



# Humanités Numériques et Littérature numérique : Lire ensemble

Conférence internationale DH onSite 2019  
**Cotonou 2-3 Mai**

**LA PERCEPTION AFRICAINE DES ASCENS FACE A  
UNE LECTURE ARTISTIQUE : UN MODE DE  
LECTURE**

***Auteurs :** Dr Gilbert CAPO CHICHI, [gilcapo@gmail.com](mailto:gilcapo@gmail.com)*

*Houkannounon Hedwige, [hedhounk@gmail.com](mailto:hedhounk@gmail.com)*

## Sommaire

1. Mots clés .....	3
2. Résumé.....	4
3. Introduction.....	6
3.1. L'oralité : un système info-communicationnel propre.....	9
3.2. La lecture dans l'oralité une originalité du système info-communicationnel.....	10
4. Le asçen un moyen de lecture pour la transmission de connaissance.....	11
4.1. Lecture des asçens d'une source familiale à la création artistique.....	14
4.2. Les asçens un mode communication et de lecture entre les vivants et les morts...	17
4.3. lecture des recommandations des asçens pour la Guérison, protection, divination	18
5. Conclusion.....	20
Bibliographie.....	22

## **1. LISTE DES PHOTOS**

Figure 1: Le asçen une œuvre d'art culturelle.....	5
Figure 2: Espace de lecture entre communautés et entre membres d'un village.....	16
Figure 3: Le asçen un outil de connexion entre les vivants et les morts.....	18
Figure 4 Les asçens.....	20

## 2. MOTS CLÉS :

Oralité, Lecture, asçens, perception



Figure 1: Le asçen une œuvre d'art culturelle

### **3. RÉSUMÉ**

Dans la société africaine, l'oralité est le système principal communicationnel et info-communicationnel. Dans cette perspective à notre connaissance, l'anthropologie n'a pas encore trouvé les termes convenables pour définir le mot « connaissance » (Busino, 2007). Puis, elle a du mal à trouver les mots acceptables pour désigner les sociétés ou civilisations orales, ainsi que pour décrire et traduire leurs représentations symboliques, leur mode de vie et d'organisation, leurs pratiques rituelles ou religieuses, leurs productions intellectuelles ou technologiques.

Cet article a pour objectif d'interroger et d'analyser l'intérêt de la lecture que les africains ont des asçens qui sont considéré comme des objets culturels artistiques par l'occident. Pour y parvenir, nous nous proposons de répondre aux questions suivantes : Peut-on avoir les mêmes perceptions dans la lecture des réalités symboliques en Occident et en Afrique ? Lire les mêmes textes et œuvres selon des points de vue partagés ? Cet article prend sa source méthodologique dans les expériences culturelles et dans le symbolisme des asçens en Afrique de l'Ouest. Une recherche-action menée en observation participante au sein d'un groupe de réflexion universitaire œuvrant dans l'articulation des technologies dans nos réalités culturelles et artistiques, celle traditionnelle africaine et béninoise.

Nous voulons donc comprendre que la question de la terminologie dans la caractérisation des données ethnographiques soit, sinon essentiellement, du moins largement, une histoire de dichotomies ou si l'on veut, de binarismes (Goody, 1979) très bien dans la raison graphique de l'Orient en l'Occident à travers ses rapports avec les savoirs des asçens. La portée réelle de la subtile déconstruction par laquelle un Derrida montre ou tente de montrer que l'écriture n'est pas la négation, mais plutôt la manifestation, ou si l'on préfère, l'épiphanie de la parole, en quoi l'expression « sociétés sans écritures » est, en toute rigueur, pure aberration Derrida, (1967). Les dérives de jugement portent à croire que « les peuples sans écriture n'ont pas un modèle de transmission de connaissances (Gilbert, 2010).

Il est encore bien moins aisé en fait de caractériser les institutions et les formes de productions intellectuelles des sociétés orales. Certes, nous ne sommes plus au temps des bavardages savants de Lévy-Bruhl sur les différences fondamentales, à ses yeux, entre contes primitifs et contes des sociétés civilisées, entre mythes primitifs et mythes classiques des occidentaux, entre pensée prélogique et pensée rationnelle, etc. (Lucien-Lévy-Bruhl, 1922). Toujours est-il que la réflexion sur les savoirs des sociétés orales est restée prisonnière de la logique du binarisme, avec en prime, toujours, cette hiérarchisation plus ou moins explicite des valeurs.

### **4. INTRODUCTION**

Dans la société africaine, l'oralité est le système principal communicationnel et info-communicationnel. Dans cette perspective à notre connaissance, l'anthropologie n'a pas encore trouvé les termes convenables pour définir le mot « connaissance » (Busino, 2007, p.57). Puis, elle a du mal à trouver les mots acceptables pour désigner les sociétés ou civilisations orales, ainsi que pour décrire et traduire leurs représentations symboliques, leur mode de vie et d'organisation, leurs pratiques rituelles ou religieuses, leurs productions intellectuelles et technologiques. Ceci s'observe dans les récits de Bougainville et de certains jésuites qui trouvèrent un écho dans la théorie du Bon Sauvage. Ces récits ont donné une inspiration à Rousseau et Montesquieu, chez qui nous décelons déjà deux sources

d'inspiration anthropologique ; vie primitive comme modèle du civilisé, et critique de la civilisation, nourri par la comparaison avec la sauvagerie. On y trouve également un désir scientifique de comprendre le savoir comme totalité à travers l'étude comparée de ses espèces. Montesquieu et Oliver Goldsmith furent les premiers à mettre en relief l'anthropologie moderne qui est partie du point de vue évolutionniste. Elle y était invitée par le bonheur des interprétations darwiniennes concernant le développement biologique, et aussi par le désir d'hybrider les découvertes préhistoriques et les données ethnographiques. L'évolutionnisme est passé de mode.

La révision permanente desdits termes, la quête tout aussi permanente et même obsessionnelle<sup>1</sup> de la précision et de la nuance dans leur utilisation, tout ceci sont symptomatiques des difficultés et du malaise qu'éprouvent les anthropologues et les ethnologues à parler de leur(s) objet(s). C'est peut-être déjà dans ses projets et fondements que l'ethnologie s'est fait piéger, et a préparé le terrain pour les attitudes de méfiance et de défiance même, que suscitent aujourd'hui encore, aussi bien ses orientations, sa méthode, que la terminologie qu'elle utilise. La description et l'étude des sociétés "autres", des sociétés "extra européennes", ainsi que des données culturelles s'y rapportant, "forcément" différentes de celles des sociétés dites civilisées, ne pouvait se faire logiquement, normalement, qu'avec des concepts-outils spécifiques, suffisamment différenciés pour donner la pleine mesure de «l'altérité» postulée. Les différents paradigmes dichotomiques qui se succèdent et qui font en même temps la trame et l'histoire de l'ethnologie, ne sont que des expressions diverses de ce binarisme originaire, fondateur de l'anthropologie, de cette subdivision des sociétés humaines en deux : les unes civilisées, les autres primitives ou dites non civilisées. Chaque anthropologue y est allé de son inspiration. Sociétés modernes et traditionnelles, avancées et archaïques, chaudes et froides, civilisées et primitives, ouvertes et fermées : voilà une liste non exhaustive bien évidemment, de ces binarismes. Les uns aussi ethnocentristes que les autres, même si leurs auteurs s'en défendent avec un agacement suspect. Même la distinction civilisation de l'oralité versus civilisation de l'écriture aujourd'hui jugée moins subjective, est loin d'être satisfaisante, tant persiste l'idée d'une dualité qui renvoie toujours, qu'on le veuille ou non à une hiérarchisation des valeurs, jamais totalement affranchie de subjectivité ou d'ethnocentrisme. Le terme d'oralité fonctionne bien souvent comme l'expression d'un manque, d'une insuffisance, en tout cas d'une négation à celle de l'écriture (Mamoussé, 2005). L'oralité est donc rarement perçue comme une donnée autonome, une entité qui se suffit à elle-même et dont le titre de réalité pourrait être appréhendé de façon directe, c'est-à-dire en dehors d'une référence plus ou moins explicite à l'écriture :

« Le concept d'oralité se définit, la plupart du temps, négativement. Il prend place dans une utopie dualiste qui le réfère négativement à l'écriture...L'oralité est posée comme l'indice d'un manque de ce dont l'écriture figure le plein.» (Mamoussé, 2005). On comprend que la question de la terminologie dans la caractérisation des données ethnographiques soit, sinon essentiellement, du moins largement, une histoire de dichotomies ou si l'on veut, de binarismes (Goody, 1979) très bien dans la raison graphique et de l'Orient en Occident à travers ses rapports avec les savoirs. La portée réelle de la subtile déconstruction par laquelle un Derrida montre ou tente de montrer que l'écriture n'est pas la négation, mais plutôt la manifestation, ou si l'on préfère, l'épiphanie de la parole, en quoi l'expression «sociétés sans écritures» est, en toute rigueur, pure aberration (Derrida, 2005). Les dérives de jugement

---

<sup>1</sup> Il est intéressant de remarquer que cette quête de la précision et de la distinction a pu servir de couverture à des théories absolument fantaisistes. C'est sous le couvert du souci de précision que Lévy-Bruhl a cru affirmer entre autres inepties, que les primitifs n'avaient ni d'eux-mêmes, ni des choses, de notions "notions", à proprement parler, mais plutôt des "prénotions". Cf *L'âme primitive*, Paris, PUF, 1996, page 1.

portent à croire que les peuples sans écriture n'ont pas un modèle de lecture de compréhension ou de transmission de connaissances (Gilbert, 2010).

Il est encore bien moins aisé en fait de caractériser les institutions et les formes de productions intellectuelles des sociétés orales. Certes, nous ne sommes plus au temps des bavardages savants de Lévy-Bruhl sur les différences fondamentales, à ses yeux, entre contes primitifs et contes des sociétés civilisées, entre mythes primitifs et mythes classiques des occidentaux, entre pensée prélogique et pensée rationnelle, etc. (Lucien-Lévy-Bruhl, 1922). Toujours est-il que la réflexion sur les savoirs des sociétés orales est restée prisonnière de la logique du binarisme que nous venons d'exposer, avec une lecture toujours hiérarchisée plus ou moins explicite des valeurs. L'expression « science du concret » (Lévi-Strauss, 1962), inventée par Lévi-Strauss pour caractériser les formes de savoirs qu'on découvre dans les sociétés primitives et dont la science du néolithique fournirait le modèle, n'est pas elle non plus, hélas, en dépit des précautions prises par son auteur, absolument exempt de toute charge péjorative. Il ne suffit pas non plus, malheureusement, de lui substituer celle par exemple de "savoirs oraux" pour que la difficulté soit écartée. On sait que le corpus qui fera l'objet du présent article n'est pas exclusivement oral, et que leurs transmissions et conservations reposent parfois sur des systèmes graphiques, sur des symboles et ou des idéogrammes relativement bien élaborés, en tout cas parfaitement adaptés aux fins qu'on leur assigne. Il en est ainsi des *asçens*. Les signes ou les pictogrammes obtenus au terme d'une consultation sont tracés sur un support matériel, de telle sorte que les initiés peuvent les lire. Les clients qui ont sollicité la consultation peuvent également, si tel est leur désir, conserver l'écriture du verdict oraculaire et même le soumettre à l'interprétation, à la contre-interprétation plus exactement, d'un autre spécialiste que celui qui a procédé à l'écriture pour une lecture. L'expression savoir traditionnel, qui est sans doute la plus populaire, est peut-être aussi la plus équivoque. Parce qu'elle prend corps et sens dans une configuration dualiste qui l'oppose à la science dite moderne, elle donne à penser à une réalité archaïque ou figée, soustraite à l'histoire et au progrès<sup>2</sup>. Après avoir montré dans «Démarginaliser» (Hountondji, 1997) les problèmes théoriques et les confusions auxquelles peut donner lieu son usage, Hountondji Paulin lui a préféré la notion visiblement moins équivoque, de «savoirs endogènes» (Hountondji, 1997). Mais cette solution ne règle pas vraiment la difficulté. L'auteur n'en est d'ailleurs pas dupe, il montre en effet que l'endogénéité ne peut être déterminée, en toute rigueur, que par rapport à un lieu géographique, ou peut-être, plus largement, à un espace socio-culturel pris comme référence. Il est clair que « savoirs endogènes » (Hountondji, 1997) peut bien désigner, au regard du référentiel par rapport auquel on se situe, des données terriblement différentes : ils peuvent désigner aussi bien des corpus africains que des connaissances américaines ou asiatiques, à moins qu'il soit arbitrairement ou péremptoirement tenu pour établi qu'on ne peut qualifier d'endogènes que les corpus de connaissances des sociétés orales ou primitives.

Cet article qui prend sa source de l'oralité pour une expression sur les des *asçens* montre combien la tradition culturelle et artistique a joué un rôle essentiel dans l'histoire de Adja-Tado, une histoire qui remonte au XIII<sup>e</sup> siècle, voire probablement plus tôt. L'importance socio-historique des *asçens* leur lecture et le rôle capital joué par les sacrés artistes qui s'ignorent et qui sont mis en valeur par leurs œuvres sacrées et l'histoire.

---

<sup>2</sup> Ici encore, l'occident est considéré comme la référence au regard de laquelle tout est défini. On en est arrivé à confondre dans le langage courant, "occidentalité" et modernité, le traditionnel se rapportant aux cultures non-occidentales.

#### **4.1. L'ORALITÉ : UN SYSTÈME INFO-COMMUNICATIONNEL PROPRE**

Des études ont montré que les sociétés d'Afrique n'ont jamais été cette "société sans écriture" que les ethnologues ont cru trouver. Les interfaces sur lesquelles les auteurs dits de la civilisation moderne se mettent pour lire les réalités africaines ne sont pas les mêmes. Nous n'en évoquerons qu'une seule. Dans un article paru dans *Savoirs endogènes*<sup>3</sup> le linguiste béninois Bienvenu Akoha réunit des éléments qui établissent l'existence dans l'Afrique précoloniale, de systèmes graphiques dont certains sont très développés. L'auteur cite entre autres, l'écriture hiéroglyphique égyptienne dont les origines remontent à 3000 ans avant Jésus-Christ, le bamoun créé au Cameroun 1900 ans avant Jésus-Christ, le vaï et le Mende en Sierra Leone et au Libéria, le Somalien, l'éthiopien<sup>4</sup> et d'autres encore. Cette réalité historique établie, ne doit pas servir ou conduire à masquer le fait que les sociétés africaines sont et restent des sociétés orales ou, comme le dira plus audacieusement Mamoussé Diagne, « des civilisations orales »<sup>5</sup>. Elle montre cependant que «civilisation orale» ou «civilisation de l'oralité» ne saurait signifier civilisation sans écriture, et que l'oralité peut et doit être considérée comme un lieu propre, un mode propre pour une lecture plus compréhensive. La dominante orale de la civilisation africaine, impose des normes aussi bien au fonctionnement de la société qu'à la production et la transmission du savoir. Le asçen n'échappe pas à cette dynamique.

#### **4.2. LA LECTURE DANS L'ORALITÉ UNE ORIGINALITÉ DU SYSTÈME INFO-COMMUNICATIONNEL**

La lecture dans l'oralité est donc le mode dominant de production, de conservation, de protection de communication et de transmission des savoirs et technologies en Afrique. Mode dominant, car, même considérés dans leur monture originelle, traditionnelle, certains savoirs ne sont pas absolument affranchis de tout rapport avec la notation graphique. Le asçen est un de ces cas plutôt atypiques ; ce qui montre toute l'originalité du caractère de conservation de l'histoire et d'un dispositif info-com en Afrique de l'ouest en générale et au Bénin en particulier.

---

3 Akoha. Bienvenu. "Les systèmes graphiques de l'Afrique précoloniale", in Hountondji (dir pub), *les savoirs endogènes : pistes pour une recherche*, pp. 283-312

4 Ces systèmes graphiques, auraient connu une stagnation et finalement, un déclin sous les effets de la traite négrière (entre le XV<sup>ème</sup> et le XIX<sup>ème</sup> siècle) et avec la découverte de l'imprimerie en 1434 (Akoha Bienvenu

5 La notion de "civilisation d'oralité" constitue en elle-même un progrès important au regard des schèmes anciens de l'ethnologie : la civilisation se définissait par l'écriture

## 5. LE ASÇEN UN MOYEN DE LECTURE POUR LA TRANSMISSION DE CONNAISSANCE

Nous l'avons dit plus haut, le asçen donne lieu à l'utilisation de la notation graphique de symbole des signes du Fa. La question est de savoir si cette notation graphique ou ce symbolisme est une forme de lecture et si nous pouvons lire ensemble cette forme de représentation ou d'écriture. Pour nous chercheurs sur les asçens africains, la question ne se pose pas. Plusieurs recherches et écrits des dignitaires yoruba nago montrent que les asçens vont au-delà d'une lecture simple. Ils représentent une interface familiale, communautaire et culturelle de lecture et de communication du passé du présent et du futur. D'autres qualifient d'ailleurs les signes de Fa qui sont à la base de l'élaboration des asçens de « iwe ifa », ce qui signifie d'une manière littéralement traduite, *espace d'écriture et de lecture*. Mais peut-on en toute rigueur assimiler les signes de Fa écriture gravée sur les asçens comme espace d'écriture et de lecture ou leur notation à une écriture ?

Les recherches d'Erwan Dianteill (Dianteill, 2012) font parties de ceux qui se sont penchés sur la question. Et la réponse de l'anthropologue français est sans équivoque : le système de notation des signes de Fa n'est pas une écriture. L'argumentation qui établit cette posture du chercheur français a consisté essentiellement à rappeler les modes d'existence connus ou reconnus d'écriture, puis à examiner à leur lumière, les signes de Fa. Si le système graphique de Fa est une écriture, "on doit pouvoir l'assimiler à un ensemble d'idéogrammes, à un syllabaire, ou à un alphabet"<sup>6</sup>. "S'appuyant sur Louis-Jean Calvet, Dianteill fait remarquer qu'on pourrait être tenté d'assimiler les signes de Fa à des idéogrammes. Ces signes satisfont en effet aux critères établis par Calvet : « pictogrammes constitués en systèmes » et plus précisément encore, « dessins représentant des objets ou des idées sans que la tonne phonique de ces objets ou de ces idées soit prise en compte »<sup>7</sup>. Que des peuples parlant des langues différentes les utilisent, ceci montre selon Dianteill que ces signes sont indépendants de leur prononciation (forme phonique). De plus, leur loi de formation est parfaitement logique et d'ailleurs identique à celle de tous les "systèmes géomatiques". Ces caractéristiques ne suffisent pourtant pas, selon Dianteill, à élever les signes de Fa à la dignité d'idéogrammes. Voilà les limites du chercheur ; mais deux raisons fondamentales justifient cette réserve. Tout d'abord, les "traces dans la poussière" par lesquelles on note les fadu sur les asçens, ne permettent pas l'expression claire de n'importe quelle idée. Ensuite, les « odus comportent chacun un grand nombre de significations, ce qui les éloigne de l'univocité des « Idéogrammes. » Pas plus qu'ils ne sont des idéogrammes, on ne peut rapprocher les fadu, ni d'un alphabet, ni d'un syllabaire, les syllabes étant des groupes de consonnes et de voyelles se prononçant en une seule fois. Dianteill en conclut :

« Les odus du fa ne formant un système logographique dans lequel les signes notent des mots, ni un syllabaire dans lequel ils notent des syllabes, ni un alphabet dans lequel ils notent des phonèmes, il est impossible de les utiliser pour écrire, c'est-à-dire pour représenter les mots et les idées. On ne peut les composer pour former des phrases ayant du sens »<sup>8</sup>

---

6 Erwan Dianteill, Des dieux et des signes initiation, écriture et divination dans les religions afro-cubaines, Paris, EHESS, 2000, page 240

7 Louis-Jean Calvet, histoire de l'écriture. Paris, Plon. 1996. page 280.

8 Dianteill ibid page 241

L'argumentation par laquelle Dianteill refuse le statut d'écriture aux signes de Fa se ramène finalement à peu près à ce syllogisme :

- Il existe trois formes d'écriture : l'idéogramme, le syllabaire et l'alphabet

Les signes de Fa n'entrent dans aucune des catégories ainsi définies donc, ils ne sont pas une écriture.

Au plan formel, cette argumentation est intouchable. Elle a le double mérite d'éviter les deux pièges que sont la réduction du champ scriptural à la réécriture alphabétique, puis le "pangraphisme". Mais la réalité des signes de Fa, de l'usage que les Babalawo ou bokonon en font plus précisément, autorise à émettre quelque doute sur la validité de la conclusion de Dianteill. Nous partirons donc de cette réalité et au lieu de se référer comme Dianteill aux trois formes formelles d'écriture identifiées par les linguistes, considérerons la définition générale de l'écriture validée par les linguistes, à savoir, une notation graphique dont le projet est de conserver la parole, et de la rendre durable et transportable.

On devrait ici distinguer deux choses : les fadu en tant que tels sont d'une part, puis de l'autre, leur notation graphique sur le fatè (plateau divinatoire) ou sur tout autre support matériel, conservable et transportable. Cette notation n'a pas toujours lieu. La configuration que présente le chapelet divinatoire projeté au sol est signe d'un message de Fa. Il porte un nom qui peut être oralement proféré ou graphiquement noté. On contestera à bon droit que le fadu proclamé n'est pas une écriture. On contestera valablement aussi, sauf à faire le jeu du "pangraphisme", que la configuration présentée par le chapelet divinatoire étalé au sol n'est pas en soi une écriture. Par contre, lorsque le bokonon ou toute personne initiée à ce genre de notation, inscrit le fadu révélé par le chapelet et/ou proféré, il y a incontestablement écriture. Disons pour être plus précis, que le jeu ou le geste même de l'inscription est un acte d'écriture, tout comme mérite le nom d'écriture, le résultat dudit geste. La pratique en milieu traditionnel fon au sud du Bénin veut que certains devins remettent à leur consultant, soit une calebasse, soit même un morceau de papier sur lequel est noté, à la craie, ou au stylo, le fadu principal obtenu au cours du procès divinatoire. La question de savoir à quel type d'écriture renvoie cette inscription, est selon nous secondaire, en ce sens précisément qu'elle s'inscrit dans une perspective de classification et non de définition à proprement parler. Tout comme est secondaire, celle des limites de ce système graphique<sup>9</sup>. Ces limites montrent en quoi le Fa constitue un ensemble de dispositifs présent dans un système info-communicationnel.

---

<sup>9</sup> Car en réalité l'argument principal de Dianteill se résume à la fin, aux limites des fadu. Si tes fadu ne sont pas une écriture c'est parce que. D'une part, on ne peut s'en servir pour communiquer n'importe quelle idée, d'autre part un fadu a plusieurs significations. Ces deux arguments ne nous paraissent pas pertinents pour dénier à la notation graphique des fadu. Le titre d'écriture tout d'abord, ce qui définit et valide un système d'écriture comme tel, ce n'est pas sa capacité à couvrir tout l'univers possible des idées exprimables. Autrement, on refuserait au système de notation spécial, propre aux mathématiques par exemple, le titre d'écriture. Ensuite, le fait qu'un fadu renvoie à plusieurs interprétations possibles c'est-à-dire à plusieurs idées possibles ne saurait mettre en cause son statut d'écriture. Ce n'est pas une caractéristique particulière de fa le fait qu'un signe linguistique renvoie à une pluralité de sens



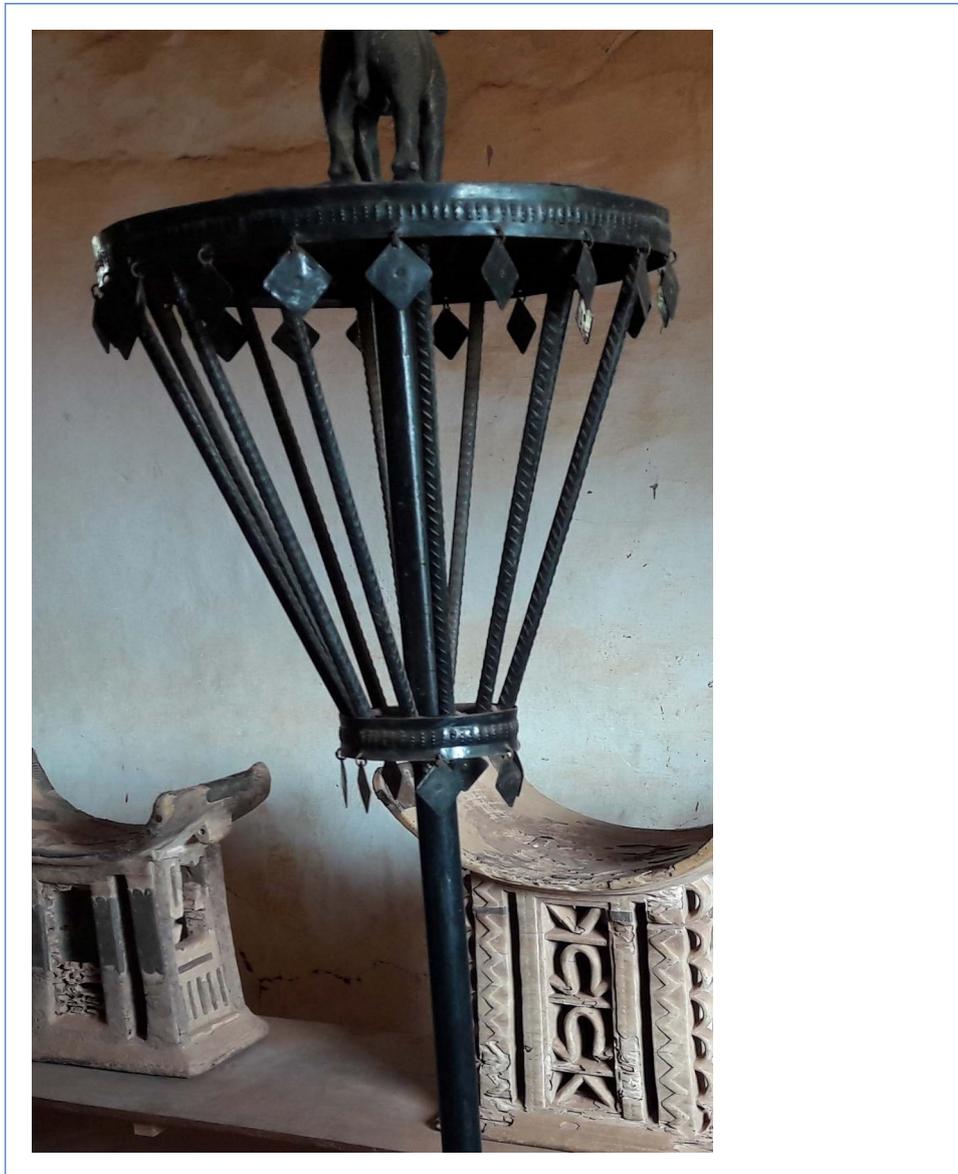
Figure 2: Espace de lecture entre communautés et entre membres d'un village

### **5.1. LECTURE DES ASCENS D'UNE SOURCE FAMILIALE À LA CRÉATION ARTISTIQUE**

Le ascen est une œuvre d'art en fer forgé représentant une personne disparue, un processus, une démarche rituelle, une suite logique de cérémonie d'une famille ou d'une communauté de la côte ouest africaine, ce qui n'est pas un sujet artistique très commun.

L'origine des ascens remonte aux pratiques culturelles et ancestrales des ressortissants d'adja Tado une région au sud-est Togo, en Afrique de l'ouest. Cette pratique dans le sud de ce qui est maintenant une région de la République du Bénin. C'est de cette zone, pour incarner les morts et ne pas perdre la mémoire des pratiques culturelles qui proviennent les objets de l'exposition d'œuvres d'art en fer forgé, qui sont principalement des ascens.

Le asçen sont des « structures métalliques »<sup>10</sup> que l'on peut planter en terre<sup>11</sup>, accroché ou positionné dans des calebasses au sol et qui portent un petit plateau souvent circulaire représentant la scène de la vie quotidienne d'une personne, d'une procédure, d'une pratique ou d'une cérémonie en fer forgé. Ce qui fait de lui une œuvre d'art sous l'inspiration des membres d'une famille, d'une communauté de pratique qui sont recommandé par la lecture d'une prescription du Fa et protégé par une divinité membre du vaudou



---

10 Création artistique visant à utiliser toutes formes de fer quels que soient soit leur forme. Il s'agit ici de transformer la matière première constituée de profils de toutes formes en objets manufacturés, charpentes, appareils à pression, objets de consommation. La fabrication des asçens se réalise en retraite dans un atelier sacré en forêt.

11 L'espace de la planète du Système solaire, en profondeur permettant de créer un champ magnétique avec les asçens implantés pouvant faciliter la communication avec les morts et les ancêtres

**Figure 3: Le asçen du 7<sup>ème</sup> Roi d'Abomey Tegbessou (1740-1774). Rien ne peut forcer le buffle à retirer sa tunique**

**5.2. LES ASÇENS UN MODE COMMUNICATION ET DE  
LECTURE ENTRE LES VIVANTS ET LES MORTS**

L'usage des asçens est très sacré et spirituel dans cette région de l'Afrique. Ces asçens considérés comme des objets d'art montrent et enseignent l'histoire des pratiques, les modèles de transmission de traitement et de conservation des connaissances théoriques, pratiques et spirituelles de la grande communauté Adja-Tado du sud de la République du Bénin et du Togo.

Dans sa forme la plus simple, le *asçen* est planté dans la terre dans un grand regroupement des asçens qui est le *asçenxo*<sup>12</sup> (musée des *asçens*), où sont commémorés et évoqués les défunts de la famille lors de cérémonies de Kakplé-kplé<sup>13</sup> et Ahandoho annuelles. C'est à cette occasion que les *asçens* sont mis en valeur dans le musée familial, ouvert aux membres de la famille. Il est créé en ces moments uniques, émouvants et exceptionnels des champs magnétiques et spirituels entre les vivants et les morts. Ce mode de communication, de respect, de lecture qui est le « Dèhohoho » permet au vivant de faire des offrandes et des sacrifices de propitiation.

*Rien ne peut forcer le buffle à retirer sa tunique*

---

12 Lieu de collecte, d'exposition et de conservation des asçens qui n'est ouvert au public et aux membres de la famille qu'à l'occasion des grandes cérémonies.

13 Le kakplé-kplé est une cérémonie annuelle officielle organisée par le chef de famille ou de la collectivité pour conserver la conscience des morts d'un événement de l'histoire collective et servir d'exemple et de modèle et ou des procédures de rituelle. Il tire son nom du repas agréable, élaboré à l'avance, et souvent d'une durée prolongée où chaque membre de la communauté, de la famille ou de la collectivité amène son plat préféré pour une restauration collective.



Figure 4 Le asçen un outil de connexion entre les vivants et les morts

### **5.3. LECTURE DES RECOMMANDATIONS DES ASÇENS POUR LA GUÉRISON, PROTECTION, DIVINATION**

Dans la plupart des familles au sud Bénin et du Togo les hôtels des *asçens* comportent une sorte de récipient, dealebasse ou des flacons dans lequel sont déposées les offrandes aux ancêtres au moment où l'*asçens* était planté en terre. Dans lesalebasses et flacons se cache aussi des potions, des sérums ou vaccin contre un certains nobles de maladie génétique qui sont exploité pour des guérisons.

Dans la tradition une communication suivie d'une lecture pertinente à une importance énorme dans la guérison des membres de la famille ou de la communauté, les *asçens* étaient également étroitement associés aux rites de guérison, de protection et de divination, à la transmission du savoir entre le monde des esprits et le monde des vivants,

Cette fonction a été progressivement délaissée au profit d'un usage plus commémoratif réservé d'abord à la famille royale dont les *asçens* bénéficiaient d'un traitement privilégié et commémoratif.

## **6. CONCLUSION**

Cet article a eu pour but essentiel d'introduire une lecture artistique des réalités culturelles de conservation et transfert de la mémoire familiale et ou communautaire d'une région de l'Afrique de l'ouest. Il n'a pas l'ambition de convertir cette lecture plus ou moins imaginaire

remplie de beauté de créativité et d'innovation unique de leurs concepteurs. Il s'efforce de rendre compte des pratiques historiques et présentes incontestables de la civilisation africaine que les **légendes** du asçen ont véhiculés de génération en génération. L'article, pour cela, est resté très proche des transcriptions fon ou yoruba empirique. Ces asçens vénérés dans le sud du Bénin et du Togo est le signe d'un désir profond de coller à la traduction littérale des expressions et pratiques moins révélées dans les écrits. Leur unicité, le symbolisme et la pertinence qu'ils traduisent donnent toute la légitimité d'une lecture d'œuvre artistique rare unique et originale

Ce qui est certain chaque être humain quel que soit sa conviction, son courant de pensée, sa posture a besoin d'une manière ou d'une autre de ce symbolisme pour son équilibre et son évolution afin d'établir une relation vitalisante à une transcendance, à un absolu en cette matière, chacun de nous est à la fois libre et responsable.

A travers ces asçens qui sont des réalités respectables et respectés pour les uns et des œuvres d'art pour les autres, des générations sur des générations ont menés une vie de qualité et de vertu qu'ils ont communiquée à leurs descendants pendant des décennies. Ils ne savaient parler, ni lire, ni écrire le français ni aucune autre langue étrangères ; ils n'étaient endoctrinés par aucune religion révélée ou écrite venant d'ailleurs ; leur sagesse et leur philosophie et leur technologie avaient été puisées dans le système ifà mentionné sur plusieurs supports dont le asçen. Comparant le désordre moral, le bouleversement du monde engendré par les innovations techniques et technologiques que nous vivons aujourd'hui malgré le foisonnement des sectes et des religions à la vie vertueuse de nos parents, on se demande pourquoi aujourd'hui autant de moyen rapide de déplacement mais nous sommes toujours pressés, pourquoi autant de médicaments et de remèdes mais nous sommes plus que des malades. Et si nous retournons à nos sources et à nos valeurs que deviendra le monde.

**Il me semble que seul l'homme noir à conscience de son existence ils sont les sorciers**

## **7. BIBLIOGRAPHIE**

- Annie, B. (1997). *le management dans les organisations publiques*. Paris: éd., DUNOD.
- Busino, G. (2007). *La place de la métaphore en sociologie*. Paris: édition des Œuvres de Pareto et sur ses interprétations.
- Derrida, (. (2005). *La différence aux sources de notre culture*. Paris: SOURCE.
- Dianteill, E. (2012, Janvier). Antropologie culturelle ou anthropologie sociale ? Une dispute transAtlantique. *Année sociologique*, pp. 93-122.
- Gilbert, C.-C. (2010). *D'une perspective anthropologique vers l'élaboration d'un dispositif de management des connaissances en Afrique de l'Ouest*. Lille: Bibliothèque Universitaire.
- Goody, J. (1979). *La Raison graphique*. Paris: Les Editions du Minuit.
- Hountondji, P. J. (1997). *Endogenous Knowledge*. Dakar: Éditions du Codesria.
- Lévi-Strauss, C. (1962). *La Pensée sauvage*. Paris: Presses Pocket.

La perception africaine des ascens face a une lecture artistique : une mode de lecture  
Conférence internationale DH onSite 2019

Lucien-Lévy-Bruhl. (1922). *La mentalité primitive*. Paris: Les Presses universitaires de France.

Mamoussé, D. (2005). *Critique de la raison orale. Les pratiques discursives en Afrique noire*. Paris: Karthala.

Monteil, M. C. (1975). *Principes de management*. Québec : Presses de l'Université du Québec, Montréal,.

sarah, R. (2015). *Dieu ou Rien*. fayant: Arthème.