les différences, la langue est un ciment qui unifie tout le monde ou malgré les variétés, les dialectes sont génétiquement les mêmes ». Expliquer les différences pose un problème qui touche non seulement l'histoire du peuplement mais aussi plusieurs autres aspects entrant en ligne de compte dans la définition sociale d'un groupe ethnique. Sans prétendre confondre langue et distribution ethnique, notre conviction, dans cette étude, est que le parler idààcha, tel qu'il se présente aujourd'hui, est dominé par une très ancienne langue, l'ifè-tutu, associée aussi à l'icha-tutu, la langue pré-ifè dynastique. Dans le parler idààcha, *Itutul* signifie /ce qui est de la première heure, ce qui est frais/. Cela expliquerait-il — certainement en partie seulement — pourquoi *lomirinl* (autre) est prononcé à Igbo-Idààcha (Bénin) exactement comme à Ijesa (Nigeria) ? Le dialecte ifè est le produit de l'ifè-tutu, tandis que le dialecte oyo résulte d'un amalgame de dialectes. Parmi les dialectes à l'origine de l'oyo, il y a l'icha-tutu, parlé par les habitants d'Ilé-Icha et très répandu dans l'espace du futur Oyo ; l'ifè-tutu, introduit par les migrants d'Ilé-Ifè ; le nupè ou le tapa et le bariba, introduits par le truchement de nombreuses implications historiques et matrimoniales. Il faut savoir aussi qu'Oyo succomba aux Nupè au xvi^e siècle, puis en comptant par ailleurs de nombreux esclaves d'origines diverses introduits à Oyo pendant la période impériale, tout cela a pu contribuer au caractère composite du dialecte d'Oyo. Un verset du poème de litanie d'une des lignées d'origine oyo installée à Igbo-Idààcha, les Ijeun, rend compte du caractère pluriel des modes d'expression oyo : « [...] *omo eyo n'so yamu-yamu* » (« [...] descendants d'Oyo qui parlent diverses langues maternelles ») (Boko 1997). Non moins significatifs aussi, sont les effets produits de la standardisation de la langue yoruba à partir de sa variante dialectale oyo avec l'introduction massive des emprunts anglais, et aussi la pression des exigences des dogmes du christianisme et de l'islam. Le dialecte idààcha résulte, pour sa part, d'une fusion lente des dialectes des prédynastiques ifè et icha et des dialectes des dynastiques egba, oyo, chabè et ketu mais avec une proportion nettement plus forte des éléments provenant des dialectes des prédynastiques. Sur ce parler composite vont se greffer des mots et expressions mahi et fon, deux dialectes qui sont aussi des dérivés du proto-yoruba. Le dialecte idààcha se présente finalement comme un réceptacle où se sont condensés, pour l'essentiel, des mots et expressions du yoruba ancien ou proto-yoruba, c'est-à-dire l'ifè-tutu associé à l'icha-tutu. D'autres éléments de la complexité de la problématique des origines à partir d'ifè seront évoqués pour montrer pourquoi Idààcha

et son calendrier divinatoire font remonter nombre d'aspects à une période aborigène ou indigène dans l'histoire yoruba. Nous évoquerons le problème des migrations, la question de l'opposition entre ifè et oyo puis, finalement, la question de la période pré-oduduwa qui demeure mythique, très théorique et souvent spéculative. Les travaux de Apter (1987), Horton (1979) et Obayemi (1979), dont nous nous sommes inspirés et à qui nous sommes reconnaissants, ont contribué notablement à « démythifier », dans une certaine mesure, la question des origines. Leur mérite est de délimiter l'« invraisemblable » et le « vraisemblable » puis, tout en laissant la question ouverte, de circonscrire et de dégager, à partir d'une corrélation entre les mythes fondateurs, les rites qui les pérennisent et l'archéologie, les éléments saisissables de la chronologie qui soupçonnent des évidences dans l'histoire des Yoruba.

Obayemi (1979) examine diverses listes royales disponibles et dégage trois principales césures ou discontinuités majeures dans l'histoire d'Ilé-Ifè au lieu de la seule connue généralement, la césure d'Oduduwa, le patriarche qui fait irruption à Ilé-Ifè en provenance du ciel selon la thèse de l'origine cosmologique que défend Ifè ou en provenance de La Mecque selon le point de vue oyo soutenu par Johnson (1948). Obayemi pense que l'histoire yoruba a connu successivement la césure oduduwa entre le IX^e et le XI^e siècle, la césure oranmiyan au XIII^e-XIV^e siècle, et enfin la césure de l'ooni lajumsan à la tête de la dynastie à Ifè à partir des XVI^e et XVII^e siècles jusqu'à nos jours. Mais des doutes subsistent. Il n'est pas certain, pour toute la chaîne, que ce soit la même et unique dynastie restée en place depuis Oduduwa. De plus, si Oduduwa est un dieu dans la tradition orale à Ifè, le même personnage est de sexe féminin dans une autre tradition yoruba à Ketu, c'est-à-dire la déesse Oduduwa, femme de Sopasan, l'ancêtre du peuple de Ketu. Cela n'empêche pas Ajisafe (1972 : 5) de rapporter une autre version. Selon l'auteur, le fondateur de Ketu, Ede, serait le fils de Sopasan, un Ife, époux de l'une des filles d'Oduduwa et dont les Omo-ola-ketu de Igbo-Idààcha seraient les descendants (Boko 1997). La césure d'Oranmiyan est aussi trouble. Oranmiyan serait le plus jeune fils d'Oduduwa. Après avoir succédé à son père à Ifè, il se serait absenté pour des expéditions guerrières, aurait régné à la tête d'Oyo qu'il créa, puis aurait été également à la tête du Bénin. Pendant son absence, il y aurait eu usurpation du trône à Ilé-Ifè, ce qui ferait supposer qu'entre Oranmiyan et Lajumsan on ne peut pas parler d'homogénéité de la dynastie (Obayemi 1979). Le plus intéressant pour nous ici est l'histoire du même personnage, Oranmiyan, tel qu'il est imaginé dans la version oyo, conformément à la thèse de l'origine à partir de La Mecque qui fait d'Ilé-Ifè juste un passage temporaire mais surtout pas un lieu de « berceau », de « source » ou spirituel. En effet, le mythe oyo est imaginé pour réviser le mythe fondateur d'Ifè. L'histoire de la version oyo que cautionne Johnson (1948) et que rapporte Apter (1987) dit qu'Oduduwa se révolta contre un roi de La Mecque et contre l'islam ; avec ses sept fils, il fuya La Mecque et fonda à Ilé-Ifè le premier royaume

yoruba. Six de ses fils quittèrent Ifè et fondèrent les royaumes de Owu, Ketu, Bénin, Ila Orangun, Sabe et Popo. Le septième fils, Oranmiyan, régna à Ifè et, dès qu'il se sentit suffisamment fort, alla destituer la dynastie de ses ancêtres à La Mecque. Avant son absence, il désigna un esclave de son père pour veiller sur les divinités orisha à Ifè et, dans les dures épreuves qui l'opposèrent au Nupè, il finit par s'installer dans la brousse où il fonda Oyo-Ilé. La version oyo du mythe fondateur fait dire qu'un esclave a veillé sur la déité Obatala en l'absence d'Oranmiyan et entretient la pseudo-étymologie de *ooni*, le titre conféré au roi à Ifè, comme *lomo oluwo nil*, ce qui signifie, /il est le fils d'un sacrifice/ (Apter 1987 : 4). Son but est de discréditer le trône et la filiation des Ooni. On sait en effet que les esclaves sont interdits de rang dans la filiation et donc d'accès au trône à Ifè. La thèse de la migration à partir de La Mecque, en considérant Ifè comme un lieu de passage et non comme un lieu d'origine, minimise l'autorité spirituelle d'Ifè fondée sur l'origine cosmologique. En fixant l'origine du mythe fondateur à l'extérieur d'Ifè, elle traduit une négation de la monarchie établie à Ifè (*ibid.*). Au fond, si le révisionnisme oyo fait partir l'histoire des Yoruba de Oranmiyan en gommant soigneusement la dimension cosmologique et donc spirituelle, c'est certainement qu'il y a des antécédents. Apter (*ibid.*), qui utilise le système des rites yoruba pour interpréter les implications politiques et historiques, montre bien comment, quant au fond, les mythes yoruba et les rites qui les célèbrent sont différents selon qu'on est à Ifè ou à Oyo, posant là le phénomène de l'opposition entre Oyo et Ifè comme un problème éminemment politique.

Comme pour confirmer l'approche fonctionnaliste dans le traitement des mythes selon laquelle le mythe est une sorte de charte sociale sujette à la révision à des fins politiques, les versions des mythes yoruba sous l'empire d'Oyo sont systématiquement reformulées et, avec eux, les rites de célébration dans le souci d'assouvir les buts hégémoniques. Dans cet article, tout le récit des révisions impériales des mythes fondateurs opérées par Oyo pour soumettre les autres royaumes serait de trop, mais nous signalerons brièvement, mis à part le dénigrement de la généalogie à Ifè par Oyo dont nous avons déjà parlé, la mise en scène de la métaphore de l'emprisonnement et la libération d'Obatala par Shango au cours du festival d'Obatala à Ede (Apter 1987). Les traditions ou rites de célébration des mythes à Oyo ont indéniablement supporté la vision impériale mais ont suscité, à l'opposé, l'ifè-centrisme qui a consisté à formaliser puis à systématiser les rituels par les cérémonies, les litanies *loriki*, les chants et les textes dont le corpus ifa. Parmi les cérémonies des rites d'opposition par Ifè et contre le révisionnisme oyo, il en est une particulièrement remarquable : le festival annuel *oduduwa* et celui d'Ifa à Ifè pendant lequel de nombreux royaumes sous tutelle oyo viennent proclamer leur ascendance à partir d'Ilé-Ifè par dépit pour Oyo. Shango, un des premiers rois d'Oyo déifiés n'a pas de sanctuaire à Ifè ; et Ifa est très craint à Oyo ; tout cela expliquerait pourquoi les représentants d'Oyo, les *ajele* et *ilari*, sont absents à Ifè au cours du festival

annuel. Pendant ce festival, les allusions sont faites à l'histoire de la création d'Ifè et à des témoignages historiques au nombre desquels se joint le corpus Ifa. Si Ifa est un texte mythique et poétique qui donne suffisamment de ressources spirituelles pour défier l'hégémonie d'Oyo, n'est-ce pas peut-être pour cela que Oyo redouterait cette science ? Pour illustrer l'attitude d'Oyo qui consistait à contrôler politiquement Ifa par les *onailemole*, sorte de commissaires politiques qui usurpaient les rôles des chefs religieux *araba*, Apter (1987 : 13) écrit :

« The Onailemole thus mediated between the Ifa cult and the Alaafin, protecting the king person, office, and empire from the cult's religious leaders and their subversive wisdom. The Ifa festival in Oyo required political supervision precisely because its Ifè-centric odu resisted textual revision, preserving charter of autonomy for subordinate kingdoms within the empire. »

C'est justement en relisant Ifa que l'on saisit mieux les mythes fondateurs que Oyo voudrait voir s'arrêter à Oranmiyan et que l'on comprend mieux la métaphore de l'emprisonnement d'Obatala au cours du festival d'Ede : Obatala, le sage, le chef des tribus indigènes, non violent et magnifié à Ifè, fait face à Shango, guerrier et symbole d'Oyo conquérant. Si Oyo ne peut faire disparaître la force spirituelle dont dispose Ifè, il a peur et il met en scène la métaphore de *l'emprisonnement d'Obatala* pour faire valoir et inculquer la culture de la non-rébellion et de la retenue à ses royaumes vassaux, culture qu'il expérimente dans des rituels (Apter 1987). Apter a raison de dénoncer la mauvaise interprétation de la métaphore par Beier (1960) qui l'utilise pour soutenir la thèse de la théorie aborigène parce que Shango (XIV^e-XVI^e siècles) et Obatala (avant le VIII^e-IX^e siècle) ne peuvent être contemporains. Il faut trouver cependant dans la même métaphore les indices de la réalité d'une période pré-Oduduwa des aborigènes et indigènes ifè dominée par la mythologie *obatala ou baba n'la*. Nous voudrions vigoureusement revendiquer la position d'Obayemi (1979) qui restitue dans son contexte historique les « oppositions » à Ilé-Ifè avant la prise du pouvoir par Oduduwa ainsi que les conditions de l'émergence de la cité Ifè, même si Obayemi attribue, par ailleurs, la puissance économique, politique et spirituelle d'Ifè post-Oduduwa à une appropriation de techniques venant de l'extérieur (Horton 1979). Pour saisir ce que nous considérons comme l'un des antécédents majeurs à la question des origines, celui de la question d'Ilé-Ifè pré-Oduduwa et qui nous concerne utilement ici, Obayemi reconstitue des faits antérieurs à la prise du pouvoir par Oduduwa, faits que corroborent non seulement le corpus divinatoire ifa avec les « *sixteen elders* » *looye merindilogun!* (les seize chefferies), les listes royales, les sanctuaires, les institutions de cultes, les principaux mythes et leurs rituels correspondants mais aussi l'archéologie. La part importante et cruciale des « *sixteen elders* » et du corpus ifa dans l'interprétation pour identifier une culture aborigène des Ifè, Igbo et Icha autour du lieu actuel d'Ilé-Ifè avant le VIII^e-IX^e siècle

montre que, dans l'histoire yoruba, les textes et autres supports oraux formalisés font preuve de visibilité pour résister au révisionnisme. Obayemi pense que si l'on soustrait de la liste des « *sixteen elders* », les noms de personnages qui font plutôt office de professions, on arrive à treize noms avec des préfixes *oba* ou *olu*, c'est-à-dire roi ou chef, ce qui donne à penser qu'avant Oduduwa il y avait treize villages confédérés disséminés sur le territoire large environnant Ifè et où ont coexisté Ifè, Icha et Igbo sous l'autorité de treize chefs politiques et/ou religieux. La tradition orale rapporterait que chaque chef de village était porté à la tête de la confédération tous les deux ans. Obatala fut le dernier évincé par Oduduwa. Les sanctuaires d'Obatala et les sites de découvertes archéologiques concernant cette période s'étendent à l'intérieur de ce périmètre. Le devenir de cette organisation sociopolitique à laquelle Obatala ou encore Baba n'la, Oba Efon, Oba Igbo /roi des Efon, roi des Igbo du pays Ijesha/ a peut-être participé comme chef politique ou religieux, est décrit par Obayemi (1979 : 171) :

« The Oodua-Obatala legends, the Igbo-Ifè rivalries [...] answer unequivocally in favour of the "imposition of a new order from outside", of Oodua landing from "orun" on Ora Hill and from there encroaching upon, overthrowing and being resisted by the bearers of the indigenous culture, the Igbo culture with its artistic fluorescence, under the leadership of Obatala. Dynastic Ilé-Ifè was the fusion, the compromise of the two. The Oodua-obatala legend, following the archaeological reconstruction would then be telling us of the pangs of integration of two systems — an "indigenous" one with its multi-settlement character, with the new socio-political monolithic dynastic culture, with its idea of a nucleated settlement (a city wall). »

S'il est vraisemblable que les Igbo et les Ifè qui parlaient la même langue, le yoruba ancien ou l'ifè-tutu, ont continué à vivre ensemble sur la base d'un compromis après le nouvel ordre politique survenu, il n'est pas exact d'exclure des dispersions à partir du territoire mentionné dès l'accession de la dynastie au trône et puis, plus tard. Pour montrer clairement pourquoi Idààcha et son calendrier divinatoire remonteraient précisément à cette époque aborigène par-delà Ifè et le révisionnisme oyo, nous nous poserons, en plus de cette interrogation, les questions suivantes : pourquoi dans le panthéon idààcha, y a-t-il principalement Obatala appelé localement Baba n'la ou Ocha et Nana-Buku ? ; pourquoi le culte oduduwa est-il très peu représenté ? ; pourquoi Ayira au lieu de Shango pour la même divinité /dieu de la foudre/ ? ; pourquoi les détenteurs des terres et les gardiens des temples à Idààcha sont les premiers occupants des terres, les lignages ifè et icha ? ; pourquoi les « Ogboni » (la société secrète des sacrificateurs) à Idààcha sont-ils toujours parmi les tout premiers habitants ? ; enfin, pourquoi les rituels, les cultes et les traditions remontent aux plus anciens mythes fondateurs de la culture yoruba ? Certaines questions ont pu trouver déjà des réponses dans la partie portant sur la description du calendrier et les rituels associés. Nous les compléterons par de nouveaux éléments. Certaines

litanies *lorikil* ou *lerikinl* (idààcha) des Omo ola, des Jagun de la dynastie régnante à Igbo-Idààcha ou des Ijeun (Omo eyo), tous dynastiques arrivés après les prédynastiques, font remonter les lignées jusqu'à Ketu, Chabe, Egba ou Oyo. Par exemple, la tradition orale se souvient du transit des Egba à Ketu pendant lequel le roi de Ketu, *Oje*, tarda à fournir l'escorte à ses cousins en route pour Idààcha. La litanie chante une pénible attente des Egba :

« — *Oje iketu ee a funi se* (bis)

— *Oje iketu ee ola e funi se*

ref. *Oje iketu ee a funi se*

— *Ola kowe ko fuda eribe f'onia se* »

Le texte de la chanson des Jagun se traduit :

« *Oje de Ketu* (bis)

— Sa majesté fait toujours souffrir

ref. *Oje de Ketu* qui nous fait toujours souffrir

— Sa majesté n'est toujours pas sortie de la salle de bains, regardez comment il nous fait souffrir [...] » (Boko 1997).

La litanie chantée en l'honneur des guides des Jagun partis d'Oyo à travers Egba, Chabè puis Idààcha se rend : */Amona Iba jagun a gbe ni mo Egba, Amona ko kale kin olul*, ce qui signifie */Les guides iwagu, pères des Jagun, ceux qui ont conduit les Jagun en pays egba. Les guides ne peuvent s'agenouiller pour saluer un chef ou Seigneur/. Si ces litanies montrent une ascendance dynastique, on n'a pas encore identifié des liens directs dans la généalogie des princes remontant directement à Ifè. Pourtant, le pays idààcha a un soubassement dominé par les reliques des plus vieilles communautés villageoises pré-Ifè dynastique, et le groupe royal des Jagun à Idààcha donne l'apparence de régner sans réelle prise sur les fondations. Les Jagun se satisfont de leur position sociale de « chefs » ou de « rois » et laissent les cultes et les affaires du terroir aux mains des premiers habitants, les Ifè et les Icha prédynastiques. Par exemple, par la position géostratégique, Idààcha est un excellent point de passage entre le sud et le nord puis entre l'est et l'ouest. Il fait donc l'objet de convoitises par les deux grands États belligérants, Oyo et Abomey, vers la fin du xvii^e siècle. Quand le roi des Idààcha, Ajiboyé, voulut affranchir le royaume de la tutelle d'Oyo, ce dernier déclencha vers 1780 (Igue 1970) la plus grande des batailles qui l'opposa à Idààcha. Mais Idààcha décima l'armée d'Oyo en répandant sur les champs de bataille la toxine de la variole dont les représentants de cultes et rituels possédaient l'antidote. La prise de la potion de la variole est un test d'initiation bien maîtrisé et pratiqué par les adeptes de l'un des plus vieux cultes yoruba à Idààcha, le *Sapata* ou *Sanpona*. Par cet exemple, on voit comment les princes à Igbo-Idààcha sont aux commandes d'une société tenue par les plus vieux rituels ayant précédé l'avènement de la dynastie dont ils se réclament. Nous tenterons de montrer cela en nous concentrant*

sur les éléments de cette vieille culture yoruba tels qu'ils se présentent à Idààcha.

Obayemi (1979) ne parle pas de dispersions à partir d'Ilé-Ifè, mais se contente de dire que, après l'avènement de Oduduwa, le système socio-politique est issu d'un compromis entre le système indigène et autonome préexistant et celui centralisé qui le renversa. Étant donné les éléments de l'archéologie et de l'analyse glotto-chronologique, la différenciation du yoruba en tant que groupe distinct de celui de kwa aurait eu lieu vers 3000 avant J.-C. quelque part dans la région Niger-Bénoué-Congo. Plus tard, des groupes autonomes développent une langue originelle proto-yoruba vers 500 avant J.-C. (Horton 1979). Ces groupes furent probablement ceux parlant l'ifè-tutu ou l'icha-tutu. Horton pense qu'une dispersion vers les directions du sud et de l'ouest des proto-Yoruba commencerait déjà vers 500 avant J.-C. pour culminer au niveau du peuplement yoruba connu actuellement autour de 500 après J.-C., un phénomène que le nouveau système intervenu avec Oduduwa au VIII^e-IX^e siècle (Obayemi 1979) a vraisemblablement accéléré. On peut donc dire qu'à l'ouest d'Ifè les centres comme Igede, Popo, Ketu, Chabe, Iloji et Ifita existaient déjà à partir du IX^e siècle au moins. L'un de ces centres, Ifita, donnera le royaume idààcha sous la pression des invasions fon et mahi qui interviendront plus tard. Si Adédiran (1984) reconstitue les circonstances ayant amené à la création d'un État idààcha autour d'un certain Jagun Olofin, entre le XVI^e et le XVII^e siècle, l'auteur est moins explicite lorsqu'il s'agit de la période antérieure au XVI^e siècle. Pour la période d'avant le XVI^e siècle, en effet, Adédiran se contente juste du qualificatif très peu précis de « *Adja-Popo* », ce qui tend à masquer le fait que les populations igede, popo, ketu, chabe, iloji et ifita étaient des peuplades ifè originelles. Les premiers habitants d'Idààcha, les Ifè d'Ifita et leurs descendants, aujourd'hui propriétaires des terres, disent avoir trouvé sur place des fauves et non les *Mamahun /Aomahun/* comme semble l'indiquer par ailleurs Adédiran (*ibid.*). Mais Adédiran n'est pas catégorique sur ce point car il rapporte, dans le même temps, une tradition différente de celle des Mamahun. Celle d'un autre groupe qui serait contemporain aux *Mamahun*, dirigé par un certain *Oba Ayaba Oké* et dont la litanie *loriki (erikin)* dit qu'ils seraient tout simplement sortis de la terre des collines avoisinant Ifita. Une partie de l'une des litanies *lorikil (erikin)* des Ogoja, un des lignages ifè ifita, est récitée et commentée par Bara Boko⁴ :

« — *Tete ase ti wa li eyinode*
 — *Ifita ti wa li itemu li ijemu*
 — *Ifita ti wa li ajiwo li ajite*
 — *Atilese a san li isuyi omo ase mu...*
 — *Omo eweka si a ni onia ku*
 — *Omo atilese li Oke Ejofa. »*

4. Bara Boko, 102 ans, Dassa-Zoumé (Bénin), le 16 août 1993.

Ce qui signifie :

- « — Avant toute chose, existait le principe de la création en dehors du temps et de l'espace.
- Les Ifita existaient depuis le commencement du temps.
- Les Ifita étaient apparus au même moment que la terre et le ciel.
- Sortis de terre, les Ifita se sont aimés et se comprenaient mutuellement...
- Descendants de ceux dont la mort n'est pas directement annoncée. Pour le faire, on utilise une métaphore : "une feuille vient de tomber de l'arbre." Cela signifie que la société ifita est comparable à un arbre avec ses feuilles. Chaque Ifita est une partie d'un tout soutenue par le même principe.
- Descendants de ceux qui sont sortis de terre au pied de la montagne Ejofa » (Boko 1997).

La litanie des Ifita Ogoja est une illustration du symbolisme de l'*Oritala*, le symbolisme du mythe de l'origine de la création /croisée des chemins/ dans le calendrier divinatoire. Aussi, peut-on y voir l'antériorité des Ifè Ifita à Idààcha et le caractère communautaire de leur société. En fait, les *Aomahun*, c'est-à-dire /nous ne les connaissons pas/, comme les appelaient les Ifita, sont d'origine double icha et adja-sahoué, et se seraient installés à l'insu des Ifita au quartier Isalu dans ce qui est devenu plus tard l'État idààcha. Voilà pourquoi les Ifita les appelèrent *Aomahun* /nous ne les connaissons pas/. La dénomination de leur quartier par Isalu en dit long sur leur histoire : ils ont vécu en effet longtemps à l'écart des Ifita et des autres Idààcha, mais dénommèrent leur quartier /Isalu/, ce qui signifie /les Icha viendront tôt ou tard se mélanger à nous/.

On peut conclure qu'à l'ouest d'Ifè et à partir des IX^e-XI^e siècles au moins, les pré-Oduduwa ont essaimé l'espace compris entre Ilé-Ifè et le fleuve Volta et l'espace de la côte atlantique au sixième parallèle nord. À partir du XVI^e siècle, la naissance d'États adja à l'est de Tado les oblige à s'enfoncer dans le nord vers le neuvième parallèle. L'espace ifè à l'ouest d'Ilé-Ifè sur fond de plusieurs axes migratoires que nous empruntons à Igue (1970) s'étendrait par la suite de la cité Ifè au massif d'Atakpamé, en passant par le plateau de Wouawé (Abomey), les collines d'Ifita et la montagne d'Agou à Kpalimé (fig. 7).

Entre la côte atlantique et le sixième parallèle nord, les Ifè sont dissous dans les groupes adja (l'exemple de popo). Au-delà du sixième parallèle nord, les Ifè, et parmi eux les Ifita-Idààcha, maintiennent la conscience de leur origine orientale en surnommant cette partie /*Odi Ifè*/, ce qui signifie /à l'opposé d'Ifè, Ifè du couchant/. La litanie des *Agenu*, un lignage ifè pré-Oduduwa à Idààcha magnifie toujours la conscience des origines ; elle est récitée et commentée par Allagbe Ogugara Mathieu Ogija⁵ /[...] *Omo Agenu kee je Ere* [...] *Omo a bi ko je gbomsa* [...] *Omo Agenu li Iwudu li Odi-Ife...*/, ce qui signifie /[...] Descendants de ceux qui ne mangent pas le boa parce que c'est leur « père » [...]. Descendants de ceux qui ne mangent pas les fruits de *gbomsa* [...] les *Agenu* sont du village d'Iwudu à Odi-Ife/.

5. Allagbe Ogugara Mathieu Ogija, 69 ans, Itangbé-Dassa-Zoumé (Bénin), le 26 août 1993.

L'une des agglomérations des Agenu est appelée /Ifita/ ou /Ife-ita/, ce que les Agenu s'emploient à expliquer comme /l'autre Ife/ ou /Ife de l'extérieur, Ifè d'ailleurs/. La connaissance du corpus ifa et des points cardinaux permet aux lignages ifè de nommer le nord /okél/ (le haut), le sud /lusalè/ (le bas), l'est /ese ocha, ese baba n'la/ (le pied de la divinité Obatala ou Baba n'la), et l'ouest /ese buku/ (le pied de la divinité Nana-Buku). Il est tout de même troublant de remarquer que, pendant que les pré-Oduduwa à Idààcha vénèrent *Baba n'la (Ocha)*, les mêmes sont indifférents face à Oduduwa — presque inconnu —, font une croix sur Shango et adoptent Buku après le contact avec les Akan de l'ouest. Comment donc expliquer le saut, de Obatala à Nana-Buku sans Shango, le dieu oyo ? On ne peut comprendre autrement leur origine et leur adoration d'Obatala que parce qu'ils sont liés solidement à la culture aborigène ifè pré-citée. L'attachement au mythe fondateur est dit et chanté à Idààcha dans les termes suivants :

« *Ilé-Ifè, Ilé Owuro/*,
/la terre des anciens jours ou la maison de l'aurore/,
Ilé-Ifè Oodaiye, nibiti ojumo ti mo wal,
/Ilé-Ifè où la création eut lieu, d'où l'aurore est venue pour la première fois/,
Ilé-Ifè ori aiye gbogbol,
/Ilé-Ifè est le lieu de la création ici-bas/. »

D'autres poèmes éloquentes sur les origines sont chantés à Idààcha par les adeptes et fidèles des plus vieux cultes yoruba, sapata ou sanponan, omo-olu, osumare, iji ou baba-n'la ou ogun. On compte, parmi les adeptes de ces vieux cultes pré-Oduduwa, les descendants des prédynastiques venus d'Ile-Icha et d'Oyo que sont les Isagule à Kamaté, les Ayangi d'Oké n'la, les Isasiogun /*Icha se egun* (les Icha ont évité la guerre)/ de Chachégun et les Omo-Icha d'Isopa. Morton-William (1964), dans ses études des cultes des Yoruba, prête une attention aux parlars apparentés à l'Icha-tutu et à l'Ifè-tutu. Il pense, par exemple, que l'association secrète du culte yoruba oro à Oyo n'est pas sous le contrôle des Oyo mais plutôt sous celui d'une très vieille communauté villageoise, les Jabata (Sapata). Il a ainsi écrit que « Jabata is said to be a community of Sa (Sha) Yoruba origin, a western Yoruba people now mainly in Dahomey » (*ibid.* : 256). Les Omo-Icha d'Isopa (Soponta) à Idààcha, connus pour la pratique des cultes oro et sapata, sont assurément de la souche dont parle Morton-William. Et le poème du lignage omo-icha d'Isopa garde le souvenir du chasseur *Oba oli Iso Erin Ile chef qui possède des fusils* (nom aujourd'hui francisé et devenu Batcho), celui qui fait sortir les Omo-Icha d'Isopa d'Oyo-Ile où ils étaient les responsables de la société secrète Egungun. La litanie, commentée par Baso Ogunlaye Joseph dit⁶ :

« — *Omo iba liiso, Omo oloke, Omo Oba pasan li Eyo*
— *Omode ekiri meji l'owo*

6. Baso Ogunlaye Joseph, 72 ans, Omo-Isa, le 04 septembre 1993.

- *Omo adara e ba onia gbe*
- *Omode afunwe tee l'ori oke*
- *Omo sebusebu ire omi ko dun sa-Osese omi ko dun pa*
- *Omo adara aa je onia aa f'abere ta eyin. »*

Ce qui signifie :

- « — Descendants de Iba li iso ou Baso, descendants des maîtres des hauteurs, descendants du chef de Egungun à Oyo.
- Descendants de grands chasseurs. Ils ont toujours deux morceaux de viande de brousse fumée dans la main.
- Descendants de ceux qui ont du caractère et qui sont très sociables.
- Descendants des chasseurs propriétaires de la divinité Majufé dont les adeptes sont toujours habillés en blanc.
- Descendants de ceux qui savent qu'il n'est pas aisé de courir dans l'eau, même en petites foulées.
- Descendants de ceux qui ont du caractère et qui mangent de la chair humaine et qui se curent les dents avec une aiguille. »

Dans les milieux où les parlers se rapprochent de la langue originelle ifè-tutu, les devins idààcha perpétuent, dans une certaine mesure, la vérité sémantique des pratiques anciennes. Ces parlers conservent encore un grand nombre de radicaux morpho-phonémiques très anciens et, malgré l'oubli, ils restent les principales sources de la mémoire. Les autres sources de la mémoire sont aussi à Idààcha, les Ogboni. Membres de sociétés secrètes de sacrificateurs, ils interviennent au plus haut niveau à l'intronisation et à l'enterrement des rois. Connus encore sous les noms de Oliode ou Osugbo chez d'autres sous-groupes yoruba, ils sont Oloro à Idààcha. Une partie de la litanie des Oji ou Amule à Idààcha l'exprime :

« /*Omo Oji li Kere, Omo Aisa Omo Ikee [...] Omo a mu ile fu se odun da, Omo oloro ko ro li ile.../.* »

Ce qui signifie :

- « /Descendants des Oji du village de kere d'Iloji, Descendants des Isa du groupe Ikee [...], Descendants de ceux qui utilisent le sable pour compenser la pénurie de la poudre à canon, Descendants des sacrificateurs qui ne doivent révéler leurs secrets/. »

Les Oloro sont choisis en pays idààcha parmi les lignages oji ou amule, les ikona ou les igangan, les omo-iroko, les ile d'Ilule et les omo-ayan ou mamahun. Ils s'occupent, en plus du sacré, de l'enterrement des femmes mortes au travail et de débarrasser la société des bébés présentant une malformation congénitale et autres inadaptés sociaux. Ils jouent un rôle régulateur de la société (l'expression de la maîtrise et du contrôle de l'Eeji-Onilè) en participant aux cérémonies secrètes la nuit. Parmi les pré-Oduduwa à Idààcha, les Igangan ou Ikona, les Isesin ou les Agenu sont des « chasseurs »

attachés aux esprits, à la nature et à la terre des ancêtres. La litanie des Isesin est explicite à ce sujet⁷ :

« — *Bi osan pan ka ma te li ilaju li Isesin Ilagbe
bi o ko ri ejo e ri agema.*
— *Omo a mu ekun digbaro.*
— *Omo a mu ekun laye se aja...*
— *Omo Asipa eru li Ijaoku li Ikunu.*
— *Omo eru meji li ajiba.*
— *Omo eru li Agalaju li Isesin.*
— *Omo osan pan ko oja iku li Isesin.* »

Ce qui signifie :

« — Défense d'entrer chez les civilisés isesin d'Ilagbe à midi sonnante. Quiconque le tente y rencontrera pour son malheur un serpent ou un caméléon.
— Descendant de ceux dont la garde est assurée par des panthères...
— Descendants de ceux qui utilisent des panthères vivantes à la place des chiens.
— Descendants d'Asipa, la terreur d'Ikunu à Ijaoku.
— Descendants des deux terreur de la brousse, les chasseurs Oba Etan et Soaketedogu.
— Descendants de ceux qui sont capables de semer la mort à tout moment. »

Les Isesin, les Igangan ou Ikona et les Aghenu à Idààcha chantent un passé des ancêtres caractérisé par la vie sauvage de la « jungle » avec l'accoutumance et l'adaptation aux animaux sauvages dont certains sont devenus leurs totems. Leurs habitats en pays idààcha sont restés pratiquement inchangés. Ils indiqueraient le style d'habitation du genre « hameau » difficile d'accès. Leur conception philosophique de la mort suggérerait le caractère violent de leur communauté villageoise. L'observation, par exemple, de la vie du groupe isesin donne une idée de l'atmosphère qui avait régné dans les temps passés. Les Isesin sont sobres, généralement sans préoccupations sociales, et très respectueux des rituels et des cérémonies sacrées. Comme tous les autres pré-Oduduwa à Idààcha, ils agissent en dehors de l'organisation politique tout en l'encerclant. Une partie de la litanie des Ikona ou Igangan l'exprime⁸ :

« — [...] *Omo efan dundun abe ira*
— *Ikona ko kale kin olu*
— *Ikona ko dagoo itannan ko wo odi Jagun [...]*
— *Omo aa se awo li iwanriwan ogun mejo*
— *Omo a je ohun oro maa bu f'aya.* »

Ce qui signifie :

« — [...] Descendants de la bufflonne noire sous l'arbre Ira.
— Les Ikona propriétaires de la divinité Arigbo ne peuvent s'agenouiller pour saluer le Jagun.

7. Elle est récitée par Karita Hélène, une Isesin, 65 ans, Kèrè (Dassa-Zoumè), les 18 et 26 août 1993, et traduite par Obale Kohounfo Lucien, chef du lignage isesin à Kèrè.

8. Elle est récitée par Karita Hélène, expliquée et commentée par Ajasin Josué, son époux, chef des Igangan, 85 ans, le 26 août 1993.

- Les Ikona rentrent au palais sans se soumettre au protocole d'usage [...]
- Descendants de ceux qui se consacrent à des rituels et à des cérémonies sacrées en plein milieu de nuit.
- Descendants de ceux qui mangent des nourritures sacrificielles qu'on ne peut envoyer à la femme à la maison. »

En somme, nous avons illustré ce que Apter (1987) a appelé dans l'histoire yoruba l'« euphemism of conquest » qui consacre la charte mythique commune partagée des rites entre les dynastiques et les autochtones pré-dynastiques. Apter (*ibid.*) qui rapporte Lloyd (1955) écrit en effet :

« Yoruba ideas of legitimate authority require a king to rule by virtue of his royal genealogy and reputable judgment, not by the military power of his ancestors. For this reason, conquest is rarely mentioned in the founding myth of kingdoms. Instead, a common euphemism of conquest is that the original ruler of a town invited the conqueror to assume leadership while he devoted his whole attention to town rituals » (Apter 1987 : 8).

Le rôle joué par les *Ogboni (Oloro)* à Idààcha est, dans la culture yoruba, celui dévolu aux plus anciens habitants pour les récompenser de la perte du pouvoir politique aux mains des Jagun issus des lignages oduduwa. La tradition vient de la prise du pouvoir à Ifè quand les Igbo autochtones se sont organisés en culte *ogboni* pour offrir des sacrifices aux *Orisa /divinités/*, des sacrifices perpétués à Idààcha.

En résumé, et pour revenir au phénomène des émigrations à partir d'Ilé-Ifè en ce qui concerne Idààcha, nous dirons que les recoupements et les reconstitutions font entrevoir que les Idààcha sont issus du mélange de deux groupes yoruba, le groupe pré-Oduduwa et celui post-Oduduwa ; et donc, les Idààcha sont concernés par toutes les émigrations depuis l'antiquité yoruba. Les Idààcha, et comme eux les Ifè du Bénin et du Togo actuels, sont le mélange, d'une part, des Yoruba originels pré-Oduduwa de la période avant le ix^e siècle (Obayemi 1979), voire avant le v^e siècle (Horton 1979), et dont les sites de peuplements anciens sont Ifita et Iloji (Dunglas 1957 ; Igue & Yai 1973 ; Gayibor 1985) et, d'autre part, des groupes dynastiques oduduwa. Les pré-Oduduwa seraient partis des régions d'Ilé-Ifè ou d'Ilé-Icha au Nigeria actuel à partir du v^e siècle avant J.-C. (Horton 1979) et jusqu'au viii^e-xi^e siècle après J.-C., avant d'être rejoints, plus tard après l'avènement de Oduduwa, lors des vagues d'émigrations qui ont suivi à partir des viii^e-xiv^e siècles et jusqu'au xviii^e siècle, par des sous-groupes dynastiques migrants (Adédiran 1980 ; Chabi-Afouda 1979 ; Boko 1997). Ces groupes dynastiques migrants tardifs vers Idààcha sont principalement les Egba dont les Omo Jagun sont des Oyo parmi les Egba, les Oyo et les Omo-Ola de Ketu (fig. 8). Le climat d'insécurité généralisée qui a prévalu pendant la période négrière du xvii^e au xix^e siècle a provoqué de grands bouleversements démographiques et un profond mélange de populations yoruba-idààcha, mahi et fon a suivi.

*

Notre conclusion s'articulera sur deux points : le premier, général, portera sur l'architecture de l'esprit humain et le second concernera plus spécifiquement le calendrier divinatoire idààcha dans ses rapports avec la culture pan-yoruba.

Dès le départ, nous avons eu à situer le calendrier idààcha par rapport au calendrier grégorien, puis à le comparer à d'autres pratiques dans l'histoire de l'humanité pour affirmer finalement son caractère universel malgré sa spécificité culturelle. En dépit de la survivance des symbolismes originels ainsi que des pratiques et des rituels qui s'y rattachent, il serait illusoire d'envisager le remplacement du calendrier solaire grégorien par celui idààcha. La difficulté que cela soulèverait est en même temps le signe du profond enracinement du calendrier grégorien dans l'activité économique mondiale. L'humanité a certes connu une diversité de représentations de l'univers que chaque peuple s'est employé à développer de façon spécifique. Mais l'organisation du temps a cessé d'être rattachée à ses fondements célestes pour s'ancre sérieusement aujourd'hui à l'économie. Dans certaines sociétés comme la Chine, les sociétés islamiques, les Russes-orthodoxes qui suivent toujours le calendrier Julien ou encore chez les juifs, etc., où l'effet de socialisation des calendriers traditionnels a quelque peu maintenu une certaine veille de pratiques, on est toujours obligé de négocier les dates des festivités en tenant compte de l'environnement mondial.

Dans notre propre pays, le Bénin, un remarquable intellectuel et cinéaste idààcha très critique vis-à-vis de la rationalité occidentale a tenté une issue culturaliste en produisant un film de série appelé *Aziza*. Le film, en effet, réconcilie l'expérience de la vie en milieu traditionnel avec les symbolismes des dieux traditionnels des Yoruba et des Fon, les populations majoritaires du sud et du centre du pays et qui ont un paysage symbolique dominé souvent par les mêmes mythologies. Le film fut populaire, enthousiasma les populations qui y avaient découvert une légitimation des pratiques rationnelles des anciens puis des croyances locales. Par exemple, dans la société, l'éducation traditionnelle n'enseigne pas que l'univers fut créé en sept jours comme l'indique le symbolisme de la genèse chez les judéo-chrétiens, eux-mêmes l'ayant hérité des croyances des Babyloniens qui avaient déjà les sept jours de la semaine basés sur la découverte et la nomination des cinq planètes en plus du soleil et de la lune. Chez les Yoruba du Bénin en effet, la pratique orale et les cultes locaux enseignent toujours à l'enfance que la divine création eut lieu en quatre jours. Mais le film à succès *Aziza* fut incriminé, banni, détruit et supprimé des programmes des émissions à la télévision nationale. L'auteur cria au scandale et dénonce toujours un complot de l'Église. En fait, l'éminent cinéaste n'a pas pris conscience de l'enracinement si profond du phénomène qui a détrôné les représentations fondatrices des débuts des civilisations. La rationalisation de la vie sociale dans les sociétés traditionnelles, à la manière de l'Occident à l'instar du calendrier hégémonique grégorien, est un vrai succès pour ceux qui l'ont imposé. Et c'est précisément

dans ce sens qu'il faut interpréter les déboires du genre de ceux qu'a connus le cinéaste béninois.

Paraphrasant Bernward (2000), les représentations symboliques du jour, de la semaine, du mois et de l'année en vue de rationaliser le temps sont des codes universels, tandis que les autres éléments du calendrier, les saisons, l'année, les décennies, les siècles ou les millénaires dépendent des contingences historiques pouvant influencer une société donnée, par exemple, les guerres, les épopées, l'histoire des origines, etc. Ceux-là sont spécifiquement de caractère local, culturel et ont donc des particularités. Ils sont cependant convertibles dans n'importe quel autre calendrier provenant d'une aire culturelle différente. Or, qu'est-ce qui rend possibles la convertibilité, l'interpénétrabilité ou la transversalité des « particularismes », si ce ne sont les codes universels au fondement du système. C'est précisément ces fonctions de réconciliation entre les « universalités » et les « particularismes » qui soulagent les nostalgies de nos représentations anthropomorphiques les plus intimes.

Par rapport au calendrier idààcha lui-même et dans ses rapports avec l'histoire des Yoruba, nous disons que la mise en évidence de correspondances formelles entre des valeurs 2, 4, 8 et 16 à partir d'une forme particulière de la pratique ifa ne prouve pas, en elle seule, grand-chose sur l'antériorité de son caractère ni sur les premiers temps de l'histoire yoruba. Ce qui prouve, en revanche, quelque chose, c'est le fil que ce calendrier, ses éléments et ses rituels puis les hommes qui les portent essaient de tracer chronologiquement jusqu'au plus ancien des mythes fondateurs. De ce point de vue, nous pensons avoir appuyé la thèse défendue par Apter (1987 : 2) selon laquelle : « The Yoruba rituals system provides an illuminating framework for interpreting the political and historical implications of Yoruba myths and their variant traditions. » On trouve, en effet, dans ce calendrier divinatoire et ses rituels la subtilité de l'histoire yoruba. Nous pensons avoir suffisamment montré l'évidence d'un système de divination pré-ifa qui a survécu au phénomène populaire qu'on peut appeler aujourd'hui « Ifa hegemony ». Le calendrier divinatoire idààcha renvoie à un langage archaïque de rites et de pratiques anciens qui se font l'écho de parlers dialectaux primitifs, l'ifè-tutu et l'icha-tutu, et qui, finalement, ressurgissent dans la voix des adeptes et fidèles des reliques des plus vieux cultes yoruba. Nous maintenons que le parler idààcha, dans lequel se reconstitue le calendrier, est un dérivé de la langue ancienne ifè-tutu, la langue dans laquelle les premiers systèmes de divination et de numération furent certainement codés. Il est, par conséquent, souhaitable que des recherches futures s'intéressent à la langue ancienne de l'ifè-tutu et à ses nombreux autres dialectes dérivés pour une meilleure reconstitution de la mémoire. Idaacha, qui est situé à la périphérie ouest du pays yoruba, peut ainsi être vu comme un nouvel objet de recherche sur la mémoire, et contribuer par conséquent à la solution du *puzzle* d'Ifè, y compris par l'archéologie. Quand Obayemi (1976) caractérise la situation qui prévaut aujourd'hui dans certaines périphéries du pays yoruba (Kaba au Nigeria, Ifè au Togo ou Ikale

au Nigeria) comme quelque chose qui rappelle l'organisation sociopolitique qui a existé avant la cité centralisée d'Ifè, Horton (1979 : 95) s'exclame : « It seems unlikely that the social organization and culture of this diaspora remained homogenous for very long. » Pourtant c'est presque pratiquement le cas. La situation d'absence de chefferies oba ou oli Ilu (roi) à Ifè-Togo, par exemple, peut être due au fait que l'« euphemism of conquest » n'a pas eu lieu dans cette partie du pays yoruba, ce qui expliquerait que ce soit les seuls pré-Oduduwa qui tiennent la société sans dynastie régnante comme à Kétou, à Igbo-Idààcha ou à Chabè. Par ailleurs, les mots idààcha du calendrier divinatoire viendraient-ils donner raison à la thèse linguistique de Oyelaran (1977), selon laquelle le « centre », ici Ifè, est généralement caractérisé par l'innovation linguistique, tandis que la « périphérie », ici Idààcha, est généralement caractérisée par le conservatisme et l'archaïsme en linguistique ? De nouvelles recherches devraient s'intéresser à ces différentes interrogations. Pour notre part et sans souscrire totalement à cette théorie linguistique, nous y trouvons néanmoins les éléments de l'argumentation défendue tout au long de cette étude et selon laquelle le calendrier idààcha préserve une logique spatio-temporelle datant de l'époque ancienne pré-Ifè.

L'étude de cas idààcha qui utilise ici l'histoire d'une technique pour reconstituer l'histoire yoruba suggère une nouvelle approche de l'étude de la cosmologie yoruba en rapport avec le corps humain dans sa navigation spatiale quotidienne mais aussi invite à interpréter la cosmologie yoruba comme un modèle mental collectif et générateur. Un développement allant dans ce sens pouvant être le réexamen de Ifa comme un questionnement de la mathématique orale et implicite sans l'usage de l'écriture (Sègla 2004a, 2004b).

Pour finir, nous classerons par ordre de priorité les périodes historiques qui, dans l'histoire des Yoruba, nous semblent importantes à réinvestir et à étudier pour la mémoire. À notre avis, le témoignage historique le plus important sur la mémoire doit être recherché premièrement dans la période du système de l'« Ifè-centrisme » qui a survécu au révisionnisme oyo. Nous avons tenté dans cette étude, en nous inspirant de Apter (1987) mais aussi de Horton (1979), de rendre visible comment, d'un côté, Oyo essayait de modifier les traditions pour des buts hégémoniques et, de l'autre, comment Ifè lui résistait en puisant ses ressources dans les expressions formalisées des rites célébrant les mythes fondateurs. Si le système de l'« Ifè-centrisme » est primordial à notre avis, c'est qu'il permet l'accès à la période pré-Oduduwa pour de nouvelles recherches. L'Ifè-centrisme a suffisamment fait la preuve de la résistance au révisionnisme oyo pour fournir cette clé. Deuxièmement, le témoignage le plus important sur la mémoire yoruba doit être recherché dans la période pré-Ifè (pré-Oduduwa) en vue de la poursuite des recherches sur des sujets importants comme l'étude du yoruba originel (ancien), l'Ifè-tutu associé à l'Icha-tutu, et les questions toujours non résolues portant par exemple sur la période exacte de l'intervention de la révolution urbaine à

Ilé-Ifè et la période transitoire entre l'ancien système aborigène et le nouveau système centralisé. Enfin, le dernier niveau, nous en avons la conviction, est la période de l'histoire d'Oyo dans son ensemble, incluant le système oyo post-colonie britannique ou française. Pour prendre un exemple, le dialecte oyo, avant même sa manipulation par les missionnaires britanniques pour les besoins de la transcription sous la forme d'écriture, était un mode d'expression de conquérants, de pillards et malheureusement, nous l'avons montré, de révisionnistes très peu préoccupés de valeurs culturelles. Notre intention n'est pas d'ignorer l'importance du passage de l'oralité à l'écrit opéré exclusivement et arbitrairement avec les dialectes d'Oyo et d'Egba pour obtenir ce qu'on appelle aujourd'hui le yoruba standard. Nous voulons simplement indiquer que nous nous trouvons en face d'un nouveau domaine pour les chercheurs et qui s'appellerait à juste titre « *histoire des textes* » afin d'y extirper la vérité sémantique et formelle dans l'histoire yoruba, histoire dont le gardien semble être toujours l'Ifè-centrisme.

*Université Martin-Luther (Halle, Allemagne)
Collège Berethe, Abidjan, Côte-d'Ivoire.*

BIBLIOGRAPHIE

ABIMBOLA, W.

1977 *Ifa Divination Poetry*, New York, Nok Publishers Ltd.

ADÉDIRAN, A. A.

1980 *The Emergence of the Western Yoruba Kingdoms : A Study in the Process of States Formation among the Yoruba*, Thesis, Ilé-Ifè, University of Ifè.

ADÉDIRAN, B.

1984 « Idaisà : The Making of a Frontier Yoruba State », *Cahiers d'Études africaines*, XXIV (1), 93 : 71-85.

1998 « Yorubaland Up to the Emergence of the States », in D. OGUNREMI & B. ADÉDIRAN (eds.), *Culture and Society in Yorubaland*, Ibadan, Rex Charles Publication : 1-13.

AJISAFE, A. K.

1972 *Iwe Itan Abeokuta*, Abeokuta, Hardcore.

AKINJOGBIN, I. A.

1980 « The Concept of Origin, in Yoruba History : The Ifè Example », *University of Ifè Seminar Paper*.

APTER, A.

1987 « The Historiography of Yoruba Myth and Ritual », *History in Africa*, 14 : 1-25.

ARAGO, F.

1854 *Astronomie populaire. Œuvre posthume*, Tome Premier, Paris, Gide & Baudry ; Leipzig, T. O. Weigel.

ARMSTRONG, R.

1964 *The Study of West African Languages*, Ibadan, Ibadan University Press.

ASIWAJU, A.

1973 « A Note on the History of Sabè », *Lagos Notes and Records*, IV : 17-29.

ATANDA, A. J.

1996 « The Yoruba People : Their Origin, Culture and Civilization », in O. OLATUNJI (ed.), *The Yoruba History, Culture and Language, Odunjo Memorial Lectures*, Ibadan, Ibadan University Press : 3-34.

AWOLALU, J. O.

1981 *Yoruba Beliefs and Sacrificial Rites*, London, Longman.

BADJAGOU, O. A.

1986 *Le pouvoir idéologique de la divinité Naa Bukuu chez les Yoruba du Moyen-Bénin et du Moyen-Togo*, Mémoire de maîtrise, Cotonou, Université nationale du Bénin.

BASCOM, W.

1969 *Ifa Divination : Communication Between Gods and Men in West Africa*, Bloomington, Indiana University Press.

BAUM, R.

1999 *Shrines of the Slave Trade : Diola Religion and Society in Precolonial Senegambia*, Oxford, Oxford University Press.

BEIER, U.

1960 « Before Oduduwa », *Odu*, 3 : 25-32.

BENNET, P. R. & STERK, J. P.

1977 « South Central Niger-Congo. A Reclassification », *Studies in African Linguistics*, 8 (2) : 241-272.

BERGÉ, J. A.

1928 « Étude sur le pays Mahi (1926-1928) », *Bulletin du Comité d'Études historiques et scientifiques de l'Afrique occidentale française*, 2 (4) : 708-755.

BERNWARD, J.

2000 *Metropolitan Time, Reflections on the Millennium, Calendars, and Gregorian Hegemony*, Berlin, Papers-WZB.

BOKO, A. E.

1997 *Contribution Idaasa au développement de la culture yoruba du 17^e au 19^e siècle*, Thèse de doctorat, Abidjan, Université de Côte-d'Ivoire.

2002 *Les Chiffres et les nombres vus par Ifa*, Non publié, Abidjan.

BORST, A.

1993 *The Ordering of Time, From the Ancient Computus to the Modern Computer*, Chicago, University of Chicago Press.

CHABI-AFOUDA, L.

1979 *Histoire et civilisation du royaume de Igbo-Idaasa (précoloniale)*, Mémoire de maîtrise, Cotonou, Université nationale du Bénin.

CLARKE, J. D.

1939 « Ifa divination », *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 69 (2) : 235-256.

DUHEM, P.

1913 *Le Système du Monde, Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, 1. *La Cosmologie hellénique*, Paris, Hermann & fils.

DUNGLAS, E.

1957 « Contribution à l'histoire du Moyen-Dahomey », *Études dahoméennes*, XIX-XX (1).

EADES, J. S.

1980 *The Yoruba Today*, Cambridge, Cambridge University Press.

EKUNDAYO, A. S.

1982 « Thoughts on a Yoruba Monolingual Dictionary », in A. AFOLAYAN (ed.), *Yoruba Language and Literature*, Ibadan, University Press Limited ; Ilé-Ifè, University of Ifè Press : 181-206.

GAYIBOR, N. L.

1985 *L'aire culturelle Adja-Tado, des origines à la fin du XVIII^e siècle*, Thèse de doctorat d'État, Paris, Université de Paris 1.

GREENBERG, J. H.

1970 *The Languages of Africa*, Bloomington, Indiana University Press.

GREENE, S.

2002 *Sacred Sites and the Colonial Encounter : A History of Meaning and Memory in Ghana*, Bloomington, Indiana University Press.

HORTON, R.

1970 « African Traditional Thought and Western Science », in R. WILSON BRYAN (ed.), *Rationality : Key Concepts in Social Sciences*, Oxford, Basil Blackwell : 131-171.

1979 « Ancient Ifè : A Reassessment », *Journal of the Historical Society of Nigeria*, 9 (4) : 69-149.

IGUE, J. O.

1970 *Civilisation agraire des populations yoruba au Moyen-Dahomey et Moyen-Togo*, Thèse de III^e cycle, Paris, Université de Paris 1-Sorbonne.

IGUE, J. O. & YAI, O.

1973 « The Yoruba-Speaking People of Dahomey and Togo », *Yoruba*, 1 : 1-29.

JOHNSON, S.

1948 [1921] *The History of the Yorubas from the Earliest Times to the Beginning of the British Protectorate*, Lagos, CMS.

LLOYD, P. C.

1955 « Yoruba Myths. A Sociologist's Interpretation », *Odu*, 2 : 20-28.

MAUPOIL, B.

1981 *La géomancie à l'ancienne côte des esclaves*, Paris, Institut d'Ethnologie-Musée de l'Homme.

MCCALL, J.

1995 « Rethinking Ancestors in Africa », *Africa*, 65 (2) : 256-270.

2000 *Dancing Histories : Heuristic Ethnography with the Ohafia Igbo*, Ann Arbor, University of Michigan Press.

MCCLELLAND, E. M.

1966 « The Significance of Number in Ifa Odu », *African Journal of the International African Institute*, 36 : 412-430.

MORTON-WILLIAM, P.

1964 « An Outline of the Cosmology and Cult Organization of the Oyo Yoruba », *Africa*, 34 : 243-261.

OBAYEMI, A.

1976 « The Yoruba-Speaking Peoples to 1600 », in J. AJAYI & M. CROWDER (eds.), *History of West Africa*, Vol. I, London, Revised Edition : 166-263.

1979 « Ancient Ifè : Another Cultural-Historical Interpretation », *Journal of the Historical Society of Nigeria*, 9 (4) : 151-185.

OLOMOLA, I.

1976 « The Eastern Yoruba Country before Oduduwa : A Reassessment », in I. A. AKINJOGBIN & G. O. EKEMODE (eds.), *Yoruba Civilization*, Ilé-Ifè, Ifè University Press : 34-73.

OPPENHEIM, A. L.

1969 « Divination and Celestial Observation in the Last Assyrian Empire », *Centaurus, International Magazine of the History of Science and Medicine*, 14 : 97-135.

1974 « A Babylonian Diviner's Manual », *Journal of Near Eastern Studies*, 33 : 197-220.

OYELARAN, O.

1977 « Linguistic Speculations on Yoruba History », Seminar Paper, University of Ifè.

PANNEKOEK, A.

1961 *A History of Astronomy*, New York, Interscience Publishers, Inc.

SÈGLA, D. A.

2003 « The Scientific Mind and Cultural Articulation in an Oral Society : Language as a Mirror », *Social Science Information*, 42 (3) : 339-374.

2004a « De la Cosmologie yoruba à une Théorie du Nombre : Le corpus Ifa revisité comme un questionnement de la mathématique orale », *Max-Planck Institute for History of Science*, Preprint n° 256.

2004b « Croyance et connaissance : la cosmologie dans la mathématique Yoruba : une réévaluation (Belief and Knowledge-Cosmology in Yoruba Mathematics : a Reassessment) ».

2004c « Instruments et objets de l'évolution du concept du nombre en yoruba : relecture épistémologique », *Max-Planck Institute for History of Science*, Preprint n° 257.

SHAW, T.

1980 « Prehistory », in O. IKIME (ed.), *Groundwork of Nigerian History*, Ibadan, Heinemann : chap. II.

1985 « The Prehistory of West Africa », in J.-F. ADE-AJAYI & M. CROWTHER (eds.), *History of West Africa*, Essex-Harlow, Longman : 67-73.

SHAW, R.

2002 *Memories of the Slave Trade : Ritual and the Historical Imagination in Sierra Leone*, Chicago, University of Chicago Press.

SWERDLOW, N. M.

1998 *The Babylonian Theory of the Planets*, Princeton, Princeton University Press.

VERRAN, H.

2001 *Science and an African Logic*, London, University of Chicago Press.

ZASLAVSKY, C.

1973 *Africa Counts; Number and Pattern in African Culture*, Boston, Prindle-Weber & Schmidt.

1995 *L'Afrique compte ! Nombres, formes et démarches dans la culture africaine*, Argenteuil, Éditions du Choix.

RÉSUMÉ

L'article examine le système calendaire du groupe dialectal yoruba idààcha comme un type d'incorporation de la cosmologie yoruba dans la rationalisation de la vie sociale. Il met en exergue le lien à peine dissociable entre croyance et connaissance.

Le calendrier est en effet construit sur la base d'une échelle de valeurs tirées de la vision cosmologique de l'univers. L'étude met par ailleurs en lumière la place des mots et des phrases-mots dans le processus de la représentation linguistique. Les significations, dans le dialecte yoruba-idààcha, des termes qui désignent les entités comme l'angle, le cercle, le centre du cercle, minuit, fuseau horaire, le nombre de jours de la semaine, etc., renvoient systématiquement à l'échelle des valeurs standardisées inventées par la cosmologie. Ces mots idààcha qui « parlent » constituent un paysage de mémoire qui renseigne sur les symbolismes originels dans l'histoire et la culture yoruba. Partant, l'article examine soigneusement la question de savoir pourquoi Idààcha est un pôle significatif de la périphérie occidentale du pays yoruba et pourquoi son calendrier divinatoire préserve une logique spatio-temporelle très ancienne par-delà Ifè et le révisionnisme oyo. Finalement, il conclut que la lecture simultanée des représentations spatiales et géométriques, en même temps comme des données temporelles, suggère une nouvelle approche de l'étude de la cosmologie en rapport avec le corps humain dans sa navigation spatiale quotidienne. Puisque le corps est dans le cerveau, nous dirons, en rapport avec l'esprit humain.

ABSTRACT

From Cosmology to Rationalization of Life: The Idààcha Words that Talk or Memory of an early Yoruba Divinatory Calendar. — The article examines the Idààcha traditional calendar system as a kind of incorporation of Yoruba cosmology. It shows a process where the two strands, that is to say, knowledge and belief can not be readily distinguished. The traditional calendar is indeed based on a scale of fixed number values whose definitions are drawn from the concepts early traditional people have of the universe. Furthermore the study points out the importance of words and noun-phrases in the process of linguistic encoding. The Idààcha words function like terminological memories of the fixed metrological number values. Thus, the signification of the terms that designate entities such as angle, circle, center of the circle, midnight, time zone, the number of days in a week, etc., in the Yoruba dialect Idààcha, mirrors cosmological standards. These words that talk constitute a landscape of memory shedding light on early Yoruba culture and history. Hence, the article examines why Idààcha is a significant western periphery of the Yoruba region and why its divinatory calendar would preserve an older spatio-temporal logic, beyond Ifè and Oyo revisionism in Yoruba history. Finally, the article points out that the translation of spatial and geometrical relations into temporal terms and vice-versa may suggest a new indexical approach to the study of cosmology in relation to the human body in day-to-day spatial navigation. As the body is in the mind, we say in relation to the human mind.

Mots-clés/Keywords : cosmologie en métrologie, croyance et connaissance, histoire yoruba, représentation spatio-temporelle/*Cosmology in metrology, belief and knowledge, Yoruba history, spatio-temporal thinking.*