Hérode africain

L'Épiphanie à Porto-Novo (Bénin)

An African Herod. Epiphany in Porto-Novo (Benin)

Erwan Dianteill

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/23657>

DOI : 10.4000/lhomme.23657

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 26 février 2015

Pagination : 33-68

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Erwan Dianteill, « Hérode africain », *L'Homme* [En ligne], 213 | 2015, mis en ligne le 25 février 2017, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/23657> ; DOI : 10.4000/lhomme.23657

Hérode africain

L'Épiphanie à Porto-Novo (Bénin)

Erwan Dianteill

L'ETHNOLOGIE FRANÇAISE s'est relativement peu intéressée au catholicisme en Afrique, en particulier en Afrique occidentale. L'anthropologie des religions y a privilégié l'étude des religions autochtones ou, plus récemment, celle des nouveaux christianismes africains (prophétismes et pentecôtismes), comme si le catholicisme en Afrique était à la fois *trop peu exotique*, puisque la liturgie et le dogme catholiques semblent *a priori* invariants, c'est-à-dire conformes à la liturgie européenne, et *pas assez moderne*, contrairement aux nouvelles Églises africaines créées au XX^e siècle. En d'autres termes, le catholicisme semble échapper autant au regard des ethnologues « classiques » qu'à la perspicacité de leurs homologues contemporains. En revanche, l'*histoire* de l'évangélisation africaine (catholique ou protestante) est largement étudiée, mais il s'agit plutôt d'une histoire institutionnelle des missions¹, de leurs réussites ou de leurs échecs, que d'une histoire de l'*africanisation* du catholicisme.

Certes, cette affirmation vaut plus pour l'Afrique occidentale que pour l'Afrique centrale. On sait, en effet, grâce aux travaux de John Thornton, que le royaume du Kongo connut d'abord une vague de baptêmes

1. Cf. en particulier l'ouvrage de Christiane Roussé-Grosseau (1992) sur les missions au Dahomey, qui exploite les fonds d'archives de la Société des Missions africaines et, dans une perspective missiologique et théologique, celui de Jean Bonfils (1999).

Je remercie Carmen Bernand et Florian Michel pour leurs remarques sur ce texte ; les éventuelles erreurs sont de mon entière responsabilité. J'exprime aussi toute ma reconnaissance à Martine Balard, aux documentalistes de la Société des Missions africaines, à Lyon et à Rome, à la Fondation Albert Kahn, à Michel Dedjinou, président du comité d'organisation de l'Épiphanie à Porto-Novo, et à Jean-Claude Dossa et Gérard Hounsa, qui ont traduit les textes cités du goungbé au français.

catholiques organisés par les missionnaires jésuites et capucins (Thornton 1977), puis un prophétisme chrétien autochtone porté, au tout début du XVIII^e siècle, par Doña Beatriz Kimpa Vita (Thornton 1998), sans pour autant que l'Église du Kongo rompe jamais avec Rome, même en période de conflit avec les Portugais (Thornton 2013). L'endogénéisation du catholicisme se retrouve également en Afrique de l'Ouest, mais plus tardivement : c'est dans la seconde partie du XX^e siècle, après les indépendances, que le clergé devint très largement autochtone, tout comme l'encadrement laïc. Ce processus mérite donc d'être mieux connu, en particulier puisqu'il s'inscrit dans un passé encore récent, au moyen de l'histoire et l'ethnographie du catholicisme africain².

Depuis 1923, l'Épiphanie est célébrée à Porto-Novo, au Bénin, avec un grand succès populaire. Or, cette fête offre un exemple remarquable de créolisation africaine du catholicisme que je me propose d'étudier³ ici, d'une part dans sa forme originale des années 1920 et, d'autre part, dans ses manifestations contemporaines. À l'appui des textes utilisés par les acteurs, cette mise en perspective doit permettre de restituer le sens collectif de cette célébration et d'en mesurer la transformation. À l'origine, l'Épiphanie portonovienne était en effet porteuse d'un message tout autant religieux que politique qui resterait incompréhensible hors du contexte de la conquête française et de ses conséquences : elle mettait en scène la confrontation d'Abomè et de Porto-Novo, tout en exploitant certains motifs mythiques du vaudou. Et si l'Épiphanie a aujourd'hui encore autant de succès, bien longtemps après la chute de l'empire d'Abomè, c'est parce que cette mise en scène renvoie désormais à des situations dans lesquelles le public se retrouve et s'identifie, qu'elles soient en lien avec la vie sociale (pauvreté, relations entre maris et femmes) ou avec des formes viriles d'affirmation de soi (courage, force physique).

2. Gaetano Ciarcia est l'auteur d'une étude pionnière (2008) sur l'inculturation au Dahomey colonial puis au Bénin, combinant histoire et ethnographie. Il donne toute son importance à l'œuvre du missionnaire Francis Aupiais, mais néglige néanmoins la fête de l'Épiphanie à Porto-Novo, qui nous intéresse au premier chef ici.

3. L'Épiphanie n'a jamais été étudiée en Afrique, mais elle a donné lieu en revanche à des recherches en Amérique latine. L'un des travaux pionniers sur la transformation de l'Épiphanie en contexte colonial est celui de Fernando Ortiz (1992a) : il s'agit d'une étude portant sur la fête des rois mages à Cuba. Mais Ortiz, victime des préjugés de son temps, n'y voit qu'une mascarade africaine dans les rues de La Havane ; il n'accorde donc aucune attention à la nature catholique de la célébration. Dans un ouvrage plus récent, Maria Teresa Colchero Garrido (2005) s'intéresse, quant à elle, à l'Épiphanie représentée en langue nahuatl au XVI^e siècle, au Mexique, dont elle donne deux versions écrites. Elle conclut que « se combinent dans ces textes la racine liturgique et le genre épique populaire, ce qui a conduit au nouveau théâtre né en Nouvelle-Espagne, c'est-à-dire au Théâtre d'Évangélisation » (*Ibid.* : 85).

En Europe, l'Épiphanie se fête traditionnellement le 6 janvier, soit douze jours après Noël. À Porto-Novo, c'est le premier dimanche de l'année civile qui lui est consacré dans l'année liturgique ; la célébration peut donc avoir lieu entre le 2 et le 8 janvier (si le 1^{er} janvier est un dimanche, on fête l'Épiphanie la semaine suivante). J'ai assisté quatre fois à l'intégralité des manifestations : le 4 janvier 2009, le 8 janvier 2012, le 6 janvier 2013 et le 5 janvier 2014. En 2009 et 2012, je me trouvais à la cathédrale Notre-Dame de l'Immaculée Conception ; en 2013, j'étais à l'église Saint-François-Xavier (administrée par des salésiens) ; en 2014, j'étais présent à l'église Sainte-Anne. La journée est toujours organisée en trois moments : la messe, la représentation théâtrale et le défilé dans la rue.

L'office

Une crèche est installée à l'intérieur du lieu de culte. Dans l'église Saint-François-Xavier, située face à l'autel de la Vierge, la crèche se présente sous la forme d'un globe terrestre vide, d'environ un mètre et demi de diamètre, posé sur un piédestal. À l'intérieur du globe se trouvent les statuettes de l'Enfant-Jésus entouré de Marie, Joseph, des trois rois mages (dont l'un est noir), des bergers, de l'agneau et du bœuf. Certains paroissiens et paroissiennes arborent des tuniques, robes, pantalons ou couvre-chefs, imprimés pour l'occasion de couleur bleue, avec l'inscription « Fête de l'Épiphanie » en jaune sur fond bleu, entourant un disque blanc où se trouve représentée une colombe touchant de son bec la pointe supérieure d'une étoile de David. D'autres portent des vêtements à l'effigie de la Vierge avec l'inscription « Je suis l'Immaculée Conception ». En 2012, certains revêtaient des habits commémoratifs des quatre-vingt-dix ans de l'Épiphanie à Porto-Novo, sur lesquels on voyait un coffre (pour l'or), un brûloir (pour l'encens) et une bouteille (pour la myrrhe). Ces vêtements sont le plus souvent de couleur bleue dominante, pour honorer la Vierge Marie. Notons que si beaucoup de paroissiens ne portent pas ce type de costume, ils sont tous fort bien habillés pour l'occasion ; les femmes notamment sont parées de très belles coiffures, destinées aux jours de fête.

Présentation de la crèche
Porto-Novo, église St-François-Xavier, 2013
(cl. Erwan Dianteill)

En matinée, chaque paroisse de Porto-Novo organise un office et une représentation théâtrale sur le thème de l'Adoration des rois mages. Dans les trois paroisses où je me suis rendu, la célébration commence vers 11h30 par une messe en français et en goungbé⁴ sur le parvis du temple. La congrégation, sous une bâche qui la protège du soleil et où l'on a placé

Fillettes habillées en angelots
Porto-Novo, cathédrale Notre-Dame
de l'Immaculée Conception, 2012
(cl. Erwan Dianteill)

plusieurs centaines de chaises en plastique (pour environ six cents personnes devant la cathédrale, trois cents devant l'église Saint-François-Xavier, huit cents à l'église Sainte-Anne), fait face aux officiants. Des fillettes, habillées en angelots, avec tuniques, ailes blanches et serre-têtes comportant chacun une étoile argentée, chantent des cantiques en goungbé à proximité des prêtres. En 2009, la messe de la cathédrale était célébrée en goungbé et en français par René-Marie Ehouzou, alors évêque de Porto-Novo (il est décédé en octobre 2012). Il insistait, dans son homélie en français, sur le paganisme

des rois mages qui se présentaient devant Jésus à Bethléem : « Tout homme naît païen, avant d'être baptisé ». L'Épiphanie est le récit d'un passage du paganisme au christianisme. En 2014, dans son homélie, Paul Akplogan, prêtre de la paroisse Sainte-Anne, s'adressait aux enfants dans un registre comparable : l'étoile est un signe destiné aux païens, qui annonce le christianisme. Des prêtres européens participent souvent à l'office dans toutes les paroisses, sans s'exprimer pour autant.

À la fin de l'office, vers 12h30, les clercs en habit quittent l'estrade, en procession, pour laisser la place aux laïcs en costumes⁵. En 2012, Mito

4. Le goungbé est la langue des Goun, le groupe majoritaire à Porto-Novo ; c'est une langue proche du fongbé, parlé dans la région du Bénin correspondant à l'ancien royaume d'Abomè, à l'ouest de Porto-Novo. Les Yoruba constituent une minorité des habitants de la ville, probablement plus du quart de la population (ils sont, en revanche, majoritaires dans le sud-ouest du Nigéria) et parlent une langue distincte du goungbé. La ville, du fait de son importance politique, est aussi peuplée de gens venant de tout le Bénin, ne parlant ni le goungbé ni le yoruba. C'est pourquoi le français est la langue véhiculaire utilisée par beaucoup de Portonoviens.

5. Certains religieux, habillés en civil cette fois, sont revenus assister à la représentation, sans pour autant y prendre part en aucune façon. Aucun prêtre ne joue jamais dans la « scène » selon mes informateurs qui, par ailleurs, insistent sur le caractère laïque de la représentation, dans sa préparation comme dans son exécution. En d'autres termes, même si l'Épiphanie est évidemment une fête catholique, précédée d'une messe, les prêtres ne sont pas impliqués dans les répétitions, ni dans la représentation elle-même. Il y a juxtaposition temporelle et spatiale entre l'office religieux et le « mystère » tel qu'il est joué sur scène, ce qui ne signifie pas qu'il y ait contradiction entre les deux moments rituels, ou conflits entre les laïcs et les prêtres. Au contraire, on peut supposer que le refus de mélanger les « genres » permet la complémentarité des activités cléricales et laïques (même si le clergé souhaiterait, selon mes entretiens de 2014, être informé plus précisément du revenu des ventes de tissus imprimés à l'occasion de l'Épiphanie par les laïcs du comité des fêtes).

Akplogan, le ministre des voduns du roi de Porto-Novo, Akpon III⁶, arriva et s'assit au premier rang accompagné de plusieurs dignitaires de la cour royale, vêtus de la tunique commémorative des quatre-vingt-dix ans de la fête de l'Épiphanie. La présence du plus haut dignitaire de la religion vodun dans la ville témoigne du fait que l'Épiphanie à Porto-Novo n'est pas un événement strictement réservé aux catholiques, ou plutôt, que cette fête est organisée à l'intention des chrétiens *et* des païens, comme le soulignait déjà l'évêque de Porto-Novo en 2009.

Le théâtre de l'Épiphanie

La représentation théâtrale dure environ une heure, mais il arrive qu'elle soit plus longue lorsque les chants et les danses se prolongent. Nous reviendrons dans le détail sur ce en quoi consiste le texte de cette pièce, dont j'ai vu les trois versions qui sont jouées en alternance dans les paroisses. Le premier acte, à savoir l'Annonciation, est commun aux trois versions qui divergent sensiblement ensuite, comme on le verra plus loin. Pour qui connaît l'évangile de Matthieu (Mt 2) et surtout la tradition catholique européenne, les personnages en costume sont identifiables sans même saisir les dialogues : l'ange Gabriel, Marie portant l'Enfant-Jésus, Élisabeth, Joseph, Hérode, les soldats d'Hérode⁷ (de jeunes hommes et parfois de jeunes femmes comme lors de la représentation de 2014 à l'église Sainte-Anne), les prêtres et, bien sûr, les trois rois mages. Tous sont costumés de façon à pouvoir être identifiés, à l'occidentale ou à l'africaine, et récitent leur texte parfois

Soldats d'Hérode sur scène (dont deux femmes)
Porto-Novo, église Ste-Anne, 2014
(cl. Erwan Dianteill)

6. Le premier roi des Goun de Porto-Novo (Hogbonu en goungbé) fut Té Agbanlin, qui fonda le royaume entre 1724 et 1732 (Person 1975 : 237). Après la période coloniale (1894-1960), puis le Dahomey indépendant (1960-1974) et le Bénin socialiste (1974-1990), la royauté réapparait dans la ville dans les années 1990, au moment de la démocratisation du pays. Aujourd'hui, il y a deux rois des Goun dans la ville : Akpon III, descendant de Té Agbanlin, et Toffa IX, descendant du dernier roi de la ville, Toffa I^{er}. Chacun des deux a fait introniser un Zounon, un « roi de la nuit ». La ville possède aussi un roi des Yoruba : Abessan V, qui n'a pas de conflit dynastique avec les deux rois goun.

7. Les soldats d'Hérode portaient, en 2009 et 2012, des vêtements rouges et noirs. La cape d'Hérode était rouge et or. Le rouge de ces ornements contraste avec les couleurs mariales (bleu et blanc). Notons aussi que rouge et noir sont les couleurs de Legba dans le vodou et du diable dans la tradition catholique, certains soldats arborent d'ailleurs des cornes sur leur casque.

aidés par un souffleur. Un groupe de femmes dansant et chantant à l'unisson, comme à la cour du roi de Porto-Novo où j'avais déjà pu les voir, intervient à la fin de la représentation : ce sont les femmes de Rama (Mt 2, 18) qui pleurent les Saints Innocents. Si l'ensemble m'a semblé globalement intelligible dès 2009, j'ai été néanmoins étonné de constater qu'une grande partie de la pièce était consacrée à deux scènes ne se rapportant à aucune référence traditionnelle de l'Épiphanie : d'une part, la rencontre d'Hérode avec l'un des rois mages, arrivé seul⁸, et d'autre part, l'affrontement entre Hérode et une femme que je ne pouvais pas identifier dans la Bible ; ce personnage féminin, dont nous verrons qu'il s'agit de Suzanne, finit par rouer Hérode de coups et le chasser de la scène, sous les acclamations de la foule.

Avant d'élucider le sens de ces particularités, voyons quels sont les événements du reste de la journée.

Procession costumée au marché

Une fois la pièce achevée, les comédiens et les laïcs de la paroisse se restaurent sur place. Les activités reprennent vers 16h, heure à laquelle

les troupes de comédiens de toutes les paroisses convergent vers la rue Victor-Ballot, au niveau du grand marché de la ville⁹. Cette procession costumée et dansante rappelle d'autres manifestations, non catholiques, dans l'espace public. Pourtant, il serait erroné d'exagérer la comparaison en établissant une ressemblance formelle entre la fête de l'Épiphanie et les sorties de masques¹⁰ sous prétexte que ce sont des manifestations religieuses costumées : on ne verra ni chants, ni masques, ni phénomènes de possession pendant le défilé de l'Épiphanie.

Foule lors de la procession
Porto-Novo, rue Bayol, 2012 (cl. Erwan Dianteill)

8. Hérode est vêtu à l'africaine, il porte une couronne, tandis que ce roi mage porte habituellement un habit de style européen, avec un bicorné sur la tête.

9. Un autre regroupement a lieu aussi avenue du Cinquantaire-de-l'Indépendance, dans le quartier Ouando, pour disperser la foule présente au marché.

10. Les *zangbeto* (« chasseurs de la nuit »), qui constituent une société initiatique vodun masquée, ont un comportement très comparable aux soldats d'Hérode car, comme la soldatesque du roi de Judée, ils entretiennent un rapport ambivalent avec l'ordre public dont ils sont en principe les garants, puisqu'ils terrorisent les passants égarés dans la ville. En outre, on verra un peu plus loin que la première représentation de l'Épiphanie (1926) est co-signée par Zounon Medjè, qui règne en tant que « roi de la nuit » sur la ville de Porto-Novo (cf. *infra*).

Hérode, accompagné de Suzanne (à sa dr.) et de sa cour lors de la procession
Porto-Novo, rue Bayol, 2012 (cl. Erwan Dianteill)

Des troupes de tambours et de cuivres accompagnent de petits groupes de femmes qui dansent. La foule est dense, peut-être cinq mille personnes sont dans la rue pour admirer les costumes, observer le défilé des rois, des reines, des courtisans porteurs d'ombrelle qui les accompagnent en proclamant l'arrivée du roi, des soldats qui ouvrent le chemin des monarques, des fillettes angéliques et des personnages de l'Épiphanie en général. Les soldats d'Hérode sont particulièrement identifiables, avec leurs armes de pacotille : ils fanfaronnent, prennent des airs menaçants, demandent de l'argent aux passants, invectivent les étrangers qui prennent des photos sans payer¹¹ ; certains ont des costumes de centurions fantaisistes, avec des plaquettes de chewing-gum en guise d'épaulettes. La police est aussi très présente, elle empêche la foule d'envahir la partie centrale de la rue où défilent les acteurs.

Les soldats d'Hérode
Porto-Novo, cathédrale Notre-Dame
de l'Immaculée Conception, 2012 (cl. Erwan Dianteill)

Au bout de la rue, debout sur une estrade, des ecclésiastiques font des discours en goungbé sur la signification de l'Épiphanie, tandis que des acteurs rejouent parfois certaines parties de la pièce particulièrement

11. L'Épiphanie à Porto-Novo n'est pas une fête touristique ; j'y ai à peine croisé une demi-douzaine d'étrangers, perdus au milieu de milliers de Portonoviens. Elle n'attire pas non plus de touristes béninois : c'est avant tout la fête des paroisses de Porto-Novo.

Reprise de la scène entre Hérode et Suzanne lors de la procession
Porto-Novo, Grand Marché, 2012 (cl. Erwan Dianteill)

appréciées, notamment la fin quand Hérode est chassé par Suzanne. Vers 18h, les cortèges royaux s'ébranlent à nouveau et quittent le quartier du marché pour rentrer dans leur paroisse d'origine. Dans la rue, les gens s'assoient aux terrasses des buvettes qui diffusent une musique bruyante jusqu'à la tombée de la nuit.

Les trois moments de la fête de l'Épiphanie correspondent à des espaces, à des temps, à des collectifs et des configurations de sens contrastés. Le premier moment est celui de la liturgie catholique officielle, c'est le temps de la messe célébrée par les prêtres, selon le rituel romain bien établi qui culmine avec l'Eucharistie. Les deuxième et troisième moments appartiennent aux laïcs. La dernière partie de la journée est de nature carnavalesque : les rois mages et surtout le roi Hérode défilent dans les rues. Ceux qui les incarnent n'ont bien sûr aucune prétention à gouverner ; ce sont les rois d'un jour, des simulacres de souveraineté. On notera que si la messe et la « scène » se déroulent devant le temple, le défilé a lieu dans un espace profane par excellence, le marché, là où l'on commerce, là où circule l'argent. À ma connaissance, néanmoins, la pièce n'est jamais jouée à l'intérieur du temple. Les clercs, en prêchant sur l'estrade, s'efforcent finalement de donner un sens religieux au défilé, mais c'est bien le divertissement qui domine : dans la rue, mascarade, musique, danse et boisson sont omniprésentes¹². En se situant entre les deux, la pièce de théâtre opère en fait la jonction entre la messe et le défilé carnavalesque. Ni tout

12. Le défilé des rois n'a pas clairement de dimension transgressive sur le plan sexuel, comme c'est souvent le cas dans les carnivals. Un individu n'a pas hésité, néanmoins, à m'aborder à cette occasion pour me proposer de m'amener dans un lieu de prostitution. Sans généraliser, le défilé est donc bien une occasion de licence pour certains.

à fait profane ni tout à fait sacrée, elle est un moment dramaturgique qui combine catholicisme et culture locale. Elle est le point central de la célébration, autant dans le déroulement chronologique que par son pouvoir d'attraction. Le défilé dérive intégralement de la représentation théâtrale : bien qu'il soit tout à fait concevable de réduire une Fête des rois à un défilé carnavalesque – comme en Amérique latine –, aujourd'hui à Porto Novo, ce dernier est devenu un phénomène dépendant de la mise en scène qui l'a précédé puisque les acteurs dans la rue sont ceux qui étaient sur scène quelques heures plus tôt. Quant à la messe, si elle avait lieu sans être suivie d'un « mystère », l'affluence ne dépasserait probablement pas celle d'un dimanche ordinaire, alors que des centaines de personnes, on l'a vu, assistent à cet office particulier de l'Épiphanie portonovienne.

L'Épiphanie à Porto-Novo en 1923 et 1926

Il existe aujourd'hui trois versions de la représentation théâtrale, chacune associée à un texte particulier¹³ : *Les trois rois auprès d'Hérode*, version dite « Scène A » ; *Le mystère de Noël*, dite « Scène B » ; *Le roi des Goun sauve un enfant*, dite « Scène C ». Ces documents servent aux comédiens lors des répétitions, qui commencent en novembre de chaque année dans chaque paroisse. Il n'existe pas de version française en circulation à Porto-Novo, les textes sont en goungbé (sans nom d'auteur), avec des didascalies en français. Pourtant, selon un document officiel signé du père Jean-Benoît Gnambodé (2013), administrateur apostolique du diocèse de Porto-Novo, qui cite à ce sujet Martine Balard (1999 : 89), les auteurs de la pièce seraient le missionnaire Francis Aupiais et le chef spirituel vodou Zounon Medjè. Michel Dedjinou, président du comité d'organisation de l'Épiphanie à Porto-Novo, confirme que c'est bien le père Francis Aupiais¹⁴ qui donna, en 1926, le texte de l'Épiphanie aux catholiques de Porto-Novo¹⁵.

13. Jean-Claude Dossa et Gérard Hounsa, deux membres du groupe de traduction œcuménique de la Bible en goungbé, ont transcrit les textes des pièces jouées à Porto-Novo dans l'orthographe goungbé standardisée, puis traduit les documents en français. Michel Dedjinou, président du comité des fêtes de la paroisse Notre-Dame, m'avait d'abord procuré ces textes des trois versions en goungbé non standard.

14. Francis Aupiais, né en 1877, était installé depuis 1903 à Porto-Novo, où il exerçait les fonctions de père supérieur de la mission catholique et vicaire général de Mgr Steinmetz.

15. L'Épiphanie à Porto-Novo n'est pas une fête des Agouda (les descendants des esclaves afro-brésiliens au Bénin et dans les pays voisins). Personne, ni aujourd'hui ni par le passé, n'associe l'Épiphanie aux Agouda. Elle a été conçue à l'origine par le père Aupiais comme un effort d'évangélisation des Goun, non des autres populations implantées localement. Mgr André Boucher, alors directeur de l'Œuvre apostolique pour les missions, en témoigne (1926 : 141). Par ailleurs, aucun des premiers acteurs de la pièce ne portait un nom afro-brésilien dans les documents de 1923.

Solennité de l'Épiphanie (1923)

42

Zinsou Cosme Dossa, interviewé en 2012 alors qu'il avait environ quatre-vingts ans, était l'un des plus anciens animateurs de la fête de l'Épiphanie à Porto-Novo¹⁶. Il participa en particulier à la célébration des quarante ans de cette manifestation, en 1966, mais considérait que la toute première Épiphanie datait de 1922. Selon lui, le texte tel qu'il se présente aujourd'hui est le produit d'une transcription collective à partir des improvisations orales des premiers acteurs analphabètes de la pièce. De sorte que, pendant très longtemps, la pièce aurait été montée dans les paroisses de Porto-Novo sans se fonder sur aucun texte, ni en goungbé ni en français, et ce ne serait qu'une fois la tradition de représentation bien établie et conjointement au processus d'alphabétisation des Béninois, que le besoin de transcrire le texte en goungbé se serait fait sentir pour faciliter la mise en scène et sa diffusion dans d'autres lieux. En d'autres termes, le ou les textes en circulation dans la ville ne seraient pas *directement* des traductions d'un original français, mais des transcriptions en goungbé de la pièce telle qu'elle a été jouée effectivement, ce qui expliquerait d'ailleurs pourquoi la version française de ce texte est inconnue à Porto-Novo. Nous verrons plus loin, que Zinsou Cosme Dossa avait partiellement raison : depuis 1923, il y eut, en fait, *un double processus de conservation du texte et de création dramaturgique*.

Comparons la pièce d'origine, composée par le père Aupiais et Zounon Medjè, avec les représentations contemporaines. Raymond Harguindeguy et Pierre Trichet, de la Société des Missions africaines de Lyon et Rome, m'ont fourni deux textes archivés datant des années 1920. Le premier, déjà cité par Martine Balard (1999 : 90), est le programme des festivités de l'Épiphanie à Porto-Novo, daté de 1923¹⁷. Francis Aupiais n'y est pas mentionné, en revanche, il est cité en tant que co-auteur du second texte correspondant à la pièce présentée en 1926¹⁸. On peut estimer qu'entre 1922 (ou 1923) et 1926, l'Épiphanie se déroulait conformément au programme de 1923, intégralement rédigé en français. La fête comportait alors trois moments : une messe solennelle (8h), les cantiques des femmes de Rama (Bethléem) (8h30) et ceux des rois mages (9h). Figurent sur le programme les noms des acteurs jouant le rôle des anges, des femmes de Rama et des rois mages, mais aucun autre personnage n'est mentionné, ni

16. Cet homme est décédé en 2013.

17. Cf. *Solennité de l'Épiphanie (7 janvier 1923). Programme de la Fête patronale des catholiques de race gounnou de Porto-Novo* (Archives de la Société des Missions africaines, AMA3H37).

18. Cf. *La Nativité. Mystère représenté à Porto-Novo, le 10 janvier 1926, à l'occasion de la Fête patronale des catholiques de race gounnou et joué en langue d'Allada* (Archives de la Société des Missions africaines, sans cote).

Hérode ni la Vierge en particulier. La première originalité par rapport à la tradition catholique provient du texte liminaire qui explique que les femmes de Rama rendent visite à la Sainte Famille en portant leurs propres enfants nouveau-nés et chantent joyeusement l'arrivée du messie ; ce sont les anges qui prédisent tristement, par des métaphores agrestes (la moisson et le grain moulu), la mort imminente des Saints Innocents. Or, cette intégration du chœur des femmes dans la célébration de l'Épiphanie est une extrapolation du texte de Matthieu (2, 16-18), selon lequel, citant la prophétie de Jérémie, ce sont les lamentations de Rachel (dont le tombeau est à Bethléem/Rama), pleurant la mort de ses enfants, qui annoncent le massacre des Saints Innocents car elles expriment la souffrance inconsolable des parents ; Rachel est par synecdoque identifiée à toutes les femmes de cette ville.

La deuxième originalité de la version de 1923 de l'Épiphanie portonovienne se trouve parmi les offrandes des rois mages. Conformément à la Bible, Melchior, le premier roi, apporte de l'or :

(1^{er} roi)

« Moi, j'apporte de l'or qui sera ta couronne
Quand tu la porteras, elle brillera comme le soleil levant
Lorsque tu la porteras, tous les arbres trembleront devant toi
Les animaux en fuyant, te rendront hommage
La mer en s'agitant se prosternera devant toi »

(*Solennité de l'Épiphanie, 7 janvier 1923... : 4*).

L'or symbolise, dans la tradition catholique, la royauté de Jésus. Déjà au XI^e siècle, dans un manuscrit de la Bibliothèque de Munich correspondant à la première version théâtrale connue de l'Épiphanie¹⁹, on trouvait :

« PRIMUS MAGUS

Suscipe, rex, aurum, regis signum.

SECUNDUS

Suscipe thus, tu vere Deus.

TERTIUS

Suscipe myrrham, signum sepulturae » (in Saint-Mleux 1912 : 544).

Dans la version portonovienne de 1923, le premier roi est donc lui aussi porteur de l'or, associé immédiatement à la couronne, symbole de la royauté de Jésus. Notons que si les rois sont nommés à la première page du programme, ces noms n'apparaissent pas dans le texte, pas plus que dans le manuscrit de Munich où les rois ne sont que des « mages ».

19. Selon Georges Saint-Mleux (1912 : 535-536), un manuscrit de la Bibliothèque de Rouen, intitulé « L'Office de l'Étoile », serait plus ancien encore (IX^e siècle). Mais, « bien que dramatisé et magnifié par une mise en scène solennelle », il ne s'agit que d'un office canonique et non d'un drame liturgique (*Ibid.* : 538).

Toujours dans le respect du texte biblique, le deuxième roi porte l'encens :

(2^e roi)

« Moi ! Je t'apporte de l'encens qui est le sang de nos arbres
Si tu le voulais, je te donnerais mon propre sang,
Si tu le voulais, j'aurais pu t'apporter ici
Des cabris, des bœufs et des poulets pour faire des sacrifices
L'encens que j'apporte, je le mets dans le feu
Je le balance, et quand sortira la fumée
Qui montera au ciel, elle nous rapportera le bonheur »
(*Solennité de l'Épiphanie, 7 janvier 1923... : 4*).

Dans la tradition européenne, l'encens symbolise la divinité de Jésus. Mais ici, l'encens est assimilé à un sang végétal, substitut du sang animal que les juifs et les païens de l'Antiquité faisaient couler pour leur divinité. Dans le contexte dahoméen, où l'on pratique le sacrifice animal pour les vodun (cabris et poulets très souvent, bœufs plus rarement), l'encens est conçu comme une sève, objet d'une oblation sans immolation. Le fait de brûler l'encens en l'honneur de Jésus remplace ainsi le sacrifice animal aux dieux africains.

Enfin, le troisième roi, qui selon le texte biblique apporte la myrrhe (symbole funéraire dans le manuscrit de Munich), remet ici une tout autre offrande à Jésus :

(3^e roi)

« Moi ! Je t'apporte de l'eau pure et claire du Créateur
Quand on l'aura versée sur la tête de quelqu'un
Il y trouvera le salut
Quand elle sera donnée au pauvre, elle rapportera le centuple
Quand elle sera mêlée au sacrifice, elle sera le sacrifice lui-même
Je t'apporte de l'eau, de l'eau qui est fille de l'arc-en-ciel
Fille de la mer profonde, fille de la source pure » (*Ibid.*).

Mgr André Boucher, qui commente ce passage de la célébration (1926 : 144), note sans s'y attarder que l'eau pure, « si appréciée en ces pays », remplace la myrrhe. La revue *Mission en Afrique* (Anonyme 1966 : 11) justifie cette commutation par la nécessité de trouver un substitut à la myrrhe, baume amer produit en Arabie mais inconnu en Afrique (contrairement à l'or et à l'encens). Dans la tradition chrétienne ancienne, la myrrhe, que l'on mélangeait au vin des suppliciés pour les enivrer plus vite, annonce la mort de Jésus. Selon l'auteur anonyme de l'article de *Mission en Afrique*, Zounon Medjè, le roi de la nuit de Porto-Novo, vint un jour trouver le père Aupiais et lui proposa que le troisième roi soit porteur d'eau fraîche. Le prêtre lui répondit alors : « Comment n'y avais-je pas pensé plus tôt ? L'Évangile ne le dit pas sans doute. Mais il est digne et juste qu'un roi noir apporte l'eau en présent » (*Ibid.*).

Chef féticheur royal, Zounon Medjè, "roi de la nuit"

Porto-Novo, 14 juillet 1932

Archives de l'Agence économique de la France d'outre-mer

(© Archives nationales d'outre-mer)

Qui est Zounon Medjè ? Le « Zounon » était, avant la colonisation, le titre d'un dignitaire représentant Avadjo, ancêtre du roi de Porto-Novo. Il vivait à l'écart du pouvoir central, sans aucun contact avec la cour ; on l'appelait « roi de la nuit », car il ne devait sortir que la nuit afin d'éviter de rencontrer le roi. En effet, celui-ci ne devait s'incliner devant personne, et le Zounon était justement la seule personne ayant préséance sur lui. Le Zounon étant un *houngan*, un chef spirituel vodou, c'est chez lui que l'on consulte l'oracle vodun Fa pour déterminer si un prince peut devenir roi, et c'est aussi chez lui que le roi est lavé avant

d'être initié (Akindélé & Aguessy 1953 : 28-30). Le pouvoir du Zounon était donc exclusivement rituel, mais il était le garant de la légitimité du souverain régnant. En 1923, la fonction du roi Zounon Medjè est en déclin puisque les Français ont supprimé la royauté après la mort de Toffa I^{er}, en 1908. Son implication dans l'écriture de la pièce de l'Épiphanie peut ainsi être comprise comme *un essai de refondation symbolique de la royauté sur une légitimité catholique*, d'autant que, nous le verrons plus loin, Gaspard est identifié dans cette œuvre au roi des Goun de Porto-Novo. Notons néanmoins que rien, dans la version de 1923, n'indique encore explicitement que Gaspard est un roi noir. Depuis la fin du XIV^e siècle, l'un des trois rois est représenté sous l'apparence d'un homme à la peau foncée, cette innovation se généralisant au XVI^e siècle (Rodriguez Peinado 2012 : 34) sans que le nom du roi concerné soit stable²⁰ : il peut s'agir de Gaspard, de Melchior ou de Balthazar.

Quoi qu'il en soit, l'offrande et la déclaration du troisième roi, tout comme l'anecdote rapportée par la revue missionnaire ne laissent pas d'étonner. En effet, jusqu'au XX^e siècle, certains principes régissent le théâtre liturgique catholique. Avant tout, le texte doit être conforme à

20. Dans le manuscrit de la Bibliothèque de Munich, les trois mages viennent de Chaldée, de Tarse et d'Arabie. Au XI^e siècle, le troisième mage était donc déjà considéré comme un Maure.

la Bible : l'auteur ne peut altérer ce qui est mentionné explicitement dans le texte, il peut l'enrichir, le préciser ou l'augmenter, mais à condition que le sens en soit préservé. Ainsi, on peut lire dans Matthieu 2 que des mages venus d'Orient arrivèrent à Jérusalem au temps du roi Hérode. Rien n'empêche donc de penser que ces mages sont trois et qu'en outre ils sont rois. Rien n'interdit non plus d'imaginer que les femmes de Rama rendent hommage à Marie et à l'Enfant-Jésus. En revanche, il aurait été impossible de représenter, dans une cérémonie validée par la hiérarchie catholique, l'Épiphanie avec, par exemple, un seul mage venant d'Égypte au temps du roi David. Or, c'est bien une innovation hétérodoxe du même genre qui apparaît dans le cas qui nous intéresse, puisque le texte évangélique est clair à propos des trois offrandes des mages : il n'y est nullement question de l'eau mais de la myrrhe. Francis Aupiais, si l'on en croit l'anecdote, en était conscient, mais il a passé outre²¹. Ajoutons que cette altération du texte évangélique en modifie explicitement le sens. Alors que, dans la Bible, la myrrhe symbolise la mort de Jésus, la version goun annonce le baptême par l'eau (« Quand on l'aura versée sur la tête de quelqu'un, il y trouvera le salut ») et la communion par le vin (« Quand elle sera mêlée au sacrifice, elle sera le sacrifice lui-même »). Plus encore, cette version inclut aussi des éléments moins conformes à la symbolique de l'Épiphanie : l'arc-en-ciel, la mer profonde et la source pure. Si la « source » est bien un thème évangélique récurrent, l'« arc-en-ciel » est plutôt un symbole de l'Alliance noétique dans l'Ancien Testament (Gen 9, 13). Ici, il s'agit peut-être aussi d'une référence à Dan, le « serpent arc-en-ciel », divinité très populaire en pays fon et goun²², qui réside dans l'océan et dont toutes les choses « flexibles, sinueuses et humides » dépendent (Herskovits (1967 [1938] : 248). L'une des manifestations organiques de Dan est associée à la naissance : c'est le cordon ombilical, *ho-dan*, le « serpent cordon » (Maupoil 1988 [1943] : 74). Dan est en relation avec la naissance des êtres vivants, il se trouve dans les racines des plantes et dans le cordon ombilical : « Le rôle de Dan à la naissance d'un enfant est d'amener cette âme [*semedo*] à la terre », écrivait Melville Herskovits (1967 [1938] : 250). Le cordon ombilical est enterré au pied d'un palmier, si possible ; cet arbre aura une connexion mystique avec l'enfant.

21. Cette indépendance d'esprit fut durement sanctionnée par l'Église, qui finit par interdire la projection d'un film ethnographique de Francis Aupiais, intitulé *Le Dahomey chrétien* en 1931, après au moins trois ans de conflit. Le père Aupiais était accusé par ses supérieurs d'être beaucoup trop complaisant à l'égard des croyances vaudou. Il fut écarté et affecté dans une petite école apostolique des Landes, à Baudonne-en-Tarnos (Balard 1999 : 279-293).

22. L'une des femmes de Rama se nomme justement Dansi, « Épouse de Dan », lors de la première représentation.

On pourrait donc voir un lien entre l'apparition du motif de l'arc-en-ciel dans le cantique du troisième roi et la naissance de Jésus.

Toujours est-il que la version de 1923 de l'Épiphanie théâtrale portonovienne s'éloigne clairement de la tradition catholique européenne, non seulement par la substitution de l'eau à la myrrhe, mais aussi par une inflexion théologique articulant l'Épiphanie avec le baptême et par l'usage de références culturelles goun spécifiques.

La Nativité – Mystère (1926)

Le deuxième document archivé par la Société des Missions africaines est le texte du « mystère » de la Nativité d'Aupiais et Zounon Medjè. À partir de 1926, la fête de l'Épiphanie s'enrichit considérablement. Il ne s'agit plus simplement d'une messe accompagnée de deux tableaux chantés et dansés, mais d'une messe suivie d'un « mystère » comprenant dorénavant trois tableaux : le premier s'intitule « Les mages chez le roi Hérode » ; le texte français des deux autres tableaux est identique à ceux de 1923. L'ensemble de la pièce est joué « en langue allada », c'est-à-dire en goungbé. Les auteurs ont donc inséré un nouvel acte dans la « Solennité de l'Épiphanie ». En quoi consiste-t-il ?

Le 12 janvier 1930, le photographe et cinéaste Frédéric Gadmer filma pour le compte des Archives de la Planète, projet financé par Albert Kahn, la fête de l'Épiphanie à Porto-Novo avec la pièce jouée dans cette version de 1926. Il s'agit d'un film muet de 8mn 43s, en noir et blanc²³. On y découvre une estrade disposée du côté de la place Bayol, à quelques centaines de mètres de la cathédrale. Devant la foule, les membres de l'élite européenne et africaine ont pris place au premier rang. Blancs et Noirs sont habillés à la mode européenne et beaucoup portent un casque colonial. Sur l'estrade, des jeunes filles costumées en ange arborent des ailes et des serre-têtes étoilés, identiques à ceux que l'on utilise aujourd'hui. Elles constituent le chœur. Près de l'estrade, le roi Gaspard est assis, entouré de sa cour de femmes qui portent des ombrelles. Le père Aupiais s'adresse à la foule, puis il célèbre la messe et donne l'Eucharistie. On voit ensuite le roi Hérode sur l'estrade, salué par ses sujets qui s'allongent devant lui. Il est habillé de vêtements de style africain, mais porte une couronne de style européen sur la tête. Gaspard entre en scène et se présente à Hérode. Dans la séquence suivante, la Sainte Famille est installée sur l'estrade, c'est un vrai nouveau-né qui tient le rôle de Jésus.

23. Cf. Frédéric Gadmer, *Fête de l'Épiphanie à Porto-Novo, 12 janvier 1930*, Boulogne, Archives de la Planète-Musée Albert Kahn / Société des Missions africaines. Je remercie Isabelle Peretti et Serge Fouchard, du musée Albert Kahn, de m'avoir permis de visionner ce document.

Les trois rois se succèdent pour lui offrir, agenouillés, les cadeaux qu'ils ont apportés à Bethléem : l'un donne l'or, le deuxième l'encens et le troisième, Gaspard, roi des Goun, offre de l'eau à l'Enfant-Jésus. Puis, des femmes de Rama chantent et dansent devant la Sainte Famille, en montrant leur enfant à Marie dont elles demandent apparemment la bénédiction. La représentation terminée, Aupiais monte sur l'estrade accompagné de Zounon Medjè et d'un homme habillé en costume d'apparat européen et coiffé d'un bicorn : c'est peut-être le roi Toli, troisième fils de Toffa, chef supérieur de la ville, qui porte le même habit que son père. Dans les représentations contemporaines de la pièce, Gaspard, roi des Goun, est vêtu de façon identique, c'est-à-dire comme un descendant de Toffa (ce détail a une importance, nous le verrons plus loin). Le film de Gadmer présente ensuite des images du banquet auquel participent exclusivement des hommes, dont certains sont en costumes africains. Un homme très clair de peau, vêtu quant à lui à l'européenne, fume le cigare au premier plan (un Afro-Brésilien ?). Le film s'achève sur un plan d'une jeune femme Africaine, vêtue d'une robe dans le style des années 1920.

Passons au texte de la pièce. Dans la première scène du premier tableau, Hérode est assis sur un sofa, entouré de femmes qui l'éventent, à la manière des rois goun. Le Premier ministre entre, accompagné de quelques serviteurs et, après les louanges de rigueur, annonce au roi que des étrangers sont arrivés en ville ; ils semblent être des princes ou des rois. Les deux premiers viennent de l'Orient, le troisième vient d'Afrique. Selon la rumeur, ce dernier est entré dans la ville par l'ouest. Les étrangers demandent à voir le roi. Par ailleurs, les docteurs de la loi demandent eux aussi à voir le roi, car le peuple est malheureux. L'attitude du roi est empreinte d'une grande arrogance. La deuxième scène est presque entièrement dédiée à un monologue royal, que je reproduis *in extenso*, tant il est significatif d'une nouvelle inflexion donnée à l'Épiphanie :

« Le peuple est triste parce que le roi est triste et le roi est triste parce que son fils est mort... Mensonge ! Mensonge ! Mensonge ! – D'abord je ne suis pas triste et si je l'étais la joie du peuple n'en serait pas assombrie – au contraire ! Et puis le peuple n'est pas triste parce que j'ai perdu mon fils, mais parce qu'il a perdu un roi. – Ce fils qui aurait été mon successeur et qui aurait été meilleur que moi – au moins le peuple l'espère. Enfin, mon fils n'est pas mort, mort de maladie, le peuple le sait bien, je l'ai fait tuer. *Le roi, à ce moment, se lève, agité, amer et irrité.* Oui, c'est moi qui ai appelé un serviteur fidèle et qui lui ai dit : "Va, tu trouveras dans ma maison de campagne mon fils unique, surprends-le dans l'une de ses sorties et tue-le". – Mon ordre a été exécuté et le roi Hérode n'est pas triste mais il est heureux de cette mort qui le débarrasse d'un futur ennemi. Car les fils des rois sont les ennemis de leurs pères.

Après une pause, il ajoute, menaçant : Demain, on cherchera des héritiers légitimes à ma couronne, des enfants issus de David, tous périront, comme mon fils, je le jure sur ma propre tête » (*La Nativité*, 10 janvier 1926... : 4).

Selon cette version, Hérode a donc fait tuer son fils *avant même* l'arrivée des mages. Ayant assisté à l'une des premières représentations à Porto-Novo, Mgr Boucher commentait ce passage en soulignant qu'autrefois, dans ces régions d'Afrique, « le moindre roitelet se débarrassait de son fils guettant sa succession, comme du plus dangereux de ses ennemis » (1926 : 143). Si la réalité historique de ce type de meurtre reste à documenter, il est incontestable que le thème est bien présent dans la mythologie des Fon et des peuples apparentés. Au Dahomey, selon Melville et Frances Herskovits, ce n'est pas, comme dans le mythe d'Œdipe, l'hostilité du fils à l'égard du père qui domine dans les mythes, contes et légendes, mais l'inverse, à savoir celle du père confronté au défi du fils (Herskovits & Herskovits 1958 : 88, 93-94)²⁴. Par exemple, dans le mythe rapportant la naissance et l'enfance du dieu de la foudre Hevioso (*Ibid.* : 155-159), c'est bien le désir de mort du père contre le fils qui transparaît clairement. Dans ce mythe, Lisa, le dieu primordial, a une fille appelée Maho qu'il renomme Gbemende, « Celle qui surpasse tous les obstacles ». Segbo, une divinité de la terre, décide d'épouser Gbemende et de la mettre à l'épreuve. Grâce à l'aide de son père, Maho franchit tous ces obstacles et donne alors le jour à un enfant exceptionnel, Hevioso, qui se donne lui-même le nom d'Agba-Gusu, « Le fils surpassera le père ». Segbo tente de tuer cet enfant en l'envoyant voler la faux de la Mort, mais, assisté comme sa mère par Lisa, son grand-père maternel, il survit à toutes les épreuves. Lorsque Segbo tente de tuer lui-même sa femme Maho et son fils Hevioso, Lisa le transforme en montagne. Hevioso, dieu de la foudre, est en colère contre son père (c'est le coup de tonnerre), mais sa mère lui dit « Attention, attention, c'est ton père » (c'est l'écho lointain du tonnerre). Melville et Frances Herskovits en concluent que la psychanalyse fondée sur le mythe d'Œdipe ne peut s'appliquer aux complexes familiaux dahoméens²⁵. En ce qui concerne l'Épiphanie portonovienne, même s'il ne s'agit nullement d'un décalque du mythe précédent, le personnage

24. Un autre thème est présent dans ces mythes, celui de la rivalité entre frères. Marie-Cécile et Edmond Ortigues consacrent une section de leur ouvrage *Œdipe africain* au « drame de dépasser les frères » (Ortigues & Ortigues 1966 : 93-145). Bien que l'enquête clinique ait eu lieu à Dakar, l'un des cas étudiés est celui d'un garçon de douze ans, d'origine dahoméenne et wolof, en conflit avec ses frères ; or, il semble que ce conflit soit surdéterminé par la jalousie du père (un Fon ?) à l'égard du jeune homme, par son inquiétude de voir ce fils intelligent le surpasser (*Ibid.* : 104-105).

25. On se gardera de trancher cette question ici, d'autant que, dans le mythe grec, Laïos tente de tuer son fils nouveau-né en l'abandonnant. La rivalité entre père et fils est donc déjà réciproque dans le mythe grec.

du roi Hérode entretient une affinité certaine avec Segbo, dans la mesure où ils tentent l'un et l'autre de tuer leur progéniture²⁶. Mais, ici, le mythe afro-chrétien de l'Épiphanie dédouble la figure filiale entre, d'une part, le fils biologique d'Hérode que le roi parvient à éliminer tout comme il fait assassiner les Saints Innocents et, d'autre part, Jésus, enfant divin destiné à régner contre lequel Hérode ne peut rien.

La mort du fils d'Hérode, assassiné en même temps que les Saints Innocents, n'est pas pour autant une innovation africaine. En effet, dans la pièce pastorale attribuée au frère Claude Macée (1781), mais dont l'érudit breton Georges Saint-Mleux (1912 : 557) a montré qu'elle avait des antécédents remontant au Moyen Âge, on peut lire une section intitulée « Le Massacre des Innocents » : Hérode ordonne que l'on tue sans exception tous les enfants âgés de moins de sept ans. Le lieutenant chargé du massacre s'en prend alors aussi au fils d'Hérode. Quand il apprend que son fils est mort, Hérode abdique, saisi d'affreux remords : « Qu'ai-je fait ? Ô blasphème, j'ai meurtri mon enfant pour avoir accordé si-tôt à l'avarice » (Macée 1781 : 20). Le même opuscule inclut la courte pièce « Les regrets d'Hérode », qui par son titre même signale combien Hérode est accablé par sa faute.

Nous savons que Francis Aupiais est né en 1877 à Saint-Père-en-Retz, en Loire-Atlantique, non loin de Nantes. Or, l'une des éditions du « Massacre des Innocents » date de 1876, publiée à Nantes par Henri Lemeignen²⁷, ce dernier citant d'autres éditions antérieures, à Nantes toujours, mais aussi à Vannes ou Saint-Malo (cité in Saint-Mleux 1912 : 525). Dans cette dernière ville, le jour de l'Épiphanie, des troupes improvisées jouaient encore à la fin du XIX^e siècle les « Rois mages » et le « Massacre des Innocents » chez les particuliers et dans les cafés de la ville (*Ibid.* : 524-525). Il est donc probable que Francis Aupiais ait eu accès à un texte si répandu en Bretagne, très populaire à Nantes si l'on en croit Lemeignen, et on peut même supposer qu'il a vu jouer ces pièces. Néanmoins, même si le missionnaire s'en est inspiré, l'inflexion donnée au personnage d'Hérode à Porto-Novo reste spécifique : il perd son fils, mais ne le regrette nullement. Au contraire des versions françaises où la mort du prince peut passer pour une erreur d'Hérode qui aurait dû avertir l'écuyer d'épargner son enfant, à Porto-Novo, l'assassinat de son fils par Hérode est délibéré. Faut-il voir ici l'influence de Zounon Medjè, le co-auteur goun de la pièce ? Francis Aupiais, qui réside alors depuis plus

26. En 1923, l'une des femmes de Rama se nomme Sossi, « fille de So », équivalent d'Hevioso.

27. Cf. Henri Lemeignen, ed., *Vieux Noël composés en l'honneur de Notre-Seigneur Jésus-Christ...*, Nantes, Libaros, 1876 (cité in Saint-Mleux 1912 : 525).

de vingt ans à Porto-Novo, connaît très bien la langue, la culture, la mythologie et la religion locales. On penchera donc plutôt pour l'hypothèse d'une collaboration étroite des deux hommes au moment de la conception et de la rédaction du texte en goungbé et en français²⁸.

Un mythe politique

Si le mythe cosmogonique fon rapporté par les Herskovits entretient une affinité certaine avec l'infanticide dont Hérode se rend coupable dans la Bible, on peut voir dans la suite du texte une inflexion vers un autre niveau de sens. Contrairement au point de vue culturaliste de Melville Herskovits²⁹, il faut prendre en considération les événements historiques ayant conduit à la colonisation française du Dahomey, car, tout comme dans le contexte politique dahoméen, nous le verrons, il y a un « mauvais roi » dans cette histoire, à savoir Hérode, mais aussi un « bon roi », à savoir Gaspard, le roi des Goun.

Dans la troisième scène, l'un des étrangers arrivés à Jérusalem se présente en effet seul devant Hérode et lui déclare :

« *L'ÉTRANGER* : Je viens de l'Occident, du pays où le soleil se couche dans la mer, dans la mer après laquelle il n'y a plus de terre, je viens de l'extrémité de l'Afrique. Je suis le roi d'un peuple inconnu de vous. Je suis le roi des Gounnous et la ville où est bâti mon palais s'appelle Hogbonou » (*La Nativité*, 10 janvier 1926... : 5).

Arrivée de Gaspard
(revêtu d'un costume à l'européenne)
à la cour d'Hérode
Porto-Novo, cathédrale Notre-Dame
de l'Immaculée Conception, 2012
(cl. Erwan Dianteill)

28. Notons que la couverture du livret *La Nativité* de 1926 indique que les auteurs sont « Zounon Medjé, Roi de la Nuit » et « Le Père Aupiais, Supérieur de la Mission ». L'ordre alphabétique n'est pas respecté. Cela signifie-t-il que Zounon Medjé a eu un rôle plus important que le père Aupiais dans la rédaction du texte ?

29. Après avoir relaté rapidement l'histoire politique du Dahomey (une vingtaine de pages dans un ouvrage en comportant plus de huit cents), Melville Herskovits écrit « For the ethnologist, however, political phenomena represent only one phase of cultural activity ; life in Dahomey goes on today little different from the way it was lived before contact with Europeans » (1967 [1938] : 25).

Le troisième roi, dont le nom n'est pas cité dans le texte de 1926 où il est « L'Étranger », mais qui est bien Gaspard, le mage porteur d'eau implicitement africain dans le texte de 1923, est présenté en 1926 comme un natif de Hogbonou, c'est-à-dire de Porto-Novo en goungbé. Voici une nouvelle entorse au texte évangélique, où les mages viennent d'Orient : le roi des Goun, « Gounnous » dans la citation, vient « de l'Occident ». On apprend, dans la suite de la scène, qu'il est à la recherche d'un enfant venu établir la paix dans le monde, qui lui est apparu en rêve et « qui ne peut être que le fils d'un roi » (*Ibid.*). Hérode déclare ne pas avoir de fils et n'en point vouloir, puis conseille à Gaspard de rentrer chez lui. La scène suivante voit l'arrivée des deux autres mages orientaux devant Hérode, qui annoncent la naissance du messie dans une ville de Judée. Les docteurs de la loi confirment la prédiction et les trois mages se mettent en route vers Bethléem, tandis qu'Hérode leur enjoint de revenir lui indiquer le lieu de naissance de l'enfant-roi. Dans la cinquième scène, Hérode révèle au Premier ministre qu'il pensait que le peuple lui chercherait un successeur dans la lignée de David, mais il ne pensait pas que le peuple se servirait ainsi de trois étrangers pour le trouver ; tous les enfants nés à Bethléem doivent donc être tués pour qu'Hérode conserve son trône.

Dans la dernière scène de ce tableau, une femme entre, il s'agit de Suzanne, femme d'Hérode. Ni la Bible ni la tradition catholique ne mentionne le nom de la femme d'Hérode. La seule Suzanne citée dans les Évangiles (Luc, 8, 1-3) est une femme qui suit Jésus avec « Jeanne,

femme de Khouza, intendant d'Hérode ». Le rapprochement des deux noms « Hérode » et « Suzanne » dans la même phrase a peut-être conduit les auteurs à choisir ce prénom porté par l'une des premières chrétiennes qui, en outre, se réfère à une figure pieuse et chaste de l'Ancien Testament (Daniel, 13).

Suzanne se présente devant Hérode. Sans nouvelles du roi depuis deux jours, elle vient le réconforter après la perte de leur fils. Mais, le silence et le détachement d'Hérode éveillent ses soupçons, aussi lui demande-t-elle, éplorée, de jurer qu'il n'est pas responsable de la mort de l'enfant. Hérode lui déclare alors :

Suzanne se présentant devant Hérode, sur scène
Porto-Novo, cathédrale Notre-Dame de l'Immaculée
Conception, 2012 (cl. Erwan Dianteill)

« Les fils des rois sont les ennemis de leurs pères. Toutes les armes sont bonnes contre les ennemis, quand elles donnent la victoire [...]. Ce que fait le roi, il le fait par la volonté de Dieu pour le bien de son peuple » (*La Nativité, 10 janvier 1926... : 11*).

Cet aveu implicite provoque la fureur de la reine, qui lève la main sur Hérode en signe de malédiction :

« Dieu n'est pas avec vous,
Dieu est contre vous,
Il desséchera votre bras
Il ébranlera votre trône » (*Ibid.*).

La fin du monologue de Suzanne annonce que des jours nouveaux arrivent, dont la rançon sera « du sang innocent d'enfant, des larmes de mère ». Finalement, Suzanne, à genoux, déclame avec ferveur : « Ô Jésus, ne tarde plus, et si mon enfant n'est mort que parce qu'il te fallait un ange de plus pour ton cortège, je te remercie de me l'avoir pris » (*Ibid.* : 12), puis le rideau tombe.

Nous reviendrons sur le rôle de Suzanne, personnage très important du drame. Attardons-nous sur la configuration politique mise en place dans cette pièce. Hérode est un mauvais roi qui tue les enfants, le sien en particulier, alors que Gaspard est un bon roi, le premier souverain africain à adorer Jésus, c'est-à-dire à devenir chrétien. Si Gaspard peut être identifié à Gounnouxolou (roi des Goun), à quel mauvais roi africain correspondrait alors Hérode ? Il faut faire un détour par l'histoire de la royauté de Porto-Novo pour le comprendre. Selon Yves Person (1975), reprenant Le Hérissé (1911), l'origine de Porto-Novo est la suivante :

« Tout le monde reconnaît que le peuplement gun (ou aja) d'une extrême densité qui entoure la ville, sur la rive nord de la lagune, est relativement récent et qu'avant certaines migrations venues de l'ouest, toute cette région, comme la rive est du fleuve Ouémé, était faiblement peuplée par des noyaux yoruba [...]. On sait que les Agasuvi, parents maternels des rois aja de Tado (Togo), après avoir essayé en vain de prendre le pouvoir, ont dû se retirer en pays Aïzo où ils ont organisé le royaume d'Ardres, ou Allada, qui était déjà bien établi en 1539. Par la suite, à la mort d'un roi généralement désigné par le titre princier de *kokpon*, une querelle aurait éclaté entre ses trois fils, désignés par des noms divers, dont l'un aurait gardé le royaume ancestral, tandis que l'autre allait s'installer au nord des marécages du Ko (ou Lama) pour y créer bientôt le royaume d'Agbomè, et que le troisième se retirait sur les lagunes, au sud-est, pour y fonder Hogbonu » (Person 1975 : 217-218).

Yves Person démontre que les chronologies traditionnelles des trois royaumes sont en contradiction et qu'Hogbonu a été fondée en 1724 ou 1732, soit un siècle après Abomè³⁰. Cet écart s'expliquerait par le fait que

30. Abomè désigne la ville et le royaume dont elle était le centre ; Dahomey est le nom de la colonie française à partir de 1894 ; Abomey, le nom de la ville aujourd'hui.

les fondateurs d'Hogbonu ont quitté Allada plus tard que ceux d'Abomè ; ils se sont installés dans les environs du lac Nokué, à Jaken (Godomey), avant de partir vers l'est et édifier Hogbonou au début du XVIII^e siècle. La prise d'Allada par Abomè en 1724 (ou celle de Jaken en 1732) aurait conduit une branche de la famille royale agasuvi à fonder une « nouvelle » Allada sur le site de Porto-Novo. L'important reste que ces trois royaumes sont apparentés, car ils descendent tous des Aja.

Yves Person (1975 : 220) nous apprend également que les règles de filiation royale à Abomè se sont écartées du modèle aja, contrairement à celles pratiquées à Hogbonou. En effet, le système aja était apparemment celui de la succession « en Z », ce qui signifie que tous les candidats possibles d'une même génération, c'est-à-dire tous les fils du roi, se succèdent au pouvoir, avant de passer à la génération suivante : lorsque l'un des fils du roi meurt, son plus proche frère cadet est couronné à sa place et ainsi de suite jusqu'à ce que l'on passe à un fils de l'un des fils du roi. À Abomè, c'est une autre règle qui a été instituée : l'hérédité linéaire de père en fils. Le prince héritier était discrétionnairement choisi par le roi parmi ses fils (Ahanhanzo Glélé 1974 : 102). On voit donc qu'à Hogbonou, le successeur potentiel du roi n'est pas son fils mais son frère : c'est le cadet qui représente une menace pour l'occupant du trône, et non le fils. À Abomè, en revanche, le fils est bien une menace. De sorte que, suivant cet ordre d'idées, on rattachera plutôt Hérode au modèle aboméen qu'à celui d'Hogbonou. Hérode pourrait-il donc incarner un roi d'Abomè ?

Une première piste intéressante semble aller dans le sens de cette hypothèse. Il s'agit de l'un des « noms forts » du roi Gézo – qui régna à Abomè pendant quarante ans (1818-1858) –, tiré d'une phrase allégorique évoquant son parcours : « Personne ne confiera ses enfants à un canard ». Cet oiseau passe, en effet, pour être particulièrement agressif et tuer les oisillons de la basse-cour. Or, avec le buffle et l'oiseau cardinal, le canard est l'un des emblèmes de Gézo (Biton 2000 : 83). L'un des rois d'Abomè les plus célèbres du XIX^e siècle a donc pour symbole un animal infanticide.

Les conditions de l'accession au trône du dernier roi d'Abomè, Béhanzin (1890-1894), nous fournissent un autre élément important. Le roi Glélé (1858-1889) choisit pour successeur son fils Ahanhanzo, qui resta prince héritier pendant seize ans mais disparut dans des circonstances obscures et tragiques (Ahanhanzo Glélé 1974 : 103). Bernard Maupoil en donne deux interprétations (1988 [1943] : 137-138). D'après la première (proposée en note de bas de page), il mourut de la variole, provoquée, selon la rumeur publique, par les sorciers de son frère Kondo, le futur Béhanzin, afin de lui ravir le trône. La seconde interprétation met en cause le roi Glélé lui-même : le prince Ahanhanzo consulta à la place de son père

le devin Gedegbe à propos d'un oracle rendu par Fa ; Gedegbe lui prédit d'après ce signe d'éviter tout voyage, au risque de perdre son meilleur ami, ou même son fils préféré. Mais, le roi passa outre les conseils de Gedegbe et partit en guerre contre la ville de Gbaso. Pendant la campagne, Adadeja, grand ami de Glélé, mourut à Abomè, ainsi que le prince, quatre mois plus tard, ce en quoi le roi Glélé fut tenu pour indirectement responsable de la mort de son fils par le devin. Quelle que soit la bonne version du récit de l'accession au trône de Béhanzin, on y retrouve à nouveau le motif de la rivalité entre frères ou celui de l'élimination du fils par le père.

Ajoutons que les rois d'Abomè pratiquaient le sacrifice humain à grande échelle (Herskovits 1967 [1938] : 51-56). À l'occasion des funérailles d'un roi, le nombre de victimes offertes en sacrifice pouvait atteindre plusieurs centaines et, au plus fort de la période de traite négrière, il est probable qu'on exécutait un ou deux esclaves *par jour* pour honorer les ancêtres du roi (*Ibid.* : 53). Les derniers temps du royaume, avant la conquête française, passent pour avoir été particulièrement sanglants, sans que l'on sache s'il s'agit de faits réels ou de propagande coloniale. Henri Morienva, officier de la campagne du Dahomey, rapporta une conversation avec Jean Bayol, médecin de la marine et Lieutenant-gouverneur du Sénégal, qui lui confiait avoir assisté au massacre de centaines d'esclaves (Morienva *ca.* 1894 : 31). Bayol était effectivement à Abomè en novembre 1889 pour négocier la concession de Cotonou avec Glélé et avec son fils Kondo, qui deviendra le roi Béhanzin : l'envoyé de la France séjourna 36 jours dans la ville, période durant laquelle l'on sait que 243 captifs furent assassinés, la plupart provenant des territoires de Porto-Novo (Ganier 1975 : 296). Même s'il était dans l'intérêt des Français d'exagérer l'importance du sacrifice humain pour justifier la conquête, il s'agissait bien d'une pratique courante de la royauté d'Abomè³¹. Le massacre des Saints Innocents tel qu'il est présenté lors de l'Épiphanie portonovienne pourrait donc être lu comme une référence à ces meurtres rituels fréquents à Abomè, mais non à Porto-Novo où les Français étaient installés depuis 1863³². Enfin, la toponymie favorise elle aussi le rapprochement de l'Épiphanie et du mythe politique : on pourrait, en effet, faire le lien entre la localité de *Rama*, près de Bethléem, d'où viennent les pleureuses de l'Épiphanie, et la forêt de *Lama*, à proximité de laquelle s'est implantée la ville d'Abomè³³.

31. Selon Maximilien Quénou (1999 [1936] : 122), le sacrifice humain n'était pratiqué au Dahomey qu'à l'occasion des funérailles royales.

32. En 1863, le roi Sodji signa un premier traité de protectorat avec les Français, afin de protéger Porto-Novo des Britanniques qui menaçaient le royaume depuis Lagos.

33. Le « r » est roulé en goungbé, comme en fongbé ; sa réalisation est proche du « l ». Il y a donc très peu de différence phonétique entre « Rama » et « Lama ».

Quelles autres analogies peut-on établir entre l'Épiphanie et la configuration historique du royaume de Porto-Novo à la fin du XIX^e siècle ? Dès le XVIII^e siècle, ce royaume jouait un rôle important en tant que débouché portuaire pour l'empire d'Oyo, dont il était le vassal, mais également en tant que centre de la traite des Noirs aux dépens d'Abomè, et ce, jusqu'à la fin du trafic au milieu du XIX^e siècle (Person 1975 : 217). La rivalité entre Porto-Novo et Abomè est donc ancienne. Elle s'intensifia au moment de l'accès au pouvoir du roi Béhanzin I^{er} à Abomè, en 1890 (Ahanhanzo Glélé 1974 : 201-212). En 1874, Toffa I^{er} ayant été couronné à Porto-Novo avec l'appui du roi aboméen Glélé, les deux royaumes connurent une phase d'apaisement dans leurs relations entre 1874 et 1890. Mais, lorsque Béhanzin, qui avait soutenu un rival de Toffa en 1874, accéda au trône, la situation s'envenima : Toffa n'envoya aucun présent à Béhanzin au moment du décès de son père Glélé, en 1889 ; il monta ensuite un complot dans l'intention de déposer Béhanzin, mais cette tentative échoua et aviva plus encore les tensions.

Au même moment, la présence française à Porto-Novo s'intensifiait avec un nouveau traité de protectorat (1883) et l'installation d'un représentant-résident de la France, Victor Ballot, en 1887. En 1892, le Parlement français vota des crédits expéditionnaires contre Abomè, dont la conquête fut menée par le général Dodds. L'une des raisons de cet engagement était le soutien aux missionnaires, français pour la plupart. L'effectif de la mission de Porto-Novo, inaugurée en 1864³⁴, était en effet le plus élevé du golfe du Bénin : outre les religieuses qui animaient une école de jeunes filles créée en 1872, d'une capacité de 60 à 100 élèves, trois prêtres y séjournaient régulièrement ; la mission s'agrandit encore après la fermeture de celle de Ouidah, entre 1872 et 1874 (Alladayè 2003 : 80). Lorsque Béhanzin attaqua le pays de l'Ouémé, une dépendance de Porto-Novo, en prétendant en être le souverain, il provoqua la réaction armée des Français, qui prirent Abomè. Le général Dodds proclama la déchéance de Béhanzin le 18 novembre 1892, mais la guerre se poursuivit néanmoins deux ans, jusqu'à ce que Béhanzin finisse par se rendre, le 15 janvier 1894, et par être exilé à la Martinique. Le 19 avril de la même année, le gouvernement français approuva le traité de protectorat du royaume d'Abomè, dont l'article 6 précise que « Le roi exerce son autorité sur ses sujets d'après les lois et usages du pays, toutefois il s'engage à interdire le commerce des esclaves et à abolir toutes pratiques ou coutumes ayant pour résultat des sacrifices humains » (*Ibid.* : 220).

34. La rivalité franco-britannique s'exprime aussi sur le plan religieux, puisque les missionnaires méthodistes britanniques, installés à Lagos et Badagry (ville goun du Nigéria), tentent de s'implanter à Porto-Novo ; ils seront chassés en 1867 par les autorités locales (Alladayè 2003 : 80).

Quelles propositions pouvons-nous faire à l'appui de cette chronologie ? Toffa, même s'il ne s'est jamais converti au christianisme (*Ibid.* : 87), est l'allié des Français et l'ami des missionnaires catholiques. Il est en conflit avec Béhanzin qui, d'après la rumeur aurait donc assassiné son frère, héritier du trône, afin de succéder à Glélé, et qui, en outre, pratique le sacrifice humain. De sorte que l'on peut facilement opposer Toffa, un roi africain ami des chrétiens, à Béhanzin, un souverain sanguinaire, refusant le christianisme, peut-être fratricide et assurément responsable de l'assassinat de centaines de Portonoviens. L'homologie (conçue comme système d'analogies) suivante semble dès lors pertinente : Béhanzin est à Toffa dans l'histoire du Dahomey ce qu'Hérode est à Gaspard dans l'Épiphanie.

Cette homologie entre l'Épiphanie et l'histoire du Dahomey transparaît clairement dans la mise en scène. Rappelons que Toli, fils de Toffa, assista selon toute vraisemblance à la représentation de 1930 dans le même costume d'apparat européen que son père et, qu'aujourd'hui encore, le personnage de Gaspard est souvent habillé comme un descendant de Toffa. On peut, par ailleurs, associer Porto-Novo à Bethléem à bon droit, car la ville fut le lieu d'implantation principal du catholicisme dans le golfe du Bénin : dans la région, Porto-Novo est le lieu de *naissance* du christianisme³⁵ et celui où fut donnée la première représentation de l'Épiphanie. Toffa est allé à Abomè dans sa jeunesse, tout comme Gaspard se rend à Jérusalem. Abomè, dont le roi est Béhanzin, peut donc être associé à Jérusalem où réside Hérode. De nos jours, enfin, on trouve encore des femmes sur scène parmi les soldats d'Hérode, ce qui n'est pas sans évoquer les « amazones » de Béhanzin, guerrières constituant sa garde rapprochée.

Homologie entre l'Épiphanie et l'histoire du Dahomey
du point de vue des catégories narratives

Catégorie narrative	Épiphanie	Histoire du Dahomey
Royauté	Hérode Gaspard	Béhanzin – Roi d'Abomè Toffa – Roi de Porto-Novo
Sujets du roi	Femmes de Rama Saints Innocents Sainte Famille Femmes soldats d'Hérode	Femmes de Lama (Abomè) Captifs sacrifiés Chrétiens d'Afrique "Amazones" de Béhanzin
Localité	Jérusalem Bethléem	Abomè Porto-Novo

35. C'est à Porto-Novo, en 1928, que le premier prêtre africain fut ordonné au Dahomey ; il se nommait Thomas Houessou Mouléro Djogbenou (Bonfils 1999 : 207).

On constate, en revanche, que dans ce tableau de correspondances ainsi dressé, le personnage de Suzanne est absent. Elle n'a en effet pas d'équivalent historique dans l'histoire du Dahomey et n'appartient pas non plus à la tradition narrative de la Fête des rois en Europe. De même, on remarque que les Romains n'apparaissent nullement dans la pièce de 1926. L'examen des différentes versions contemporaines de la pièce va nous permettre d'expliquer ces deux anomalies³⁶.

Le texte de l'Épiphanie aujourd'hui

Une fois la messe achevée, la représentation actuelle du « mystère de la Nativité » à Porto-Novo commence systématiquement par un premier acte comprenant l'Annonciation et la Visitation, et dont le texte est une traduction en goungbé de l'évangile de Luc (1, 28-55). Or, cette section n'existait pas en 1926, ce qui est confirmé par Mgr Boucher, qui précise que la pièce commence avec Hérode (1926 : 142), et par les images filmées en 1930 par Frédéric Gadmer, qui ne la montrent pas non plus. Outre ce premier acte, la suite de la pièce compte trois versions différentes.

Tableau récapitulatif des différents textes connus de la représentation théâtrale de l'Épiphanie à Porto-Novo

Date	Titre	Contenu
1923 (rédaction et première représentation)	<i>Solennité de l'Épiphanie</i>	Programme avec cantiques
1926 (rédaction et première représentation)	<i>La Nativité – Mystère représenté à Porto-Novo...</i>	Texte dialogué avec didascalies, puis cantiques de 1923
Sans date (vue en 2012 et 2013)	Première version (<i>Les Trois Rois auprès de Hérode</i> , dite "Scène A")	Acte I (Annonciation et Visitation), puis texte conforme à 1926, avec cantiques modifiés
Sans date, années 1970 ? (vue en 2014)	Deuxième version (<i>Mystère de Noël</i> , dite "Scène B")	Acte I (Annonciation et Visitation) ; Acte II commençant par l'Adoration des bergers, puis reprenant la Scène A à partir de la scène 3 de l'acte II
Sans date (vue en 2009)	Troisième version (<i>Le Roi des Goun sauve un enfant de Bethléem</i> , dite "Scène C")	Acte I (Annonciation et Visitation) identique à la première version, puis récit distinct de la "Scène A"

La première, la « scène A », est la plus conforme à la version de 1926. La succession des événements y est respectée, jusqu'à la prière chrétienne de Suzanne rendant grâce à Dieu d'avoir choisi son enfant parmi les anges. Dans un remarquable souci de conservation, le texte goun actuel correspond exactement à l'original de 1926, y compris les didascalies. Dans ce cas, le processus de textualisation ne peut pas être celui décrit par Zinsou Cosme Dossa : le texte de la « scène A » n'a pas été fixé à partir d'improvisations ; il s'agit bien de l'œuvre originale d'Aupiais et Zounon Medjè, dans sa version en goungbé.

Notons néanmoins que les noms des mages sont mentionnés dans le texte contemporain, alors qu'ils étaient implicites en 1926. Du point de vue de la mise en scène, l'affrontement entre Suzanne et Hérode est plus violent (du moins en 2012 et 2014) : Hérode s'enfuit du palais sous les coups de Suzanne et sous les huées du public³⁷. Cette première version ne comprend pas les chants des « Rois mages à Bethléem » qui clôturaient la « Nativité » de 1926, mais elle inclut les chants des femmes de Rama. Ceux-ci sont complètement différents de ceux de 1926, car plus courts et plus clairement dans la continuité de la dernière scène jouée sur scène :

« Des entrailles de la terre
Sauveur assiste-moi
Les nouveaux-nés de Rama sont morts
Voici la souffrance de la vie
Vraiment au nom du Christ
Le sang de l'innocent coule
Les nouveaux enfants qui n'ont pas péché
Ils sont pour le Seigneur
Suzanne est en pleurs
Ils ont tué le prince nouveau-né
Princesse du palais aie courage

36. Le théâtre dahoméen de l'époque coloniale ne se limite pas à l'Épiphanie de Porto-Novo. Au cours des années 1930, les élèves dahoméens de l'école normale William-Ponty de Gorée écrivent et montent plusieurs pièces de théâtre inspirées de l'histoire et des traditions de leur pays. De 1933 à 1937, cinq spectacles sont ainsi produits : *La Dernière Entrevue entre Béhanzin et Bayol*, *Un mariage au Dahomey* (ou *Le Mariage de Sika*), *L'Élection d'un roi au Dahomey*, *Le Retour aux fétiches délaissés* et *Sokamé*. Ces textes manifestent une grande allégeance à l'égard de l'ordre colonial et développent une critique acerbe de l'ordre ancien (Ciarcia 2008 : 31). On notera que les pièces représentées n'ont pas de contenu catholique, si l'on en croit leurs titres et les photos qui en sont extraites (*Ibid.* : 38, fig. 9 à 12), peut-être par respect de la laïcité, l'école normale étant une institution républicaine.

37. Dans les années 1950, l'enquête d'opinion menée par Claude Tardits dans les milieux alphabétisés de Porto-Novo montrait que les femmes contestaient les règles sociales les plus favorables à leurs maris, en particulier la polygamie, mais aussi l'idée selon laquelle les enfants doivent rester auprès du mari en cas de divorce ; pour Tardits, « la femme [est] contre le lignage » (1958 : 59-76). J'ai assisté, pour ma part, à de nombreux conflits ouverts entre maris et femmes, ces dernières contestant violemment les choix faits par leur époux, notamment en matière domestique et éducative.

C'est un roi que nous allons frapper
 Les malheurs de la vie n'ont épargné personne
 Aie courage et repose-toi »
 (*Conseil de l'Épiphanie*, s.d. : 22-23 ; traduction de Jean-Claude Dossa
 et Gérard Hounsa).

À la suite de ce chant, le chœur enchaîne avec les prières suivantes : « Gloria », « Notre Père », « Je vous salue Marie », le XXIII^e psaume de David. Ce final de Suzanne et des femmes de Rama est le clou du spectacle. Tous ceux que j'ai interrogés m'ont répondu que c'était leur passage préféré de l'Épiphanie et nous avons vu qu'il est parfois rejoué, en fin d'après-midi, sur une estrade dans la rue. Plusieurs femmes m'ont avoué avoir été émues aux larmes par la scène. Il est vrai qu'il existe une évidente affinité entre la mort des Saints Innocents et l'expérience malheureusement ordinaire des femmes de cette région, à savoir le décès d'enfants en bas âge³⁸. On décèle donc forcément une forme d'empathie chez ces femmes qui s'identifient à Suzanne et trouvent même quelque réconfort dans le message de cette dernière qui voit dans la perte prématurée de son enfant une offrande au Seigneur. La raison du succès populaire de la représentation et de sa longévité est donc peut-être à chercher dans ces derniers moments de la pièce, qui encouragent une partie du public dans ses croyances et ses attentes.

La deuxième version de la pièce, à laquelle j'ai assisté en 2014³⁹, est intitulée « Mystère de Noël » (« Scène B »). J'en possède le texte goun, traduit en français, qui est manifestement inspiré du deuxième chapitre de l'évangile de Luc. Cette version, tout comme celle de la « scène C » que nous étudierons plus loin s'éloignent de l'original de 1926 : elles ont pu être produites par transcription de versions orales, comme le suggérait Zinsou Cosme Dossa. Dans le deuxième acte, la « Scène B » accorde notamment une place importante aux pasteurs, tandis que les mages en sont absents. L'acte II met en effet en scène les pâtres qui se plaignent de l'occupation romaine et, en particulier, du fait que les Romains ont transformé le temple de Jérusalem en marché :

« *PREMIER BERGER* : Les soldats romains surveillent les endroits de Jérusalem, le pays de Dieu est devenu le pays de César de Rome. L'enceinte de la maison de Dieu est le lieu d'achat de ces étrangers.

38. Si la mortalité infantile a baissé depuis un siècle, elle reste extrêmement élevée : le taux est de 58,5‰ au Bénin en 2012, quand ceux de la plupart des pays industrialisés sont inférieurs à 5‰.

39. La représentation vue à l'église Sainte-Anne en 2014 s'éloigne assez notablement du texte de cette « scène B », pourtant bien annoncée comme telle par les organisateurs : saint Jean-Baptiste se substitue aux bergers et la mise en scène embraye sur la « scène A », en incluant l'affrontement de Suzanne et Hérode. Les versions sont donc « poreuses », elles ne sont pas absolument indépendantes les unes des autres.

DEUXIÈME BERGER : Ces Romains n'ont pas abandonné la haine contre nous les pauvres. Il semble que le temps où la tribu juive recouvrera sa gloire tarde à venir » (*Conseil de l'Épiphanie*, ca. 1970 : 2).

Les bergers attendent le moment où le royaume juif reprendra son indépendance aux Romains. Ils reconnaissent Jésus comme le messie, ainsi que l'avaient annoncé les prophètes Daniel et Isaïe, et le remercient de les avoir choisis comme ses premiers adorateurs. On peut lire aussi à la fin de cet acte II une prière en faveur des dirigeants et de leurs collaborateurs, pour que Dieu leur montre la voie à suivre. Si cet acte semble assez conforme à la tradition catholique européenne, on peut néanmoins y lire : « Ô ! Notre roi Jésus, bénit notre roi d'Allada, qu'il soit en bonne forme, et éclaire son cœur ! » (*Ibid.* : 7). Cet extrait anticipe l'arrivée du roi des Goun (descendant du royaume d'Allada) à l'acte suivant.

Cette deuxième version élimine donc les deux premières scènes du texte de 1926 concernant les Saints Innocents et l'infanticide d'Hérode, pour les remplacer par l'Adoration des bergers. Le « Mystère de Noël » reprend ensuite le cours de la « scène A » à partir de la scène 3 de l'acte II, soit de l'entrée de Gounnouxolou, roi des Goun à la cour d'Hérode. Il n'est pas question de Suzanne dans cette version, qui s'achève par l'Adoration des mages, ce qui correspond à la scène 4 du texte de 1926.

Une telle focalisation sur les personnages des bergers contestant la domination des étrangers sur les pauvres permet de proposer une hypothèse interprétative. À la différence de la version de 1926 qui est le produit de la coopération d'un prêtre catholique et d'un *houngan* à l'époque coloniale, la « version des bergers » exprime un point de vue à la fois anticolonialiste (contre les Romains) et en faveur des pauvres, les « petites gens » (choisis en premier lieu par Dieu pour adorer Jésus). Or, ces thèmes ont une certaine affinité avec l'idéologie officielle de la période socialiste au Bénin (1972-1990), lorsque le général Mathieu Kérékou était au pouvoir⁴⁰. À cette époque, le Dahomey est devenu la « République populaire du Bénin », un régime marxiste proche de Cuba et de l'Union soviétique, qui favorisait les classes laborieuses, en particulier la paysannerie largement majoritaire au Bénin, incarnée ici par les bergers. Ajoutons que le régime a été confronté à une tentative de coup d'État menée par les mercenaires de Bob Denard en janvier 1977, peut-être soutenue par l'ancien président Émile Zinsou, tentative qui a ravivé le

40. La hiérarchie catholique, après avoir été plutôt bienveillante envers le coup d'État de 1972 qui mettait un terme à des années de chaos politique, s'opposa au régime à partir du moment où, en 1974, fut proclamée la nature marxiste-léniniste de la révolution béninoise (Alladaye 2003 : 360-369). Néanmoins, n'oublions pas que la célébration de l'Épiphanie n'est pas organisée ni contrôlée par le clergé local, mais portée par les laïcs, qui ne partagent pas nécessairement le point de vue politique des clercs. La fête n'a jamais été interdite par le pouvoir à cette époque.

sentiment anticolonialiste dans le pays. Dans ce contexte, le messianisme chrétien semble donc entrer en résonance avec l'eschatologie socialiste : les bergers sont les pauvres parmi les pauvres, les Romains la puissance coloniale toujours oppressante, et Hérode représente les dirigeants dahoméens malhonnêtes ; finalement, dans le Royaume annoncé, les derniers seront les premiers, comme dans le communisme.

La troisième version de l'Épiphanie (dite « scène C »), à laquelle j'ai assisté en 2009 à la cathédrale Notre-Dame, comporte un texte écrit et un canevas/résumé de la pièce. Comme on l'a vu, elle commence par un acte consacré à l'Annonciation et à la Visitation. Le deuxième acte reprend le thème de l'Adoration des mages, mais suit une trame spécifique par rapport au récit évangélique et par rapport à la tradition européenne : six enfants de Gaspard/Gounnouxolou (des adolescents, sur scène) sont déjà présents autour de la crèche avant l'arrivée des mages ; trois de ces jeunes gens (nommés Wousou, Godonou et Hunkponou) s'étonnent de la

Fils de Gaspard dans la troisième version ("scène C")
Porto-Novo, cathédrale Notre-Dame
de l'Immaculée Conception, 2009 (cl. Erwan Dianteill)

simplicité des lieux où doit naître un roi ; Gounnouxolou arrive avec les deux autres mages et place son royaume (c'est-à-dire Porto-Novo) sous la protection de l'Enfant-Jésus. À la suite, l'acte III se distingue de la première version (« scène A »). Cette fois, en effet, intervient un officier du roi qui, chargé de rattraper la Sainte Famille pour la livrer à Hérode, échoue ; Hérode, furieux, le fait arrêter et ordonne le massacre des garçons de Bethléem âgés de moins de deux ans. Dans la scène suivante⁴¹, Gaspard/Gounnouxolou, le roi des Goun, surprend un soldat sur le point de tuer un enfant ; il protège la mère et l'enfant, et chasse le soldat. Dans le dernier

tableau, ses fils ont retrouvé Joseph, Marie et Jésus réfugiés loin de Bethléem. Il les rejoint, accompagné de Bethlemite, la femme dont il a sauvé l'enfant ; il relate les événements tragiques qui se sont succédé depuis le départ de la Sainte Famille. Tous glorifient l'Éternel, qui a accueilli

41. Dans le texte de cette version mis à ma disposition, la confrontation entre le soldat infanticide et le roi des Goun qui protège un enfant est seulement relatée par le roi des Goun à Marie et Joseph dans le troisième tableau, afin d'expliquer pourquoi il arrive accompagné de femmes de Bethléem et de leurs enfants sauvés du massacre ; l'affrontement est, en revanche, bien joué sur scène, comme j'ai pu le constater en 2009.

les Saints Innocents auprès de Lui. Pour le roi des Goun, ceux qui ont échappé au massacre sont moins chanceux, car ils ne font pas partie des heureux élus qui ont gagné le paradis. Marie bénit Gounnouxolou et sa suite. Enfin, le chœur des mères des enfants assassinés (que l'on suppose être les femmes de Rama de la première version) clôt la représentation, ce qui est commun aux trois versions.

Cette troisième version de l'Épiphanie minore l'importance dramaturgique des rois mages et d'Hérode au profit du personnage de Gaspard/Gounnouxolou, qui devient un héros combattant les soldats d'Hérode. On s'éloigne sensiblement du texte évangélique, sans qu'il y ait pour autant franche contradiction avec la tradition catholique, et la narration prend un tour bien distinct de la version de 1926. Il n'est plus question ici de Hérode tuant son fils, ni de Suzanne maudissant son mari. Il est à noter que cette version est très appréciée du public car, d'une part, elle permet aux enfants de Gounnouxolou, de jeunes hommes qui chantent, battent les tambours et dansent pour Jésus, de briller en public et, d'autre part, la scène du combat du roi des Goun avec le soldat d'Hérode provoque rires et exclamations de soutien.

Ces variations présentent une affinité idéologique avec, cette fois, le *Mèwihwèndo*, le « Sillon Noir », un mouvement catholique d'inculturation conduit par les Africains eux-mêmes, apparu au début des années 1970 à Abomey (Adoukonou 1986). Le Sillon Noir vise à purifier la culture traditionnelle en conservant uniquement les éléments compatibles avec le christianisme. Au-delà de quelques publications théologiques à diffusion restreinte, c'est surtout dans l'organisation de funérailles à la fois chrétiennes et traditionnelles que le Sillon Noir s'est illustré dans les années 1980 et 1990 (Ciarcia 2008 : 34 ; Noret 2010 : 139). Mais on peut aussi interpréter la mise en scène d'un Gaspard comme instrument *actif* du salut chrétien (puisque'il sauve un enfant), et non simplement *sujet* de la grâce accordée par Dieu, comme la promotion d'un christianisme spécifiquement africain, c'est-à-dire porté par les acteurs locaux plus que par la hiérarchie romaine⁴². De ce point de vue, la troisième version de l'Épiphanie (qui est aussi la plus hétérodoxe par rapport aux Évangiles, avec de nouveaux personnages comme les enfants du roi des Goun) va plus loin que les deux premières dans la prise en charge assumée du christianisme par les laïcs catholiques goun.

42. En 2006, le cardinal Bernardin Gantin, qui visait explicitement le *Mèwihwèndo*, a appelé à la disparition de « toute forme d'interprétation, d'invention ou de présentation plus ou moins erronée ou aberrante » de la liturgie catholique (cité in Ciarcia 2008 : 36). Les prêtres de Porto-Novo, interrogés en 2014 sur le sujet, ne condamnent pas ces tentatives d'inculturation, plutôt accueillies avec bienveillance.

Schématiquement, on peut ainsi dire que si la première version est celle des femmes, avec Suzanne chassant Hérode du palais, la troisième est celle des hommes, Gounnouxolou sauvant une mère et son enfant du trépas. Quant à la deuxième version, dont les bergers sont les personnages privilégiés, elle peut être interprétée comme celle des pauvres opposés aux riches et à la domination étrangère. Dans tous les cas, l'Épiphanie répond ainsi aux attentes d'une partie du public : femmes, hommes, jeunes gens et enfants, classes populaires ou classes dirigeantes. Chacun peut trouver dans la pièce un symbole positif transposable à sa propre situation : les personnages de Suzanne, Marie, du roi des Goun et de ses fils, des bergers, des anges renvoient à des significations que chacun peut investir en fonction de son identité de sexe, d'âge, de sa classe sociale dans la société portonovienne, aujourd'hui comme hier.

L'Épiphanie de Porto-Novo est, dans son intention originelle, un premier essai délibéré d'*inculturation* catholique en Afrique (très tardif par rapport à l'Amérique latine). Espérant favoriser les conversions, les missionnaires encourageaient les vaudouisants à participer à la pièce, puisque cette célébration met toujours en scène des païens, par définition⁴³.

En 1923 et 1926, lors des premières mises en scène de l'Épiphanie à Porto-Novo, les événements ayant conduit à la conquête d'Abomé sont encore présents dans les esprits et, assurément, dans la mémoire de Zounon Medjè, le *houngan* « roi de la nuit » de Porto-Novo, qu'Albert Londres (1998 [1929] : 167) qualifiait de « vieillard » en 1927. Or, si l'Épiphanie mobilise certainement un ancien fonds cosmogonique, comme on l'a vu avec les mythes d'Hevioso et de son père, elle constitue surtout un système de correspondances implicites entre Porto-Novo, la ville chrétienne et Abomé, la ville païenne ; entre Toffa, le bon roi et Béhanzin, le mauvais.

La pièce a changé depuis les versions de 1923-1926. Elle apparaît maintenant sous trois formes, dont le sens est sensiblement différent. La première, proche de l'original de 1926, est centrée sur la relation entre Hérode et Suzanne, sa femme qui vient de perdre son fils. La douleur et la révolte de Suzanne contre son mari font sens pour le public féminin, si j'en crois mes informatrices. La deuxième version est une variante, qui conserve une bonne partie du texte de 1926, mais en privilégiant cette fois le point de vue des bergers. Il s'agit d'une réhabilitation des plus pauvres,

43. Les évêques de France considèrent que « l'Épiphanie est, par excellence, une fête missionnaire, qui rappelle que le salut est destiné à tous » (Conférence des évêques de France 1994 : 123).

contre la colonisation et contre les classes dominantes, peut-être par affinité avec le régime socialiste béninois des années 1970. Enfin, la troisième version s'éloigne plus encore du texte de 1926. C'est une version héroïque mettant en scène le roi des Goun et ses fils, amenés à se battre contre les soldats assassins. Le bon roi qui protège l'enfant, opposé à Hérode, le mauvais roi qui tue son fils, propose ainsi un modèle de virilité positive aux spectateurs. Le plus important reste que, les années passant, la dynamique du sens dramaturgique a largement échappé à ses créateurs. Les cantiques des femmes de Rama sont complètement transformés, ils sont devenus beaucoup plus cohérents avec le thème du massacre des Innocents que pouvait l'être le texte original, qui était peut-être plus imagé et poétique. Les cantiques des rois ont disparu et l'offrande de l'eau, dont les auteurs faisaient apparemment grand cas à l'époque comme marqueur d'africanité, est minorée. En revanche, l'Épiphanie, en mettant en valeur tels ou tels personnages selon les versions, séduit toujours le public portonovien. L'intention d'inculturation du début du ^{xx}e siècle a produit avec le temps un spectacle afro-catholique en accord avec la diversité des identités des acteurs et des spectateurs.

*Institut universitaire de France
Université Paris Descartes
Centre d'anthropologie culturelle (CANTHEL), Paris
erwan.diantell@parisdescartes.fr*

MOTS CLÉS/KEYWORDS : Porto-Novo – Bénin/*Benin* – Dahomey – Épiphanie/*Epiphany* – catholicisme/*catholicism* – inculturation – drame liturgique/*liturgical drama* – fête populaire/*popular celebration* – anthropologie historique/*historical anthropology* – vaudou/*voodoo*.

Adoukonou, Barthélémy

1979 « Pour une problématique anthropologique et religieuse de la mort dans la pensée adja-fon », in Y. K. Bamunoba & Barthélémy Adoukonou, *La Mort dans la vie africaine*. Paris, Présence africaine-Unesco : 117-330.

1986 « Le Sillon Noir : la théologie africaine comme œuvre de l'intellectuel communautaire », *Communio. Revue catholique internationale* 11 (5) : 86-101.

Ahanhanzo Glélé, Maurice

1974 *Le Danxome, du pouvoir aja à la nation fon*. Paris, Nubia (« Sheehu Usmaan Fooduyee » 1).

Akindélé, Adolphe & Cyrille Aguessy

1953 *Contribution à l'étude de l'histoire de l'ancien royaume de Porto-Novo*. Dakar, IFAN (« Mémoires de l'Institut français d'Afrique noire » 25).

Alladayè, Jérôme C.

2003 *Le Catholicisme au pays du vodun*. Cotonou, Éd. du Flamboyant.

Anonyme

1966 « La Nativité », *Mission en Afrique* 21 [numéro consacré à Francis Aupiais] : 10-13.

Balard, Martine

1999 *Dahomey 1930. Mission catholique et culte vodoun, l'œuvre de Francis Aupiais (1877-1945), missionnaire et ethnographe*. Paris, L'Harmattan (« Les Tropiques entre mythe et réalité »).

Biton, Marlène-Michèle

2000 *L'Art des bas-reliefs d'Abomey, Bénin-ex-Dahomey*. Paris, L'Harmattan (« Les Arts d'ailleurs »).

Bonfils, Jean

1999 *La Mission catholique en République du Bénin, des origines à 1945*. Paris, Karthala (« Mémoire d'Églises »).

Boucher, Mgr André

1926 *À travers les missions du Togo et du Dahomey*. Paris, Libr. Pierre Téqui.

Ciarcia, Gaetano

2008 « Rhétoriques et pratiques de l'inculturation : une généalogie "morale" des mémoires de l'esclavage au Bénin », *Gradhiva* 8 : 29-47.

Colchero Garrido, María Teresa

2005 *La Adoración de los Reyes*. Puebla, Benemérita Universidad autónoma de Puebla.

Conférence des évêques de France

1994 *Catéchisme des évêques de France*. Paris, Librairie générale française (« Le Livre de poche » 9700).

Cornevin, Robert

1962 *Histoire du Dahomey*. Paris, Berger-Levrault (« Mondes d'outre-mer. Histoire »).

Ganier, Germaine

1975 « Notes sur Jean Bayol (1849-1905) », *Cahiers d'études africaines* 58 : 287-301.

Gnambodé, Jean-Benoît

2013 *La Révélation de Dieu. Message spécial pour l'Épiphanie 2013*. Porto-Novo, Publ. du diocèse catholique de Porto-Novo.

Herskovits, Melville J.

1967 [1938] *Dahomey, an Ancient West African Kingdom*. Evanston, Northwestern University Press. 2 vol.

Herskovits, Melville J. & Frances S. Herskovits

1958 *Dahomean Narrative. A Cross Cultural Analysis*. Evanston, Northwestern University Press.

Labouret, Henri & Paul Rivet

1929 *Le Royaume d'Ardra et son évangélisation au XVII^e siècle*. Paris, Institut d'ethnologie (« Travaux et mémoires de l'Institut d'ethnologie » 7).

Le Hérisse, Auguste

1911 *L'Ancien Royaume du Dahomey. Mœurs, religion, histoire*. Paris, E. Larose.

Londres, Albert

1998 [1929] *Terre d'ébène*. Paris, Arlea (« Arlea-poche » 34).

Macée, Frère Claude (attribué à)

[1781] *Pastorale sur la naissance de Jésus-Christ, avec l'Adoration des bergers, et la descente de l'archange saint Michel aux Limbes*. Dinan, J.-B.-T.-R. Huart libraire.

Maupoil, Bernard

1988 [1943] *La Géomancie à l'ancienne Côte des Esclaves*. Paris, Institut d'ethnologie (« Travaux et mémoires de l'Institut d'ethnologie » 42).

Morienval, Henri

ca. 1894 *La Guerre du Dahomey. Journal de campagne d'un sous-lieutenant d'infanterie de marine*. Paris, Hatier.

Noret, Joël

2008 « Mémoire de l'esclavage et capital religieux : les pérégrinations du culte egun dans la région d'Abomey », *Gradhiva* 8 : 49-63.

2010 *Deuil et funérailles dans le Bénin méridional. Enterrer à tout prix*. Bruxelles, Presses de l'Université de Bruxelles (« Sociologie et anthropologie »).

Ortigues, Marie-Cécile & Edmond Ortigues

1966 *Cedipe africain*. Paris, Plon (« Recherches en sciences humaines » 20).

Ortiz, Fernando

1992a « La fiesta afrocubana del Día de Reyes [1920] », in *Los Cabildos y la fiesta afrocubanos del Día de Reyes*. La Havane, Éd. Ciencias sociales : 25-64.

1992b « Los cabildos afrocubanos [1921] », in *Los Cabildos y la fiesta afrocubanos del Día de Reyes*. La Havane, Éd. Ciencias sociales : 1-24.

Person, Yves

1975 « Chronologie du royaume gun de Hogbonu (Porto-Novo) », *Cahiers d'études africaines* 58 : 217-238.

Quénun, Maximilien

1999 [1936] *Au pays des Fons. Us et coutumes du Dahomey*. Paris, Maisonneuve & Larose.

Rodríguez Peinado, Laura

2012 « La Épifanía », *Revista digital de iconografía medieval* 8 (4) : 27-44.

Roussé-Grosseau, Christiane

1992 *Mission catholique et choc des modèles culturels en Afrique. L'exemple du Dahomey (1861-1928)*. Paris, L'Harmattan (« Racines de présent »).

Saint-Mleux, Georges

1912 « Le drame populaire des "rois" », *Annales de Bretagne* 28 (4) : 519-558.

Tardits, Claude

1958 *Porto-Novo. Les nouvelles générations africaines entre leurs traditions et l'Occident*. Paris-La Haye, Mouton (« Le Monde d'outre-mer passé et présent » 7).

Thornton, John K.

1977 « Demography and History in the Kingdom of Kongo, 1550-1750 », *Journal of African History* 18 (4) : 507-530.

1998 *The Kongolese Saint Anthony. Dona Beatriz Kimpa Vita and the Antonian Movement, 1684-1706*. Cambridge, Cambridge University Press.

2013 « The Kingdom of Kongo and the Counter Reformation », *Social Sciences and Missions* 26 (1) : 40-58.

Verger, Pierre

1969 *Flux et reflux de la traite des nègres entre le golfe de Bénin et Bahia de Todos os Santos du XVII^e au XIX^e siècle*. Paris, Mouton.

Erwan Dianteill, *Hérode africain : l'Épiphanie à Porto-Novo (Bénin)*. — Alors que les processus de créolisation du christianisme dans les Amériques sont bien connus, il n'en est pas de même pour l'évolution du catholicisme en Afrique aux époques coloniale et post-coloniale. La fête de l'Épiphanie, telle qu'elle est célébrée à Porto-Novo au Bénin depuis 1923, est un cas remarquable d'africanisation du catholicisme. La pièce de théâtre mettant en scène la Sainte Famille, les Rois Mages et Hérode a été écrite conjointement par un missionnaire catholique (Francis Aupiais) et un dignitaire vodou de Porto-Novo (Zounon Medjè, « roi de la nuit »). En un siècle, le texte de cette œuvre s'est diversifié au point de connaître aujourd'hui trois variantes. En utilisant l'ethnographie et l'histoire, on tente ici de restituer le sens politique et religieux de cette célébration depuis son origine : alors que la pièce doit d'abord être comprise comme une correspondance entre Abomey, royaume païen, et Porto-Novo, ville chrétienne, elle donne à voir aujourd'hui, selon les versions considérées, le point de vue des pauvres, des femmes ou des jeunes hommes.

Erwan Dianteill, *An African Herod : Epiphany in Porto-Novo (Benin)* — Although much is known about the creolization of Christianity in the Americas, not as much can be said about the evolution of Catholicism in Africa during the colonial and post-colonial eras. Epiphany as it has been celebrated in Porto-Novo (Benin) since 1923 provides a striking example of the Africanization of Catholicism. The play that presents the Holy Family, the Wise Men and Herod was jointly written by a Catholic missionary (Francis Aupiais) and a Voodoo practitioner from Porto-Novo (Zounon Medjè, the « king of the night »). The text changed over time and now has three versions. Drawing on data from fieldwork and history, this celebration's political and religious meanings since its origin nearly a century ago are reconstructed. Although the play was to be understood as drawing parallels between Abomey, a pagan realm, and Porto-Novo, a Christian city, it now adopts, depending on the version, the points of view of the poor, women or young men.