

Đamá Nínau

REVUE INTERDISCIPLINAIRE
LETTRES, ARTS ET SCIENCES HUMAINES



REVUE TRIMESTRIELLE N°13 OCTOBRE 2023

TOME I

Actes du Colloque International de Lomé (TOGO)

Du 24 Au 26 Avril 2023

**Thème : Mythes et symbolisations du pouvoir royal dans les sociétés africaines,
en littérature, en arts et en sciences humaines**

Coordinateurs

**Koutchoukalo TCHASSIM
Arthur MUKENGE
Ernest BASSANE**

LES PRESSES DE L'IRES-RDEC

"Dama Ninao" est une revue scientifique interdisciplinaire qui accepte et publie tous les articles relevant des Lettres, Arts et Sciences Humaines. A cet effet, elle s'intéresse aux études et théories littéraires, linguistiques, sociologiques, philosophiques, anthropologiques et historico-géographiques. La Revue "Dama Ninao", entendu "L'Entente" en langue kabyè du Nord Togo, est créée dans l'intention de matérialiser la mondialisation ou la globalisation qui s'opère avec l'esprit d'équipe et d'échanges et la désuétude du monde autarcique. Le monde scientifique universitaire ne peut échapper à cet esprit d'équipe qui fonde un creuset où « le fer aiguisé le fer », les échanges se croisent, puis s'entremêlent pour aboutir à une reconstruction des connaissances scientifiques individuelles dans la collectivité.

La Revue Dama Ninao nous renvoie à la Civilisation de l'Universel du poète sénégalais Léopold Sédar Senghor, qui prône la porosité des âmes avec l'acceptation de l'autre, de ce qu'il dispose d'utile pour mon avancement : sa civilisation, sa culture, sa langue ... Elle se fonde notamment sur la philosophie de Paul Ricœur qui préconise la perception de Soi-même comme un autre. Considérer soi-même comme un autre aux yeux de l'autre, nous amènerait à faire taire nos distensions et ressentiments afin de redimensionner notre espace, reconstruire notre histoire et notre société.

La Revue Dama Ninao s'est inspirée de la nature. Des insectes en miniature nous produisent de beaux chefs-d'œuvre architecturaux, conjuguent leur génie créateur et leur force dans la patience et dans la tolérance. Ils créent des œuvres monumentales qui dépassent l'entendement humain, les termitières. A cet effet, la nature semble nous interpeller, nous guider, nous instruire dans le silence. Seules ces créations nous interpellent sans autant faire de nous des disciples. Comme la termitière qui, pour la plupart du temps, est une composante de maillons surgissant de la même matière, la Revue Dama Ninao se veut une termitière scientifique dont les enseignants-chercheurs en sont les maillons.

Au confluent de diverses sciences, la Revue Dama Ninao se propose de promouvoir la recherche scientifique et universitaire en impulsant le dialogue interdisciplinaire, le dialogue entre divers champs disciplinaires et divers contributeurs du monde universitaire.

Professeur Koutchoukalo TCHASSIM

Université de Lomé

ADMINISTRATION DE LA REVUE

Directeur de publication et rédacteur en chef :

Professeur TCHASSIM Koutchoukalo, Université de Lomé

Directeur de rédaction :

SILUE Lèfara (Maître de Conférences), Université Félix Houphouët Boigny

Comité Scientifique

Professeur Yaovi AKAKPO, Université de Lomé (Togo), Professeur Kodjona KADANGA, Université de Lomé (Togo), Professeur Xavier GARNIER, Université Paris 3 (France), Professeur Norbert VIGNONDE, Université de Bordeaux (France), Professeur Adama COULIBALY, Université Félix Houphouët-Boigny (Côte d'Ivoire), Professeur Pierre MEDEHOUEGNON, Université d'Abomey-Calavi (Bénin), Professeur Mamadou KANDJI, Université de Cheikh Anta Diop (Sénégal), Professeur Komla Messan NUBUKPO, Université de Lomé (Togo), Professeur Amadou LY, Université de Cheikh Anta Diop (Sénégal), Professeur Kazaro TASSOU, Université de Lomé (Togo), Professeur Simon Agbeko AMEGBLEAME, Université de Lomé (Togo), Professeur Komlan Sélom GBANOU, Université de Calgary (Canada), Professeur Nicoué GAYIBOR, Université de Lomé (Togo), Professeur Alain-Joseph SISSAO, Institut des Sciences des Sociétés (Burkina Faso), Professeur Komla Essowè ESSIZEWA, Université de Lomé (Togo), Professeur Gneba KOKORA, Université Félix Houphouët-Boigny (Côte d'Ivoire), Professeur Louis OBOU, Université Félix Houphouët-Boigny (Côte d'Ivoire), Professeur Ataféi PEWISSI, Université de Lomé (Togo).

Comité de lecture

Professeur Koutchoukalo TCHASSIM, Université de Lomé (Togo), Professeur Okri Pascal TOSSOU, Université d'Abomey-Calavi (Bénin), Professeur Gbati NAPO, Université de Lomé (Togo), Professeur Didier AMELA, Université de Lomé (Togo), Professeur Komi KOUVON, Université de Lomé (Togo), Dr Komi BEGEDOU, Université de Lomé (Togo), Dr Koffi Dodzi NOUVLO, Dr Kpatimbi TYR, Université de Lomé (Togo), Dr Lèfara SILUE, Université Félix Houphouët-Boigny (Côte d'Ivoire), Dr Christian ADJASSOH, Université Alassane Ouattara de Bouaké (Côte d'Ivoire), Dr Bi Boli GOURE, Institut Polytechnique Félix Houphouët-Boigny de Yamoussoukro (Côte d'Ivoire), Dr Moussa PARE, Université Félix Houphouët-Boigny (Côte d'Ivoire), Dr Xolali MOUMOUNI-AGBOKE, Université de Lomé (Togo), Dr Anoumou AMEKUDJI, Université de Lomé (Togo), Dr Raphaël YEBOU, Université d'Abomey-Calavi (Bénin).

Comité de rédaction

Professeur Koutchoukalo TCHASSIM, Xolali MOUMOUNI-AGBOKE, Maître de Conférences, Lèfara SILUE, Maître de Conférences, Wonouvo GNAGNON, Assistant, DOUHADJI Kossi, doctorant, Université de Lomé.

Contact : revuedamaninao@gmail.com

LIGNE EDITORIALE DE LA REVUE DAMA NINAO

Dama Ninao est une revue scientifique internationale. Dans cette perspective, les textes que nous acceptons en français ou anglais sont sélectionnés par le comité scientifique et de lecture en raison de leur originalité, des intérêts qu'ils présentent aux plans africain et international et de leur rigueur scientifique. Les articles que notre revue publie, doivent respecter les normes éditoriales suivantes :

La taille des articles

Volume : 10 à 15 pages ; interligne 1.5, police 12 pour le corps du texte et les courtes citations; police 11 pour les longues citations, Times New Roman, les références des citations doivent être incorporées dans le texte. Exemple : Guy Rocher (1968, p. 29), pas de référence en foot-notes à l'exception de quelques commentaires.

Ordre logique du texte

- Un **TITRE** en caractère d'imprimerie et en gras. Le titre ne doit pas être trop long ;
- Un **Résumé (Abstract)** de 8 lignes en français et anglais, en interligne simple, suivi de 6 Mots clés (Key-words)
- Une **Introduction** : elle doit avoir une problématique, une méthode et une structure.
- Un **Développement** : les articulations du développement du texte doivent-être titrées comme suit :
 - 1-Pour le **Titre** de la première section
 - 1-1-Pour le **Titre** de la première sous-section
 - 1-2- Pour le **Titre** de la deuxième sous-section
 - 2- Pour le **Titre** de la deuxième section
 - 2-1-Pour le **Titre** de la première sous-section
 - 2-2- Pour le **Titre** de la deuxième sous-section
 - 3- Pour le **Titre** de la troisième section (si l'auteur de l'article le souhaite)
- Une **Conclusion** : elle doit être courte, précise et concise en mettant en relief l'authenticité des résultats de la recherche.

- **Bibliographie** (Mentionner uniquement les auteurs cités)

Les divers éléments d'une référence bibliographique sont présentés comme suit :
NOM et Prénom (s) de l'auteur, Année de publication, Zone titre, Lieu de publication,
Zone Editeur.

Exemples:

-AMIN Samir (1996), *Les défis de la mondialisation*, Paris, L'Harmattan.

-BERGER Gaston (1967), *L'homme moderne et son éducation*, Paris, PUF.

-DIAGNE Souleymane Bachir, 2003, « Islam et philosophie. Leçons d'une rencontre », *Diogène*, 202, p. 145-151. (Pour les articles).

SOMMAIRE

INTRODUCTION GENERALE

AXE 1 : SYMBOLISATION DU POUVOIR ROYAL DANS LES SOCIETES TRADITIONNELLES AFRICAINES

1. LE SYMBOLISME DU TRÔNE ROYAL ET DE LA RÉCADE DANS *LES TRÔNES SACRÉS JUMEAUX D'AYAYI TOGOATA APEDO-AMAH*----- 17
AMEWU Komi Seexonam, Université de Lomé (Togo)
 2. LA MUSIQUE DANS LE PRISME DU SYMBOLIQUE DES POUVOIRS TRADITIONNELS AFRICAINS ----- 38
NATOU Elvis Brunell, Université Marien Ngouabi (Congo)
 3. SYMBOLISME ANIMALIER ET GESTION DU POUVOIR ROYAL DANS L'EGYPTE PHARAONIQUE ET LES CHEFFERIES DITES BAMILEKE DE L'OUEST-CAMEROUN (XIX^E-XXI^E SIECLES) ----- 57
Dr NENKAM Chamberlain, Université de Yaoundé I (Cameroun)
 4. FEMME ET FIGURATIONS DU POUVOIR ROYAL DANS LES ŒUVRES DE LA LITTÉRATURE AFRICAINE FRANCOPHONE : ANALYSE DE *DOGUICIMI* DE PAUL HAZOUME ET *LA PRINCESSE YENNENGA* DE KOFFIGOH ----- 76
Prof. TCHASSIM Koutchoukalo, Université de Lomé (Togo)
 5. VERS UNE SEMIOLOGIE DE LA COMMUNICATION DU CHAPEAU ET DES SANDALES COMME ATTRIBUTS DU POUVOIR DANS LE ROYAUME DE DANXOME AU BENIN ----- 100
TOBADA Sènakpon Socrate Sosthène, Université André Salifou de Zinder (Niger)
- #### AXE 2 : POUVOIR ROYAL ET SACRALITE
6. HISTOIRE DE VIE D'UN CHEF SUPERIEUR DE BAFILO DU NORD-TOGO: *OURO ESSOH IRATEÏ ZAKARI (1908-1999)* ----- 116
ASSOUMANOU Kamoulou, Université de Lomé (Togo)

7. **L'AVÉTO DES ÉWÉ DU LITTORAL DU TOGO : UN PRÊTRE-ROI PLUS EFFICACE DANS L'AU-DELÀ QUE SUR TERRE ? ----- 140**
Prof. ETOU Komla , Université de Lomé (Togo)
8. **DESACRALISATION DU POUVOIR ROYAL AFRICAIN DANS HOUPHOUËT, NKRUMAH ET LE ROYAUME SANWI DE YAHN AKA----- 171**
MONBLE Amatsia Kadehe, Université de Lomé (Togo)
9. **CHEFFERIE TRADITIONNELLE EN PAYS SEEREER : SACRALITE ET MYSTICISME ----- 191**
THIAO Mbaye, Université Cheikh Anta Diop de Dakar (Sénégal)
10. **LA SACRALITE DE LA CHEFFERIE TRADITIONNELLE CHEZ LES MOBA ET GOURMA : DU XVIIE SIECLE AU DEBUT DU XIXE SIECLE-208**
WALDJA Mobilengue, Université de Lomé (TOGO)
- AXE 3 : PRATIQUES, SAVOIRS ET VALEURS MYTHIQUES OU MYSTIQUES DU POUVOIR ROYAL**
11. **L'IRRATIONNEL DANS LA GESTION DU POUVOIR DANS EN ATTENDANT LE VOTE DES BETES SAUVAGES D'AHMADOU KOUROUMA ET LES FERS DE L'ABSENCE DE HELENE KAZIENDÉ.-- 228**
ALGAMISS Mohamed, Université Djibo Hamani de Thaoua (Niger)
12. **CROYANCES ET VALEURS DEMOCRATIQUES DANS L'ORGANISATION SOCIALE ET POLITIQUE CHEZ LES EWES : LE CAS DU CHEF EWE ----- 247**
Prof. AMELA Didier, Université de Lomé (Togo)
13. **(RE-)PRESENTING VODUN POWER: A TRANSITIVITY ANALYSIS OF BEN WEILOW'S SONG 'VODUN LIFE SPIRIT' ----- 260**
AMOUSSOU Franck, Université André Salifou de Zinder (Niger)
ALLAGBE Ayodele Adebayo, Université André Salifou de Zinder (Niger)
14. **MYSTICISME DANS LE ROMAN BURKINABE : UN PECHE D'EXCES D'OPTIMISME OU L'EXPRESSION D'UNE FIERTE IDENTITAIRE NUNA----- 280**
BASSANE Ernest, Université Norbert Zongo /Koudougou (Burkina-Faso)
ZONOU Zoulcoufouli , Université Norbert Zongo /Koudougou (Burkina-Faso)

15. MYTHE ET PRATIQUES OCCULTES : UN AVATAR DU POUVOIR
ROYAL DU HEROS EPIQUE -----297
ISSOUFOU Abdou Moumouni, UDH/TA Niger
ADAMOU IDE Oumarou, UDH/TA Niger
16. LE MYTHE DE L'OGRE DANS *LE REBELLE ET LE CAMARADE*
PRESIDENT DE VENANCE KONAN -----313
KONAN Alex, Université Félix Houphouët-Boigny (Côte-d'Ivoire)
17. POUVOIR TRADITIONNEL ET PRATIQUES ALIMENTAIRES CHEZ LES
AVEAWO DU SUD-TOGO (XVIII^e-XX^e SIECLE) -----331
TRETOU Kokou Blaise, Université de Lomé (Togo)
Prof. ETOU Komla, Université de Lomé (Togo)
18. LE POUVOIR ROYAL ET LES US ET COUTUMES DANS LA SOCIÉTÉ
TRADITIONNELLE YORUBA DANS *DEATH AND THE KING'S*
HORSEMAN DE WOLE SOYINKA (1975) -----351
Dr YAO Kouakou Guillaume, INP Félix Houphouet-Boigny (Côte d'Ivoire)
- RAPPORT

Introduction générale

L'Afrique est souvent perçue aux travers des prismes déformants qui ignorent qu'avant l'ère de la colonisation, elle était bien structurée et bâtie autour d'un modèle de hiérarchisation au sein des empires ou royaumes administrés par des suzerains et rois. Ceux-ci étaient dotés d'un pouvoir royal matérialisé à travers certains attributs qui les identifiaient. On note que chez les Ashanti du Ghana, les Baoulé de la Côte d'Ivoire, les Ewé du Togo, les Mossi du Burkina Faso ou les Yoruba du Nigéria, etc., des mythes gravitent autour des éléments de symbolisation du pouvoir royal. Des rois africains, à l'instar de Béhanzin, Samory Touré, Shaka Zulu, Mansa Kankan, Soundiata Kéita, pour ne citer que ceux-là, ont toujours leurs ombres qui planent sur le continent africain, même si la colonisation, puis l'ère postcoloniale les ont démythifiés avec la modernisation des sociétés africaines.

En avril 2023, le colloque intitulé « mythes et symbolisations du pouvoir royal dans les sociétés africaines, en littératures, en arts et en sciences humaines », réunissant de nombreux chercheurs africains a, de ce fait, pour objectif de remonter le cours de l'histoire de l'Afrique afin de revisiter, d'une part, les pratiques, les savoirs et les valeurs du passé, et d'autre part, de repenser le positionnement de nos sociétés en matière de fonctionnement des mythes et la relecture de ces mythes à travers les œuvres de la création, pour comprendre les mécanismes de transmission et de gestion des pouvoirs politiques dans les sociétés traditionnelles africaines. Lors de ce colloque, les communications ont été regroupées cinq axes.

Le premier axe repose sur des études portant sur la « symbolisation du pouvoir royal dans les sociétés traditionnelles africaines ».

A partir de la thématique de la femme et de la figuration du pouvoir royal dans les œuvres de la littérature africaine, Tchassim Koutchoukalo tente de montrer l'importance des reines et des princesses dans les royaumes africains. Se fondant sur un appareillage théorique qui combine la sociocritique et l'approche historique d'Abel Vielman, la communicatrice conclut à la lecture de *Doguicimi* de Paul

Hazoumé et de *La princesse Yennenga* de Koffigoh que les femmes-reines et les princesses, par leur héroïsme et leur respect des coutumes, ont contribué aux exploits et à la consolidation du pouvoir royal.

L'intérêt de la réflexion de Douhadji Kossi réside dans l'examen de la double consécration des rois et des prêtres traditionnels dans l'espace Adja-Tado au Sud du Togo. La contribution en s'appuyant sur la sémiotique et la psychanalyse affirme que les rois, les chefs et les prêtres sont des êtres spécifiques dans la cosmogonie africaine et, de ce fait, sont hissés indéfiniment au-dessus de la société de par leur double consécration : leur intronisation les élève au-dessus de leur communauté, et à leur mort, les cérémonies funéraires les hissent au rang d'ancêtres.

Amewu Komi Seexonam, étudie par le biais des approches historique et anthropologique, certains objets symboliques, tels que le trône et la récade dans *Les trônes sacrés jumeaux* d' Ayayi Togoata Apedo-Amah. L'histoire conflictuelle autour de deux trônes évoquée par l'écrivain dans sa pièce théâtrale, permet au contributeur de mener une réflexion autour de la gestion du pouvoir et notamment de l'autorité royale symbolisée par les trônes sacrés et la récade chez le peuple guin.

Chamberlain Nenkam présente une étude sur le symbolisme animalier dans la gestion du pouvoir royal en Afrique noire. Se servant de l'exemple des représentations sculpturales, des emblèmes du pouvoir ainsi que des zoonymes dans la civilisation pharaonique, il remarque les mêmes pratiques dans les chefferies dites bamiléké: les animaux pourvus de force et de vertu particulière à l'instar du lion, de la panthère ou de l'éléphant sont généralement usités dans le cadre du pouvoir royal. Nenkam avance que la relation intime liant l'animal au souverain peut expliquer sa prégnance dans l'exercice du pouvoir.

De son côté, Sènakpon Socrate Sosthène Tobada pose un regard sémiotique couplé avec les approches communicationnelles du symbolisme du chapeau et des sandales comme des signes distinctifs des autorités traditionnelles et religieuses dans le royaume de Dahomey au Bénin.

Dans une logique de recherche méthodologique et de l'observation participante, Elvis Brunell Natou pense que la musique serait un symbolique communicatif, éducatif et célébrateur du pouvoir traditionnel en Afrique.

L'étude de Wali Abdoul-Latifou, consacrée à l'identité et à la représentation de *Big Brother Nineteen-Eighty-Four* et qui s'appuie sur les théories littéraires marxistes et psychanalytiques, dévoile les différentes stratégies de gouvernement qui permettent de contrôler et d'avilir la masse.

Les études présentes dans l'axe 2 abordent la question du pouvoir royal et la sacralité. Pour cela, la réflexion menée par Abdou Moumouni montre la place de la chefferie traditionnelle à travers la littérature orale et l'historiographie africaine et nigérienne. Après avoir fait le constat de sa remise en cause, Moumouni examine les différentes dimensions de cette institution avec des exemples royaux du Niger dotés de charisme et dont le pouvoir est souvent caractérisé de sacré.

La thématique de la remise en cause du caractère sacré de la tradition de succession monarchique britannique dans *Macbeth* de William Shakespeare, permet à Paméssou Walla et Komlan Christian Akpagana, par le biais de la syntaxe, de la sémantique et de la pragmatique, de conclure que cette manie engendre le chaos et l'instabilité ; ce qui a justifié, après coup, le rétablissement du pouvoir monarchique au Royaume-Uni.

Dans la même optique, Mobilengue Waldja aborde la question du respect de la sacralité dans la chefferie, gage de la prospérité de la communauté.

Dans une approche analytique et périodisée, la communication de Tougbouné relative au pouvoir royal dans le royaume Wandala depuis les origines jusqu'au XXe siècle, est axée sur l'autorité des souverains : l'intronisation, la transmission du pouvoir et les outils de la sacralité ont été examinés.

Mbaye Thiao a étudié la sacralité et le mysticisme dans la chefferie traditionnelle en pays seereer, en dressant le portrait symbolique du chef, notamment à travers les legs patrimoniaux et politiques, le trône, le bonnet, le monticule

d'intronisation. Dans les croyances populaires du terroir, le succès du règne est tributaire de la personnalité et des facultés mystiques du chef.

Amatsia Kadehe Monble a réfléchi sur la désacralisation du pouvoir royal africain dans *Houphouët, Nkrumah et le royaume de Sanwi* de Yahn Aka. À travers une analyse postcolonialiste, le communicateur pense que la construction de nouveaux États démocratiques, dont la gouvernance politique et sociale se trouve désormais entre les mains des élus locaux, a désacralisé le pouvoir royal africain.

Komla Etou dans sa communication sur l'Aveto du littoral du Togo, un prêtre-roi plus réel dans l'au-delà que sur terre, montre comment, bien que paraissant étranger au gouvernement effectif de ses sujets, il demeure un rouage fondamental de la sacralité du pouvoir dans la société éwé. En fait, l'existence de ce prêtre-roi est une préparation initiatique à la véritable royauté qu'il n'exercera qu'une fois mort, afin de maintenir vivace la relation des vivants avec le phylum.

Kamoulou Assoumanou axant sa communication sur le roi Ouro Zakari Iratèï (1908-1999), chef supérieur de Bafilo au nord du Togo, a relaté l'histoire exceptionnelle de son règne qui a marqué de son empreinte sa communauté.

Le troisième axe se rapporte aux « pratiques, savoirs et valeurs mythiques ou mystiques du pouvoir royal ».

Dans sa communication sur les croyances et les valeurs démocratiques dans l'organisation sociale et politique chez les Ewé, Didier Améla révèle par le biais de l'Histoire et de la Sociologie que ce peuple avait une tradition démocratique bien structurée autour de différentes instances de décision qui s'apparentent à la démocratie occidentale. Alex Abegou Konan étudie le mythe de l'ogre dans *Le rebelle et le camarade président* de Venance Konan. Il a été question d'examiner le surgissement de ce mythe se nourrissant de « sang » par rapport à l'univers politique en Afrique.

La communication de Mohamed Algamiss est relative à l'irrationnel dans la gestion du pouvoir dans *En attendant le vote des bêtes sauvages* d'Ahmadou

Kourouma *et Les fers de l'absence* de Hélène Kaziendé. S'appuyant sur la sociocritique de Claude Duchet, l'article met ainsi l'accent sur les manifestations de ces traditions occultes dans la conquête et la conservation du pouvoir.

Bassane Ernest et Zoulcoufouli Zonou mettent en exergue le fond du pouvoir magique dans Zoulabala, épopée des nunas d'Athanase K. BATIONO, victime d'une ignorance et des atrocités du missionnaire blanc.

La communication de Kouakou Guillaume Yao intitulée « le pouvoir royal et les pratiques culturelles dans la société traditionnelle yoruba dans *Deaf and the king's horseman* de Wolé Soyinka » explore dans une perspective postcoloniale la manière dont le pouvoir royal dans la société traditionnelle yoruba perpétue des pratiques culturelles qui défient la raison.

L'étude de Kokou Blaise Tretou sur les pratiques alimentaires et pouvoir traditionnel chez les Aveawo soutient que chez les Avéawo, certaines pratiques alimentaires, ainsi que les interdits y afférents servent avant tout à symboliser et à entériner le pouvoir des chefs traditionnels.

L'article de Dieudonné Achille Ozi Gagbéi, par le biais de l'histoire de la bataille épique de Kirina qui évoque l'accession de Soundiata Keïta au trône de l'empire mandingue en Afrique de l'ouest, relève dans une approche historique et critique la mystique et la sacralité du pouvoir royal traditionnel qui conjugue sacrifice et héroïsme. L'histoire des rois dans la tradition africaine est accompagnée couramment de récits fabuleux qui dénotent de la sacralité du pouvoir royal et prêtent au roi une stature de demi-dieu, ce qui assure l'obéissance des sujets du roi.

L'article d'Issoufou Abdou Moumouni, par le biais de l'herméneutique, sur le mythe et les pratiques occultes dans l'évolution du héros épique, conclut que le discours épique ouest-africain est un creuset de mythes et de pratiques occultes qui participent à la déification, à l'immortalisation de l'identité singulière du personnage héroïque, à la construction et à la consolidation de son pouvoir royal.

Franck Amoussou et Ayodele Adebayo Allagbe étudient la représentation du pouvoir vodun dans « Vodun life spirit » de Ben Weilow. Ils montrent comment le pouvoir du vodun est expliqué et commenté dans cette chanson.

Le quatrième axe a trait au « pouvoir royal et gouvernance dans les sociétés africaines ». Ferdin Isaac Zo'o s'interroge sur la figure de la gouvernance et du pouvoir contemporains des chefferies traditionnelles au Cameroun. Il constate qu'aujourd'hui, les chefs traditionnels ont un statut d'auxiliaire administratif, servant de lien entre l'administration et les populations du village et ont encore autorité pour rendre la justice traditionnelle. Il conclut que la royauté, en tant que pouvoir local ancien très structuré et structurant, n'a pas disparu et reste au contraire bien vivante, constituant un lien entre le passé et le présent.

Saouadogo Sidibeouendin traite dans sa communication de la gestion des conflits agriculteurs-éleveurs au Burkina Faso, notamment dans la commune de Thiou de la province du Yatenga. Dans une enquête quantitative, il montre comment la chefferie traditionnelle et coutumière est un moyen très efficace dans la résolution des conflits entre agriculteurs et éleveurs.

Germain Oually abordant le genre et la chefferie au Burkina Faso à travers des recherches documentaires et des enquêtes de terrains avec la sociocritique comme théorie d'analyse, montre que les cas d'intronisation de femme et de régence féminine constatés actuellement participent à une gouvernance vertueuse et du vivre ensemble.

Rock Okiemba réfléchissant sur les attributs symboliques du pouvoir de gouvernance chez les Mbotchi en République du Congo, préconise la nécessité d'une étude scientifique de l'influence des mythes fondateurs humains sur le comportement de la gouvernance dans de la cité, notamment dans la recherche de solutions endogènes à l'éthique et à la tradition promues par les temps modernes. Il cite comme exemple la société traditionnelle Mbosi qui forme des leaders en diffusant les valeurs morales du mythe fondateur du *kébé-kébé*, qui fournit le modèle d'ascension et de gestion des *Ndinga*, source d'harmonie.

Gogohonon Marie Rachel Prudence, Okahi dans une démarche exploratoire venue de l'anthropologie que de la sémiotique théâtrale, montre à partir du *Sacre de Djetehi* de Josué Guébo et de *Chaka* de Seydou Badian que le théâtre historique africain offre des voies d'humanisation des pouvoirs politiques d'aujourd'hui par le biais des pouvoirs d'hier.

La thématique de l'abus du pouvoir et de la construction du discours de médiation dans la pièce théâtrale *Harvest of corruption* de Frank Ogodu Ogbeche, est l'objet de l'article de Damlègue Laré et d'EL Kabirou Geraldo. Ils indiquent comment Ogbeche démonte l'oppression du genre féminin par les hommes, une manie qui engendre la dégradation du tissu social et économique de l'Afrique.

Yawotsè Gagnaglo FOLI revient également sur la rhétorique de l'abus de pouvoir et de la déshumanisation dans *Le conte de deux cités* de Charles Dickens. Son étude qui s'appuie sur la théorie de Marx et de Friedrich révèle que l'abus de pouvoir génère le chaos et la discorde dans la société ; l'état de droit, la justice sociale et l'amour agapè sont les vecteurs de la cohésion d'une société.

Arnaud Achille Gbènassou Gnidehou, à travers une exploitation croisée des différentes sources écrites sur la scolarisation dans le royaume goun de Hogbonou (1894-1908), examine l'impact de la cohabitation des écoles confessionnelles et publiques laïques dans le développement du royaume de Hogbonou.

La réflexion de Ayélé Fafavi d'Alméida relative à la ruse dans la succession dans *In the Chest of a Woman* de Efo Kodjo Mawugbe, met en exergue sous le prisme du féminisme une injustice faite aux femmes en matière de succession.

La même pièce de théâtre d'Efo Kodjo Mawugbe intitulée *In the Chest of a Woman* a permis également à Laré Damlègue de mener une étude sur les mythogénèses de gouvernance exercées sur la communauté akan et ayant pour objectif d'assurer la domination des autres par le leader. Selon le communicateur, la vérité, la bonne personne au bon endroit, l'inclusion et la négociation sont les ingrédients menant à la cohésion sociale et à la paix.

La conception traditionnelle erronée du pouvoir politique, analysée à travers une lecture féministe marxiste, est la substance de la communication de Nouhr-Dine D. Akondo dans son article sur la dynamique du pouvoir dans *Lear* d'Edward Bond. Les femmes sont capables d'assumer des postes de décision dans une société dominée par les hommes.

Nkosekaya Hlitane dans une contribution utilisant l'analyse textuelle et les théories mimétique et pragmatique comme méthodes d'investigation littéraire, a exploré, à partir du roman *The Isixhosa Novel Ityala Lamawele* de S.E.K Mqhayi traduit en anglais sous le nom de *Lawsuit of the Twins*, l'histoire de deux jumeaux qui se disputent le trône de leur père décédé. Le texte préconise l'utilisation des valeurs nobles, en l'occurrence le système judiciaire, non pour infliger des punitions, susciter la division, mais comme un outil pour renforcer la cohésion sociale.

L'article de Mawulikplimi Koffi AMEGEE aborde l'histoire des Mlapa de Togoville (1884- 2023), une famille royale du Togo. À partir de témoignages oraux, de documents écrits et de publications officielles, l'auteur montre les origines de cette famille, les particularités des différents rois portant ce patronyme qui se sont succédé sur le trône et les rapports entre cette famille et la famille Plakoo de Togoville avec qui un différend relatif au trône semble exister.

L'axe 5 est abordé du point de vue de la « conception, perception et représentation du pouvoir royal dans les sociétés traditionnelles et modernes ». La communication d'Ouaga-Ballé Danaï Oyaga est consacrée aux mythes littéraires et à la désacralisation du pouvoir royal dans *Fama* de Koffi Kwahule et *Qui a mangé Madame d'Avoine Berghota* de Sony Labou Tansi. Selon le communicateur, les valeurs qui constituaient la sacralité du pouvoir et unissaient le peuple au souverain ont cédé la place aux stratégies politiciennes, sources de conflit.

Sylvain Charles Amougou Mveng évoque les liturgies et la ritualisation de l'Etat au Cameroun en une grande chefferie. Dans son article, il dénonce la « folklorisation » et la politisation à outrance de la chefferie traditionnelle qui

débouchent sur des adoubs des entrepreneurs politico-administratifs et politico-traditionnels. D'où l'émergence de la flagornerie et de la flatterie dans les échanges entre l'Etat et la Chefferie traditionnelle.

Téwia Gninevi dans son étude intitulée « *Le renégat* d'Albert Camus ou le triomphe des pouvoirs spirituels sur la conception occidentale » rend compte du regard de la littérature française sur le pouvoir royal dans les sociétés africaines traditionnelles.

Messan Goli dans sa communication sur les représentations du pouvoir royal dans les sociétés traditionnelles et modernes en Afrique met en exergue l'ambivalence du pouvoir royal. Les agissements des rois dans le monde traditionnel tendent avant tout à assurer le bonheur du peuple, alors qu'ils sont perçus négativement dans les sociétés modernes africaines.

L'article de Madis Krouma, à partir de la mythocritique, est une relecture des textes qui décrivent les grandes figures royales historiques. Le mythe étant un véhicule important du potentiel de sacralité du récit, le communicateur a fait ressortir la difficulté à construire des figures royales dotées d'un tel potentiel dans la littérature africaine.

S'appuyant sur la poésie intitulée « Tofa et le tonnerre », Clémentine Lokonon s'interroge sur la rencontre entre un homme et un dieu. L'oratrice postule qu'entre le réel et la fiction, le lyrisme construit un espace sémiopragmatique de dépôt de culture et d'interaction qui aboutit au renforcement de la mythologie africaine plus précisément la mythologie Orisha.

Dans une perspective comparatiste entre la littérature et l'histoire sur la thématique du pouvoir royal, Koffi Dodzi Nouvlo réfléchit sur les idéologies qui sous-tendent les constructions du pouvoir politique. Son analyse propose que l'exercice du pouvoir soit guidé par le sens du bien commun.

La figure légendaire de Soundjata Keïta évoquée dans les ouvrages tels que *Soundjata Keïta ou l'épopée mandingue* (1960) de D. T. Niane ou *Le Lion à l'Arc*

(1986) de M. M. Diabaté permet à Vicente Enrique Montes Nogales de montrer l'importance de ce monarque dans le monde entier. L'admiration suscitée par ce personnage historique a conduit quelques hommes politiques africains à chercher une identification profitable ; les organismes nationaux et internationaux assimilent également la figure légendaire de Soundjata Keïta et ses faits essentiels à des personnes ou événements d'une importance notable au premier plan de l'actualité.

L'étude d'Arthur Mukenge se situe dans le cadre de la littérature orale traditionnelle présentée comme élément essentiel de ce qui fonde la conscience identitaire et la cohésion communautaire. Pour illustrer cette idéologie, le communicateur a étudié la corrélation entre les attributs surnaturels épiques et les éléments de croyances animistes des sociétés africaines dans *Soundjata Kéïta ou l'épopée mandingue* et *Emperor Shaka the Great : A Zulu epic*. Il conclut que les attributs surnaturels influencent directement ou indirectement les croyances.

C'est par le biais de la sémiostylistique en tant qu'étude du fonctionnement du style d'un texte et lieu de rencontre entre les sciences du langage, les études littéraires et l'esthétique que Yao Benoit Akoesso a analysé la Vierge Marie ou reine-mère, comme symbole d'une divinité omnisciente et d'un destin ou d'avenir radieux.

Moussa Moumouni, dans une démarche analytique, s'est interrogé sur la typologie du pouvoir moderne défendue par John Rawls et est parvenu à la conclusion que le pouvoir politique modernes ne réside que dans la démocratie des propriétaires. Son fonctionnement, ses attributions et ses orientations se trouvent dans les deux principes de la justice : l'égal droit à la liberté et le principe de différences.

**AXE 1 : SYMBOLISATION DU POUVOIR ROYAL DANS LES SOCIETES
TRADITIONNELLES AFRICAINES**

LE SYMBOLISME DU TRÔNE ROYAL ET DE LA RÉCADE DANS *LES TRÔNES SACRÉS JUMEAUX* D'AYAYI TOGOATA APEDO-AMAH

**Komi Seexonam AMEWU
Université de Lomé (Togo)
Département de Lettres modernes
Mail : seexonam@yahoo.fr**

Résumé : Dans les sociétés traditionnelles africaines, les rois, les chefs de villages et de cantons assoient généralement la légitimité de leur pouvoir sur certains objets symboliques tels que le trône et la récade. Ces objets, pour la plupart sacrés et entourés de beaucoup de mythes, sont souvent sources de convoitise et de conflits. Les événements et les histoires concernant ces objets, qui étaient jadis connus grâce à la tradition orale, trouvent depuis un certain temps une place prépondérante dans la littérature africaine. Le dramaturge togolais Apedo-Amah se situe dans cette perspective lorsque, dans sa pièce de théâtre *Les trônes sacrés jumeaux*, il plonge le lecteur-spectateur dans la symbolisation du pouvoir traditionnel guin à travers la présentation d'une histoire conflictuelle autour de deux trônes, l'un en or et l'autre en ivoire. Notre objectif, à travers cette étude, est d'examiner, grâce aux approches historique et anthropologique, certaines pratiques culturelles du peuple guin, à l'instar de celles liées à la gestion du pouvoir et surtout à l'autorité royale symbolisée par les trônes sacrés et la récade. Il s'agit concrètement, au-delà de la présentation des faits, de mener des réflexions autour du symbolisme de ces objets mythiques.

Mots clés : symbolisme, trône royal, récade, histoire, tradition, anthropologie.

Abstract: In traditional African societies, kings, heads of villages and townships generally base the legitimacy of their power on certain symbolic objects such as the throne and the royal scepter. These objects, mostly sacred and surrounded by many myths, are often a source of covetousness and conflicts. The events and stories concerning these objects, which were once known through oral tradition, have for some time found a prominent place in African literature. The Togolese playwright Apedo-Amah places himself in this perspective when, in his play *Les trônes sacrés jumeaux*, he immerses the reader-spectator in the symbolization of traditional Guin power through the presentation of a conflicting story around two thrones, one in gold and the other in ivory. Our objectives through this study are to examine, through historical and anthropological approaches, certain cultural practices of the Guin people such as those related to the management of power and the royal authority symbolized by the sacred thrones and the royal scepter. It is concretely, beyond the

presentation of the facts, a matter of brainstorming around the symbolism of these mythical objects.

Keywords: symbolism, royal throne, royal scepter, history, tradition, anthropology

Introduction

À une époque donnée, plus précisément entre 1960 et 1980, le théâtre négro-africain francophone était essentiellement tourné vers l'histoire. Cette attitude n'est pas fortuite car, selon Cheikh Anta Diop (cité par Ibrahima Baba Kaké, 1985), « le facteur historique est le ciment culturel qui unit les éléments disparates d'un peuple pour en faire un tout. L'arme culturelle la plus efficace dont peut se doter un peuple est le sentiment de continuité historique ». Ainsi, chaque peuple cherche à bien connaître et à vivre sa véritable histoire, à transmettre la mémoire de celle-ci à sa descendance. C'est la logique dans laquelle se sont trouvés les dramaturges africains de cette époque qui, voulant répondre à l'entreprise de dénigrement et de destruction de la conscience historique africaine orchestrée par les Blancs durant la période coloniale, font des grandes figures de la résistance à la pénétration coloniale (Chaka, Lat Dior, Gbèhanzin, Ba Bemba, Albouri, Toussaint-Louverture, Béatrice du Congo ...) des personnages héroïques. Les pièces telles que *La mort de Chaka* (1961) de Seydou Badian, *Abraha Pokou* (1961) de Charles Nokan, *Kondo, le requin* (1969) de Jean Pliya, *Les Sofas* (1969) de Bernard Zadi Zaourou, *Béatrice du Congo* (1970) de Bernard Dadié, et *Les derniers jours de Lat Dior* (1965) d'Amadou Cissé Dia, appartiennent à ce courant de réhabilitation historique et culturelle. Apedo-Amah, dans la décennie 2010, soit plus de trente ans après ces pièces consacrées aux figures historiques de la résistance contre la colonisation, retourne à l'histoire avec ses pièces de théâtre *La guerre civile des aputaga* (2014) et *Les trônes sacrés jumeaux* (2015). Toutefois, il ne s'agit pas pour le dramaturge togolais de glorifier une figure du passé mais de lever le coin de voile, à la manière de Yambo Ouologuem avec son roman *Le devoir de violence* (1968), sur certains pans de l'histoire qui ont été à la base du

retard du continent africain. Ses deux pièces s'intéressent précisément à l'histoire du peuple guin qui, à des moments précis, a connu la décrépitude à cause de la désunion et des guerres fratricides. La pièce *Les trônes sacrés jumeaux*, qui nous intéresse particulièrement dans cette étude, retrace les événements ayant conduit à la création du royaume guin au Togo. Dans cette histoire relatée, figurent en bonne place certains objets hautement symboliques et mythiques dont la récade et surtout le trône royal. Quelle est donc la teneur de cette histoire ? Que symbolisent concrètement ces objets ? Quelle est leur importance dans la gouvernance et l'existence de la communauté guin ? C'est à ce questionnement que veut répondre notre étude qui a pour objectif de mener, au-delà de la présentation des faits, des réflexions autour du symbolisme de ces objets sacrés et mythiques que sont le trône royal et la récade.

Pour y parvenir, nous nous appuyons sur l'histoire et l'anthropologie. L'histoire est cette science qui se donne pour tâche de mémoriser les faits passés, de les transformer en documents afin de permettre aux générations présentes et futures de comprendre leur situation dans le monde et de se donner des directives à suivre. « L'histoire est liée au temps, elle est dynamique et permet d'évoquer le passé pour comprendre le présent et préparer le futur », souligne Jeannette Ariane Ngabeu (2013, p.43) à cet effet. Apedo-Amah se charge justement, dans son œuvre, de revisiter l'histoire du peuple guin en mettant en relief les événements désastreux qui ont milité en défaveur de son développement, afin que les enseignements nécessaires soient tirés pour l'amélioration du présent et du futur. La démarche anthropologique, pour ce qui la concerne, prend le texte littéraire comme un objet d'analyse en s'intéressant à la question de savoir si cet univers empreint d'imagination est structuré par le système culturel et ses mythes fondateurs. Autrement dit, et comme l'écrit Chérifa Chebbah-Bakhouché (<https://fac.umc.edu.dz>), cette démarche « permet de déceler des éléments qui autorisent des interprétations en toute liberté et en toute complexité, en prenant en compte toutes les sources qui sont généralement extra-littéraires, mythologiques, psychologiques, religieuses, sociales, etc. ». Les mœurs, les

croyances, bref les aspects culturels auront donc une place prépondérante dans notre étude qui se structure en deux grandes parties tournant autour de l’histoire et du symbolisme de ces objets précieux que sont les trônes sacrés jumeaux et la récade.

1- L’histoire des trônes sacrés jumeaux et de la récade : un récit inhérent à la fondation du royaume guin

Dans la présentation de l’histoire tournant autour des trônes sacrés jumeaux et de la récade, deux versions sont à distinguer : celle notée dans les livres d’histoire et celle mise en relief dans la pièce d’Apedo-Amah. Il s’agit pour nous de présenter ces deux versions de l’histoire, de relever les différences et d’en tirer les enseignements nécessaires en ce qui concerne le symbolisme de ces objets sacrés et mythiques.

1.1- Aperçu sur l’histoire du peuple guin telle que racontée dans les livres d’histoire

Le royaume guin, dont l’histoire est mise en relief ici, se situe géographiquement au Sud-Est du Togo et a pour épice centre les villages Glidji, Zowla et Anfoin. En dehors de ces villages, il rassemble d’autres localités telles que Porto-Séguro (Agbodrafo), Petit Popo (Aného), Avévé, Aklakou, Agomé-Séva, Agbetiko et Attitogon. Selon Alain Mignot (1985, p.15), « L’ensemble du pays des Guin a (...) approximativement la forme d’un triangle de 532 km² ayant pour extrémité Porto-Séguro à l’Ouest, Grand Popo à l’Est et Agbetiko au Nord ». La fondation de ce royaume remonte au XVII^e siècle suite à des mouvements migratoires ayant pour cause principale les guerres. En effet, l’histoire telle que relatée par le roi Agbanon II¹ et présentée par Nicoué Lodjou Gayibor assisté d’Yves Marguerat et de R. P. Roberto Pazzi, dans un ouvrage intitulé *Histoire de Petit-popo et du royaume Guin*, prend sa source dans la région d’Accra au Ghana où s’était constitué le royaume Gâ² prospère grâce surtout au commerce qu’il effectuait sur la côte atlantique avec les

¹ Agbanon II est le roi de Glidji (le royaume guin) de 1929 à 1972.

² Par altération, Gâ va se transformer en Guin qui est l’appellation actuelle.

Européens. Cette prospérité était convoitée par les royaumes voisins, à l'instar de celui d'Akwamu qui, voulant aussi profiter de cette ouverture sur l'océan, mena une guerre dont l'issue fut ponctuée par la défaite cuisante du royaume Gâ. Cette défaite surprenante s'expliquerait par la trahison des chefs militaires gâ qui auraient comploté avec leurs homologues akwamu contre leur propre roi d'alors Okaï-Kwei (ou Kankué) qui a la mauvaise réputation d'être un tyran. C'est ce que souligne le passage suivant :

L'animosité des Gâ contre leur roi Okaï-Kwei trouverait son origine dans la tyrannie de ce dernier. Dodi Akaïbi, sa mère (une figure légendaire du royaume gâ) régente du royaume, aurait été enterrée vivante dans un puits à cause de son despotisme. Pour venger sa mère, Okaï-Kwei aurait juré de faire payer chèrement ce crime au peuple. De leur côté, lassés des exactions de ce tyran, les Gâ trouvèrent dans le conflit qui les opposait aux Akwamu l'occasion de s'en débarrasser. Ils s'allièrent donc secrètement aux Akwamu, leur promettant de ne tirer qu'avec des fusils chargés à blanc. L'issue de la bataille ne faisait donc de doute pour personne, sauf pour le roi, (Nicoué Lodjou Gayigbor, 1985, p.13.)

Cette défaite, conjuguée aux différends internes, a causé l'effondrement du royaume gâ. Le roi Okaï-Kwei, eu égard à la trahison de ces chefs guerriers, aurait mis fin à sa vie, évitant ainsi de s'exposer à la risée de ses sujets. C'est après la mort de ce roi que les migrations des Gâ (ou Guin) vers le Sud-Est du Togo ont commencé. Les premiers à avoir pris cette initiative sont une des sœurs aînées du roi décédé et deux princes (Foli Bebe et Foli Hemadzro). Ceux-ci, dans leur fuite, ont pris soin d'avoir avec eux deux trônes, l'un en ivoire et l'autre en ébène incrusté d'or, qu'ils ont apportés à Glidji, la capitale du royaume qu'ils ont réussi à créer au Togo. Foli Bebe s'installe à Glidji en tant que roi des Guin tandis que

Son frère consanguin, Foli Hemadzro, prit les trônes et les cannes royales, et les cacha à Zewla, à six kilomètres de Glidji. Ces trônes sont toujours dans leur cachette à Zewla -étymologiquement : "cède le pas et cache-toi-, aujourd'hui Zowla. Foli Hemadzro demeura là-bas, près des trônes mais venait assister aux grandes réunions à Glidji, (Nicoué Lodjou Gayigbor, 1985,p.14).

Il faut dire que cette histoire, telle que racontée par le roi Agbanon II, n'est pas, selon Gayibor, à prendre comme une lapalissade. Il déclare à la préface de l'ouvrage :

Force est de constater que l'histoire présentée par Agbanon II, aujourd'hui largement intériorisée par le peuple guin, n'est en aucun cas à prendre pour parole d'Évangile. ... Mais ces distances prises avec la réalité, tout comme le souffre épique des récits de bataille et surtout le surnaturel qui vient baigner si familièrement la vie des grands hommes, donnent à certains de ces pages un authentique charme poétique: on y trouve le plaisir du conte, à défaut de la rigueur de l'histoire. .. , (Nicoué Lodjou Gayigbor, 1985, p.7)

Aussi cet historien togolais (Gayigbor), grâce à ses recherches personnelles, truffe-t-il cet ouvrage de notes de bas de page qui viennent corriger, ajouter ou retrancher à ce qu'a présenté le roi Agbanon II. Qu'en est-il alors de l'histoire racontée dans la pièce d'Apedo-Amah ? Quelles sont les différences notées d'une histoire à l'autre ?

1.2- L'histoire à travers la pièce d'Apedo-Amah : des différences notables ?

Apedo-Amah, avec sa pièce de théâtre *Les trônes sacrés jumeaux*, revisite l'histoire du peuple guin qu'il raconte à sa manière. Sous sa plume, des différences par rapport à l'histoire présentée par Agbanon II sont à noter. On pourrait dire que ces différences perceptibles sont dues à d'autres informations qu'il aurait reçues. Mais il faut reconnaître qu'il s'agit beaucoup plus d'une stylisation, d'une transfiguration de sa part, par nécessité esthétique, pour présenter une version plus saisissante et plus émouvante de cette réalité historique. Ainsi, dans sa pièce de théâtre, le roi Okai-Kwei ne s'est pas suicidé à l'issue de la guerre contre les Akwamu, il ne s'est senti en aucun moment trahi par ses chefs guerriers. Bien au contraire, il est celui qui s'est opposé aux princes Ofori et Têko³ lorsque ceux-ci réclamaient la tête des généraux pour cause d'inefficacité au cours de la guerre. Le roi justifie plutôt la défaite par l'intervention des soldats ashanti au côté de ceux d'Akwamu. Apedo-Amah, par l'intermédiaire du personnage Le chœur, s'est d'ailleurs attardé longuement, avec un ton épique empreint d'hyperbolisation et de tragédie, sur cette bataille sanglante qu'il a nommée « La bataille de la plaine

³ Ofori et Têko de la pièce d'Apedo-Amah sont les correspondants de Foli Bebe et de Foli Hemadzro de l'histoire telle que racontée par Agbanon II. D'ailleurs Nicoué Lodjou Gayigbor, dans une note à la page 13 de son document, souligne que le véritable nom de Foli Bebe « semble avoir été Ofori Bembeneen qui, altéré, donna en guin Foli Bebe ».

d'Ayawasso » (p.68-77) et qui a connu deux étapes : une étape au cours de laquelle les Gan semblaient avoir pris le dessus sur les Akwamu et une autre étape où il y a eu un retournement de situation débouchant sur la victoire des Akwamu qui ont obtenu le soutien des Ashanti. Les deux princes dissidents (Ofori et Têko) et une princesse du nom de Massan, n'ayant pas obtenu ce qu'ils voulaient du roi, sont ceux qui, accompagnés d'une partie de la population du Guinyigbo⁴, fonderont après migration le Guinyi considéré comme le royaume guin. Le roi Okai Kwei a plutôt trouvé la mort lors d'un ultime assaut qu'il a dirigé contre l'opresseur Akwamu (Voir p.96). Il faut ajouter qu'à l'instar des documents d'histoire consultés, la pièce du dramaturge togolais présente les deux princes (Ofori et Têko) comme ceux qui ont emporté avec eux les trônes sacrés jumeaux pour fonder le royaume guin. Toutefois, cette pièce se veut plus détaillée en dévoilant la raison et la manière dont ces trônes se sont retrouvés dans les mains des princes dissidents. Selon l'histoire qu'elle présente, les trônes sacrés en question sont sous le contrôle du Grand Prêtre qui peut, après consultation des dieux, autoriser leur sortie par le roi. Mais le roi Okai Kwei, se disant dans l'obligation de les sortir pour réaliser l'unité de son peuple autour de lui, a cherché à passer outre ce règlement. Il explique sa décision au général Kpassem en ces termes :

(...) J'ai une idée que j'aimerais vous faire partager, général. Il s'agit d'organiser une sortie exceptionnelle des trônes sacrés jumeaux, l'un en or et l'autre en ivoire, symbole du pouvoir des dieux gan, du pouvoir royal et de l'unité de la nation. À cette occasion, tous les princes et notables, la population, l'armée et les prêtres sont tenus de faire allégeance au porteur des trônes sacrés qui ne peut être que le roi, (Apedo-Amah, 2015, p.29-30)

Le général a trouvé l'idée géniale mais a prévenu le roi des dangers encourus : « Les Akwamu pourraient les exiger comme butin de guerre et c'en serait fini de votre légitimité et de la protection des dieux gan sur notre peuple », (Apedo-Amah, 2015, p.30). Nonobstant cet avertissement, le roi a tenu à sortir les trônes de leur cachette. C'est ainsi qu'il a assassiné tour à tour le Grand prêtre et la reine qui ont essayé de

⁴ Nom donné dans la pièce au royaume gâ dans la région d'Accra au XVII^e siècle

contrecarrer son plan. Toutefois, c'est cette même reine qui a réussi à détourner les trônes et à les confier aux princes Ofori et Têko, avant sa mort au cours d'un combat terrible empreint de mysticité qu'elle a livré avec le roi. La scène de la pièce d'Apedo-Amah tourne essentiellement autour de l'histoire de ces trônes, objets éminemment précieux pour la communauté guin.

Dans cette relation des événements inhérents à ces trônes, est évoqué un autre objet non moins précieux lié à la royauté de cette communauté. Il s'agit de la récade (la canne royale) dont l'histoire apparaît en deux endroits de la pièce : d'abord lorsque le roi Okaï Kwei la confie au crieur public pour qu'il parle en son nom à la population du royaume du Guinyigbo ; ensuite lorsque le prince Ofori, devenu roi de Guinyi, la confie à un de ses serviteurs pour qu'il raccompagne la princesse Adolé qui a échoué dans sa tentative de ramener les trônes sacrés à Guinyigbo. Ces deux objets (le trône et la récade), eu égard à leur usage et à la considération dont ils font l'objet dans la communauté guin, dégagent un symbolisme particulier que nous voulons à présent mettre en relief en nous appuyant principalement sur la pièce de théâtre d'Apedo-Amah.

2- Les trônes sacrés jumeaux et la récade : des objets symboliques et précieux dans la royauté et l'existence du peuple guin.

L'humanité est caractérisée fondamentalement par une diversité culturelle : chaque peuple avec sa culture, ses mœurs et croyances. La connaissance et la compréhension de la culture de l'autre doivent être considérées comme source de richesse puisqu'elles permettent non seulement l'augmentation et l'amélioration du savoir mais aussi l'entente entre les humains. La pièce d'Apedo-Amah, *Les trônes sacrés jumeaux*, nous offre l'occasion de connaître une facette des aspects culturels du peuple guin liés à sa royauté, à sa gouvernance et à ses croyances, à travers la présentation des objets symboliques tels que les trônes et les cannes royaux qui sont hautement importants au point où la survie de toute la communauté dépendrait d'eux. En effet, « Lorsque le roi Kankué mourut à Accra et que ses fils et parents eurent

apporté ici⁵ les deux principaux trônes, les cannes et les parures royales, toute la puissance du royaume d'Accra commença à décliner et, au moindre incident, les Accra émigraient vers Tonu, chez leurs parents » (Nicoué Lodjou Gayigbor, 1985, p.33). C'est ce que souligne une partie de l'histoire racontée par le roi Agbanon II dont les traces sont perceptibles dans la pièce du dramaturge togolais où une place de choix est réservée au symbolisme des trônes sacrés et à celui de la canne royale (la récade).

2.1- Les trônes sacrés jumeaux et leur symbolisme

Le trône est généralement défini comme un siège, une chaise ou un fauteuil sur lequel s'assoit un souverain au cours des cérémonies empreintes de solennité. Symbole du pouvoir, le trône est essentiellement conçu pour porter un homme au pinacle, le placer au-dessus du commun des mortels. Ainsi prennent tout leur sens et ampleur des expressions telles que « monter sur le trône », « porter quelqu'un au trône », « convoiter le trône », « hériter le trône », etc. qui forment un champ lexical renvoyant à la consécration ou aux actions menant à la consécration d'une autorité suprême. Pour Mohammed Ennaji (<https://www.challenge.ma>),

Le trône est en premier lieu le symbole de la puissance indiscutée que conforte l'adhésion convaincue d'une population. Il est l'attribut central de la Majesté que rien ne remet en cause. (...) Le trône est ainsi l'emblème du pouvoir là où il a la suprématie. (...) Y prendre place pour un chef veut dire que son autorité est à son apogée, qu'elle est sans conteste au-dessus de toute autre. Rien d'autre ne rend mieux l'autorité du roi que cette référence. (...) Loin d'être donc un simple objet, le trône est essentiellement le symbole du règne. Sa dimension et son luxe n'ont d'autre but que de rendre concrètement, pour le peuple, le degré de puissance. (...) L'image de la chaise royale n'est ainsi qu'une métaphore de l'autorité et de la royauté. (...) Le vocable peut désigner la personne même du roi, dont la place a ainsi fini par le désigner lui-même. En fait, l'intelligence du concept du trône suppose de passer outre sa représentation matérielle.

En Afrique, particulièrement, en plus d'être le symbole de pouvoir, le trône a un caractère sacré et mythique comme en témoigne le cas des Ashanti. La légende (https://fr.wikipedia.org/wiki/Trône_royal_Ashanti) raconte que leur trône royal

⁵ « Ici » renvoie au royaume guin qui se situe au Sud-Est du Togo.

est l'œuvre d'un Grand Prêtre (l'un des deux fondateurs du royaume) du nom d'Okomfo Anokye qui l'a fait descendre du ciel et l'a téléguider vers les genoux d'Osei Tutu devenu ainsi le premier roi des Ashanti. Ce trône royal, connu sous le nom de Trône d'or, constitue non seulement un symbole d'autorité royale, mais aussi un objet de culte puisqu'étant censé contenir l'esprit du peuple ashanti. Il est à l'origine de plusieurs conflits liés à la propension des uns et des autres de le posséder.

Dans la communauté guin, il ne s'agit pas d'un trône, mais de deux trônes royaux qui, selon l'histoire et la pièce d'Apedo-Amah, présentent des caractéristiques sacrées et mythiques, même s'ils ne viennent pas du ciel comme le trône des Ashanti. Ces trônes sacrés jumeaux, comme l'indique le titre de la pièce, recèlent plusieurs symboles.

Ils symbolisent d'abord l'autorité royale. Dans la communauté guin, le trône, la royauté et le roi désignent une même entité, comme le proclame le roi Okai Kwei dans la pièce : « Je suis le royaume incarné. Cessez donc de faire la différence entre le trône et le royaume. Ils sont consubstantiels et donc inséparables comme la chair et les os d'un même corps », (Apedo-Amah, 2015, p.55). Ainsi qui parle du trône, évoque en même temps le roi qui l'incarne et le royaume qu'il dirige, royaume dont les habitants lui doivent une obéissance totale. C'est ce qui transparaît dans le dialogue entre la reine, la princesse Adolé et le prince Anoumou chargés de négocier avec les princes rebelles Ofori et Têko afin qu'il y ait une entente et une union nécessaires pour faire face à l'envahisseur akwamu :

La reine : (...). Je souhaite que vous preniez langue avec les représentants des princes rebelles, les princes Ofori et Têko, afin de tenter une médiation entre le trône et ses généraux vaincus et les princes révoltés.

(...)

Adolé : Majesté, qu'avez-vous à offrir aux rebelles et que leur demandez-vous en retour ?

Anoumou : La reine n'a rien à leur offrir, ils doivent seulement obéissance au trône !, (Apedo-Amah, 2015, p.33-34)

Sachant que son autorité vacille après la défaite contre les Akwamu, le roi Okai Kwei a tenu vaille que vaille à sortir les trônes de leur cachette pour les brandir à la

population afin de se faire respecter à nouveau. « Je suis prêt à affronter même les dieux si cela peut sauver mon peuple et mon trône. Et gare au dieu maudit qui y risquerait » (Apedo-Amah, 2015, p.55), dit-il en montrant sa détermination à récupérer les trônes des mains de leur gardien qui n'est que le Grand Prêtre. N'ayant pas atteint cet objectif, puisque les trônes étaient entre-temps récupérés par les princes Ofori et Têko, il a perdu tout son pouvoir. Il est déchu, tué de façon barbare et son corps est voué aux charognards. Le chœur s'est alors chargé de relater les faits de la façon suivante :

(...) Okaï Kwei n'était plus qu'un lion
 Sans griffes et aux dents émoussées
 Son châtement fut des plus infamants
 Après l'avoir éventré, castré et décapité
 Avec le prince aîné de ses fils
 L'ennemi barbare et impie jeta ses restes en pâture
 Aux animaux sauvages près d'Akra
 Okaï kwei n'eut point le privilège
 D'une simple poignée de terre
 Pour sa traversée du fleuve, (Apedo-Amah, 2015, p.96-97).

Outre l'autorité royale qu'ils symbolisent, les trônes de la pièce sont aussi le symbole de l'unité du peuple guin. Il y a une sorte d'unanimité autour de ces trônes. Les habitants du royaume guin sont tenus de former une union sacrée autour de leur détenteur en suivant ses directives. Il est question, en réalité, de traditions, de coutumes dont le respect devrait être automatique. Sachant cela, le roi Okaï Kwei, mis en difficulté par la défaite de son armée face aux Akwamu, critiqué et boudé par certains clans et leurs princes, tenait coûte que coûte à faire sortir les trônes sacrés pour un rassemblement et une adhésion de tous à sa politique. Par la voie du crieur public, il lance un appel empreint de menace dont voici la teneur :

Vous connaissez tous le rituel de la sortie des trônes sacrés. Pour sauver le Guinygbo de la disparition, j'ai décidé, moi Okaï Kwei, roi du Guinygbo, installé sur le prestigieux trône de mes illustres ancêtres qui fondèrent ce royaume, de sortir ces symboles de notre unité pour que tous rassemblés autour du même arbre nous en empêchions la chute. Les dieux, la coutume, les ancêtres imposent ce devoir sacré à tous les fils et filles de ce pays sous peine de malédiction quels que soient leur rang, leur fortune, leur clan. (...), (Apedo-Amah, 2015, p.64-65).

Malheureusement pour lui, il a eu une opposition farouche du Grand Prêtre, de la reine, des princes Ofori et Têko et de la grande majorité de la population qui étaient tous indignés de son attitude tendant à remettre en cause la tradition qui veut qu'il reçoive l'autorisation des dieux avant la sortie des trônes. C'est ce que lui rappelle le Chœur exprimant l'indignation des uns et des autres : « Seuls les dieux, par la voix du Grand Prêtre du royaume, autorisent cette cérémonie ! Sacrilège ! Sacrilège ! Nous sommes perdus. Et si les Akwamu les volaient, que deviendrons-nous ? Le roi aussi a perdu la raison », (Apedo-Amah, 2015, p.64).

Il est donc clair que ces trônes ne sont pas de simples objets qu'on peut manipuler n'importe comment. Le qualificatif « sacrés » qui leur sont attribués par Apedo-Amah dans le titre de la pièce se justifie largement. Ils sont sacrés d'autant plus qu'ils symbolisent le lien entre les dieux et les hommes dans le royaume guin. Le crieur public, envoyé par le roi Okai Kwei pour informer la population de la sortie imminente des trônes, le dit clairement dans ses propos :

Peuple gan, au nom de nos prestigieux ancêtres, au nom des dieux. Tout à l'heure quand le soleil aura gravi de quelques degrés la pente du ciel au cours de cette matinée, vous assisterez sur la place royale, à la sortie solennelle et exceptionnelle des trônes sacrés jumeaux en or et en ivoire, symboles de notre royaume béni et de son alliance avec les dieux de notre panthéon, (Apedo-Amah, 2015, p.64).

Ainsi, lorsque les trônes ont été emportés par Ofori et Têko qui sont allés fonder un autre royaume du nom de Guinyi, une rupture des liens avec les dieux est ressentie par les populations de Guinyigbo, le royaume initial. Selon celles-ci, la décrépitude progressive de leur royaume est inhérente à la colère des dieux depuis le déplacement des trônes vers d'autres cieux. Les propos du prince Anoumou sont alors sans ambages en ce qui concerne cette situation : « la décomposition continue du royaume du Guinyigbo nous a amenés à faire le constat qu'il s'agit d'un processus surnaturel enclenché par les dieux contre le destin de notre peuple », (Apedo-Amah, 2015, p.101). Au risque donc de disparaître, la récupération des trônes devient une nécessité vitale pour le royaume Guinyigbo. Pour cela, le nouveau roi (le successeur d'Okai Kwei) a dû envoyer des émissaires au Guinyi, comme le souligne le Chœur :

(...)
 Entre dépossession et occupation
 Le Guinyigbo se languit douloureusement
 Et le successeur d'Okai Kwei
 Sur le trône du Guinyigbo
 Pour contrarier un sort si défavorable
 Décide d'envoyer une ambassade
 Auprès du Guinyi chez le roi Ofori
 Pour la restitution des trônes sacrés jumeaux, (Apedo-Amah, 2015, p.97).

Les émissaires du royaume Guinyigbo, le prince Anoumou et la princesse Adolé, se sont confrontés malheureusement au refus du roi de Guinyi Ofori et de son notable Têko qui ont déploré le fanatisme de leurs anciens concitoyens par rapport aux trônes. Le roi Ofori a pu ainsi leur dire : « (...) Dans l'intérêt du Guinyigbo, il est préférable de ne pas lui rétrocéder les trônes sacrés jumeaux. Cessez de compter sur des dieux dont nul ne sait les caprices », (Apedo-Amah, 2015, p.102). Et au notable Têko de renchérir en ces termes : « Et le coup de pouce du destin, selon vous, est le retour de ces fameux trônes à Akra ou à Ayawasso⁶. Et si malgré cela, les dieux demeureraient sourds à vos suppliques ? Y avez-vous pensé ? », (Apedo-Amah, 2015, p.104-105). Nonobstant ces propos dissuasifs, ces émissaires, totalement ancrés dans les croyances traditionnelles de leur royaume, croient dur comme fer que le salut de leur peuple viendrait de la récupération de ces trônes. C'est dans cette logique que, répondant à Têko, Anoumou déclare avec conviction : « Le sac du Guinyigbo par les vandales étrangers a occasionné de nombreuses souillures de nos lieux de culte consacrés aux dieux. Quand nous aurons mis de l'ordre dans les demeures des dieux, l'ordre reviendra chez les hommes gan », (Apedo-Amah, 2015, p.105).

Devant le refus obstiné d'Ofori et de Têko de rétrocéder les trônes par la négociation, Anoumou et Adolé ont voulu passé par une autre stratégie peu orthodoxe qui, malheureusement pour eux, a échoué. Leur deuxième méthode empreinte de ruse, de fourberie et de trahison, ajoutée à d'autres situations déplorables liées aux trônes, nous font dire que ces objets sacrés et mythiques constituent finalement des symboles

⁶ Selon la pièce *Les trônes sacrés jumeaux*, Ayawasso est la capitale du royaume Guinyigbo.

de convoitise et de conflits. En effet, comme pour le trône ashanti, les trônes sacrés jumeaux ont fait l'objet de convoitise débouchant sur des situations lamentables. Le dialogue suivant entre le roi Okaï Kwei et son chef d'armée constitue le signe avant-coureur d'une situation macabre, l'ouverture en quelque sorte d'une parenthèse de sang dont la cause n'est que la possession ou la récupération des trônes sacrés jumeaux :

Okaï Kwei : Le Guinyigbo n'a plus rien à perdre. Il ne me reste plus qu'à convaincre les grands prêtres des divinités gan. Je suis prêt à marcher sur des cadavres pour atteindre ces trônes sacrés dans leur cachette. La paix civile est à ce prix.

Général Kpassem : Mon sabre vous ouvrira un chemin de sang si les prêtres devaient s'opposer à vos projets. L'intérêt national ne saurait s'encombrer des états d'âme de quelques prêtres frileux. La vie de tout un peuple est en jeu, (Apedo-Amah, 2015, p.30).

Cette décision a eu effectivement des conséquences funestes dont la première victime est le Grand Prêtre. Celui-ci, en raison de sa fermeté en ce qui concerne le respect scrupuleux de la tradition, a été assassiné par le roi et son sbire le général Kpassem. Le roi trouve que le Grand Prêtre s'est lui-même condamné à mort en s'opposant à ses desseins. Pour lui « Le sort du Guinyigbo ne peut dépendre des caprices d'un individu, fût-il le Grand Prêtre. Chaque sujet doit obéissance à son souverain » (Apedo-Amah, 2015, p.54). Mais la reine lui rétorque que, dans le domaine spirituel, c'est lui plutôt qui devait obéissance au Grand Prêtre. C'est suite à cette intervention de la reine qu'il présente les événements qui ont abouti à l'assassinat du Grand Prêtre :

Okaï Kwei : L'imbécile a abusé de ma confiance. Après une brève résistance à mes arguments et à ceux du général Kpassem, il a accepté de mettre les trônes à ma disposition. Il est donc reparti pour aller les chercher, mais au lieu de cela, il a confié à deux de ses prêtres vodu la mission d'aller changer la cachette des trônes sacrés jumeaux et de disparaître eux-mêmes. C'est après qu'il est revenu nous dire avec arrogance son refus catégorique de mettre les trônes à notre disposition. Malgré toute la force de persuasion du général Kpassem, il a refusé de collaborer, (Apedo-Amah, 2015, p.54-55).

La reine a qualifié l'acte du roi (son époux) de sacrilège qui attirera la foudre des dieux sur lui. Ainsi, lorsque celui-ci sollicite son soutien pour qu'elle rallie

inconditionnellement son clan à sa cause au moment où les trônes seront exhibés, elle a opposé une fin de non-recevoir. « Les rois sont interchangeable mais pas le royaume qui existait bien avant que vous et vos ancêtres ne naquissiez. Ma réponse à votre sollicitation est un refus aussi catégorique que celui du Grand Prêtre. Je ne ferai rien pour influencer mon clan en votre faveur (...) », dit-elle avec véhémence (Apedo-Amah, 2015, p.55). La dispute entre le roi et sa reine tourne alors à une bagarre spirituelle terrible qui a abouti à la mort de celle-ci. Ainsi, après le Grand Prêtre, c'est le tour de la reine de succomber pour s'être opposée au projet du roi d'exhiber les trônes devant les populations sans l'autorisation des dieux. Même le général Kpassem, de manière inexplicable dans la pièce, a connu la mort dans cette affaire, probablement à l'issue d'une vengeance orchestrée par les proches du Grand Prêtre. Il faut ajouter qu'en dehors des actions macabres du roi, la deuxième situation qui a aussi conduit à la mort est la tentative de récupération des trônes par les émissaires Anoumou et Adolé. Ceux-ci, ayant tenté en vain la négociation, ont tout de même réussi à convaincre, en leur faisant miroiter les postes de roi et de reine du Guinyigbo, le notable Têko et sa femme la princesse Massan de trahir le roi de Guinyi Ofori. Le complot est découvert par ce dernier et les traîtres sont châtiés à mort. La tête de Têko s'est retrouvée dans la marmite de sa femme Massan et cette dernière, pour éviter une quelconque humiliation, a préféré se donner la mort en buvant une coupe de poison. Les deux émissaires (Anoumou et Adolé), venus pour récupérer les trônes sacrés jumeaux, ont eu des fortunes diverses. Anoumou a été condamné à mort par le roi Ofori tandis que Adolé est chargée de retourner à Guinyigbo pour rendre témoignage des faits qui se sont déroulés à Guinyi. Il faut ajouter que, dans cette affaire de récupération des trônes sacrés, Têko a assassiné froidement un devin qu'il a consulté pour savoir si effectivement il deviendra roi du Guinyigbo comme le suggéraient Anoumou et Adolé. C'est cette situation tragique que présentent les répliques suivantes émaillées de didascalies :

Le devin : La vision est plus claire à présent. Il s'agit d'une tête couronnée, la vôtre, tchami Têko. (*La lampe s'éteint et il la rallume*)

Têko : (*rit à gorge déployée et semble très soulagé*) Les signes ont parlé et satisfait ma curiosité. (*Il se lève*) Devin, voici le salaire de ta peine. (*Il sort un poignard, l'égorge et traîne le cadavre en dehors de la pièce*). Ce message des dieux est trop important pour être partagé avec un devin. Il aurait pu parler ; or je ne peux prendre le risque d'une indiscretion. Le roi Ofori est plus méfiant qu'un serpent. (*La lampe s'est éteinte*), (Apedo-Amah, 2015, p.114).

Il ressort de ce qui précède que les trônes sacrés jumeaux sont d'une importance capitale pour la communauté guin. Ils symbolisent à la fois l'autorité royale, le peuple guin dans son entièreté et représentent le lien entre ce peuple et les dieux. Ainsi, en raison de leur caractère précieux, ils font l'objet de convoitise. Cela ne pouvait d'ailleurs en être autrement puisqu'il apparaît, en lisant la pièce d'Apedo-Amah, que celui qui réussit à les avoir à sa disposition, possède le pouvoir et mérite le respect de toute la communauté. Il faut tout de même faire remarquer que les trônes sacrés jumeaux dont il est question ici diffèrent des trônes royaux ordinaires (communément appelés *Fiôzikpi* ou *Fiôzikpé* chez les peuples du Sud du Togo) qui se fabriquent à chaque changement de roi, comme le note N. L. Gayibor (1991, p.159) : « Le trône : c'est un grand tabouret en bois d'ébène, sculpté d'une seule pièce avec cinq pieds ornés de motifs divers (...) ainsi que les bords relevés. C'est le *Fiôzikpé* : chaque nouveau roi se fait sculpter le sien propre, qui restera, après sa mort, conservé religieusement avec ceux de ses ancêtres ». Les trônes sacrés jumeaux, par contre, sont des objets uniques et précieux qui existent de génération en génération, « des objets en miniature, qu'on n'utilise que pour les rites, ou, éventuellement pour les cérémonies d'apparat » (N. L. Gayibor, 1991, p.158). Il ne s'agit pas pour le roi de s'asseoir dessus, mais ainsi que l'a montré le texte d'Apedo-Amah, de les avoir à ses côtés à des occasions exceptionnelles comme des symboles de l'autorité royale et de la communion avec le peuple et les dieux protecteurs de la communauté.

Il faut noter qu'en dehors des trônes sacrés jumeaux, un autre objet symbolique lié à la royauté du peuple guin attire notre attention. Il s'agit de la canne royale, ou du sceptre, communément nommée la *récade* en Afrique. Comment se

présente-t-elle ? Quel symbolisme dégage-t-elle ? Telles sont les questions auxquelles nous allons à présent répondre.

2.2- La récade et son symbolisme

La récade fait partie des objets utilisés par les rois pour se distinguer et s'affirmer comme tels. Elle apparaît comme une canne, un bâton sur lequel on peut s'appuyer en marchant et qui peut être en or, en argent, en cuivre ou en bois sculpté. Mais loin d'être un simple bâton, un simple objet, elle est dotée d'une grande valeur symbolique. Le roi Agbanon II, dans son récit sur l'histoire du royaume guin, a touché du doigt quelques-uns de leurs usages quotidiens et en a profité pour parler de la canne royale et de son importance. Il déclare :

La canne (ou bâton), *Atikploe*, joue un rôle très important dans la vie des indigènes. C'est l'insigne de l'autorité, un attribut de commandement ; elle sert aussi comme carte de visite, billet de procuration ou passeport, selon les circonstances. Cette canne représente la personne à laquelle elle appartient: le porte-canne du roi est un des personnages les plus importants du village. Les cannes royales sont en chêne, en ivoire sculpté, en or ou en argent massif. On doit au porte-canne du roi le même respect et les mêmes honneurs qu'à son maître ; frapper ou insulter le porte-canne est une injure grave, pouvant même occasionner une guerre civile. (N. L. Gayibor, 1991, p.158)

Dans cette présentation, apparaît clairement le symbolisme que dégage la récade. Ce symbolisme est aussi perceptible dans la pièce d'Apedo-Amah où la récade, au même titre que le trône, constitue un symbole de l'autorité royale. Ainsi le roi, pour se faire représenter et donner du crédit aux propos du crieur public qu'il a envoyé pour délivrer son message à la population, dote celui-ci de sa récade. « (...) Peuple, considère les propos qui sortent de ma bouche puante comme ceux du roi lui-même dont je vous exhibe la récade sacrée, symbole de son pouvoir sur nous tous. Je ne suis que son misérable messager, un pauvre crieur public, le chiffon sur lequel il s'essuie les pieds », entend-on dire le crieur public (Apedo-Amah, 2015, p.59). C'est dire que celui qui détient la récade se mue en quelque sorte au roi. La récade symbolise, en réalité, le roi. Qui reçoit la récade, reçoit le roi. De la même façon, qui la rejette, rejette le roi et bafoue ainsi son autorité. Sachant cela, le crieur public a pu attirer

l'attention de ses concitoyens, grâce à la récade qu'il détient, en s'exprimant comme si c'était le roi lui-même : « Oyez ! Oyez ! Peuple du Guinyigbo ! (...) Oyez ! Oyez ! Okaï Kwei vous parle (...). Misérables larves ! Silence ! Qui êtes-vous pour oser interrompre le roi ? Hein ? Vous êtes qui ? (...) », (Apedo-Amah, 2015, p.63-64). Outre cela, la scène entre la reine et le même crieur public montre que le roi et celui qui détient sa récade deviennent interchangeable. En effet la reine, en courroux contre le roi à cause de sa décision de sortir les trônes sacrés de leur cachette sans l'autorisation des dieux et du fait qu'il a commis l'irréparable en assassinant le Grand Prêtre, déverse sa colère sur le crieur public qui détient la récade en le frappant. Quand celui-ci se plaint en encaissant les coups, la reine lui déclare : « Silence, vermine, ce n'est pas toi que je frappe mais ton royal commanditaire ; donc pour son honneur, souffre ta douleur avec dignité et cesse de pleurnicher », (Apedo-Amah, 2015, p.68).

Sous un autre angle, la récade, eu égard à son importance et à la considération qu'on lui accorde, peut devenir un objet de protection pour celui qui la détient. C'est ce pouvoir que le roi Ofori du Guinyi lui attribue lorsqu'il charge la princesse Adolé d'aller rendre témoignage à Guinygbo de l'échec de leur mission (celle de la récupération des trônes) et de la tragédie qu'elle a engendrée. Il s'adresse à celle-ci en ces termes : « Attendez. Prenez ma récade. (*Le Hasinon la lui remet*) Elle vous servira de protection. Votre tête m'est soudain devenue précieuse. L'un de mes hommes, par excès de zèle, pourrait vous enlever. (...) », (Apedo-Amah, 2015, p.132).

Il faut faire remarquer qu'en pays guin, comme dans la plupart des communautés du Sud du Togo, la récade est non seulement symbolique, mais a aussi un caractère sacré. Ainsi son port et son usage exigent des dispositions particulières, comme en témoignent les informations données par le roi Agbanon II de Glidji :

Le port de la canne exige un certain cérémonial : celui qui la porte doit éviter de la poser à terre ; il doit la tenir de préférence, couchée sur le bras. Un émissaire porteur de canne est toujours accueilli immédiatement et avec déférence par la personne auprès de qui il est envoyé. Dès que le porteur se trouve en sa présence, il doit lui

remettre la canne, que l'autre est obligé de garder en main jusqu'à ce que le porteur ait achevé d'énoncer le but de sa mission. Si la réponse peut être donnée aussitôt, la canne est alors rendue sur le champ à l'émissaire ; sinon, elle ne lui sera remise que le jour où celui-ci repartira de chez la personne qu'il a été chargé de visiter. La canne accompagne aussi, en toute circonstance, les communications, officielles ou non, que les grands se font entre eux. Elle est aussi envoyée en guise de salutation (...), (N. L. Gayibor, 1991, p.158-159).

En raison donc de son caractère sacré, la récade n'est pas toujours uniforme. Ainsi, en dehors de la récade sacrée et précieuse, il peut y avoir « une reproduction de dimensions normales, mais en matériel moins recherché (...) pour les rapports ordinaires », (N. L. Gayibor, 1991, p.158). Il est d'ailleurs à distinguer, suivant les précisions du roi Agbanon II, trois catégories de récade ou canne royale : la canne officielle pour les cérémonies d'apparat, la canne semi-officielle qui sert dans les rapports et celle amicale pour les communications personnelles ou ordinaires avec les autorités locales ou intimes.

Au-delà de ce qui précède, il faut dire que la récade, au même titre que les trônes sacrés jumeaux, constitue un objet éminemment culturel. À travers sa présentation et celle des trônes, ce sont quelques aspects de l'histoire, des coutumes et des croyances du peuple guin, et par ricochet ceux du Togo et d'Afrique, qui sont mis en exergue. Il s'agit principalement du respect dû aux autorités et aux divinités représentées par des objets symboliques dont le trône royal et la récade mis en relief dans la pièce d'Apedo-Amah.

Conclusion

Somme toute, il faut dire que l'œuvre *Les trônes sacrés jumeaux* constitue une pièce de théâtre à caractère historique qui ne manque pas d'intérêt en ce qui concerne la connaissance de certains aspects de la culture africaine, notamment ceux liés à la royauté, à la gouvernance et aux croyances. Le cas spécifique qu'elle nous présente est celui du royaume des Guin dont les habitants vouent un respect absolu à des objets royaux tels que le trône et la récade. Il apparaît, à travers notre étude, que ces objets sacrés, au-delà du fait qu'ils symbolisent l'autorité royale, sont des symboles

d'unité de la communauté avec son roi et ses dieux. Toutefois, eu égard à leur haute importance dans la gouvernance du royaume, ils font l'objet d'une convoitise conduisant à des situations lamentables. Apedo-Amah profite de la situation conflictuelle autour de ces objets sacrés pour pointer du doigt la désunion et l'attitude blâmable des Africains, représentés dans sa pièce par le peuple guin, qui croient aveuglement que les dieux résoudre les problèmes à leur place. L'enseignement qu'on peut tirer en fin de compte est que les Africains doivent revoir certains aspects de leurs traditions et mentalités avant de prétendre au développement de leur continent. L'histoire est donc là pour les renseigner utilement à cet effet, afin que les erreurs du passé ne soient plus commises. C'est justement cette mission que le dramaturge togolais assigne à sa pièce de théâtre *Les trônes sacrés jumeaux* qui a le mérite de plonger le lecteur-spectateur dans l'histoire africaine précoloniale en pointant surtout du doigt les guerres fratricides qui ont fragilisé le continent et ont ainsi favorisé sa domination par les Occidentaux.

Bibliographie

APEDO-AMAH Ayayi Togoata (2014), *La guerre civile des aputaga*, Lomé, Awoudy.

APEDO-AMAH Ayayi Togoata (2015), *Les trônes sacrés jumeaux*, Lomé, Awoudy.

BADIAN Seydou (1961), *La Mort de Chaka*, Paris, Présence Africaine.

CHEBBAH-BAKHOUCHE Chérifa, *Cours : Littérature et Anthropologie*, <https://fac.umc.edu.dz>, Consulté le 28/11/2022 à 09h23.

CORNEVIN Robert (1988), *Le Togo des origines à nos jours*, Paris, Académie des Sciences d'Outre-Mer.

DADIE Bernard (1970), *Béatrice du Congo*, Paris, Présence Africaine.

DIA Amadou Cissé (1965), *Les derniers jours de Lat Dior*, Paris, Présence Africaine.

- DORTIER Jean-François (2015), « Anthropologie. Au cœur des sociétés », *Les Sciences Humaines. Panorama des connaissances*, Éditions Sciences Humaines, p. 21-62.
- ENNAJI Mohammed, « Le trône aux origines d'une institution », <https://www.challenge.ma>, Consulté le 12/12/2022 à 17h35.
- GAYIBOR Nicoué Lodjou (1976), « Les origines du royaume de Glidji », *Annales de l'UB*, (Lettres) 3, p.75-102.
- GAYIBOR Nicoué Lodjou (1983), *Ofori Bembeneen, alias Foli Bebe, fondateur du royaume de Glidji*, Lomé, INSE/UB.
- GAYIBOR Nicoué Lodjou et LIGIER F. (1983), *Foli Bebe ou l'épopée des Gâ du Togo*, Abidjan, NEA.
- GAYIBOR Nicoué Lodjou (1990), *Le Genyi, un royaume oublié de la côte de Guinée au temps de la traite des Noirs*, Lomé-Paris, Haho-Karthala.
- GAYIBOR Nicoué Lodjou (1991), *Histoire de Petit-popo et du royaume Guin*, Lomé-Paris, Haho-Karthala.
- GERFAUD Jean-Pierre et TOUREL Jean-Paul (2004), *La littérature au pluriel : Enjeux et méthodes d'une lecture anthropologique*, Louvain-la-Neuve, De Boeck.
- KAKE Baba Ibrahima (1985), « Culture africaine, identité culturelle, développement, dialogue des cultures », *Éthiopiennes numéros 40-41 - volume III*, n°1-2.
- MIGNOT Alain (1985), *La terre et le pouvoir chez les Guin du Sud-Est Togo*, Paris, Publications de la Sorbonne.
- NOKAN Charles (1971), *Abraha Pokou*, Honfleur, P. J. Oswald.
- OUOLOGUEM Yambo (1968), *Le devoir de violence*, Paris, Seuil.
- PLIYA Jean (1969), *Kondo le requin*, Paris, ORTF/D.A.E.C.
- ZADI ZAOUROU Bernard (1975), *Les Sofas*, Paris, P. J. Oswald.

LA MUSIQUE DANS LE PRISME DU SYMBOLIQUE DES POUVOIRS TRADITIONNELS AFRICAINS

Elvis Brunell NATOU ⁷
Université Marien Ngouabi
E-mail : elvis.natou@gmail.com

Résumé : La musique dans le domaine des symboles des pouvoirs politico-juridiques et spirituels africains se comprend comme un des symboles culturels de consécration, d'intronisation et de célébration des pouvoirs d'une part, et comme un symbolique communicatif, éducatif et célébrateur du pouvoir traditionnel en Afrique précoloniale d'autre part. C'est dans ce contexte qu'intervient notre étude. Notre démarche sera dialectique avec une approche de l'observation participante. Les résultats attendus consistent à montrer la place du symbolisme de la musique dans l'exercice du pouvoir en Afrique.

Mots-clés : Pouvoir ; musique ; tradition ; symbolique, pouvoir

Abstract: Music in the field of symbols of African politico-legal and spiritual powers is understood as one of the cultural symbols of consecration, enthronement and celebration of powers on the one hand, and as a communicative, educational symbol and celebratory of traditional power. in pre-colonial Africa on the other hand. It is in this context that our study takes place. Our approach will be dialectical with a participant observation approach. The expected results consist in showing the place of the symbolism of music in the exercise of power in Africa.

Keywords: Power, music, tradition, symbolic, power

Introduction

Le pouvoir en Afrique précolonial, quel qu'il soit, fut caractérisé par un symbolisme sans pareil. Partant du pouvoir politico-juridique en passant par le pouvoir spirituels jusqu'au pouvoir familial, la question du symbolisme est centrale. Un dicton français dit que l'habit ne fait pas le moine, mais l'on reconnaît le moine par son habit. Il serait donc possible de dire que chez les Africains, le chef se reconnaît par les symboles caractéristiques de son autorité. Ce sont des symboles culturels.

⁷ Elvis Brunell NATOU, Ethnomusicologue.

Notre motivation à mener une telle étude a quelque chose de particulier : celle de montrer la place du symbolisme en général mais, surtout celui de la musique dans l'exercice du pouvoir, en particulier. De la manière dont les choses évoluent de nos jours, les futurs Africains risqueront de ne plus rien retrouver de plus caractéristique du symbolisme culturel musical du pouvoir des sociétés africaines. Le choix de ce thème n'est donc pas anodin. Ce thème est choisi pour traiter, de façon centrale, la question du symbolisme dans l'Afrique des royaumes, partant de la consécration, de l'intronisation jusqu'à la célébration des pouvoirs. L'objectif de notre étude n'est plus à rechercher. Il vise à montrer que la musique a été un symbolique communicatif, éducatif et célébateur du pouvoir traditionnel en Afrique précoloniale. Il faut ajouter que le contexte de cette étude est axé sur le pouvoir politico-juridique traditionnel africain. Par conséquent, l'étude nous met dans l'enjeu de la compréhension de la musique comme une activité propre du pouvoir de l'être humain, soumis à l'activité de l'expression de la culture, de l'éducation, de la consécration et même de l'initiation. En effet, il faut dire que le pourquoi de cette question part d'un problème constaté dans l'Afrique actuelle. La question de l'exercice des pouvoirs postcoloniaux a perdu son caractère sacré, pour ne garder que son caractère autoritaire, fondé sur le modèle occidental. En matière de considération de l'autorité du pouvoir et de sa sacralité, l'Afrique contemporaine qualifiée de moderne prend une tangente inquiétante, celle qui l'emmène à ne plus jeter un retro-regard sur son passé. Dans plusieurs pays d'Afrique, la question de l'accession au pouvoir n'est plus focalisée sur la notion de la culture de la sacralité et, curieusement, nous sommes surpris de constater que l'accession au pouvoir passe par les coups d'Etat. Tout est presque occidentalisé et donc rien de la sacralité africaine n'est plus légitimement visible. N'est-il pas un danger de voir un peuple déconstruire la sacralité de leur gouverne, pour opter dit-on de la modernité factice fondée sur modèle étranger ? Si la gestion de l'autorité même de la famille africaine nécessitait des rituels de consécration et d'intronisation à combien de fois plus de raison, le pouvoir politico-

judiciaire ? C'est pourquoi notre problématique se formule autour de la question de la place de la musique comme symbolique dans le pouvoir traditionnel en Afrique précoloniale, parce qu'elle serait usitée dans toutes ces activités suscitées. C'est une façon de vouloir montrer comment le sacré intégrait le pouvoir politico-judiciaire et même familial. Denis Constant Martin, dans un article publié le 1^{er} novembre 2004 intitulé « les musiques en Afrique révélateurs sociaux » notifie que « dans les sociétés africaines rurales, la musique était et demeure souvent omniprésente : il n'est pas de moment important de la vie d'un groupe, sinon d'un individu, qui ne soit accompagné de chants et de danses, soutenus ou non par des instruments ; certains expriment et représentent le pouvoir ; d'autres scandent les âges de l'existence, entraînent aux activités productives, suscitent le plaisir de la parole » (Denis Constant Martin, 2004, en ligne). Suite à cette notification de Martin, nous nous permettons de dire qu'il n'y aurait certainement pas un pouvoir traditionnel africain sans un symbolique musical. Pour parler de ce qui est du symbolisme des pouvoirs dans la société africaine, on peut s'inspirer de ce que comprend la société animiste en paraphrasant Ouédraogo, disant que dans l'animisme, le symbole est une identification, par la voie de l'analogie et du bon usage de la parole. Le symbolisme africain est perceptible dans l'art, la médecine et la magie traditionnels (Yeouedraogo, 2006). Le lecteur va comprendre que notre travail se fonde sur le fait que le pouvoir en Afrique a toujours fait usage de la musique comme un symbolique d'autorité politique et juridique. Il ressort de la compréhension et considération des mythes, légendes, fables et réalité de la vie des peuples africains que la tradition du pouvoir compte parmi ses symboliques, un symbolique particulier : « la musique ». Mais le plus important pour nous consiste à déterminer les différentes formes des symboliques que représenteraient la musique dans le pouvoir politique et juridique en Afrique précoloniale. Il devient simple pour en déduire que notre préoccupation intervient dans l'intérêt de montrer ce que représentait la musique dans l'accession et la gestion du pouvoir en Afrique précoloniale. Et pour réussir à le faire, nous sommes parti sur deux hypothèses :

- La musique serait un symbolique de la consécration et de l'intronisation des pouvoirs ;
- La musique serait un symbolique communicatif, éducatif et célébateur du pouvoir.

Les résultats attendus consistent donc à préciser que la musique est omniprésente dans le pouvoir précolonial africain, constitue parmi tant d'autres, un des symboliques le plus important du pouvoir. Il s'agit de montrer qu'en Afrique, la musique est un symbolique incontournable des principes d'accession au pouvoir que de gestion et de célébration du pouvoir. Selon que notre travail est organisé, il mettra en lumière au premier point, la musique dans le prisme du symbolique de consécration et d'intronisation au pouvoirs (cas du pouvoir du royaume de Kongo) et au deuxième point la musique dans le prisme du symbolique communicatif, éducatif et célébateur du pouvoir.

1. Symbolique de consécration et d'intronisation au pouvoir : cas du pouvoir du royaume de Kongo

Partant de notre première hypothèse évoquant la question de la musique dans le prisme du symbolique de consécration et d'intronisation au pouvoir, cette question doit nous ressortir les aspects de consécration, de l'accession et de gestion de pouvoir chez les Kongo. C'est à partir de là que notre question centrale exprime son essence.

Dans le système des pouvoirs traditionnels africains, le domaine de la consécration et de l'intronisation ou d'accession est lié et caractérisé par des rituels. A quel moment ces rituels avaient lieu ? Nous avons à rappeler que l'accession au pouvoir dans le Royaume avait très souvent lieu si et seulement si, il y avait mort d'un chef. Ainsi, la mort d'un Roi, d'un Gouverneur de province, d'un Mbuuki⁸, d'un Chef de Village, d'un Chef de famille dans le royaume de Kongo était le moment

⁸ Mbuuki = Chef d'un Kimbuku (le Sénateur).

pendant lequel s'effectuait le rituel de consécration et d'intronisation pour remplacer le chef défunt.

Etant compté parmi les descendants de cette tradition, les informations qui nous sont parvenues stipulent qu'on devint Chef dans le royaume que suite à un rituel de consécration et d'intronisation. Cela signifie que ce rituel, bidimensionnel qu'il était, fut le véhicule de l'accession au pouvoir. Ce principe est une sorte d'universalité africaine dans la mesure où il est présent chez l'ensemble des peuples d'Afrique parce qu'il est présent jusqu'en Afrique pharaonique où nous avons le conseil du clergé qui était chargé de rituel d'intronisation ou de consécration du Roi. La remarque patente faite jusqu'ici est que, pour quel que rituel que ce soit, il ne pouvait avoir lieu sans la musique. L'accession au trône s'effectuait à travers le rituel d'accession ou d'intronisation dont la concrétisation se faisait toujours sous fond d'une chanson faisant entendre les paroles de règne ou de la prise du règne. C'est pourquoi on pouvait entendre dans l'intronisation du Roi ou gouverneur de Nsuundi dans l'Empire de koongo la chanson suivante :

Soliste : Mpu⁹ Tata¹⁰ tuleembe (nous consacrons le pouvoir du Chef).

Chœur : kunwa maamba kunwa malafu (en buvant de l'eau et du vin).

Dans une certaine mesure, nous comprenons une chose : si la pratique des rituels de consécration et d'intronisation au pouvoir furent des pratiques africaines antiques, on peut en déduire que même l'organisation des royaumes de l'Afrique poste-antique furent organisés selon les mêmes principes. C'est pourquoi on ne serait pas étonné de remarquer qu'en Egypte antique le Roi s'appelait Nesu (signifiant qui vient du ciel), les Koongo parlaient de Mwene-koongo ou de Ne-koongo (se traduisant en Chef suprême de Koongo). On n'est pas surpris de constater le roi Ne-Vuunda (le Chef suprême Vunda). Comme dans la tradition de l'ancienne Egypte, la notion du pouvoir chez les Koongo est bidimensionnelle : elle est composée du pouvoir politique et du

⁹ Mpu = chapeau ou couronne.

¹⁰ Tata = Père, Autorité ou Chef.

pouvoir spirituel. Ceci est aussi une sorte d'universalité africaine dans la mesure où, ce principe est présent dans l'ensemble de royaumes africains. Ce qui revient à dire que le rituel de l'accession au pouvoir se faisait en ces deux étapes réunies en une seule cérémonie. Lors de la consécration au pouvoir spirituel, un chant s'entonnait pour faire appel aux ancêtres de venir approuver la chefferie en transmission et pendant le rituel d'intronisation, un autre chant se retentissait pour demander aux ancêtres et aux vivants d'accompagner le chef investi. Par conséquent on doit dire que : musique et pouvoir dans le royaume Kongo avaient un lien étroit, dans la mesure où, la musique intervient en symbolique incontournable pour les rituels de consécration et d'accession au pouvoir.

En effet, il nous revient de rappeler que depuis les temps anciens, la Musique, le pouvoir et la politique construisent une trilogie très étroite et vitale. Les différentes formes d'exposition musicales constituent pour certaines un symbolique du pouvoir spirituel, politique et du pouvoir juridique. Mais il faut retenir que, dans l'usage des formes musicales, la forme chantée est la plus usitée car, la forme instrumentale intervient très souvent que dans le symbolique célébrateur.

1.1. Le chant dans le prisme du symbolique du pouvoir

Gilbert BASTELICA dans le chant et son pouvoir mystique nous rappelle ce qui suit : il n'est nullement nécessaire d'avoir accès à un enseignement secret pour apprendre que le chant possède un pouvoir mystique. - Chanter a pour racine "cantare", et signifie produire avec la voix des sons mélodieux. – Chanter vient d'incantare. Signifiant prononcer des formules magiques, chantées ou recitées, pour obtenir un effet surnaturel (Gilbert BASTELICA, ISBN: 978-2-914226-47-9, p.75). De par ce rappel, nous tenons à préciser que l'Afrique ne déroge pas à la règle. Du chant africain se font entendre des incantations, invocations, enseignements ou éducation sous toutes ses formes. Il est peut-être question d'apporter l'éclairage sur la manière dont ces formes d'expressions se déployaient.

Dans le cas du pouvoir juridique, partant des témoignages que nous avons du passé de l'Afrique et ses Royaumes et de par ce que nous avons vu et vécu en juridiction coutumière, on retient la place du chant par le juge ou le chef du village qui, à chaque étape du règlement d'une affaire fait souvent usage des chants qui montreraient, soit la décision à prendre, le comportement à adopter vis-à-vis de la circonstance d'un fait ou de l'affaire, le rappel d'une loi ou d'un principe etc. et quand le juge chante, c'est tout le monde qui prête son attention afin de comprendre l'enseignement que communiquerait le juge suite au retentissement du chant.

Tout ce que nous venons de citer fait du chant un vrai symbolique du pouvoir. Dans le cas du pouvoir spirituel, le chant prend la première place, partant de l'intronisation, de la consécration jusqu'à l'exercice même du pouvoir.

1.2. La Musique dans le prisme d'intronisation

Connue dans le koongo ancien sous le nom de « siku¹¹ », signifiant musique, rituel musical, concert, ... la musique, comme il a été dit ci-dessus dans le pouvoir traditionnel africain est toujours objet de rituel. Le seul « siku » ne faisant pas l'objet de rituel c'est celui de la production musicale griotique, parce qu'elle est axée dans l'éducation.

L'Afrique ancestrale intronisait sur la base du rituel d'intronisation. L'intronisation d'un Chef politique constituait une cérémonie réunissant les sages, les notables mais aussi les ancêtres. Comme nous l'avons su dire ci-haut, au cours du rituel d'intronisation, les sages, notables et autres chefs coutumiers retentissaient très souvent un chant. L'interprétation faite au sujet du retentissement du chant traduit toujours l'association des ancêtres à la chose des vivants. En effet, c'est une manière de dire que l'Africain considère l'intronisation à un poste de responsabilité politique pour un rituel spirituel et non une simple cérémonie d'honneur ou d'imprégnation. Toutefois que le chant est entonné, on le sait désormais qu'il s'agit d'un vrai appel

¹¹ "Siku" en koongo vient du verbe « sika » signifiant jouer de la musique.

aux ancêtres formulé à l'aide d'une formule traditionnelle symbolique qui n'est autre que le « Chant ». La spiritualité africaine étant souvent orientée à la croyance de l'existence de l'au-delà, des extraterrestres venant de diverses planètes, entonner le chant signifiait donc de faire appel aux entités d'autres planètes. Bernard COUSIN dans la musique des sphères selon Kepler nous rapporte que « de tout temps ont existé diverses théories établissant des correspondances entre telle note et telle planète ». Dans son ouvrage KEPLER « *L'HARMONIA MUNDI* » publié en 1619, Kepler propose des gammes planétaires. C'est donc une manière pour nous de dire que dans le symbolique communicatif, la musique est un symbolique multidimensionnel.

2. Symbolique communicatif, éducatif et célébrateur du pouvoir

Faire usage de la musique pour faire passer quelque chose, transmettre à quelqu'un un savoir, un don, faire qu'il ait ce savoir, cette qualité, etc. ; faire passer quelque chose à quelqu'un pour qu'il en prenne connaissance ; faire partager à quelqu'un un sentiment, un état, faire qu'il ait le même sentiment, qu'il soit dans le même état, etc., fait de la musique un symbolique communicatif. De même, utiliser la musique pour faire savoir quelque chose à quelqu'un, la lui révéler, lui en donner connaissance, en transmettre, en divulguer, fait de la musique un symbolique éducatif. En effet, les gouvernants africains des pouvoirs politico-juridiques des temps des royaumes se sont servis de la musique comme symbolique communicatif et éducatif.

2.1. Musique dans le prisme du symbolique communicatif : cas des instruments à percussion comme prisme du symbolique communicatif

Nous allons évoquer cette question en se focalisant sur l'article de Denis-Constant Martin sur le rôle et fonction des instruments. Ce travail rapporte ce qui suit : les instruments à percussions interviennent comme prisme du symbolique communicatif du pouvoir traditionnel africain à travers leurs rôles et leurs fonctions dans différentes cérémonies sociopolitiques ou rituelles. Concernant le rôle, la

musique jouait un rôle insigne dans les sociétés où existaient des autorités centralisées et monarchiques. Au Burundi, un groupe de tambourinaires était attaché à la personne du roi. Des instruments étaient symboles de pouvoir : chez les Mossis du Burkina Faso, lorsque mourait le souverain, la peau du « tambour de règne » était crevée (Georges Balandier 1985, 1989); au Sukumaland (Tanzanie), les tambours lugaya et milango étaient retournés et l'on disait « le tambour a éclaté » pour signifier que « le chef est décédé » (J. H. Kwabena Nketia, 1986) ; dans une vaste zone comprise entre le Niger et le Congo, les gouvernants détenaient des cloches doubles. Des sons annonçaient la manifestation du pouvoir suprême : dans le sultanat bamoun (ouest du Cameroun), la musique pour la pendaison d'un ministre faisait frémir (*Chants et danses bamoun*, Paris, Ocora (33t, 30 cm, SOR 3)).¹²

Ici le lecteur peut constater que dans le prisme du symbolique du pouvoir, les tambours remplissent une fonction communicative très remarquable.

Cas d'usage du balafon dans le symbolique du pouvoir communicatif

Pour comprendre la fonction communicative du balafon nous allons partir sur une anecdote : « Quand Bala Fassèkè arriva dans la cour de Sosso, Soumaworo se trouvait en brousse ; il prit le grand balafon du Sosso, le coucha, puis se mit à en jouer avec une virtuosité peu commune. Le son parvint aux oreilles de son propriétaire qui s'écria : "Est-ce une personne ou un génie qui joue à mon balafon" ? il se transforma aussitôt en tourbillon et regagna sa maison. C'est sous forme de tourbillon que Soumaworo revint chez lui et, posant un pied sur le seuil de la porte et l'autre près du balafon, demanda : "Un génie ou une personne ? ah ! ce n'est pas la voix d'un génie, mais bien celle d'un homme. Qui es-tu donc ? -je suis Fassèkè Kwâté. – je viens de Dakadjalan t'apporter un message des gens du manden. – Ah ! ainsi donc tu es un virtuose du balafon ! (Cissé & Kamissoko 1988 : 165).

¹² *Chants et danses bamoun*, Paris, Ocora (33t, 30 cm, SOR 3).

A notre humble avis, être capable de transmettre ou de passer une information à quelqu'un en jouant d'un instrument et qui puisse être décrypté par certains est une forme de pouvoir que l'on peut traiter de métaphysique. Il y a donc lieu de dire que cette anecdote traduit ici que cet instrument remplissait une fonction communicative métaphysique dans le cadre du symbolique du pouvoir spirituel.

Cas d'usage du tambour à fente dans son contexte fonctionnel

Toutes ces musiques ne sont pas seulement pour égayer ou pour plaire à l'oreille, mais elles visent avant tout à transmettre des savoirs et connaissances, à sensibiliser sur l'héritage culturel et à communiquer un message. Dans les sociétés traditionnelles congolaises par exemple, les instruments jouent à la fois, le rôle d'instrument de musique et de communication (J.S. Laurenty, p.193 et 201, 1968). Parmi les nombreux instruments traditionnels de cette société figure en bonne place le tambour à fente cylindrique appelé "Mondo". Cet instrument, à vocation communicationnelle, est aussi un précieux symbole de l'identité culturelle du peuple Mbala en République du Congo.

La musique qui accompagne ces instruments est à caractère sacré, culturel ou profane :

- la musique sacrée : elle cherche à transmettre un savoir ésotérique ou créer un contact avec le monde surnaturel (psalmodies, rituels, initiations, rites de guérison, funérailles, cérémonies de divination) ;
- la musique culturelle : elle traite des thèmes des éléments qui sont lié à la politique, à l'économie, à l'histoire, à la culture dans sa globalité etc., qui caractérisent une société ou un groupe social ; ces éléments peuvent être accompagnés par des événements ;
- La musique profane : est une musique populaire dont tous les thèmes sont traités.

Les instruments des musiques interviennent lors des grands moments du cycle vital et lors de toutes les activités humaines, les plus solennelles comme les plus humbles.

Pour mettre en évidence le symbolisme de ces instruments nous allons nous servir du tambour à fente chez les Mbala. Le tambour à fente cylindrique à l'usage le mieux connu demeure la transmission des messages, mais cette retransmission se fait de plusieurs manières. Il transmet le message de l'intérieur du village, c'est-à-dire, la communication de ce message est transmise à destination des gens du village. Si le chef du village veut parler à la population, l'emploi du tambour à fente cylindrique intervient pour transmettre un message qui va rassembler les gens du village. En outre, dans l'hypothèse où il y a mort d'homme l'emploi du tambour à fente intervient pour annoncer le message nécrologique. Pour cette première manière de retransmission, il y a très souvent l'emploi du tambour à fente cylindrique non anthropomorphe de moyenne dimension et de grande dimension pour le village très étendue (J.S. Laurenty, 1995, p. 143).

D'après les informations que nous avons reçues, ça se joue par un système des signaux, c'est-à-dire, à travers les sons joués (aigu ou grave) par l'instrument à un rythme libre (sans mesure) que les gens du village vont comprendre le message. A chaque circonstance, il y a aussi un rythme bien précis, cette compréhension par ces autochtones, elle est une habitude léguée de génération en génération par les ancêtres.

La deuxième manière met l'accent sur les messages vers l'extérieur ; c'est-à-dire, la communication du message est transmise à destination des villages voisins ou des villages lointains. Pour ce propos, il y a présence du relais pour que ce message atteigne la destination lointaine et il y a sans contradiction l'emploi du tambour à fente cylindrique non anthropomorphe de grande dimension. Disons tout de suite, pour faire pièce aux nombreuses exagérations que la portée moyenne du tambour à fente est de 10 à 20 kilomètres. A côté de ce paramètre, il faut citer la force de frappe avec laquelle on frappe l'appareil, le volume de celui-ci ainsi que les conditions

atmosphériques et topographiques. Nous mentionnons que la présence de relais peut accroître énormément la distance parcourue par outranciers. Les problèmes de la retransmission des messages et de l'aspect linguistique sont formés d'une véritable mosaïque de dialectes des différents idiomes.

Le tambourineur doit traduire le message reçu dans la langue ou le message est émis. Ce qui oblige que ce dernier ait un statut de sociologue et d'être à la fois bilingue ou polyglotte en langage tambouriné. Ces personnes doivent non seulement connaître les messages à envoyer, mais aussi être capable de jouer d'une manière adéquate, afin que ces messages soient compris par les destinataires et cette habilité n'est pas donnée à tout le monde. Nous martelons et notons bien queseules quelques personnes du village qui ont le droit de jouer ce tambour à fente. Le tambourinaire reçoit d'abord une formation approfondie de la part du tambourinaire confirmé, dont il prendra la place par la suite. Le matin et le soir, sont les moments favorables pour l'émission du message. La troisième manière de cette retransmission de message, met en contact l'homme « Mûntu » avec les esprits « bifubi » ; c'est-à-dire le féticheur en gimballa « Ngombu » utilise cet instrument pour communiquer avec les esprits face à une circonstance cérémonieuse. C'est le tambour à fente cylindrique anthropomorphe qui est employé pour cette hypothèse. Il est appelé « Lokanko » chez les mbalas au Kwango.

Cas d'usage du hochet dans son contexte fonctionnel

Selon L. Ibrahim Bordonaro, à l'origine, le hochet, qui rend à chaque coup un crépitement sec et bruyant, servait à accompagner les événements sociaux importants tels que les cérémonies d'initiation, les devins, pour guérir les maladies en invoquant les esprits ou en chassant le mauvais sort du corps de leurs patients. Aujourd'hui, les hochets ne servent plus qu'à accompagner et rythmer les chants et les messes. Ce langage tambouriné que l'on rencontre aussi chez les Bijago de la Guinée Bissau est comme la voix des ancêtres : l'emploi des tambours parlants comme moyen de communication avec le « monde des esprits » est une donnée ethnographique

fréquente. Sa fonction d'intermédiaire avec le monde des morts est évidente si nous considérons les occasions où il est utilisé. Au-delà des cérémonies initiatiques masculines- comme nous le verrons plus loin – il joue un rôle essentiel, le kumbonki est aussi indispensable dans les cérémonies relatives à l'interrogation de l'esprit du défunt pour établir les causes de la mort, dans les rituels qui sont exécutés un mois à un an après le décès d'une personne pour marquer la conclusion des rites funèbres et dans de nombreuses cérémonies de ce genre.

Dans toute l'Afrique centrale, il existe un curieux système de communication entre les villages au moyen de battements de tambours. Ce système est d'origine fort ancienne et quand on voyage en Afrique, on est toujours annoncé d'avance par ce moyen. Le tambour qui est le plus communément employé pour cet usage consiste en une caisse de bois très dur, ayant environ six pieds de long et deux pieds de diamètre. L'appel a lieu par une série de battements. Les indigènes peuvent ainsi conserver, et même, en temps de guerre, communiquer avec l'ennemi et discuter les conditions de paix. Ceci s'applique particulièrement aux tribus riveraines qui, ayant constaté que le son se transmet mieux à la surface de l'eau, ne manquent pas de venir au bord du fleuve avec leurs tambours, et leurs appels se répètent de village en village.

Cas d'usage des cloches doubles

Dans une vaste zone comprise entre le Niger et le Congo, les gouvernants détenaient des cloches doubles. Des sons annonçaient la manifestation du pouvoir suprême dans le sultanat bamoun (ouest du Cameroun), la musique pour la pendaison d'un ministre faisait frémir¹³. Les participants à ce colloque peuvent cerner la situation de l'utilité de l'instrument de musique d'une part et la musique elle-même d'autre part. Il est irréfutable de constater que dans le cas évoqué ici, la musique démontre à suffisance son caractère symbolique communicatif de pouvoir.

¹³ Chants et danses Bamoun, Paris, Ocora, (33t, 30cm, SOR 3) Office Radiodiffusion télévision Française, coffret disque Acora, format vinyl, genre folk, World et contre, style africain; enregistré, le 27 juillet 1957 à Palais de Foulba

2.1. La musique dans le prisme du symbolique éducatif

Les relations de la musique au pouvoir, quel qu'il soit, ont fait l'objet d'un nombre considérable d'études. Elles révèlent des comportements divers à l'égard d'une pratique artistique dont le rôle est jugé essentiel tant pour les manifestations de la foi que pour une organisation de l'État.

Les principes fondamentaux du rôle de la musique dans les systèmes de légitimation du pouvoir furent clairement énoncés dans des textes de l'Antiquité. De Platon à saint Augustin, les exemples abondent de cadrages des phénomènes musicaux qui marqueront d'une empreinte indélébile toute l'histoire de la musique occidentale.¹⁴

Des musiciens entretenaient avec les puissants une relation d'interdépendance : les griots de l'aire mandingue, étaient à la fois artisans castés, généalogistes, médiateurs et hérauts des puissants. Ils « appartenaient » aux nobles dont ils chantaient les ancêtres et proclamaient les hauts faits. Comme d'autres musiciens non castés, tels les toucheurs de mvét du centre Cameroun (M. S. Eno Belinga, 1965). Ils étaient les dépositaires des contes et épopées qui recelaient les règles de vie commune et la morale politique. Par leurs récits et leurs chants, ils contribuaient à enseigner les fondements de ce qu'on appelle aujourd'hui la « bonne gouvernance ».

Dans la culture africaine, le constat majeur qui se fait est que tout enseignement sérieux finit par faire usage de la musique pour imprimer à cet enseignement le caractère utilitaire intergénérationnel. Lorsqu'un enseignement est chanté, il traverse différentes générations. Il est de bon aloi de rappeler que la musique

¹⁴ Y. Plumley, 2003 « Ciconia's Sus une fontayne and the Legacy of Philopoctus de Caserta », dans P. Vendrix (éd.), Johannes Ciconia, musicien de la transition, Turnhout, Brepols, p. 131-168 ; A. Stone, « A Singer at the Fountain : Homage and Irony in Ciconia's Sus une fontayne », Music & Letters, 82, 2001, p. 361-390). Cité par Philippe Vendrix et David Fiala p. 375 dans *Musique, pouvoir et légitimation aux xve et xvie siècles ; éditions la sorbonne* page ?.

dans le cadre éducatif pénètre les légendes, les scénettes, les contes, l'éducation sportive etc.

2.2. La musique dans le prisme du symbolique célébrateur du pouvoir

Toute sorte de célébration en Afrique était, est, et demeure musicale. La réception d'un chef politique, spirituel ou n'importe lequel, se faisait à travers les chants. L'appréciation du bilan de l'exercice d'un chef est l'objet d'un chant. La bonne récolte, la satisfaction personnelle ou collective se célèbre par la musique et se témoigne par la danse. Il y a lieu de se poser la question de savoir : que fait l'Africain sans la musique ? en effet, « Dans la société africaine traditionnelle, schématiquement, la musique accompagne chaque étape de la vie. Elle est le liant de tout acte social. Elle est indissociable des fêtes profanes. Et dans les rituels, elle tient lieu de véhicule de communication entre le monde des vivants et le monde des ancêtres. Le musicien traditionnel initié sert d'intercesseur entre ces deux univers intime-ment liés. De ce fait, il entretient nécessairement une relation particulière avec les détenteurs des pouvoirs politiques et sociaux. Relation d'autant plus étroite et codifiée lorsqu'elle intervient dans le cadre des systèmes de castes qui régissent le fonctionnement de diverses sociétés traditionnelles. ¹⁵ ». Sauf à s'expatrier en rompant délibérément les liens avec sa société d'origine, il n'a guère d'autre choix que de chanter les louanges des puissants qui le sollicitent ou de prêter sa voix à l'expression des groupes qui leur sont opposés. Avec l'accession à l'indépendance, la caste des griots (appelés "djeli" dans l'ère mandingue) perd progressivement l'exclusivité de l'animation musicale et le pouvoir qu'elle détenait dans l'ancienne hiérarchie sociale, conservée sous le régime colonial en Afrique de l'Ouest. Mais les nouveaux dirigeants ont su asseoir leur légitimité avec le concours de ces

¹⁵ François BENSIGNOR, « Afrique contemporaine. La création musicale au miroir de l'histoire ». In *Hommes et Migrations*, n°1257, Septembre-octobre 2005. Trajectoire d'un intellectuel engagé. Hommage à Philippe Dewitte. pp. 125-133.

traditionnels "alliés des puissants" Ces affirmations de BENSIGNOR François sont en partie la réponse à notre questionnement.

Conclusion

Au regard de ce qui précède, on pense que le lecteur vient de comprendre, la place de la musique traditionnelle dans le prisme du symbolique du pouvoir de l’Afrique précoloniale. Le lecteur a certainement compris comme nous que la musique entretient depuis la nuit des temps des rapports complexes avec la vie, la gestion, bref, la gouvernance des différents pouvoirs. Elle occupe en effet une position centrale au sein des éléments qui structurent notre perception certainement du monde, mais plus précise de l’entendu rivalisant plus que jamais avec le vu ou le lu. Si l’analyste peut pointer les « règles de l’art » musical, de la communication, de l’éducation, de la célébration de pouvoir, il se trouve vite submergé par son absence d’autonomie : la musique pénètre partout, son domaine ne saurait être circonscrit et surtout elle n’est en aucun cas réductible à un système de signes ordinaires¹⁶. Langage « indéfiniment connoté¹⁷ », l’énoncé musical excelle dans la métamorphose et dans la polysémie, brouille les codes, trouble les azimuts, affole les boussoles. De par sa complexité fonctionnelle, Alexis Philonenko nous rapporte que, ambitionner d’« écrire sur la musique, c’est vouloir écrire sur un moment supérieur à toute écriture¹⁸ ». Si « dans l’œuvre la sensibilité au monde transcende la conscience du

¹⁶ Françoise ESCAL, *Espaces sociaux, espaces musicaux*, Paris, Payot, 1979. Cité par Alain Darré ; 1996 ; in *Musique et politique*.

¹⁷ Michel IMBERTY, *Entendre la musique ; Sémantique psychologique de la musique*, cité in D-Constant MARTIN, D. LEVALLET, *L’Amérique de Mingus*, Paris, POL, 1991, p. 64 ; cité par Alain Darré ; 1996 ; in *Musique et politique*.

¹⁸ Grasset, 1990 i Françoise ESCAL, *Espaces sociaux, espaces musicaux*, Paris, Payot, 1979. Cité par Alain Darré ; 1996 in *L’archipel de la conscience européenne*, Paris, , p. 248 cité par Pierre BOURETZ in « Prima la musica : les puissances de l’expérience musicale », *Esprit*, n° 193, juillet 1993 p.99 ; cité par Alain Darré ; 1996 ; in *Musique et politique*.

monde¹⁹ », il demeure néanmoins que « la musique inscrit dans son temps, le temps où elle est inscrite » et qu'à ce titre, elle appelle l'exploration sociologique. Lorsque la musique est prise comme symbolique de la communication, le cas du mysticisme comme le confirme L. Ibrahim Bordonaro peut être assimilé à des symboles qui intègrent une expérience unique et globale où entrent à la fois l'expérience positive ou ordinaire (réalité sensible, nature), et l'expérience mystique (puissances invisibles, surnaturelles). A titre d'exemple, quand meurt le dernier homme d'un certain totem, il lègue son titre (c'est-à-dire les mythes, les chants, les rôles dans les cérémonies, etc...) à un autre membre de la même région mystique que lui. L'omniprésence de la musique est sans contredit. Dans l'optique de la vérification des hypothèses émises à notre étude, nous pouvons très audacieusement dire qu'elles sont vérifiées dans la mesure où, la première portant sur la musique dans le prisme du symbolique de pouvoir de consécration et d'intronisation au pouvoir : cas du pouvoir du royaume de Koongo. Nous avons compris à ce sujet, la place du chant dans le processus de la consécration et d'intronisation au pouvoir. Le mystère incantatoire du chant a été révélé et dans une certaine mesure a signifié le pourquoi du chant au cours du processus de l'accession à un pouvoir. De même, la deuxième hypothèse qui a porté sur la musique dans le prisme du symbolique communicatif, éducatif et célébrateur du pouvoir s'est avérée très positive. Notre étude a de façon succincte débattu la question en mettant en lumière la question du symbolisme communicatif, éducatif et célébrateur du pouvoir de la musique. La question, comme formulée a démontré que la musique, hormis le chant, constitue toujours un symbolique communicatif à travers les instruments tels que le gong à fente, les hochets et les cloches.

Notre impression finale corrobore que l'Africain n'a su rien faire sans la musique. La musique a été le véhicule de sa spiritualité, de sa communication, de son éducation, de ses danses, de toutes ses mœurs en générale. Et de ce fait, la musique

¹⁹ Denis-Constant MARTIN, Didier LEVALLET, *op. cit.*, p. 88 cité par Alain Darré ; 1996 ; in Musique et politique.

est, et reste un symbolique incontestable des pouvoirs africains de l'Afrique précoloniale. Chaque responsable politique sérieux de l'Afrique contemporaine devait penser à doter à son pouvoir le caractère sacré car, c'est du sacré que vient la stabilité d'un pouvoir. Il sied de le préciser que la sacralité du pouvoir est le gage de l'adhésion à la volonté du règne par les vivants et les ancêtres. Mais, à notre plus grand étonnement, sous l'effet de la colonisation, on comprend le sens de la citation de Claude-Hélène Perrot disant : « Au lendemain des indépendances, les nouvelles *élites* africaines voyaient dans les Rois et les Chefs les reliques d'un passé, passé qu'il leur appartenait d'abolir » (2009, 15), la survivance symbolique de ce pouvoir subsiste à travers un patrimoine matériel ou immatériel. Cette impression est aussi devenue le sentiment réel des Africains de cette époque post coloniale, début du troisième millénaire. Ils veulent tout selon la tradition de l'autorité forcée et nourrie par l'autorité occidentale. Les Africains mettent hors de pouvoirs le caractère sacré pour ne légitimer que le caractère autoritaire. L'Afrique doit rechercher le chemin de la sacralité de son pouvoir et les principes sacrés le régissant. C'est alors que nous parlerions de la stabilité politique en Afrique contemporaine. Plus les Africains continueront de croire et de faire confiance à l'autorité garantie par la kalachnikov, plus l'instabilité serait leur quotidien.

Bibliographie

BENSIGNOR François. Septembre-octobre 2005, « Afrique contemporaine. La création musicale au miroir de l'histoire ». In *Hommes et Migrations*, n°1257. Trajectoire d'un intellectuel engagé. Hommage à Philippe Dewitte. pp. 125-133.

BOURETZ Pierre, « Prima la musica : les puissances de l'expérience musicale », *Esprit*, n° 193, juillet 1993.

DARRE Alain [dir.], *Musique et politique. Les répertoires de l'identité*, Rennes, PUR, 1996 ;

ESCAL Françoise, *Espaces sociaux, espaces musicaux*, Paris, Payot, 1979. Cité par Alain Darré ; 1996.

FAUQUET Joël-Marie et Lescure François [dir.], *La musique et le pouvoir*, Paris, Klincksieck, 1987.

IMBERTY Michel, *Entendre la musique ; Sémantique psychologique de la musique*, cité in D- MARTIN Constant, LEVALLET D., *L'Amérique de Mingus*, Paris, POL, 1991.

LAURENTY J.S., 1968, « Les tambours à fente de l'Afrique Central », in *Annales – nouvelle série, sciences humaines* n°6, édition 1968, pp.193-201.

LAURENTY J.S., *Organologie du zaïre*, vol 147, Tom II édition 1995

PASLER Jann, *La République, la musique et le citoyen. 1871-1914*, Paris, Éditions Gallimard, 2015 [2009].

SCHOPENHAUER Arthur, *Le monde comme volonté et comme représentation*, Paris, PUF, 1966.

**SYMBOLISME ANIMALIER ET GESTION DU POUVOIR ROYAL DANS
L'EGYPTE PHARAONIQUE ET LES CHEFFERIES DITES BAMILEKE
DE L'OUEST-CAMEROUN (XIX^E-XXI^E SIECLES)**

**Chamberlain NENKAM, Ph.D / Enseignant-Chercheur
Université de Yaoundé I (Cameroun)**

BP : 755 FALSH / Département d'Histoire

Courriel : chamberlain.nenkam@univ-yaounde1.cm / chanenkam@gmail.com

Résumé : De tout temps en Afrique noire depuis la plus haute antiquité, l'animal a été largement associé à la conquête et à la gestion du pouvoir royal. C'est ce qui explique sa prégnance dans les croyances populaires, les représentations sculpturales ainsi que les emblèmes du pouvoir. Cette analyse s'intéresse alors au symbolisme animalier au sein du pouvoir royal dans l'Egypte pharaonique et les chefferies dites bamiléké. Elle permet de constater que dans ces dernières, on se trouve en face d'une sorte d'animalisation du pouvoir royal sur les plans matériel et immatériel. L'étude adopte une approche culturo-fonctionnaliste et exploite, entre autres, les sources orales, iconographiques et écrites.

Mots-clés : Egypte pharaonique, chefferies dites bamiléké, animalisation, symbole, pouvoir royal, totémisme.

Abstract: From the earliest times in Black Africa, the animal has always been associated with the conquest and management of royal power. This explains its presence in popular beliefs, sculptural representations and emblems of power. This analysis focuses on animal symbolism within royal power in Pharaonic Egypt and the Bamileke chiefdoms. It shows that in the two environment, royal power was animalized in both material and immaterial domains. The study adopts a culturo-functional approach, drawing on oral, iconographic and written sources.

Key-words: Pharaonic Egypt, Bamileke chiefdoms, animalization, symbol, royal power, totemism

Introduction :

Les recherches en sciences humaines et sociales ont toujours accordé un intérêt particulier à la royauté et/ou ses rapports avec le pouvoir politique (M.-A. Bonhême et A. Forgeau, 1986 ; A. Adler, 2000 ; C.-H. Perrot et F.-X. Fauvelle-

Aymar, 2003 ; M.-A. Mombo, 2013) autant qu'à l'animal et ses usages symboliques dans la gestion du pouvoir (M. Griaule, 1940 ; J.-F. Vincent, 1999 ; Z. Zeribi, 2016 ; C. Nenkam, 2021) en Afrique noire depuis l'Égypte pharaonique. Cependant, en dépit de leur importance et de leur richesse, ces travaux n'inscrivent pas toujours cette question dans le vaste univers égypto-africain, ce qui ne permet pas de l'appréhender sous le prisme de la parenté culturelle séculaire qui existe en Afrique noire. Il faut donc avoir recours à la source vivifiante qu'est la civilisation pharaonique pour mieux percevoir l'animalisation du pouvoir royal. En effet, l'animal a accompagné l'homme et a été à ses côtés durant son périple terrestre depuis la plus haute antiquité. C'est ainsi que dans les chefferies dites bamiléké²⁰, on parle des « rois chasseurs » tandis que dans l'Égypte pharaonique, on a noté l'existence d'une chasse dite royale. Les zoonymes, insignes du pouvoir, parures, entre autres, témoignent de cette pratique. Ainsi, quelle place l'animal a-t-il occupé dans la conquête et la gestion du pouvoir royal dans l'Égypte pharaonique et les chefferies dites bamiléké. C'est dans cette perspective que l'analyse met en exergue d'une part l'impact de la chasse dans la conquête du pouvoir dans ces deux univers culturel et d'autre part, l'usage de l'animal et de ses dérivés dans la gestion du pouvoir royal. Elle adopte une approche culturo-fonctionnaliste et s'appuie entre autres sur les sources orales, écrites, archéologiques et iconographiques.

²⁰ Les chefferies dites bamiléké, d'après Jean-Philippe Guiffo (1996, p. 11), se trouvent entre le 5^e et le 6^e parallèle de latitude Nord, le 9^e et le 11^e degré de longitude Est, avec comme limites naturelles le fleuve Noun à l'Est, la ligne de crête des monts Bamboutos à l'Ouest et le fleuve Nkam au Sud-Ouest. Emmanuel Ghomsi (1972, p. 11) quant à lui note qu'elles couvrent un espace bordé au Sud-Ouest par la plaine d'effondrement des Mbo, au Sud-Est par la dépression de Dibum et au Sud par le cour supérieur de la Makombé. Ces chefferies couvrent une surface de 6200 km² et la densité y est de 100 habitants au km² avec plus de 360 habitants dans les chefferies comme Bahouan. Elles sont indépendantes et centralisées, les unes très vastes, peuplées et puissantes, les autres minuscules, mais toutes aussi soucieuses de leur prestige que les autres. D'après le Décret N° 92 / 207 du 05 décembre 1992 portant création de nouveaux départements, elles sont organisées en sept départements à savoir : la Mifi avec pour chef-lieu Bafoussam, le Koung-Khi (Bandjoun), les Hauts-Plateaux (Baham), le Haut-Nkam (Bafang), la Menoua (Dschang), les Bamboutos (Mbouda) et le Ndé (Bangangté). Les chefferies concernées par cette étude sont, entre autres, Bangoua, Banounga, Foto, Bafounda, Bameka, Bansa, Bamendjou, Bamougoum, Baham, Bahouan.

1. L'impact de la chasse et de l'animal dans la conquête du pouvoir royal dans l'Égypte pharaonique et les chefferies dites bamiléké

Dans le processus de la conquête du pouvoir royal en Afrique noire en général et dans l'Égypte ancienne et les chefferies dites bamiléké en particulier, la chasse et l'animal ont joué un rôle fondamental. D'ailleurs, le symbolisme animalier a été très souvent associé à sa conservation autant que sa gestion.

Déjà, les peintures rupestres du plateau du *Tassili N'ajjer* représentent « des chasseurs à la poursuite de grands troupeaux de bêtes à cornes ainsi que des vallées verdoyantes où abondait une faune exotique ». A en croire cette assertion, le Sahara fut tout d'abord un jardin bien irrigué où la vie était possible. Cependant, à cause des conditions météorologiques, le gibier y a disparu ; les conditions de vie sont devenues rudes et les populations ont été contraintes d'aller trouver fortune ailleurs (D. Aubert, 1994, p. 14)²¹. Les Égyptiens de la période pharaonique avaient déjà l'habitude d'accorder une grande importance aux animaux. Et ceux-ci ont joué un rôle important symbolique, entre autres dans la pratique du pouvoir royal.

La prépondérance des animaux dans le domaine du commerce, des caractères hiéroglyphiques, des symboles du pouvoir, de la religion autant que les nombreuses momies d'animaux découvertes dans certains sites de l'Égypte sont la preuve de leur importance dans le vécu quotidien des Égyptiens anciens (C. Nenkam, 2013, p. 69). D'ailleurs, la chasse, singulièrement celle pratiquée par le pharaon, a occupé une place prépondérante parmi les pratiques royales. Aller à la quête de l'animal, était nécessaire en termes de symbolisation du pouvoir et de la vigueur royale.

Selon Jean Leclant (1990, p. 6), les souverains de la XVIII^e dynastie (Nouvel Empire), notamment Thoutmosis IV, avaient l'habitude de sortir de leur palais pour aller chasser le gros gibier. Plusieurs scènes des tombes de notables à *Meir* et de *Beni Hassan* datant du Moyen Empire le démontrent également. On note même l'existence

²¹ Pour avoir d'amples informations relatives à la désertification du Sahara, bien vouloir lire, entre autres, Cornevin Marianne (1982, p. 439-450 et Edmond Bernus (1984, p. 159-165).

d'une chasse dite royale, voire rituelle dans l'environnement pharaonique qui semble avoir été un test de valeur et une affirmation perpétuelle de jeunesse pour le roi. Comme le suggère François Trassard (2002, p. 167), la mise à mort sous l'Ancien Empire d'un grand hippopotame blanc, symbole des forces négatives du monde et assimilé à Seth par pharaon, s'inscrivait dans la logique de ce geste rituel. Une scène de la pyramide de Sahourê datant de la même période le présente en train de chasser (C. Aldred, 1989, p. 83). D'après Jean Yoyotte, c'est aussi par privilège rituel qu'au Nouvel Empire, pharaon affronte le lion terrible. C'est dans cette perspective qu'Aménophis III en a massacré cent deux en dix ans. Par ailleurs, « dans ses Annales sur les parois des temples, pharaon narre, dans une même tartarinade symbolique ses conquêtes foudroyantes et les victoires remportées » sur les bœufs, les hémiones et les éléphants (J. Yoyotte, 1959, p. 49). Il est aussi important de mentionner un détail de la décoration extérieure du naos doré de Toutankhamon sur lequel la reine l'assiste au cours d'une scène rituelle de chasse (C. Desroches-Noblecourt, 1988, p. 39). Nous constatons alors que la pratique de la chasse a été séculaire dans l'Égypte pharaonique, de l'Ancien au Nouvel Empire. Mettant généralement en face de pharaon les animaux les plus féroces à l'instar de l'hippopotame, du lion ou de l'éléphant, elle était un élément important de conservation et d'expression du pouvoir. Elle permettait de mesurer la vigueur et la capacité du souverain à gouverner le territoire. En outre, nombre d'explications des mouvements migratoires en Afrique noire mettent en exergue l'image de chasseurs en quête de nouvelles aires pour la pratique de leur activité, chasseurs qui par la suite parviendront à prendre le contrôle des entités territoriales.

Dans le pays manding, les cités de *Kiri* et de *Dakadyala* étaient dirigées par des chasseurs estimés et craints, « rompus au maniement des charmes magiques » et désignés par le titre de *Simbon* : le maître-chasseur (J. Ki-Zerbo, 1978, p. 130). Traitant des transformations et pratiques dites occultes chez les Yabassi du Cameroun, Henri Nicod (1943, p. 72) note que dans l'imaginaire populaire, « les

hommes croient, en effet, pouvoir utiliser certains animaux ou des forces naturelles à leur profit, soit en s'identifiant à eux, soit en les influençant à distance ». Certains animaux semblent même être eux-mêmes des génies dans les croyances collectives en Afrique noire (J. Dérive et G. Dumestre, 1999, p. 26). Les chasseurs étant en principe en contact permanent avec l'animal, leur capacité à exploiter et à maîtriser la faune a joué un rôle indéniable dans le processus de création ou de prise en main des chefferies et royaumes. Les chefferies dites bamiléké, d'après Emmanuel Ghoms (1972, p. 102) ne dérogent pas à cette règle.

Les Hautes terres de l'Ouest-Cameroun furent pendant longtemps occupées par de vastes forêts giboyeuses où vivaient plusieurs espèces. Même si de nos jours on y trouve beaucoup plus les forêts dites sacrées, les langues locales gardent le souvenir des animaux à travers la survivance de leurs divers noms²² comme nous le verrons plus tard. Plusieurs cas de figures permettent d'illustrer la conquête du pouvoir royal dans les chefferies dites bamiléké par les chasseurs.

A Bangoua, le chasseur *Ndjokwu*, après son installation, s'est lié d'amitié avec les populations locales. Un jour, après avoir convié les chefs de ces communautés à un festin et les ayant gavés de nourriture et de boisson, il les fit tous tuer et se proclama chef (Haman Mana et M. Bisseck, 2010, p.124). Dans le cas de Banounga fondé par deux frères, Jean-Claude Barbier (1981, p. 350) indique que « le nom d'un des frères illustre la pratique de cette activité économique : *Nta Zon*, c'est-à-dire « qui est en train de chasser ». Par ailleurs, sur la base des traditions orales, la fondation de Foto est attribuée à un chasseur *tseu-ze* (le passant), surnommé *Tamekouo* (celui qui possède beaucoup de haricot) ou *Temgoua* « celui qui tue et jette », (M. Guimfacq, 2010, p. 22-23). Il est ainsi courant que par extension, le nom de ces rois soit associé à leur titre de chasseurs. Dans l'espace *nguemba* qui regroupe les chefferies bafounda, bameka, bansoa, bamendjou et bamougoum, on note l'usage des anthroponymes *Fonjeuvouen* ou *Ndjwonveuh*, qu'on peut traduire littéralement « chef-chasseur et

²² Entretien avec Alexis Tague Kakeu 53 ans, Enseignant-Chercheur, Yaoundé le 02 avril 2023.

chasseur » pour désigner le fondateur de chacune des dynasties régnantes²³. Les exemples qui précèdent permettent d'observer la prégnance de l'image du chasseur dans le processus de conquête du pouvoir royal. C'est ce qui explique la présence de l'animal et de ses dérivés dans l'expression, autant matérielle qu'immatérielle du pouvoir royal dans ces chefferies et en Afrique noire.

D'après Ernest Damman (1964, p. 181), « chasser, c'est rencontrer des forces hors de proportion avec celles de l'homme ». C'est ainsi que s'est construite une image autour des relations développées par le chasseur avec le monde animal. Aussi, la brousse étant le séjour de puissances inconnues, la force vitale des animaux tués ne cesse pas d'être redoutable pour le chasseur (L.-V. Thomas et R. Luneau, 1969, p. 290). Celui-ci ne peut donc inspirer que crainte, respect, soumission et mérite des honneurs, surtout qu'il peut aussi être assimilé à l'animal lui-même comme nous l'avons signifié plus haut.

Les analyses qui précèdent permettent d'appréhender le rôle joué par la chasse et l'animal dans le processus de mise en place de la culture pharaonique et des chefferies dites bamiléké. C'est dans cette perspective que les représentations animalières vont être constantes durant toute la civilisation pharaonique, surtout dans le domaine de l'administration du pouvoir royal. En outre, la création de la quasi-totalité des chefferies dites bamiléké par les rois chasseurs a joué un rôle fondamental, autant sur le plan immatériel que matériel de la gestion du pouvoir royal.

2. L'usage de l'animal et de ses dérivés dans la gestion du pouvoir royal dans l'Égypte pharaonique et les chefferies dites bamiléké

Pour Jacques Boucher De Perthes (1838, p. 361), « les végétaux, les animaux, les hommes ne sont qu'une seule famille, que les mêmes individus à des moments différents de leur formation et de leur croissance, ou de leur décroissance ». Cette

²³ Entretien avec Jean Rameau Philippe Sokoudjou, 83 ans, Fô des Bamendjou, Bamendjou le 19 juin 2011.

assertion laisse transpar tre le lien intime qui existe entre les végétaux, les animaux et les hommes.

En fait, dans la culture des peuples de l’Afrique noire depuis les rives du Nil, toutes les créatures sont sacrées et détiennent une portion de pouvoir. S’appropri r les qualités d’un animal constitue même une donnée essentielle de certaines croyances en Afrique noire. Sébastien Bodinga-Bwa-Bodinga, et Lolke J. Van Der Veen (1995, p. 66) précisent dans cette perspective que « le comportement de tel animal est jugé exemplaire et l’Homme est invité à le suivre. Le comportement de tel autre animal sert à dévoiler certaines qualités jugées négatives, dangereuses ou néfastes, donc à éviter ou à abandonner ». Yao Lambert Konan (2013, p. 227) s’inscrit dans la même logique en suggérant que « le négro-africain connaît les animaux de la brousse qui incarnent pour lui des forces bonnes qu’il captera à son profit par la chasse, des forces mauvaises qu’il évitera parce qu’elles peuvent le tuer ou détruire la récolte ». Cependant, les animaux les plus puissants sont réservés aux chefs, rois ou pharaons. Le sens du bestiaire dans la littérature orale africaine, les représentations sculpturales et les croyances est exprimé par Jean Chevalier et Alain Gheerbrant (1982, p. 52-53) en ces termes :

Les animaux sont des symboles, des principes et des forces cosmiques, matérielles ou spirituelles [...] Le symbolisme des animaux, tels que l’homme les rencontre, les observe, chacun avec ses particularités [...] le renvoie à un phénomène infiniment plus vaste, puisqu’il englobe toute l’histoire humaine, et non un moment de notre propre civilisation.

Les premiers rois  gyptiens avaient déjà été identifiés par/ou à travers le règne animal. Dominique Valbelle (1998, p. 22) note à ce propos le fait que Narmer ait pris l’anthroponyme du scorpion ou du silure et le roi Djet celui du cobra, ce qui leur donnait la possibilité de puiser dans le monde animal, selon un principe magique, les forces mystiques dont ils avaient besoin pour défendre le royaume. En outre, lorsque dans *l’Hymne   Amon de Leyde* le Dieu est loué en tant que le plus puissant de tous, il est désigné indirectement par les images du lion, du taureau et du crocodile (E. Hornung, 1996, p. 176). Aussi, Aménophis III était-il qualifié, entre autres, par les

expressions « Taureau-puissant » et « Lion furieux » (M. Sellier, 1993, p. 12). Dans la même perspective, certains textes du Nouvel Empire, à en croire Marie-Ange Bonhême et Annie Forgeau, décrivent Ramsès II comme « un lion puissant aux griffes dehors, aux énormes rugissements, qui lance sa voix dans l'*Oued* où se trouve le bétail du désert ». D'ailleurs, ces deux auteurs précisent que « ce sont les capacités supplémentaires des bêtes sauvages que le roi fait siennes pour décrire sa propre vigueur (M.-A. Bonhême et A. Forgeau, 1988, p. 205). A partir de ces exemples qui sont loin d'être exhaustif, on peut constater que l'animalisation du pouvoir royal a été constante dans la culture pharaonique. Par ailleurs, tout comme les Egyptiens anciens, les peuples dits bamiléké autant que les autres peuples de l'Afrique noire avaient choisi des animaux dotés de la puissance physique, psychique ou d'autres vertus pour les associer à l'exercice des pouvoirs, à la fois complexes et diversifiés. En principe, c'est la croyance et la pratique du totémisme²⁴ qui sont matérialisées dans la gestion du pouvoir royal, autant sur le plan immatériel que celui matériel chez l'ensemble des peuples de l'Afrique noire.

Dans les chefferies dites bamiléké, le totem ou le *Pî* est perçu comme l'incarnation de l'Homme, une partie de lui-même, son *alter ego*. L'homme et l'animal totem partagent les mêmes peines, qualités, caractères et comportements. Les deux corps deviennent solidaires au point où si l'un fait une chute, c'est que l'autre est aussi tombé. Blessures, maladies et morts les affectent simultanément (C. Nenkam, 2013, p. 70 et Z. Zéribi, 2016, p.18)²⁵. Dans ses entretiens avec Ogotemméli, Marcel Griaule va même plus loin en considérant l'animal comme le jumeau de l'homme. C'est dans cette perspective qu'il indique que « quand un homme naît [...], parce qu'il est la tête (c'est-à-dire : le chef), tous les animaux

²⁴ Cheikh Anta Diop (1979, p. 204-205), parlant du totémisme dans l'Egypte ancienne note qu'« il est impossible de nier, sans verser dans la philosophie que le caractère tabou de certains animaux et de certaines plantes en Egypte correspond à du totémisme comme c'est le cas dans toutes les régions - en particulier en Afrique noire - ou le totémisme existe d'une façon indiscutable ».

²⁵ Entretien avec Sokoudjou...

interdits, tous les interdits naissent en même temps » (M. Griaule, 1948, p. 146-147). On peut donc déduire, à la lumière de cette assertion, qu'il s'établit entre les deux des liens d'interdépendance associés à un certain nombre d'interdits culturels. Ceux-ci sont très présents dans la conception et la gestion du pouvoir royal et même sa réglementation.

Les souverains dits bamiléké ont développé des complexes avec les animaux les plus sages, les plus puissants et les plus forts de la savane et/ou de la forêt. On peut citer à titre illustratif le python (*nok*), le lion (*nomtema*), le buffle (*nya*) et la tortue (*tchouemekwok*)²⁶. Ils étaient choisis non seulement en fonction de la richesse de la faune locale, mais aussi de l'histoire unissant l'homme à un animal particulier. Dans le cadre de cette analyse, nous mettons beaucoup plus en exergue la fonction symbolique du lion dans la gestion du pouvoir royal. Considéré dans divers contes comme le roi des animaux, il est le symbole exclusif de la puissance royale. La panthère quant à elle est l'expression de la royauté par excellence²⁷, tandis que l'éléphant est le symbole de la puissance de la nature associée à la royauté. La tortue est le symbole de la justice, de la justesse, de la prudence et de la sagesse, qualité nécessaire au souverain pour l'administration du territoire sous son commandement. Enfin, le buffle symbolise la force, le courage, la bravoure et la virilité. Par conséquent, l'autorité royale monopolise systématiquement les trophées de ces animaux (C. Nenkam, 2013, p. 71-72).

L'on peut alors constater que les populations dites bamiléké avaient choisi les animaux dotés de la puissance physique ou d'autres vertus pour les associer à la gestion du pouvoir royal. Et cette pratique était déjà courante dans la culture pharaonique où les félins avaient été largement associés à l'exercice du pouvoir. Les représentations sculpturales inspirées par le monde animal ne manquent donc pas d'attirer l'attention, puisqu'elles constituent un indice, voire une marque de pouvoir.

²⁶ Entretien avec Donatien Kamto dit *Wambo Deffeu*, 70 ans, *feuto*, Baham le 09 février 2023.

²⁷ Le zoomorphisme dans les chefferies dites bamiléké a déjà été abordé par nous dans un chapitre d'ouvrage. Bien vouloir se reporter à cette étude à ce propos (C. Nenkam, 2021).

C'est donc avec raison qu'Elisabeth Bigham (1999, p. 16) clame le monopole du *fo* sur les objets de prestige qui s'étend jusqu'à l'emploi de certaines images animales.

Dans les chefferies dites bamiléké, le lion est considéré comme un animal redoutable et très dangereux. Son nom *nomtema*, qui sert également à désigner le *fo* est très significatif. Il s'agit en fait d'un animal sur qui on ne peut tirer, non pas par interdiction, mais à cause du symbolisme de la force et du courage à lui attribués. Dans la culture négro-africaine de façon générale, ce fauve symbolise la puissance royale et le courage en tant que roi de la jungle. C'est pourquoi le roi s'approprie son symbolisme dans la société humaine²⁸. Les nombreuses statues de lions que l'on rencontre à l'entrée des palais royaux, qui semblent jouer le rôle de gardien des demeures royales, à l'instar du sphinx à l'effigie de Khephren datant d'environ 2500 avant J.-C. qui protège le site de Gizeh en Egypte, symbolisent la protection et la puissance royales.

En outre, le souverain bamiléké porte le titre de *Tah soung sieuh*, le dépositaire des défenses d'éléphants. « Ces trophées, comme le notait Raymond Lecoq (1998, p. 221), caractérisent l'essence même du pouvoir royal ». Par conséquent, ils sont exhibés fièrement par le *fo* et les trésors de nombreux palais contiennent encore des bracelets, des gobelets, des olifants et des statuettes d'ivoire.

Dans l'Egypte pharaonique et les chefferies dites bamiléké, on constate alors que les animaux sont investis de pouvoir et d'une fonction symbolique transposée dans diverses institutions, notamment royales. Quoique la plupart d'eux fussent dangereux pour l'homme, les populations pensaient que les vénérer pouvait retourner leur férocité en leur faveur. Les détenteurs du pouvoir royal étaient à juste titre considérés comme un lion, symbole de l'autorité et de la puissance. Les divers sphinx à l'instar du sphinx de Gizeh à l'effigie de Khephren (Ancien Empire) et du sphinx à l'effigie d'Amenemhat III (Nouvel Empire) peuvent être cités comme exemple d'assimilation du pharaon au lion en Egypte. Dans cette dernière, il existait également

²⁸ Entretien avec Max Pokam Tegua, 65 ans, *Fô* des Baham, Baham le 09 février 2023.

un culte voué à la déesse-lionne nommée, entre autres, Sekhmet (« la plus puissante »), symbole et protecteur des pharaons. Pour les anciens Egyptiens, la vénérer pouvait contribuer à les épargner et protéger du danger qu'elle représente. Non seulement elle envoie d'après Hornung les maladies, mais elle procure aux médecins (ses prêtres) la capacité de les guérir. C'est pourquoi lorsqu'Aménophis II, souverain de la XVIII^e dynastie (Nouvel Empire) tomba malade :

[Il]fit ériger des centaines de statues de Sekhmet à têtes de lionne qui se trouvent aujourd'hui dispersées dans tous les musées du monde, comme une litanie de pierre adressée à cette grande et redoutable déesse qui, sous cet aspect, se rapproche de Mout, la parèdre d'Amon, mais aussi d'Hathor et d'autres déesses dont on craint la férocité déchaînée et la sauvagerie bien qu'elles puissent en même temps dispenser la vie (E. Hornung, 1989, p. 177).

C'est dans son milieu naturel au Sud comme au Nord, aux confins des déserts et des terres noires que se dressaient, d'après Jean Yoyotte (1959, p. 151), les temples primitivement dédiés à la déesse lionne que l'on vénérât sous divers noms : Bastet à Bubastis, Pakhet à Beni Hassan, Hathor à Gébéléïn et Sekhmet à Memphis. Plus de sept cents de ses statues ont été retrouvées dans la ville royale de Thèbes lors de multiples fouilles à en croire Marie Sellier (1993, p. 24). Ceci traduit son importance et par conséquent celle du lion dans la culture égyptienne. La sculpture ci-dessous figure l'assimilation du souverain au lion à Bamendjou.

Photo 1 : Calebasse des *fo* de Bamendjou, palais royal de Bamendjou



Source : Cliché C. Nenkam, Bamendjou (Palais-royal), 19 juin 2011

En l'observant de même que celle de la page suivante, on peut constater qu'elles expriment et traduisent la même réalité, même si leurs formes sont différentes. Elle illustre la symbolique royale accordée au lion dans les chefferies dites bamiléké, précisément à Bamendjou. Le *fo* y est représenté par un lion imposant, qui semble être porté par plusieurs personnes. Il est alors un lion imposant porté son peuple. C'est par leur intermédiaire qu'il gouverne, ne pouvant pas être partout à la fois. Un autre siège royal (**photo 2**) se trouvant au palais-royal de Bahouan avec comme caryatide un lion en train de rugir et prêt à bondir sur l'ennemi et laissant entrevoir les dents du fauve célèbre aussi cette puissance royale²⁹.

Photo 2 : Siège royal figurant un lion dans une chefferie bamiléké



Source : Cliché C. Nenkam, Bahouan (Palais-royal), 10 février 2023

²⁹ Entretien avec Faustin Jean Ndassi Nenkam, 59 ans, *fo* des Bahouan, Bahouan (Palais-royal), 10 février 2023.

Cette identification du souverain au lion traduite une fois de plus ici par cette œuvre existait déjà en Egypte (**photos 3 et 4**) et peut même y avoir trouvé ses racines. Maintenant disparus et certainement plus nombreux à la Préhistoire ainsi qu'au temps des pharaons, les lions furent sans aucun doute les animaux royaux par excellence en Egypte.

Datant de la IV^e dynastie à l'Ancien Empire, c'est Khephren qui fit donner une forme au rocher et sculpter la face du grand sphinx de Gizeh à sa ressemblance. Le Roi, gardien de l'horizon occidental devint ainsi le protecteur des morts. Au Nouvel Empire, les Ramsès en firent même leur compagnon de guerre. Sur les reliefs de leurs temples, Ramsès II et Ramsès III ont représenté le terrifiant lion royal qui les accompagnait au combat. Bien plus, les ossements retrouvés dans leur palais de *Pi-Ramsès* laissent penser que le fauve y était domestiqué. Selon Bernard Mathieu par ailleurs, l'un des modèles les plus fréquents sur les parois des temples où furent célébrées les batailles de pharaon est généralement « le thème de l'ennemi dont la tête est fermement maintenue dans la gueule du fauve ». Ce détail (**photo 4**) d'un *ostrakon* datant de l'époque des Ramessides et provenant de *Deir el-Médineh* exprime cette réalité.

Photo 3 : Sphinx d'Amenemhat III (Nouvel Empire, Musée du Caire)



Source : “Sphinx d'Amenemhat III”,
<http://www.kriblogs.com/caroline/2009/09/06/sphinx-amenemhat-iii-musee-caire/>,
 consulté le 04 mars 2016.

Photo 4 : Pharaon représenté sous l'aspect d'un lion dévorant un ennemi (Nouvel



Source : M.-A Bonhême et A. Forgeau (1988, p.168).

Les analyses qui précèdent peuvent donc permettre de constater que la conception du lion comme le roi des animaux et symbole royal peut être liée au passé le plus lointain des populations qui ont habité la vallée du Nil. Elle occupe une place prépondérante dans l'imaginaire, les croyances collectives et les représentations sociales non seulement des anciens Egyptiens, mais aussi de tous les autres peuples de l'Afrique au Sud du Sahara, en l'occurrence les populations dites bamiléké. Jean Yoyotte indique à cet effet que les spéculations des théologiens relatives au lion reposent sur une connaissance vécue des habitudes de ce félin, avant de s'étendre à l'échelle cosmique dans des mythes complexes et grandioses (J. Yoyotte, 1959, p. 151). Cependant, même si l'étude a beaucoup plus porté sur l'usage du lion dans le cadre de l'exercice du pouvoir royal, il faut noter que dans ces deux aires culturelles, d'autres animaux ont joué le même rôle, entre autres, la panthère/le léopard, l'éléphant, etc. Les animaux dynastiques protecteurs des couronnes égyptiennes par ricochet du pharaon furent le vautour et le cobra. L'animalisation du pouvoir royal en Afrique noire est donc une pratique séculaire.

Conclusion :

Au terme de cette analyse qui traite de l'animalisation du pouvoir royal dans les chefferies dites bamiléké et l'Égypte pharaonique, on peut noter que l'animal a été le compagnon le plus fidèle de l'homme tout au long de son histoire. Dans ces deux aires, la chasse ou la recherche du gibier (animal) a été le mobile des migrations humaines. Elle a contribué à la conquête du pouvoir et surtout à son exercice. La pratique d'un totémisme animalier, la présence des anthroponymes liés au bestiaire autant que la pratique d'une sculpture animalière hautement symbolique constituent des éléments de matérialisation de cette pratique. Même si l'exemple du lion choisi pour illustrer cette animalisation du pouvoir n'est pas exhaustif, il a permis de constater que l'homme africain a de tout temps puisé dans la faune pour exercer et matérialiser le pouvoir. Ce sont les qualités et parfois les défauts de l'animal que les divers peuples ont fait siens dans le processus de la gestion du pouvoir royal sur les plan immatériel et matériel. Le roi, le *Fô* ou le pharaon est ainsi assimilé au lion, roi de la savane en tant que dirigeant de la société humaine. Les croyances populaires et créations sculpturales témoignent de l'identification de ce fauve exclusivement à la royauté, autant en Égypte que dans les chefferies dites bamiléké. Des études méritent d'être accordées à d'autres animaux qui ont aussi été, à des degrés divers, associés à la gestion du pouvoir royal. Une seule recherche, à l'échelle d'un article scientifique, ne peut suffire à cet effet.

Sources et références bibliographiques :**Sources orales**

N°	Nom(s) et Prénom(s)	Age	Fonction/statut social	Date et lieu de l'interview
1	KAMTO Donatien dit Wambo Deffeu	70 ans	<i>Feuto</i>	Baham le 09 février 2023
2	NDASSI NENKAM Faustin Jean	59 ans	<i>Fô</i> des Bahouan	Bahouan le 10 février 2023

3	POKAM TEGUIA Max	65 ans	Fô des Baham	Baham le 09 février 2023
4	SOKOUDJOU Jean Rameau Philippe	83 ans	Fô des Bamendjou	Bamendjou le 19 Juin 2011
5	TAGUE KAKEU Alexis	53 ans	Enseignant- chercheur	Yaoundé le 02 avril 2023

Références bibliographiques :

ADLER Alfred (2000), *Le pouvoir et l'interdit. Royauté et religion en Afrique noire*, Paris, Albin Michel.

ALDRED Cyril (1989), *L'art égyptien*, traduit de l'anglais par F. Lévy-Paoloni, Paris, Thames & Hudson.

AUBERT Dominique (1994), *Splendeur des civilisations africaines*, Amsterdam, Time Life.

BARBIER Jean-Claude (1981), « Le peuplement de la partie méridionale du plateau bamiléké », TARDITS Claude (dir.), *Contribution de la recherche ethnologique à l'histoire des civilisations du Cameroun*, Actes du colloque international du CNRS, vol. II, Paris, Editions du CNRS, p. 331-353.

BERNUS Edmond (1984), « Les causes de la désertification : les thèses en présence », *Bulletin de la société préhistorique languedocienne de géographie*, 18, 3-4, p. 159-165.

BIGHAM Elisabeth (1999), *Perles africaines*, Paris, Réunion des Musées Nationaux.

BODINGA-BWA-BODINGA Sébastien ; J. Van Der Veen, Lolke, (1995), *Les proverbes evia et le monde animal*, Paris, L'Harmattan.

BONHEME Marie-Ange et FORGEAU Annie (1988), *Pharaon : les secrets du pouvoir*, Paris, Armand Colin.

BOUCHER DE PERTHES Jacques (1838), *De la création. Essai sur l'origine et la progression des êtres*, tome 1, Paris, Treuttel et Wurtz.

- CHEVALIER Jean et GHEERBRANT Alain (1982), *Dictionnaire des symboles, mythes, rêves, coutumes, gestes, forme, figures, couleurs, nombres*, Paris, Robert Laffont S. A et Jupiter.
- CORNEVIN Marianne (1982), « Les Néolithique du Sahara central et l'histoire général de l'Afrique », *Bulletin de la société préhistorique française*, 79-10-12 (E&T), p. 439-450.
- DAMMAN Ernest (1964), *Les religions de l'Afrique*, Paris, Payot.
- DERIVE Jean et DUMESTRE Gérard (1999), *Des hommes et des bêtes : chants de chasseurs mandingues*, Les Classiques Africains.
- DESROCHES-NOBLECOURT Christiane (1988), *Vie et mort d'un pharaon : Toutankhamon*, Paris, Pygmalion/Gerard Watelet.
- DIOP Cheikh Anta (1979), *Nations nègres et culture*, 3^e éd., Paris, P.A.
- GHOMSI Emmanuel (1972), *Les Bamiléké du Cameroun : essai d'étude historique des origines à 1920*, thèse de Doctorat 3^e cycle en Histoire, Université de Paris-Sorbonne.
- GRIAULE Marcel (1940), « Remarque sur le mécanisme du sacrifice dogon (soudan français) », *Journal des Africanistes*, 10, p. 127-129.
- GRIAULE Marcel (1948), *Dieu d'eau : entretiens avec Ogotemméli*, Paris, Librairie Athème Fayard.
- GUIFFO Jean Philippe (1996), *L'arrondissement de Bayangam*, Nkongsamba, éd. de l'ESSOAH.
- GUIMFACQ Monique (2010), *Foto : un grand royaume au cœur de la Ménoua des origines à 2010*, Yaoundé, Editions AEFCA.
- HAMAN MANA et BISSECK Mireille (2010), *Rois et royaumes bamiléké*, Yaoundé, Shabel.
- HORNUNG Erick (1996), *L'esprit du temps des pharaons*, traduit de l'allemand par Hulin, Michèle, Paris, Hachette.
- KI-ZERBO Joseph (1978), *Histoire de l'Afrique noire d'hier à demain*, Paris, Hatier.

- KONAN Yao Lambert, (2013), « De l'irrationnel au rationnel : quand les animaux tiennent le discours de la vérité aux hommes », *Studii și cercetări filologice. Seria Limbi Străine Aplicate*, 12, p. 226-235.
- LECLANT Jean (1990), « Egypte, Sahara, Afrique », *ARCHEO-NIL*, 1, p. 5-9.
- LECOQ Raymond (1998), *Les Bamiléké : une civilisation africaine*, Paris, PA.
- Mathieu Bernard (2004), « L'avènement de pharaon : un thème iconographique et littéraire sous les Ramsès », IMA, *Pharaon*, Paris, Flammarion, p. 166-189.
- MOMBO Michel-Alain (2013), *Pouvoir du roi d'Égypte d'après la spiritualité pharaonique (2778-1085 av. JC)*, Paris, L'Harmattan.
- NENKAM Chamberlain (2021), « Zoomorphisme dans les chefferies bamiléké de l'Ouest-Cameroun (XIX^e-XXI^e siècles : comprendre les représentations de la panthère sous l'éclairage des sources iconographiques égyptiennes (2780-1085 av. Jésus-Christ) », KOUOSSEU Jules (dir.), *Cameroun : le monde rural en mutations (XIX^e-XXI^e)*, Dschang, Premières Lignes Editions, p. 25-47.
- NENKAM Chamberlain (2017), *Etude comparée des sculptures des Égyptiens de la période pharaonique (2263-1085 av. J.-C.) et des Bamiléké de l'Ouest-Cameroun*, thèse de Doctorat/PhD en Histoire, Université de Yaoundé I.
- NENKAM Chamberlain (2013), « Chasse, pouvoir et société dans l'empire égyptien et dans les chefferies bamiléké de l'Ouest-Cameroun », *Journal gabonais d'histoire économique et sociale*, 2, p. 63-79.
- NICOD Henri (1943), *La vie mystérieuse de l'Afrique noire*, Paris, Payot.
- PERROT Claude-Hélène et FAUVELLE-AYMAR François-Xavier (éds.) (2003), *Le retour des rois. Les autorités traditionnelles et l'Etat en Afrique contemporaine*, Paris, Karthala.
- SELLIER Marie (1993), *Aménophis III : pharaon*, Paris, Réunion des Musées Nationaux.
- THOMAS Louis-Vincent et LUNEAU René (1969), *Les religions d'Afrique noire : textes et traditions sacrés*, Paris, Payot/Denoël.

TRASSARD François (2002), *La vie des Egyptiens au temps des pharaons*, Paris, Larousse/VUEF.

VALBELLE Dominique (1998), *Histoire de l'Etat pharaonique*, Paris, Seuil.

VINCENT J.-F., (1999). « Panthères, autochtones et princes. Représentations symboliques du pouvoir dans les montagnes du Nord-Cameroun », BAROIN Catherine et BOUTRAIS Jean (éds), *L'homme et l'animal dans le bassin du lac Tchad*, Paris, IRD, p. 306-320.

YOYOTTE Jean (1959), « Lion », POSENER George (dir.), *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, Paris, Fernand Hazan, p. 150-152.

ZERIBI Zoraya (2016), *Symbolique animalière dans Batouala de René Maran*, mémoire de Master en Langues, littératures et cultures d'expression française, Université Mohamed Khider de Biskra.

**FEMME ET FIGURATIONS DU POUVOIR ROYAL DANS LES ŒUVRES
DE LA LITTÉRATURE AFRICAINE FRANCOPHONE : ANALYSE DE
DOGUICIMI DE PAUL HAZOUME ET *LA PRINCESSE YENNENGA* DE
KOFFIGOH**

Prof. Koutchoukalo TCHASSIM
Université de Lome-Togo
mtchassim@gmail.com

Résumé : Dans *Dogucimi* de Paul Hazoumé tout comme dans *La Princesse Yennenga* de Koffigoh, les femmes guerrières constituent le fondement de la puissance royale à travers leur défense des trônes royaux. Les femmes sont symboliquement des couronnes sacrées et consacrées à leurs époux et doivent notamment contribuer à la consolidation des trônes de ces derniers. *Dogucimi* est le lieu de transposition et de conservation de l'histoire romancée du royaume de Danhomé sous le règne de Guézo et *La princesse de Yennenga* celui de l'histoire poétisée du royaume Mossi ; des histoires sur lesquelles se greffent celles des femmes à travers une écriture réaliste et linéaire, une polyphonie narrative, un dialogisme linguistique et générique et de l'intertextualité.

Mots clés : Femmes, femmes guerrières, pouvoir royal, couronnes, histoire.

Abstract : In Hazoume's novel *Dogucimi* as well as in Koffigoh's collection of poems *The princess Yennenga*, warriors women constitute the foundation of royal power through their defense of royal thrones. Women are symbolically sacred crowns and consecrated to their husbands and must contribute to the consolidation of their thrones. *Dogucimi* is the place of transposition and conservation of the fictionalized history of Danhome kingdom under reign of Guezo and *The princess of Yennenga* that the poetized history of Mossi kingdom ; stories on which women's stories are grafted through realistic and linear writing, narrative polyphony, linguistic and generic dialogism and intertextuality.

Key words : Women, warrior women, royal power, crown, history.

Introduction

L'espace littéraire a été et est le lieu de transposition et de transmutation des faits de société que sont par exemple l'histoire d'un peuple, celle d'un homme ou d'une femme comme cela se lit dans *Dogucimi* de Paul Hazoumé (1978) et dans *La*

Princesse Yennenga de Koffigoh (2015). Les deux œuvres, quoique la première soit un roman et la seconde un recueil de poèmes, relatent la vie de deux femmes (l'une princesse et l'autre épouse d'un prince). Le prince Toffa est capturé et tué par le peuple ennemi. Doguicimi, au nom de l'amour pour son époux et l'éducation qu'elle a reçue dans sa famille, refuse de compromettre son honneur et celui de son époux en se remariant. La princesse Yennenga, quant à elle, contribue, par ses exploits au cours de plusieurs guerres, à la consolidation du pouvoir royal de son papa. Mais la représentation en tant que couronne de son époux-prince par affiliation se lit à travers les échecs suivis de la mort de l'officier amoureux qui voulait la déchoir de son trône. L'objectif de cet article est de repérer, dans les œuvres du corpus, les différentes représentations de la femme comme fondement du pouvoir royal, puis de les analyser. Comment les deux auteurs font-ils de la femme le fondement de la puissance royale ? En quoi la femme représente-t-elle le trône royal ? Et comment procèdent-ils pour raconter l'histoire des femmes et des rois ? Afin de répondre à ces questions, nous formulons les hypothèses selon lesquelles : 1) par leur héroïsme, les femmes auraient contribué aux exploits du pouvoir des rois ; 2) par leur respect des coutumes, elles auraient participé à la consolidation du pouvoir royal ; et par le caractère sacré qu'elles affecteraient à leur corps, celui-ci devient le trône symbolique du roi que nul ne peut souiller. 3) L'histoire servirait de prétexte aux deux écrivains pour mettre en œuvre leurs projets d'écriture. La sociocritique de Claude Duchet³⁰ et l'approche historique d'Abel Villeman tiennent lieu de point d'ancrage à notre analyse organisée autour de trois axes à savoir : la femme comme fondement de la puissance royale, la femme comme trône du roi, de l'histoire des rois à l'histoire des femmes dans *Doguicimi* et *La Princesse Yennenga*.

³⁰ Dans son article « Pour une sociocritique ou variation sur un incipit » in *Littérature*, No1, 1975, pp.5-14, Claude Duchet conçoit que l'œuvre « lit l'histoire », mais n'échappe pas à son statut social.

1. La femme comme fondement de la puissance royale

Dans les deux œuvres à l'étude, les femmes ont contribué au raffermissement du pouvoir royal en participant activement ou passivement, à titre de soutien au roi, aux guerres. Comme fondement de la puissance royale, la femme est active au front, elle effectue des exploits qui font d'elle un homme à l'exemple de la princesse Yennenga dans l'œuvre éponyme et les amazones dans *Dogucimi*.

1.1. Structuration du corps des amazones

Valérie Kubiak (2016, en ligne), dans son article « Les amazones du Dahomey : elles ont dit non à la colonisation française », présente la structuration du corps des amazones. Créée par le roi Guézo, la troupe d'élite d'amazones était entièrement dévouée à sa sécurité. Ce corps des amazones était structuré en bataillons des « Aligossi », des « Djadokpo », des archères, des faucheuses et des chasseresses. Le bataillon des « Aligossi » est chargé de la défense du palais, et celui des « Djadokpo » constitue l'avant-garde de l'armée régulière. Viennent ensuite les archères, redoutées pour leur habileté et leur précision, puis les terribles faucheuses. Celles-ci sont équipées de longues machettes tranchantes. « Un seul coup de ce rasoir peut trancher un homme par le milieu ! », s'exclame dans ses souvenirs de missions le père François Xavier Borghéro venu évangéliser le pays dans les années 1860, un témoignage rapporté par **Valérie Kubiak**. Généralement, au cours de la bataille, elles décapitent leurs ennemis et s'empressent de brandir les têtes tranchées afin de semer la panique dans les rangs ennemis. Dans son roman *Dogucimi*, Paul Hazoumé ne donne pas de détails structurels sur cette armée composée de femmes. Cependant, quelques actions de ces guerrières à la page 363 et le témoignage-ci d'une autre guerrière de retour de la guerre de Houndjroto, font penser aux faucheuses : « (...) Mon glaive d'Aligo ne lui en laissa pas le temps, mais lui trancha le mollet » (*Dogucimi*, op. cit., p.451). Selon **Valérie Kubiak**, les amazones suivaient, dès leur plus jeune âge, un entraînement intense au combat et au maniement des armes et

« étaient conditionnées psychologiquement pour résister à la douleur et ignorer la pitié » (op., cit.)

Mais, à en croire **Valérie Kubiak**, « le groupe le plus redouté, véritable commando d'élite, est celui des chasseresses, des tueuses sélectionnées parmi les plus fortes et les plus corpulentes. Ce sont des milliers de guerrières conditionnées à "vaincre ou mourir" » (op., cit.). C'est cette devise de « vaincre ou mourir » qui stimule l'engagement d'une guerrière qui, certainement, est une chasseresse :

Un soldat sauta, on ne savait d'où, dans la scène. Trapu, le cou plein, les fossettes et la lèvre inférieure, proéminentes, le visage mâle, rien en lui ne révélait tout d'abord aux Danhoménous que c'était un être à sept paires de côtes. Elle portait une culotte (...) les yeux étincelants (...) et parlait d'une voix mâle, en appuyant ses paroles de coups forts résonnant sur la poitrine qu'elle frappait du bout du faisceau des cinq doigts de sa main droite (...). "Que je ne survive pas à la défaite !" » (Valéry Kubiak, pp.414-415).

Il faut souligner que la formation que les filles-amazones recevaient dès leur jeune âge, agissait sur leur corps de base qui se métamorphosait en celui de mâle, faisant d'elles de nouvelles personnes dans de nouveaux corps.

1.2. Les engagements des femmes guerrières

Dans le recueil poétique *La princesse Yennenga*, le poète Koffigoh fait dire à la Princesse : « Dans le grand bataillon d'élite du royaume, j'ai fait tous les combats comme si j'étais homme » (*La princesse Yennenga*, op. cit., p.17). Si Yennenga confesse avoir combattu comme un homme, ses exploits sont aussi reconnus par son père roi qui considère que personne ne pouvait mieux conduire les troupes dans la cavalerie comme elle, « repousser l'ennemi, remonter le moral aux grands blessés de guerres, repartir aussitôt conquérir d'autres terres » (*La princesse Yennenga*, op. cit., p.18). Ce qui explique que le roi n'a jamais voulu que sa fille se marie malgré son âge avancé. À la page 15, il pique une de ces mauvaises colères contre sa fille qui lui demande de la laisser se marier. Il l'enferme parce qu'il ne pouvait pas sacrifier son trône dont sa fille était le fondement au profit de son mariage, car « le salut du trône était plus qu'impérieux » (*La princesse Yennenga*, op. cit., p.19). Yennenga était donc

une amazone et redoutable guerrière qui agissait en singleton contrairement aux amazones de Guézo dans *Dogucimi*.

Dans l'œuvre *Dogucimi* de Paul Hazoumé, le prince Toffa est furieux contre les reines du roi Guézo à qui elles ont conseillé « une guerre injuste ». À travers la lâcheté du roi Guézo qui a suivi les conseils de ses reines au détriment de la voix des ancêtres, Toffa critique véhémentement la femme dans une diatribe avec son épouse préférée, Dogucimi :

Dédaigner les sages conseils des hommes, qui sont la raison et la fidélité même, pour n'écouter que les billevesées des femmes ! Ces femmes qui ne mangent que les douceurs avec les hommes et se détournent d'eux dès que l'amertume se fait sentir. (...) Colombes quand elles veulent obtenir une faveur du mâle, elles roucoulent un amour mensonger. Mais essuient-elles un refus ? La perfidie qui couve en elles éclate aussitôt. (...) « La femme est semblable à un escargot » (...) « Tout comme des nattes, les femmes ne méritent ni égard ni confiance (...). Chiennes créées pour être soumises à la volonté des hommes, mais qui avez réussi à vous faire obéir d'un roi (...) *Dogucimi*, op. cit., (pp.74-75).

Mais, Dogucimi, par des rappels d'exploits de femmes, cherche à détourner son époux de sa mauvaise conception de la femme. À cet effet, elle évoque l'exemple de la femme Yêpommê Avognondé dont l'action héroïque avait poussé Guézo à créer le corps des amazones ou les guerrières. Aussi réplique-t-elle à son époux :

(...) Je t'apprendrai que c'est la femme Yêpommê Avognondé qui par ses cris et son coup de feu a donné l'alarme à tout le Danhomê, quand les fils d'Adanzan vinrent incendier le Palais de Gbêcon-Hounh (...). N'est-ce pas son dévouement qui sauva vos têtes qu'Adanzan n'eût pas manqué de faire tomber (...) (*Dogucimi*, op. cit., pp.78-79).

Si l'acte d'héroïsme de Yêpommê est inouï dans la tradition du Danhomê, celui de l'armée des femmes qu'elle a suscitée a toujours impressionné le roi Guézo qui compare leur fureur sur le champ de bataille à celle des buffles. Ainsi, stipule Dogucimi : « (...) Le roi Guézo à qui l'acte de son épouse avait révélé une nouvelle utilisation de notre sexe a créé l'armée des femmes. Dans les combats, elles ont toujours rivalisé d'héroïsme avec les hommes » (*Dogucimi*, op. cit., p.79). Si Yêpommê a défendu le palais, donc le trône, l'armée des femmes dont elle a inspirée,

le fait autant. Aussi lors de la première guerre que les Danhomê nous déclarèrent contre Hounjroto, les guerrières formaient-elles la garde royale, une garde sur laquelle comptait le roi (p.87).

Lorsque Guézo reçoit une visite de ses amis blancs, ceux-ci eurent la démonstration tactique du groupe des amazones qui était le plus bruyant. Elles étaient

équipées comme pour la guerre. Elles coururent, jusqu'à une cinquantaine de pas, sur des ennemis imaginaires. En dix enjambées, elles étaient de retour devant les tambourinaires ; leurs bras droits sabraient l'air dans un mouvement d'ensemble. Elles tournèrent le dos aux tambourinaires, fondirent de nouveau sur les ennemis, puis revinrent au point de départ, chantant toujours fort. Face maintenant aux arrivants, les bras droits tendus à la hauteur des épaules, les mains ouvertes, paumes en dessous, elles faisaient le geste de trancher net tout ce qui s'opposerait aux mouvements de ces bras... Doutant qu'elles fussent comprises, elles sortirent leurs sabres et les brandirent en gestes menaçants. Elles engainèrent ces armes, prirent leurs fusils, firent volte-face et tirèrent sur des ennemis imaginaires... Cependant, elles s'exécutaient à la bataille par des chansons dites d'une voix mâle (*Dogucimi*, op. cit., p.363).

Cette démonstration de force et de stratégie des amazones est dissuasive et sous-tend un message transmis aux arrivants que sont les Blancs. Dans le chapitre IX intitulé « La guerre de revanche contre Hounjroto », le narrateur, à la page 415, passe la parole à une amazone qui rassure le roi à travers une déclaration grave, au nom de ses « sœurs d'armes », synonyme de la victoire ou de la mort : « Si nous ne vainquons pas, que Migan nous attache une à une à la bouche de chaque caronade (...). Pour démontrer qu'elle ne disait pas une fanfaronnade, elle lança son fusil en l'air et le reçut entre ses mâchoires (...) » (*Dogucimi*, op. cit., p.415).

Par ces démonstrations, « le roi sourit plein de confiance » (Idem) et les Danhomê nous qui furent notamment impressionnés et rassurés déliraient au sujet de l'amazone : « Tu es plus brave qu'un homme ! Tu as donné un aperçu de la volonté de vaincre de ton corps d'armée ! Une poignée de guerrières de ton courage suffirait à conquérir tous les pays ennemis du Danhomê ». Le roi pour encourager et stimuler l'amazone, lui fit des cadeaux et une promotion promettant bien d'autres récompenses en cas de victoire sur l'ennemi : « Guézo lui fit remettre un pagne et dix

filières de cauris, puis décida qu'elle serait adjointe désormais à la guerrière commandant la brigade de l'armée des femmes et lui promit d'autres récompenses pour le retour de la guerre (...) » (*Doguicimi*, op. cit., p.415). La guerre de revanche donna victoire aux Danhoménous et les actes héroïques de deux amazones furent rapportés. La première guerrière captura un Mahinou, dont elle ligota les bras dans le dos, après que son glaive (la guerrière) ne lui ayant pas laissé le temps de fuir, lui avait tranché le mollet. Son acte héroïque lui vaudra son introduction auprès du roi après la guerre. La deuxième arriva à la cour chargée d'un colosse « mahi » armé d'un fusil. Elle le surprit dans la case d'un devin qu'il était allé consulter. Celui-ci prédisait la victoire des Hounjroto sur les Danhoménous. D'un coup de fusil, elle ferma la bouche au devin et conduisit le captif à la cour qui, émerveillée, criait : « Tu es un homme ! Tu es un homme ! » (*Doguicimi*, op. cit., p.451).

La femme comme fondement de la puissance royale représente cette puissance militaire dont la machine, mise en branle, remporte des victoires à l'actif du roi. Dans ce contexte, elle perd ses attributs féminins et en acquiert de nouveaux qui changent son identité : elle devient un homme par sa résistance, sa rapidité, ses actes tranchants, menaçants, sa voix de mâle, sa fureur au front, etc. (p.365).

2. La femme comme le trône du roi

Dans Proverbes 12, verset 4, la Bible enseigne qu'« une femme vertueuse est la couronne de son mari ». En ce sens, la femme ne doit pas se souiller. Elle se doit de respecter les coutumes et de soutenir le roi dans les peines.

2.1. La femme, une couronne sacrée et consacrée

Le modèle de femme couronne sacrée et consacrée que l'on puisse découvrir à travers le corpus est le personnage Doguicimi du roman *Doguicimi* de Paul Hazoumé.

Par son courage, sa fidélité et sa ténacité, cette femme a sauvé son honneur et celui de son époux malgré l'absence de ce dernier. De son vivant, celui-ci

compara les femmes aux escargots, aux chiennes et à la natte ; des métaphores qui donnent des images peu reluisantes de la femme.

Les femmes, en tant qu'escargots, se détachent facilement de l'arbre qu'ils semblent solidement tenir. Une comparaison que dénie l'épouse Doguicimi en renversant la conception que Toffa avait de la femme. Elle démontre que la femme en tant qu'escargot, meurt dans sa coquille et exprime par cette mort enclavée sa fidélité à l'époux qui est sa coquille. De cette première explication découle le choix de Doguicimi de se faire enterrer vivante. Elle tentait d'exprimer à son mari sa fidélité. À cet effet, affirme-t-elle : « cette case est ma coquille et abritera mes restes (...) » (*Doguicimi*, op. cit., p.76). À chaque fois que Toffa exploitait une métaphore méprisant la femme, Doguicimi prend le versant opposé aussi positif de ladite métaphore pour révéler la fidélité de la femme. Traitées de chiennes, Doguicimi proteste contre cette appellation révélant qu'il existe d'honnêtes femmes qui sont des chiennes fidèles à leur maître, leur rendant en entier le gibier capturé, et ne réclamant pas de récompense. Chiennes, les femmes sont « de vigilantes gardiennes de foyer » (*Doguicimi*, op. cit., p. 77). Toffa estime que les femmes sont des nattes « qui ne se refusent jamais à se dérouler pour servir de coucher alternativement au maître de la case et en son absence à ses esclaves » (Idem). Suite à cette allégorie insinuant l'infidélité des femmes, Doguicimi renouvelle son attachement et son amour à Toffa. Elle déclare à cet effet : « (...) Mais quoi qu'il advienne, mon amour pour lui ne subira aucune altération, jusqu'à la fin de mes jours. C'est dire que la natte que je suis pour lui seul ne se souillera jamais au contact d'un autre homme, même si mon époux vient à rejoindre ses ancêtres » (*Doguicimi*, op. cit., p.78). Doguicimi fait partie de ces femmes honnêtes, de ces nattes rares consacrées à un seul homme et devient par là la couronne de Toffa qu'elle jure de garder jalousement quoi qu'il arrive. Demeurée dans cette allégorie de natte destinée à Toffa seul, elle s'en prend au roi Guézo deux fois publiquement. Ses interventions aussi scandaleuses qu'elles soient et considérées comme des blasphèmes aux yeux du peuple, ne suscitèrent pas le courroux de Guézo

qui comprit que les actes irrévérencieux de Doguicimi sont portés par l'amour de son époux, car souligne-t-il :

Aujourd'hui, l'amour de son mari porte Doguicimi au blasphème. L'amour tel le feu qui fait du panier dont on le recouvre des cendres, en un rien de temps, rend méconnaissables les personnes qu'il possède et les porte aux actes inconsidérés. Connaissant l'ardeur de l'amour, je ne puis être trop sévère pour les crimes auxquels il pousse (*Doguicimi*, op. cit., p.185).

Le roi lit dans les actes de Doguicimi l'amour pour son époux, mais au-delà de cet amour, il s'agit des actes de courage et d'audace, « les plus hautes vertus aux yeux du peuple Danhomê, qui font de Doguicimi une femme qui surpasse toutes les reines. Elle « est le courage en personne » (*Doguicimi*, op. cit., p.203) selon le roi. C'est donc ce courage et son attachement à l'honneur qui lui permirent de refuser les avances du prince Vidaho et de celles de l'esclave mahi. Malgré les conspirations contre sa personne, son arrestation, son châtiment et son emprisonnement (pp.320-321), les tentatives de séduction du prince Vidaho, Doguicimi ne fléchit point. À l'annonce du décès de Toffa (p.475), elle décide de le rejoindre (p.494) dans le monde des morts et est enterrée vivante avec le crâne de Toffa (p.504). Doguicimi est donc restée fidèle à Toffa dont elle est non seulement la couronne, mais également fidèle à sa décision et à son honneur. L'éducation qu'elle a reçue « dans sa famille et son amour pour Toffa l'avaient fait résister aux séduisantes propositions du prince royal et de l'espion » (*Doguicimi*, op. cit., p.480).

Dans *La princesse Yennenga* de Koffigoh, la princesse Yennenga est la couronne de Rialé, le fermier chasseur (p.20) avec qui elle eut un garçon, Ouédraogo (p.22). Si Doguicimi a surmonté plusieurs tentations en l'absence de Toffa, Yennenga n'en a pas connu. Toutefois, le foyer aurait pu être ébranlé si l'officier amoureux avait réussi à retrouver Yennenga qu'il aimait en secret : « L'officier qui aida Yennenga à s'enfuir/ L'a aimée en secret (...) /Il l'aimait encore et attendait que la donne/Changeât par miracle, dans un proche avenir » (p.51) et « Il partit au galop pour retrouver la belle/C'était pure folie que de rechercher celle/Qui a déjà trouvé quelqu'un de sang royal » (*La princesse Yennenga*, op. cit., p.53). Le poète, à travers

ces vers, révèle l'impossibilité de l'amour à naître entre la princesse et l'officier qui n'est pas du sang royal, car le sang royal s'unit au sang royal et Yennenga avait déjà trouvé ce sang qu'il lui fallait. Dès lors, le statut social de l'officier tue ses ambitions et explique sa mort à mi-parcours de son voyage. Dans sa course à la quête de l'être aimé, il n'atteint pas son objet. Épuisé, « il déposa les armes » (*La princesse Yennenga*, op. cit., p.54). Les armes déposées peuvent être revêtues d'une double signification à la fois connotée et dénotée. Au sens dénoté, il s'agit de l'ensemble de l'armure dont il s'était revêtu et chargé pour combattre tout ennemi au cours de son voyage. Au sens connoté, « il déposa les armes » peut signifier un renoncement à la quête de l'objet, tant la déception et le découragement auraient raison de sa témérité. La suite du poème dit que son corps fut retrouvé déjà en décomposition. Toutefois, la cause de sa mort n'est pas évoquée par le poète qui ignore les circonstances de cette mort et n'évoque que l'hypothèse émise par certains qui supposent que l'officier se serait donné la mort par pur chagrin : « mais la garde du roi, lancée à sa recherche, put retrouver son corps déjà décomposé ; /s'est-il donné la mort ? Certains ont pu poser/ la triste hypothèse jusqu'à ce jour à chercher ... » (*La princesse Yennenga*, op. cit., p.54).

2.2. Le respect des coutumes

Le respect des coutumes par les reines est d'une importance capitale, car la santé du roi en dépend et si le roi, en tant que représentant du trône, a une santé chancelante, le tort est attribué aux reines ou à l'une d'entre elles. En ce sens, elles sont, par leur respect des coutumes, le fondement du trône du roi. Ainsi, en cas de souillure de l'une d'entre elles qui puisse provoquer chez le roi une souffrance quelconque, la responsable est châtiée et le crime expié comme le souligne le narrateur :

Certaines maladies du roi seraient l'indice de la non observance, par ses épouses de la coutume très rigoureuse de purification quotidienne. Si l'oracle confirmait la faute, l'auteur en était cherchée avec soin. Découverte, elle expiait son crime par une mort brutale. Les féticheurs procéderaient ensuite

à un grand exorcisme du palais, puis de toute la capitale et même de tout le royaume si l'oracle le jugeait nécessaire (*Dogucimi*, op. cit., p.26).

Il était donc institué à la cour du roi Guézo des pratiques quotidiennes à l'endroit des reines et dont l'exécution contribuerait à la purification du roi. Comme élément de souillure, on note l'attardement « d'une reine sur sa natte après la cloche géminée censée réveiller le roi et ses épouses. En cas de récurrence, cet acte signifierait « l'intention bien arrêtée de nuire à la personne du roi » (*Dogucimi*, op. cit., p.24).

L'autre acte de souillure qui nuirait au roi est le fait de

toucher à tout autour de soi et parler aussitôt son réveil, c'est-à-dire avant de s'être purifiée, par des ablutions, de la souillure que la nuit étendait toujours sur les femmes constituait encore un sacrilège. Aussi les épouses royales passaient-elles vite, et silencieuses (...) pour la toilette purificatrice du point du jour (...) (*Dogucimi*, op. cit., p 24).

En l'absence de Toffa, Dogucimi se devait de respecter les interdits auxquels elle était soumise. Dans ce contexte, elle s'était refusée l'accès à la pièce contenant les gris-gris de ce dernier, car révèle-t-elle à l'ami de Toffa : « Je n'ose pas pénétrer. Mon mari m'avait toujours assuré que les gris-gris seraient souillés et perdraient leur efficacité du fait qu'une femme s'introduirait dans cette pièce » (*Dogucimi*, op. cit., p.95). Les Épouses de Panthère sont de ces reines au statut particulier pour avoir « été consacrées telles par un rigoureux rite religieux » (*Dogucimi*, op. cit., p.111) qui leur donne la première place dans le cœur du roi comme dans le Palais. À cet effet, elles ont l'impérieux devoir d'éviter le contact même avec de simples reines susceptibles de les souiller. Elles ne peuvent adresser la parole à ces dernières que par la voix d'innocentes servantes (Idem). Lorsque l'une d'entre elles vient à violer cette coutume, en allant au contact de la foule prétextant le blasphème de Dogucimi contre le roi qui « semblait perdre sa dignité » (idem), elle fut condamnée à mort. Cette sentence déculpe le roi car, estime-t-il :

Pardonner l'infraction d'une coutume, c'est s'en rendre complice ! Et quand le roi qui doit être le vigilant gardien de l'intégrité des coutumes ferme les yeux sur leur violation, il attire la colère des ancêtres sur sa tête et sur le pays. Je ne puis donc permettre le crime de cette Épouse de Panthère (...) À ces paroles, répondit un tumulte d'approbations hurlées par la cohue (...) :

« C'est juste ! C'est juste ! Une Épouse de Panthère ne doit jamais se souiller au contact des hommes ! La coutume est intransigeante sur ce point » (*Doguicimi*, op. cit., p.112).

Il n'est donc pas permis au roi d'être laxiste devant les fautes de son peuple, quelle que soit sa relation avec le fautif, car de son laxisme découlerait le courroux des ancêtres qui l'ont placé sur le trône.

2.3. La femme, l'inévitable complice et soutien du trône

La représentation de la femme comme trône dans *Doguicimi* ne se mesure pas seulement dans la conservation de son corps pour son époux et le respect des coutumes, mais aussi par sa disponibilité à partager les peines de ce dernier, à l'entretenir, à le conseiller voire à mourir pour lui.

Toffa, revenu du palais se mure dans un silence qui, très vite, interpelle Doguicimi. Déçu par le roi Guézo qui s'est laissé influencer par ses reines dans la prise de décision d'entrer en guerre avec le peuple ennemi de Hounjroto, Toffa considère que Guézo n'est que « déraison, faiblesse et perfidie » (*Doguicimi*, op. cit., p.72). Son âme toute en peine intrigue Doguicimi qui déclare être disposée à souffrir tous les supplices qu'il lui plairait d'exercer sur elle afin qu'il oublie ses peines. Son silence et sa tristesse la désolent. Elle tente de percer le mystère qui fait souffrir tant son époux. Dans ses stratégies, elle fait de sa poitrine l'oreiller qui donne le sommeil, c'est-à-dire elle, Doguicimi, devient le refuge de Toffa où il trouve consolation : « Viens mon maître et seigneur, dit-elle, en attirant la tête de son mari, viens. La nuit est mûre. Viens reposer ta tête sur ma poitrine, l'oreiller qui te fait trouver le sommeil dans les moments d'insomnie » (*Doguicimi*, op. cit., p.71). Mais Toffa réticent, elle continue :

C'est donc moi qui t'ai offensé (...) ? Plus de doute à ce sujet. Bats-moi et charge de chaînes mes pieds et mon cou. Fais de moi tout ce qui te plaira. Je suis décidée à tout souffrir et n'en laisserai pas paraître un traître signe ; je m'estimerai heureuse, si ma souffrance peut faire retrouver à mon créateur sa gaieté habituelle qui est la source de ma vie (*Doguicimi*, op. cit., p.71).

Dogucimi est donc prête à tout faire, à tout subir pourvu que son époux (son créateur), celui qui lui donne la joie de vivre puisse retrouver la joie. Toffa était triste parce que Guézo s'est laissé dominer par ses reines qui le faisaient agir ; le roi n'avait « d'oreille que pour ses épouses qui veulent la guerre contre les Mahinous de Hounjroto, au mépris des avertissements, très nets, que les ancêtres » (*Dogucimi*, op. cit., p.72) ont donnés. La défaite cuisante des Dahoménous à la guerre assagit le roi Guézo qui rejeta les conseils de ses reines de sanctionner Dogucimi pour avoir blasphémé à son endroit. Face au refus d'exécuter leurs conseils, elles l'accusent de n'être plus audacieux. Cependant, réplique le roi : « Dogucimi, votre cauchemar, n'a offensé que moi et j'ai plusieurs raisons de lui pardonner » (*Dogucimi*, op. cit., p.183), puis il ajoute : « (...) Cette femme qui osa attaquer le roi, la puissance même, incarne le courage et l'audace, les plus hautes vertus aux yeux de ce peuple. Faire supprimer Dogucimi, signifierait que mon règne méconnaissait les vertus chères à nos ancêtres » (*Dogucimi*, op. cit., pp.187-188) ; « Dogucimi vous surpasse toutes en courage » (*Dogucimi*, op. cit., p.185).

Si les reines paraissent comme de mauvaises conseillères du roi en rapport avec leur désir et leur jalousie, il n'en demeure pas moins vrai qu'elles œuvrent énormément à l'entretien et la conservation de la forme du roi voire de sa vie. Ce sont elles qui annoncent au peuple l'apparition du roi : « Guézo apparut, signalé par la couronne d'ombrelles que ses Épouses tenaient élevée au-dessus de sa tête » (*Dogucimi*, op. cit., p.368) ; elles s'occupent notamment de son hygiène et de ses besoins : « les reines s'agenouillèrent ; les éventails entrèrent en jeu, la gardienne du crachoir l'approcha des lèvres royales qu'une autre compagne essuya aussitôt d'un mouchoir blanc. La gardienne de la pipe la présenta (...) » (*Dogucimi*, op. cit., p.368). C'est également les reines (certaines) qui sont chargées de le réveiller et de « former son cortège dans ses apparitions aux hauts dignitaires dans le palais ou aux courtisans » (*Dogucimi*, op. cit., p.26).

Très souvent, les femmes défendent spontanément leurs époux lorsqu'ils sont abusivement inculpés par le peuple tel que le révèle l'extrait suivant : « Sire, nous les avons supprimés sur votre ordre ». Les reines intervinrent pour disculper leur époux : « Vous ne pouvez pas rendre le roi responsable de vos crimes. A-t-il armé vos bras ? (...) » (*Dogucimi*, op. cit., p.444). C'est cette intention de vouloir défendre Toffa qui a conduit Dogucimi au blasphème du roi et l'Épouse de Panthère, à vouloir défendre Guézo, à braver les coutumes. La femme, c'est aussi cette jusqu'au-boutiste, à l'image de Dogucimi, prête à sacrifier sa vie pour l'honneur de son époux : « Je veux être enterrée vivante avec le crâne du noble prince » (*Dogucimi*, op. cit., p.500).

3. De l'histoire des rois à l'histoire des femmes

Si la poésie narrée sert de prétexte à Koffigoh pour mettre en valeur le trône symbolique du roi Nadega qu'est la princesse Yennenga, Paul Hazoumé se sert du roman à travers une duplication narrative, des monologues, des métalangues, du dialogisme générique pour raconter le règne de Guézo qui cohabite ou sur laquelle se greffe l'histoire du trône symbolique qu'est Dogucimi. L'histoire sert de prétexte aussi bien à Koffigoh qu'à Hazoumé pour mettre en œuvre leur projet d'écriture afin d'assouvir leur désir de reconstruire et de conserver l'histoire du royaume de Danhomê et celle du royaume Mossi pour la postérité. L'analyse de ces deux œuvres sous l'angle historique est faite à partir de l'approche historique du critique français Abel François Villeman (1790-1870). Cette approche étant suffisamment présentée dans l'un de nos articles³¹, une simple synthèse déclinant sa quintessence nous paraît judicieuse en cette occurrence. Dans sa démarche, Villeman développe le principe selon lequel la littérature est l'expression de la société. Il établit les relations de quelques grands mouvements littéraires aux faits sociaux correspondants, en traçant

³¹TCHASSIM Koutchoukalo 2014, « La tradition orale au confluent de l'histoire et de la littérature : pour une approche historique des récits romanesques », *Revue du CAMES*, Vol. 1, No 3, Nouvelle Série, Sciences Humaines, N° 003– 2ème Semestre, pp.198-215.

les lignes générales, les grandes directions d'une vaste période. Il faut, cependant, retenir de cette approche son intérêt pour les grands événements qui marquent l'histoire d'une époque donnée. Et les grands événements relevant de l'histoire dans les œuvres du corpus sont légion.

3.1. Une duplication narrative de l'histoire

Sur l'histoire des rois, de leur règne se greffe l'histoire des femmes. Il s'agit des histoires racontées alternativement et qui donnent un récit cohérent dans *Dogucimi*. Au sujet de cette duplicité de l'histoire dans l'œuvre de Hazoumé, Jean Mayer, dans son article « Le roman en Afrique noire francophone : tendances et structures », écrit :

(...) L'œuvre raconte la guerre entreprise par Guézo, roi d'Abomey, contre les Mahinous, sa défaite et la guerre de revanche, minutieusement préparée, qui aboutit au triomphe des Danhomênous. À l'intérieur de ce vaste tableau historique, l'auteur a conté la vie de Dogucimi, épouse du prince Toffa qui fut fait prisonnier dans la première bataille ; par fidélité à son mari, elle défia le roi, repoussa les avances du prince héritier Vidaho, tint tête à l'hostilité de toute la cour, subit le supplice du fouet et la prison. Apprenant au lendemain de la victoire la mort du prince Toffa son époux, elle voulut le suivre au royaume des ancêtres et se fit enterrer vive auprès de son cadavre (Jean Mayer, 1967, p.170).

Chez Koffigoh, chaque chapitre paraît autonome et déroule la vie de la princesse Yennenga, celle du roi Nadega, de la reine-mère Napoko, de Ouegraogo, le fils de Yennenga (sa visite à ses grands-parents et son retour chez sa mère), et celle de l'officier sans nom et le royaume Mossi (la création). C'est une poésie linéaire et narrée. À travers ce recueil de poèmes structurés en sept chapitres, le poète tente de célébrer « la puissance de Yennenga et la dynastie de Mogho Naba du royaume Mossi » (*La princesse Yennenga*, op. cit., p.11), il veut perpétuer « les héros mythiques de notre patrimoine » (*La princesse Yennenga*, op. cit., p.12). Il se fonde donc sur l'histoire pour créer son œuvre poétique.

Toutefois, il reconnaît les limites de la littérature, en l'occurrence la poésie qui non seulement « ne saurait prétendre à l'exactitude historique, surtout quand il

s'agit d'une épopée », mais aussi « emprunte seulement à l'histoire, le décor nécessaire pour asseoir la légende des personnages invoqués » (*La princesse Yennenga*, op. cit., p.12). Ce qu'il faut saisir du recueil de Koffigoh est que l'histoire de la princesse Yennenga découle de celle du roi Nadega (son papa) ; ce sont les guerres et les conquêtes initiées par le roi Nadega qui ont permis à la princesse de faire ses exploits. C'est donc sur l'histoire du roi Nadega que se fonde celle de la princesse.

Pour revenir à l'histoire de Doguicimi qui s'invite dans celle du règne de Guézo, il est à rappeler que Doguicimi, de son origine plébéienne, n'entre dans la noblesse que par Guézo qui d'abord l'avait recrutée dans son palais avec d'autres filles, puis devient la femme de Toffa sur ordre de Guézo comme le révèle l'extrait ci-dessous :

(...) Toutefois, l'exubérant développement qui indiquait son origine plébéienne, ce qui contrastait quelque peu avec la noblesse de ses gestes et ses sentiments. Venue de l'autre côté de Marais à Agbomê en compagnie d'autres jeunes filles recrutées pour le Palais, elle fut distinguée, il y a deux saisons sèches dans un lot où Toffa choisit une épouse, sur ordre de Guézo (...) » (*Doguicimi*, op. cit., p.70).

C'est ainsi que commence l'histoire de Doguicimi parallèlement à celle du règne de Guézo. Lorsque Toffa, le prince époux de Doguicimi est fait prisonnier de guerre, elle s'en prend publiquement à Guézo qui au lieu de la condamner, admire plutôt son courage à tel point qu'il n'hésite pas à regretter de lui avoir donné pour femme à Toffa. Il avoue de l'arracher si elle était la femme d'un esclave :

Le roi reprit toujours avec calme et appuyant sur certains mots : « Doguicimi vous surpasse toutes en courage. » (...) « Et si c'était à un esclave que je l'avais donnée, je la lui aurais reprise le jour même de mon retour de Hounjroto. Vous perdez votre temps à me pousser contre elle et à agiter devant moi, dans le but d'obtenir sa tête, le spectre du soulèvement de mon peuple dont vous voulez faire un terrible épouvantail. Déplorez plutôt avec moi la perte que j'ai faite en donnant cette femme à Toffa (...) » (*Doguicimi*, op. cit., p.185).

Au-delà de la duplication de l'histoire racontée, se dupliquent des voix narratives qui sont celle du crieur, du narrateur, des dialogues et des monologues, des voix qui s'alternent dans un récit cohérent.

3.2. Ecriture de l'histoire

Si l'on définit généralement l'histoire comme le récit des faits passés, cette définition s'applique aussi bien aux faits dans *Doguicimi* que dans *La princesse de Yennenga*. Il s'agit des faits transmutés en récits romanesques et poétiques. Chez Koffigoh, l'histoire est racontée dans une versification narrée avec une suite logique des récits. Il s'agit d'un document d'histoire, un « docupoétique », une épopée classique qui évoque particulièrement les exploits de la princesse Yennenga et dont la particularité des poèmes réside dans la présentation en trois parties constituées chacune d'un seul poème comme si c'était un récit. La structure des parties de ce recueil sort donc de l'ordinaire et fait penser à un renouvellement de l'écriture poétique. Généralement les recueils de poèmes sont structurés en parties composées de plusieurs poèmes, qu'ils soient longs ou courts. Aussi le recueil de Koffigoh ne compte en réalité que sept poèmes : la princesse Yennenga (8 pages), Les soucis du roi Nadega (3 pages), Napoko Reine-Mère (4 pages), L'accueil triomphal de Ouédraogo (6 pages), La grande caravane (4 pages), L'officier sans nom (6 pages), Le royaume Mossi (6 pages).

Le vers sert de prétexte chez Koffigoh pour écrire l'histoire, mais l'histoire racontée ne s'est pas investie de la poétique du vers pour se faire raconter. Elle est restée dans son cadre narratif en se revêtant du vers poétique. Outre l'allégorie du gombo « qui porta des fruits sur les sarments » (p.18) et qu'on laissa pourrir, à laquelle la princesse compare à sa situation de vieille fille dont personne n'en voudrait dans le futur si son père ne la laissait pas se marier à temps, les images se font très rares dans le recueil de poèmes de Koffigoh, renforçant ainsi la thèse d'une histoire racontée sous le couvert de la poésie.

Chez Hazoumé, le récit, dans sa linéarité, draine plusieurs éléments qui font de lui un texte hétéroclite, hybride, au confluent de la tradition (culte des morts, des dieux, les gris-gris, la tradithérapie, les coutumes, les fêtes traditionnelles, etc.), de la modernité (liqueur des Blancs, fusils, etc.) et de l'intergénéricité (les chants, les proverbes, les sentences, etc.). Roman historique et exotique, *Dogucimi* relate la vie traditionnelle et barbare des Dahomênous : les guerres de conquêtes et de vengeance, les violences, l'esclavage, les coutumes et les mœurs, les sacrifices humains. D'ailleurs, lorsque le roi Guézo reçoit ses amis blancs venus remettre en cause les sacrifices humains au nom des Droits Universels de l'Homme (pp.369-373), il démontra que lui et son peuple étaient encore loin de se faire dicter les lois des Blancs. Des jeunes filles furent décapitées et leurs têtes présentées aux étrangers :

(...) À peine les toux mouraient-elles que les serviteurs entrèrent en coup de vent et alignèrent sur la table les plateaux qui avaient servi à apporter des rafraîchissements aux Ambassadeurs, mais contenaient maintenant les têtes de ces candidates jeunes filles qui venaient de leur verser à boire (...) (*Dogucimi*, op. cit., pp.375-376).

La décapitation des filles dont les têtes étaient présentées aux Blancs, était pour le roi un défi révélant à ses hôtes son droit de vie et de mort sur ses sujets. Ainsi, il est craint et perçu comme « le Père de la vie », se croit « au-dessus du genre humain » (*Dogucimi*, op. cit., p.108) et ne veut souffrir qu'on pense qu'il « a été la créature de quelque mortel » (Idem). Il est « maître de tout », le seul à disposer de ses administrés (*Dogucimi*, op. cit., p.298), à disposer des richesses dont il gratifiait, une portion congrue, les sujets ayant posé des actes de bravoure. C'est ainsi que la foule des flagorneurs le désignait par des noms adulateurs tels que « Roi Prédestiné, Père et Mère de son peuple, le Roi de l'Univers, l'Astre du jour, Père des Richesses, le Père de la Lumière, le Maître de l'Aurore, Maître de la Vie, Maître du Monde, Roi des Perles, le Puissant Marteau, le roi demi-dieu, la Providence des célibataires, etc. » (p.105, 108, 133, 137, 141, 142, 145, 166, 167, 178, 186, 192 194, 212).

Dogucimi, en tant qu'œuvre historique et exotique est notamment considérée comme un documentaire voire un « docufiction » selon les termes de Taïgba Guillaume Roude qui, dans son article intitulé « *Dogucimi* de Paul Hazoumé : roman de consentement ou œuvre romanesque socio-réaliste ? », écrit :

Au-delà de la nature romanesque de l'œuvre, il est bien question d'une véritable docufiction sur l'histoire et la vie, sur les mœurs et coutumes, sur les croyances et pratiques spiritualistes et religieuses du Dahomey au temps du roi Guézo. C'est même à la faveur de sa qualité de document socio-ethnologique réaliste, au titre de sa « valeur d'intelligent reportage », que le roman de Paul Hazoumé connut un beau succès qui lui valut entre autres, en 1939, la médaille *Patria Scientis* de l'Académie des Sciences d'Outre-mer. George Hardy, préfaçant l'œuvre, a raison de dire que « La forme romancée qu'il (l'auteur) a cru bon d'adopter n'est qu'une apparence ; c'est bel et bien de l'histoire qu'il apporte, exacte, parfaitement objective... (Roude, pp.226-227).

La thèse de Roude est corroborée par les propos de Hazoumé lui-même qui qualifie son roman de « document ethnologique et historique » (p.14). Hazoumé lui-même, dans ce qu'il désigne d'avertissement n'hésite pas à qualifier son roman de « documentation » à laquelle il pense communiquer « un cachet d'exotisme et d'authenticité, constante préoccupation du vrai régionalisme » (p.14). Dans le but de garantir l'objectivité de son récit réaliste, il « ressuscite l'opus du dahoméen, " un véritable cours d'histoire de l'époque, dispensé en marge du récit par le Panlignan Deguenon Fonfi, crieur public du royaume" » (Roude, op.cit., p227).

Dogucimi est aussi une épopée guerrière dont l'écriture est renouvelée selon Jean Mayer (op. cit., p.170) : « Le roman de Paul Hazoumé, *Dogucimi*, (...) semble renouveler non seulement les procédés, mais aussi l'esprit de l'épopée classique » ceci, par la duplication de l'histoire de *Dogucimi*. Il est notamment un lieu de dialogisme linguistique où le fon et le français cohabitent et dialoguent. Avec les noms fons s'installent notamment un phénomène métalinguistique permettant des références explicatives en bas de page qui donnent une idée aux lecteurs du sens de ces noms ; des explications données entre parenthèses par le romancier relèvent notamment du métalangage. En revanche, des expressions telles que « trois longs

marchés », « trois sommeils seulement nous séparaient des réjouissances » (*Dogucimi*, op. cit., p.133), (avant que le soleil ne tournât le cou » p.135, 210, etc.) relèvent du passage de langue ; le romancier faisant passer la langue fon en français. Dès lors, Hazoumé devient un passeur de langue à l'exemple d'Ahmadou Kourouma.

Abordant l'écriture de l'œuvre *Dogucimi* sous l'angle de l'intertextualité, Victoria Namuruho Bakurumpagi, dans sa thèse de doctorat intitulée : *Déconstruction du mythe du nègre dans le roman francophone noir, de Paul Hazoumé à Sony Labou Tansi*, établit un parallélisme géométrique³² du personnage Dogucimi à celui d'Antigone dans *Antigone* de Jean Anouilh et celui de Mathilde de la Mole dans *Le rouge et le noir* de Stendhal.

Dogucimi, au lieu d'être une femme frivole qui s'offre à tout venant, reste indifférente aux manœuvres séduisantes de Vidaho et ce, malgré les tortures physiques qui lui sont infligées par le bourreau Migan, l'emprisonnement ayant suivi son jugement et sa condamnation par le tribunal de la cour du roi Guézo. Elle reste fidèle à son mari Toffa et après la mort de ce dernier, elle décide de se laisser ensevelir vivante. Aussi la résistance de Dogucimi à toutes les épreuves de souillure, de prostitution, de déshonneur et sa décision ultime de rejoindre Toffa dans l'autre monde, non seulement au nom de l'amour, mais aussi au nom de son honneur, celui de sa famille et celui de son époux (*Dogucimi*, p.284, 509) amène Bakurumpagi à écrire ce qui suit :

L'audace et la mort de Dogucimi peuvent être comparées à celles d'Antigone dans la pièce d'Anouilh pendant l'occupation. Son amour indéfectible envers Toffa est représentatif de l'amour de la patrie. Dogucimi est le symbole d'une résistance qui ne trouve pas de forum où s'exprimer ouvertement. C'est peut-être la raison pour laquelle Dogucimi est d'abord présentée comme étant d'origine plébéienne. Elle n'arrive à la cour qu'à l'occasion de la fête de la coutume. Remarquée pour sa beauté, elle devient l'épouse du prince Toffa avant d'être convoitée par le prince héritier. À cause de cette évolution singulière, elle est capable de représenter aussi bien le bas-peuple où elle est née et où elle a grandi que l'aristocratie où elle est mariée.

³² Victoria Namuruho Bakurumpagi souligne que dans le domaine de l'intertextualité, « on parle de parallélisme géométrique quand il n'y a pas d'influence directe mais tout simplement affinité thématique et stylistique entre deux textes » (op. cit.p.405).

Il faut aussi remarquer que malgré le fait qu'elle n'avait pas d'enfant, elle est présentée comme une jeune femme aimante, sachant efficacement materner les enfants de ses coépouses (Bakurumpagi, op. cit., p.404).

Le décryptage des propos ci-dessus de Bakurumpagi nous amène à la conclusion selon laquelle l'intertextualité reliant Doguicimi à Antigone est relative à l'audace et au choix de mourir des deux personnages. S'agissant du rapprochement de Doguicimi de Mathilde de la Mole, elle réalise que la relecture de *Le Rouge et le Noir* après avoir découvert Doguicimi, permet de remarquer les parallélismes géométriques qui existent entre le tempérament d'amazone de Mathilde de la Mole et celui de Doguicimi surtout dans le geste exceptionnel que ces deux femmes ont accompli au nom de l'amour. À en croire Bakurumpagi (idem), Mathilde assista à l'enterrement de son amant Julien Sorel qui venait d'être décapité. À l'insu de tout le monde, elle porta, pendant la durée du cortège funèbre, la tête de Julien dans ses bras et tint à ensevelir de ses propres mains la tête de son amant. Elle ne s'arrêta pas là. Elle fit orner la grotte dans laquelle Julien était enterré avec du marbre. Elle fit cela parce qu'elle aimait Julien et qu'elle était enceinte de ce dernier. Doguicimi se laisse enterrer vivante en tenant dans ses bras la tête de son mari Toffa tué lors de la guerre contre Hounjroto. En posant ce geste exceptionnel, elle n'avait ni l'excuse de la grossesse car elle n'était pas enceinte et n'avait pas encore eu d'enfants. Elle était armée de son seul amour pour Toffa et de son honneur. Bakurumpagi estime que le geste de Doguicimi montre qu'elle était plus courageuse que Mathilde de la Mole, parce qu'elle ne s'est pas contentée de prendre la tête dans ses bras, elle s'est laissée inhumée avec elle. Si Mathilde a adopté son comportement, selon Bakurumpagi, pour imiter un illustre ancêtre (Boniface de la Mole, amant de Marguerite de Navarre, guillotiné en 1574), Doguicimi, elle, n'a rien qui la motive dans sa généalogie. Cette différence entre les deux femmes permet à Hazoumé d'élargir le sens du texte stendhalien. Doguicimi brille ainsi par la constance de son amour, la fermeté de ses principes moraux alors que Mathilde et Louise de Rênal sont déchirées par les

préjugés de classe dans lesquels elles sont nées et sont inconstantes aussi bien en amour qu'en religion (Bakurumpagi, op. cit., pp.404-405).

Cette analyse comparée des actes des personnages féminins héroïques des romans *Dogucimi* et *Le rouge et le noir* renforce les propos du roi Guézo à l'endroit de Dogucimi lorsqu'elle essuie l'adversité de ses reines sans cause : « Dogucimi vous surpasse toutes en courage » (*Dogucimi*, op. cit., p.185). Elle « incarne le courage et l'audace, les plus hautes vertus » (*Dogucimi*, op. cit., p.187).

Conclusion

Dans *Dogucimi* de Paul Hazoumé tout comme dans *La Princesse Yennenga* de Koffigoh, les femmes guerrières constituent le fondement de la puissance royale par leur défense des trônes des rois. Les reines et les princesses, et plus généralement toutes les femmes, sont symboliquement des couronnes sacrées et consacrées à leurs époux. À cet effet, elles ne doivent pas souiller leurs corps du vivant ou après le décès de ces derniers. Elles doivent notamment contribuer à la consolidation du trône de leur époux en respectant les coutumes, être leur indéfectible soutien et leurs complices. Mais en tant que complices, il n'est pas rare qu'elles leur prodiguent de mauvais conseils à l'instar des reines du roi Guézo, dont l'apparition en public annonce son arrivée et aux petits soins de qui elles étaient. *Dogucimi* est le lieu de transposition et de conservation de l'histoire romancée du royaume de Danhomê sous le règne de Guézo et *La princesse Yennenga* celui de l'histoire poétisée du royaume Mossi ; des histoires sur lesquelles se greffent celles des femmes à travers une écriture réaliste et linéaire, une polyphonie narrative, un dialogisme linguistique et générique et de l'intertextualité. *Dogucimi* est à la fois un « docufiction » et une épopée moderne, *La princesse de Yennenga* est un « docupoétique » et une épopée classique.

Références bibliographiques

1- Le corpus

HAZOUME Paul, 1978, *Dogucimi*, Paris, G.-P. Maisonneuve et Larose.

KOFFIGOH, 2015, *La princesse Yennenga*, Lomé, Editions Continents.

2- Autres ouvrages et articles

AVEKES Binason, 2010 « Les Pouvoirs de L’Aube : Rites de Purification Matinale dans le Royaume du Dan-homè in « *Dogucimi* » de Paul Hazoumè », <https://babilown.com/2010/11/01/les-pouvoirs-de-laube-rites-de-purification-matinal-dans-le-royaume-du-dan-hom-in-dogucimi-de-paul-hazoum/>, consulté le 25/5/2023 à 8h10.

BAKURUMPAGI Victoria Namuruho, 2007, *Déconstruction du mythe du nègre dans le roman francophone noir, de Paul Hazoumé à Sony Labou Tansi*, thèse de doctorat, littérature française, Université de Limoges.

DEBAENE Vincent, 2022, « Comment lire *Dogucimi* ? Formes et enjeux d’un roman historique », in *Etudes littéraires africaines* Numéro 53, Approches pluridisciplinaires et postcoloniales de la traduction en Afrique, pp. 123–149.

DUCHET Claude, 1975, « Pour une sociocritique ou variation sur un incipit » in *Littérature*, No1, pp.5-14.

GANDONOU Albert, 2002, « L’écriture classique monolithique *Dogucimi* de Paul Hazoumé », in *Le roman ouest-africain de langue française. Étude de langue et de style*, Paris, Karthala, collection : Lettres du Sud, pp. 161-203.

KABORE Roger Bila, 2017, *La Princesse Yennenga et autres histoires*, Paris, Edicef.

KANE Anita, 2021, *Elle s’appelait Yennenga – Symbole de détermination et de courage*, Les éditions de la francophonie.

KUBIAK Valérie, 2016 « Les amazones du Dahomey : elles ont dit non à la colonisation française », <https://www.geo.fr/histoire/les-amazones-du-dahomey-elles-ont-dit-non-a-la-colonisation-francaise-161167>, consulté le 10/6/2023 à 8h20.

MANE Robert et HUANNOU Adrien, 1987, *Doguicimi de Paul Hazoumé*, Paris, L'Harmattan, Collection : Classiques pour demain.

MAYER Jean, 1967, « Le roman en Afrique noire francophone. Tendances et structures », in *Etudes françaises*, Volume 3, Number 2, pp. 169–195. <https://doi.org/10.7202/036265ar>, consulté le 25 mai 2023 à 7h46.

ROUDE Taïgba Guillaume, *Doguicimi de Paul Hazoumé: roman de consentement ou œuvre romanesque socio-réaliste ?*, Revue Nzassa, www.nzassa.net, pp.223-232, consulté le 25 mai 2023 à 8h.

TCHASSIM Koutchoukalo 2014, « La tradition orale au confluent de l'histoire et de la littérature : pour une approche historique des récits romanesques », Revue du CAMES, Vol. 1, No 3, Nouvelle Série, Sciences Humaines, N° 003– 2ème Semestre, pp.198-215.

OUÉDRAOGO Ousséni et SISSAO Alain Joseph, « La princesse Yenenga : une figure emblématique au Burkina Faso », juin 2022, in *Lettres d'Ivoire* No 035, pp.27-36.

**VERS UNE SEMIOLOGIE DE LA COMMUNICATION DU CHAPEAU ET
DES SANDALES COMME ATTRIBUTS DU POUVOIR DANS LE
ROYAUME DE DANXOME AU BENIN**

Sènakpon Socrate Sosthène TOBADA
Université André Salifou de Zinder (Niger)
tobadasocrate30@gmail.com

Résumé : Généralement, les sandales et le chapeau sont des symboles sacrés dans les royaumes. Ce sont des signes distinctifs des autorités traditionnelles et religieuses en Afrique. Ces attributs du pouvoir royal portent des signes en écriture comme en image qui singularisent chaque type de royaume. Quels messages cachent ces attributs ? Que peut comprendre un profane à l'approche des chapeaux et sandales que portent les Rois de Danxomè au Bénin ? Grâce à un corpus d'attributs conçu dans le cadre de cette réflexion, nous posons un regard sémiotique couplé avec les approches communicationnelles (la sémiotique de la communication de Peirce et Barthes) sur ces attributs afin de percevoir la signification et les actes communicatifs qui s'en dégagent. Des entretiens à l'analyse de contenus ont servi de bases méthodologiques pour cette étude. Analysés grâce aux outils théoriques de la sémiotique de la communication, les résultats ont montré la valeur incarnée par le chapeau et autres symboles dans le royaume de Danxomè.

Mots-clés : Pouvoir royal, sémiotique de la communication, chapeau et sandales, royaume de Danxomè, Bénin

Abstract : Generally, the sandals and the hat are sacred symbols in the kingdoms. These are distinctive signs of traditional and religious authorities in Africa. These attributes of royal power bear signs in writing as well as in image that distinguish each type of kingdom. What messages hide these attributes ? What can a layman understand when approaching the hats and sandals worn by the Kings of Danxomè in Benin ? Thanks to a corpus of attributes designed as part of this communication, we take a semiotic look coupled with communicational approaches (the semiotics of communication of Peirce and Barthes) on these attributes in order to perceive the meaning and the communicative acts that emerge from them. Interviews and content analysis serve as methodological and theoretical bases for this study. Analyzed using the theoretical tools of the semiotics of communication, the results showed the value embodied by the hat and other symbols in the kingdom of Daxomè.

Key words : royal power, semiotics of communication, hat and sandals, kingdom of Danxomè, Benin.

Introduction

De l'époque précoloniale jusqu'à ce jour, les Africains attribuaient une image aux Rois. Cette image diffère d'un peuple à un autre selon la représentation du Roi. Au Bénin, dans le royaume de Danxomè, les premiers indices physiques qui permettent aux populations de reconnaître un Roi ne sont rien d'autres que ses attributs ou ses insignes. Ceux-ci peuvent s'identifier aux récades, emblèmes, noms forts, devinettes et rébus qui leur étaient attachés et, enfin, dans les masques (Kadya Emmanuelle Tall, 2016).

Derrière ces symboles royaux se cachent des messages porteurs de significations non décodables par tout profane. Les sandales et le chapeau ne sont pas, par exemple, anodins dans le royaume de Danxomè. Comment analyser ces deux attributs des Rois dans le royaume de Danxomè ? comment ces symboles royaux peuvent-ils permettre de distinguer le Roi des chefs de collectivité et même des artistes exécutant les rythmes royaux ? Ce questionnement justifie le choix de ce sujet. Ils permettent de mieux appréhender et approfondir cette réflexion.

1. De l'origine du chapeau à son extension vers Danxomè et aperçu sur autres symboles du pouvoir royal dans le royaume de Danxomè.

1.1. Historique du Chapeau dans le monde

Historiquement et selon les apports de Daniela Neri (2022), le chapeau est d'une simple fonction protectrice au symbole de statut social. En effet, à en croire ce chercheur, L'histoire du chapeau est très ancienne, à tel point que la première représentation d'un être humain doté d'un couvre-chef, retrouvée dans une grotte en France, remonte à environ 15 000 ans. Dans les temps anciens, le « chapeau » était davantage un moyen de se protéger contre le danger, notamment contre les chutes de pierres.

Avec l'émergence des premières religions, le couvre-chef a pris une signification spirituelle et une double fonction : d'une part, il servait à protéger la tête, considérée comme le siège de l'âme ; d'autre part, il attirait l'attention du divin. Le

masque funéraire du pharaon Toutankhamon est un excellent exemple de ce que représentait un couvre-chef pour les Égyptiens de l'Antiquité. Le pharaon porte le némès, un bonnet de tissu surmonté des symboles royaux du cobra et du vautour (qui indiquent la nature divine de celui qui le portait). Les « couronnes » des pharaons égyptiens étaient des coiffes symbolisant l'honneur et le sacré, car les pharaons étaient les fils du dieu Soleil Râ et le représentaient sur Terre.

1.2. Arrivée du chapeau au Danxomè et aperçu sur autres symboles du pouvoir royal dans le royaume de Danxomè

Selon plusieurs sources orales, le chapeau est apparu pour la première fois au royaume du Danxomè lors du règne du Roi AGADJA. Selon l'une des sources c'est le capitaine skinningrove qui, en 1735 avait connu le Roi et racontait que le Roi portait un chapeau européen brodé sur la tête. C'est donc depuis que ce symbole royal est introduit dans le royaume de Danxomè. Du Roi AGADJA jusqu'au roi d'aujourd'hui, on remarque le chapeau a subi de changement. Ce n'est plus le celui européen qui est utilisé de nos jours.

Autres le chapeau, il y a d'autres attributs qui mettent en évidence le pouvoir royal. Il s'agit de :

- ✓ le katakle (tabouret tripode) symbolisant le trône,
- ✓ les afokpa (sandales) légitimant le roi nouvellement élu,
- ✓ le avotita (pagne tissé et décoré de motifs appliqués),
- ✓ le awe (parasol),
- ✓ le makpo (récade) indispensable lors de la présentation au public
- ✓ Le sô (fusil) et
- ✓ le hwi (sabre) renvoient au caractère guerrier du roi.

Il est à préciser que la récade est l'emblème qui permet de représenter le roi où qu'il soit, ainsi qu'après sa mort.

2. Approches théoriques et démarche méthodologique

Il est exploré ici le cadre théorique et la démarche méthodologique de ce travail.

2.1. Approches théoriques de l'étude

Cette partie de l'étude aborde la problématique de recherche et les théories de référence qui sous-tendent l'analyse des résultats issus du corpus constitué des insignes du pouvoir royal objet du présent travail.

2.1.1. Problématique de recherche

L'intronisation des rois est souvent ponctuée de cérémonies empruntées d'esthétique et de joie. La beauté d'une telle cérémonie se manifeste non seulement par les chants, les danses mais aussi et surtout par le mode vestimentaire du souverain. Celui-ci se pare de plusieurs symboles qui sont des insignes du pouvoir royal parmi lesquels le chapeau et les sandales du Roi.

En effet, le style vestimentaire d'un roi est différent celui d'un citoyen ordinaire car les deux personnes ne remplissent pas les mêmes fonctions et n'ont pas le statut dans la société. Les insignes ou les attributs du pouvoir sont des éléments distinctifs. Que représentent le chapeau et les sandales dans le royaume de Danxomè ? Comment analyser sémiotiquement ces attributs du pouvoir royal ? Quels messages se dégagent de ces signaux royaux dans le contexte du royaume de Danxomè ? Ce sont quelques-unes des questions qui sous-tendent cette réflexion. Elle se donne pour objectif général d'analyser sémiotiquement les insignes du pouvoir royal que sont le chapeau et les sandales des Rois de Danxomè. Plus spécifiquement il s'agit d'abord de décrire les attributs du pouvoir royal faisant l'objet de cet article, ensuite d'en faire une lecture sémiotique au regard de la sémiologie de la communication afin de lever l'équipe sur le principe sacré ou non de ces symboles royaux. Ce sujet vient apporter une contribution aux différents débats relatifs aux pouvoirs royaux en Afrique en général et ceux du Bénin en particulier car l'on constate que la littérature devant valoriser le domaine est pauvre.

2.1.2. Théorie de référence : la sémiotique de la communication de Peirce et Barthes

Peirce (2004) estime que dans notre vie quotidienne, on va trouver les signes partout, faire une relation avec eux dans toutes les activités comme une interprétation du signe. Selon lui, toute pensée s'effectue à l'aide de signes. Un signe est une triade : un représentement (signe matériel) dénote un objet (un objet de pensée) grâce à un interprétant (une représentation mentale de la relation entre le représentement et l'objet). Pour simplifier cette démonstration peircienne, Barthes part de la langue pour en faire ressortir deux aspects.

En effet,, Barthes dit que la langue est un système de signes qui reflètent les opinions de la société dans le temps donné. L'aspect connotatif de signe devient particulier quand on remarque son utilisation dans la publicité. Un dessin de voiture peut être une voiture dans la vie réelle, mais elle a le sens connotatif aussi comme la force, la liberté, et la modernité. (Sobur, 2004).

Pour la théorie de Barthes, il connaît deux sens du signe, dénotatif et connotatif. L'étude du signe se développe à l'étape de connotative. Barthes regarde autre aspect de signification, c'est le mythe. Un exemple purement idéologique dans son recueil est la photo d'un soldat noir regardant le drapeau national, où le signe dans son ensemble devient le signifiant du mythe de l'adhésion des populations colonisées à l'Empire français. Ces différentes interprétations du signe sont applicables aux insignes royaux de Danxomè.

2.2- Démarche méthodologique de l'étude

Cette étude donne une priorité à l'approche qualitative vue la nature du sujet. Il nous a paru nécessaire de constituer un corpus composé d'une typologie de chapeaux et sandales portés par les Rois d'Abomey. Dans le but d'apporter des complémentaire à ce corpus, nous avons recouru à une personne ressource du nom de Sèlidji Agodéka GBEHANZIN, Historien, homme de culture et dignitaire au palais privé du roi BEHANZIN. Au cours d'un entretien sur une plateforme

numérique, ses réponses aux questions auxquelles il a été soumis nous ont permis d'éprouver les données issues du corpus. Cette méthode a permis de déboucher sur des résultats dont la description sémiotique des symboles royaux.

3. Sens et portée sémiotique du chapeau et des sandales en tant symboles du pouvoir royal dans le royaume de Danxomè et discussion

3.1. Sens et portée sémiotique du chapeau et sandales en tant que symboles du pouvoir royal à Abomey

La plupart des chapeaux utilisés par les Rois au royaume de Dahomey sont d'inspiration extérieure. Cela montre l'initiative du port de chapeau par les Rois d'Abomey n'a pas commencé par le fondateur du royaume.

En ce qui concerne les symboles et signes marqués sur les chapeaux, ils sont tributaires des armoiries de chaque Roi. En effet, selon Gaëlle Beaujean-Baltzer (2009) les différents symboles des Rois d'Abomey ont leurs significations diverses.

Pour le compte de cette étude, quelques exemples sont donnés ci-après :



Devise : Je suis l'oiseau le plus gros et le tambour le plus sonore. On ne peut empêcher l'oiseau de chanter ni le tambour de résonner

Oiseau, tambour

Figure N°1 : Emblème du Roi GANGNIHESSOU

Source : Gaëlle Beaujean-Baltzer (2009)



Devise : Le poisson qui a échappé à la nasse n'y retourne pas.

Poisson, nasse, houe en forme de massue

Figure N°2 : Emblème du Roi HOUEGBADJA (1645-1685)

Source : Gaëlle Beaujean-Baltzer (2009)



Devise : Le monde tient l'œuf que désire la terre. Oui, Je suis un requin. Je n'abandonnerai pas un pouce de mon royaume.

Œuf, requin

Figure N°3 : Emblème du Roi BEHANZIN (1889-1894)

Source : Gaëlle Beaujean-Baltzer (2009)

A partir de ces différents symboles accompagnés de leurs devises, il apparaît clair que cela est la source des signes de chaque chapeau de chaque souverain d'Abomey. En témoignent les figures ci-dessous suivie d'une description.



Une lecture de cet insigne royal indique qu'on y voit un œuf tenu par deux mains. À côté, on aperçoit un requin ouvrant sa bouche en quête d'une proie.

Figure N°4 : Chapeau inspiré de l'emblème du Roi BEHANZIN (1889-1894)

Source : Gaëlle Beaujean-Baltzer (2009)

Ce chapeau royal porte donc l'emblème du Roi BEHANZIN. Il est porté par plusieurs Rois du royaume d'Abomey. Il en est ainsi de plusieurs autres chapeaux.



On voit ici une jarre trouée dont les issues sont bouchées par des doigts d'hommes. Cela s'inspire de l'emblème du Roi GUEZO qui déclarait : « Si tous les fils du royaume venaient de leurs mains assemblées boucher les trous de la Jarre percée, le Pays serait sauvé ». Cela traduit l'union, la

solidarité, l'entente etc.

Figure N°5 : Chapeau porté par le Roi DEDJANLANGNI AGOLI-AGBO inspiré de l'emblème du Roi GUEZO (1818-1858)

Source : Gaëlle Beaujean-Baltzer (2009)



Ce chapeau présente deux symboles significatifs dans le royaume d'Abomey. D'abord la panthère dont est issu l'ancêtre des princes d'Abomey qu'on appelle Agasu. Ensuite, le hwi (sabre) qui renvoie au caractère guerrier du roi.

Figure N°6 : Chapeau porté par le Roi DEDJANLANGNI AGOLI-AGBO

Source : Gaëlle Beaujean-Baltzer (2009)



Ce chapeau comporte plusieurs attributs royaux : la recarde, la nasse, un poisson.

Cela rejoint les insignes du roi HOUGBADJA.

Figure N°7 : Chapeau porté par le Roi Kéfa SAGBADJOU GLELE.

Source : Gaëlle Beaujean-Baltzer (2009)

Ce tour d'horizon des chapeaux royaux montre que les symboles qui y sont marqués constituent une expression de la bravoure, la détermination du souverain à vaincre les adversaires.

En ce qui concerne les sandales, certaines portent les emblèmes des Rois pendant que d'autres n'en portent pas. Les figures ci-dessous sont des illustrations de sandales sans emblèmes des Rois.



On note ici des couleurs des bas-reliefs des rois d'Abomey et des dessins semblables au hamac dans lequel le Roi bercé et porté en public.

Figure N°7 : Sandales royales aux couleurs des bas-reliefs des rois

Source : Gaëlle Beaujean-Baltzer (2009)



Il n'y a pas ici des emblèmes des rois mais des objets en couleur ocre symbolisant l'esthétique.

Figure N°8 : Sandales royales sans emblèmes royaux

Source : Gaëlle Beaujean-Baltzer (2009)

De façon générale, les chapeaux et les sandales en tant qu'attributs du pouvoir ont premièrement un caractère esthétique. Cependant les sandales sont sacrées et ont le symbole de la légitimité d'un roi nouvellement élu ou installé au trône.

3.2. Discussion : le chapeau et les sandales dans le royaume de Danxomè : entre mode vestimentaire et sacralité ?

Dans le royaume de Danxomè, le chapeau et les sandales ne sont plus seulement utilisés par le Roi. Les chefs de collectivité et les artistes exécutant la musique traditionnelle d'inspiration royale en font usage. Pour les premiers, ces attributs ont un symbole sacré tandis que les autres les utilisent pour promouvoir les richesses culturelles royales à travers leurs rythmes musicaux.

3.2.1. Le chapeau et les sandales comme symbole sacré chez les chefs de collectivités dans le royaume de Danxomè

Dans le royaume de Danxomè, la plupart des chefs de collectivité sont intronisés par le Roi de Danxomè. Cela se fait dans la cour royale à travers une cérémonie qui est la résultante de plusieurs étapes parmi lesquelles on peut dénombrer l'identification du Kpogè (le candidat au trône), la présentation du Kpogè au Roi de Danxomè, la publication du calendrier d'intronisation etc. tout commence souvent par une messe de paroles incantatoires du Roi pour bénir le futur chef de collectivité. Après une entrée remarquée, au pas de courses devant les dignitaires, le futur chef de collectivité se verra drapé puis ceint de plusieurs mètres de pagne richement tissé. Ses poignets, son cou et ses chevilles seront recouverts de métaux précieux. Il va se rendre au pied du Roi qui va lui enserrer la tête d'un foulard tout blanc. S'en suivra un cérémonial dans la tradition du royaume de Danxomè : choix du nom fort, achat du prénom Maxime, réception du trône, du bâton de la récade, de présents et autres. Sous son parasol, le Kpogè, en tant que chef de collectivité, fera le tour d'un arbre dans la cour royale avant de sortir du palais royal. Les différents éléments cités dans cette cérémonie, tels la récade, les métaux précieux, le trône, le

parasol, le foulard blanc sont entre autres des attributs du pouvoir des chefs de collectivités. Ce n'est qu'à la sortie du palais royal que le chef de collectivité intronisé est autorisé à porter son chapeau sur la tête couverte du foulard blanc et ses sandales au format royal Danxomè. Les figures ci-après illustrent la description ci-dessus.



Figure N°9 : Chef de collectivité recevant du Roi le foulard blanc sur la tête.

Source : <https://levenementprecis.com>



Figure N°10 : Chef de collectivité intronisé et en parade à la sortie du palais royal

Source : <https://levenementprecis.com>



Figure N°11 : Chef de collectivité tenant sa récade en main

Source : <https://levenementprecis.com>

Comme on peut le constater, le chef de collectivité n'est pas autorisé à porter ses sandales et son chapeau devant le roi, encore moins au palais royal. Il ne peut pas, non plus, s'asseoir sur un siège au même titre que le Roi au palais royal. Cela démontre les limites de son pouvoir qui ne s'aurait surpasser celui du Roi. Il exerce uniquement son pouvoir dans sa collective et peut introniser à son tour les chefs des annexes de ses collectivités.

Par ailleurs, il est interdit à tout individu de porter de chapeau ou de casquette et des chaussures pour entrer au palais royal. Seul le Roi a ce privilège.

3.2.2. Le chapeau et les sandales comme vestimentaire chez les artistes des rythmes traditionnels dans le royaume de Danxomè

Au royaume de Danxomè, plusieurs rythmes de la musique traditionnelle sont tributaires des cérémonies royales. Il s'agit entre autres du Zenli, du Akonhun, hanye.

En effet, selon Eustache Agboton (2016), l'histoire du Zenli remonte au temps du prince Gbéyin, futur roi Glèlè (1858 – 1889) de Danxomè aurait créé le Zenli au XIX^e siècle à l'occasion des funérailles d'un des amis de son père, le roi Guézo. Lors, ce rythme funéraire du plateau d'Abomey a gardé cette renommée initiale avant de s'inscrire dans le registre des musiques populaires. Si le Zenli a pu retrouver toute sa notoriété, c'est grâce à la touche particulière de Michel Loukou, plus connu du public sous le nom « Alèkpéhanhou ». La figure ci-dessous montre l'image de l'artiste.



Figure N°12 : Artiste ALEKPEHANHOU, Communément appelé Roi du Zɛnli rénové

Source : <https://www.musicinafrica.net/>

Sur cette figure on observe des métaux précieux ayant ceint les biceps de l'artiste et qui sont en collier à son coup renforcé par des perles de différentes couleurs. Il est également drapé d'un pagne de plusieurs mètres. Sa tête est couverte de chapeau qui n'est trop différents de celui du Roi. Il est muni de sa récade sur laquelle lit le mot « Roi ». Sur l'image de la droite le microphone qu'il tient en main et la forme de ses lèvres en mouvement renseignent mieux sur sa profession d'artiste. Son mode vestimentaire peut être interprété comme une inspiration ou une imitation de celui du Roi. Cependant, il n'est pas un souverain royal. On peut alors en déduire que ce mode vestimentaire est quête vers l'esthétique qui n'a pris sa source que dans l'habillement royale. Cela peut se comprendre car le rythme musical exécuté d'origine royale. Ce qui exclut les symboles royaux, observés à ce niveau, du caractère sacré. Il en est de même pour plusieurs autres artistes des autres rythmes royaux. La figure suivante en donne plus de précisions.



Figure N°12 : Danseurs et danseuses du rythme Akonhun

Source : <https://lanouvelletribune.info>

Il faut retenir que ces rythmes traditionnels sont des canaux de promotion de la richesse et de la densité du patrimoine immatériel béninois inspirés des us et coutumes du royaume de Danxomè.

Conclusion

Les attributs du pouvoir des rois sont des éléments que partagent plusieurs peuples africains. Les sandales et le chapeau sont transversaux à ces symboles royaumes. Leurs significations et leurs valeurs peuvent se différencier. Au royaume de Danxomè au Bénin, le chapeau permet d'identifier un dignitaire ou une tête couronnée. Les sandales jouent le même rôle ; mais sa connotation est plus forte car pour bannir un Roi, on peut les lui arracher. Cela met un terme à son pouvoir.

Ces attributs du pouvoir véhiculent plusieurs messages et revêtent un caractère sacré puisque c'est la consécration même du pouvoir. Leur utilisation diffère selon qu'on est un Roi ou un chef de collectivité. Cependant, l'apparition d'un artiste de la musique traditionnelle en public, paré des insignes royaume n'a pas une sacralité en matière royale. Cela peut se traduire par l'honneur rendu à la culture

royale. C'est donc une promotion des richesses culturelles du royaume dans une perspective esthétique.

Bibliographie

- ADLER Alfred (1982), *La mort est le masque du roi, La royauté sacrée des Moundang du Tchad*, Paris, Payot
- DAN S. Stoica (2005), *Un possible modèle sémiotique global de la communication, en ligne*, <http://bocc.ubi.pt> ;
- DIAGNE Pathe (1967), *Pouvoir politique traditionnel et Afrique occidentale*, Paris, Présence Africaine ;
- KADYA Emmanuelle Tall (2016), *Des rois, du patrimoine et de la démocratie au Bénin*, in *Anthropologie et Sociétés*, Volume 40, Numéro 2, en ligne, <https://doi.org/10.7202/1037521ar> ;
- NERI Daniela (2022), *La mode passe en tête : la fascinante histoire du chapeau*, Bbys Magazine, en ligne, <http://barnebys.fr/blog/écrivain/éditrice> ;
- SCHWEEGER-HEFEL Annemarie (1962), « *Les insignes royaux des Kouroumba (Haute-Volta)* ». In *Journal de la Société des Africanistes*, tome 32, fascicule 2 ;

Webographie

- www.levenementprecis.com/2013/09/03/intronisation-a-abomey-par-sa-majeste-dedjanlangni-agoli-agbo-massif-deploiement-de-personnalites-a-lintronisation-de-dah-houedjissin-woudji/ consulté le 22 mars 2023 à 18h 30.
- www.musicinafrica.net/alekpehanhou-roi-du-zinli-renove/ , consulté le 25 mars 2023 à 08h 28
- www.lanouvelletribune.info/la-danse-du-rythme-traditionnel-akonhou/ , consulté le 09 avril 2023 à 13h 20.

AXE 2 : POUVOIR ROYAL ET SACRALITE

**HISTOIRE DE VIE D'UN CHEF SUPERIEUR DE BAFILO DU NORD-
TOGO: OURO ESSOH IRATEÏ ZAKARI (1908-1999)**

Kamoulou ASSOUMANOU,
Doctorant, Groupe de Recherches sur l'Histoire des Economies et des Sociétés
Africaines (GRHESA), Faculté des Sciences de l'Homme et de la Société,
Université de Lomé
Contacts: 92816606/ kamoulouassoumanou@gmail.com

Résumé : Né vers 1908 à Bafilo, Essoh Irateï Zakari est le fils de Bangna Kpara Tchakoura dit Essoh-Tewé et de Bidai Ali Gbana du clan wadi. Il perdit très tôt ses deux parents et fut élevé par son oncle paternel, Bangna Ali Abantè, Chef supérieur de Bafilo de 1918 à 1963. Ce dernier décéda en 1963, après 45 ans de règne et la régence fut confiée à son neveu Essoh Irateï Zakari. C'est au cours de cette régence qu'il s'est fait remarquer par son dynamisme, son franc parlé. Il a occupé cette fonction de Régent jusqu'en 1966, date de la désignation du Chef Nassam Saïbou Toma au trône suprême. Ce nouveau Chef fut rappelé à Dieu le 7 février 1973 après sept de règne. A la fin de la période de régence, Essoh Irateï Zakari est élu Chef supérieur de Bafilo le 1^{er} mai 1975 à la suite d'une élection présidée par le Chef de l'Etat Gnassingbé Eyadéma. Il régna 24 ans à la tête de cette chefferie supérieure, de 1975 à 1999 sous le nom de Ouro-Koura Essoh Irateï Zakari. Il s'éteignit au soir du 5 juin 1999, à l'âge de 91 ans.

Mots clés : Chef supérieur, Régent, oncle, Bafilo.

Abstract : Born around 1908 in Bafilo, Essoh Irateï Zakari is the son of Bangna Kpara Tchakoura aka Essoh-Tewé and Bidai Ali Gbana of the wadi clan. He lost both parents very early and was raised by his paternal uncle, Bangna Ali Abantè, Superior Chief of Bafilo from 1918 to 1963. The latter died in 1963, after 45 years of reign and the regency was entrusted to his nephew Essoh Irateï Zakari. It was during this regency that he stood out for his dynamism and his outspokenness. He held this position of Regent until 1966, when Chief Nassam Saïbou Toma was appointed to the supreme throne. This new Chief was recalled to God on February 7, 1973 after seven of reign. At the end of the regency period, Essoh Irateï Zakari was elected Superior Chief of Bafilo on May 1, 1975 following an election chaired by the Head of State Gnassingbé Eyadéma. He reigned 24 years at the head of this superior chiefdom, from 1975 to 1999 under the name of Ouro-Koura Essoh Irateï Zakari. He died on the evening of June 5, 1999, at the age of 91.

Keywords: Senior Chief, Regent, Uncle, Bafilo.

Introduction

Les Tem communément appelés les Kotokoli constituent une population hétérogène occupant majoritairement le Centre Togo et une partie du Nord Togo (la préfecture d'Assoli).

Ce peuple est formé d'autochtones auxquels se sont greffés successivement des allochtones gourma, bariba, dagomba, et des peuples d'origine mandingue qui ont assimilé bon nombre de traits culturels autochtones, la langue tem notamment. La population tem est donc divisée en clans patrilinéaires exogamiques dont l'origine ethnique est très forte importante. Par exemple, dans le domaine religieux on constate le clivage entre les premiers occupants et les allochtones. Ces derniers issus de la diaspora mandingue sont seuls à briguer le poste de l'Imamat puisqu'ils sont à l'origine de l'expansion de l'islam en pays tem. Ces clans mandingues sont les Traoré, les Touré, les Fofana, les Cissé, les Wattara et les Mendé. Les autochtones, qui aujourd'hui sont presque tous musulmans, ne l'étaient pas. Leur religion était centrée sur des divinités protectrices qui s'étaient révélées aux premiers occupants des lieux. Dans le domaine politique se retrouve aussi le clivage entre autochtones et anciens immigrants de souche Gourma. Ces immigrants Gourma sont à l'origine de la plupart des chefferies supérieures des Tem. Le plus important d'entre eux, le clan mola est à l'origine d'une hiérarchisation des chefferies : les Chefs de groupes de villages dépendent tous du chef supérieur ; les Chefs de village dépendent du Chef du groupe auquel ils appartiennent. Les autochtones jouent le rôle d'arbitrage et d'intronisation de ces Chefs. Au nombre de ces chefferies supérieures, se trouve la chefferie de Bafilo dans la préfecture d'Assoli. Cette chefferie supérieure est constituée de deux petites chefferies : la chefferie du village de Tchon-Woro fondée par un certain Gara du clan mola et la chefferie du village d'Agoudadè créée par un autre Mola du nom de Tchasséméli. La fusion de ces deux chefferies aboutit à la naissance d'une chefferie supérieure incarnée par un prince du clan mola. C'est au sein de cette chefferie qu'a régné de 1975 à 1999, Ouro-Koura Esoh Irateï Zakari.

Avant son règne, quatorze chefs supérieurs se sont succédés à Bafilo. Mais le règne de Essoh Irateï Zakari mérite d'être étudié dans le cadre d'une recherche scientifique. Ceci étant, en quoi l'histoire de vie de Ouro-Koura Essoh Irateï Zakari de 1908 à 1999 mérite-t-elle d'être étudiée ? Autrement dit, quelle est l'origine de Ouro-Koura Essoh Irateï Zakari ? Quel a été l'organisation de la chefferie de Bafilo avant 1975 ? Dans quel contexte Ouro-Koura Essoh Irateï Zakari est-il apparu à la tête de la chefferie supérieure de Bafilo ? Qu'est-ce qui caractérise la chefferie de Bafilo sous le règne de Ouro-Koura Essoh Irateï Zakari ? Ce travail, réalisé essentiellement sur la base des enquêtes orales et de la littérature sur la chefferie de Bafilo, présente d'abord, les origines et l'éducation de Essoh Irateï Zakari. Ensuite, cette recherche retrace l'historique de la chefferie de Bafilo avant le règne de Ouro-Koura Essoh Irateï Zakari et enfin elle explique le contexte de l'accession au trône de Ouro-Koura Essoh Irateï Zakari

1. Les origines et l'éducation de Essoh Irateï Zakari

Pour mieux comprendre la vie d'un être humain, il est nécessaire de fouiller ses origines. Ces origines, que ce soit géographiques ou familiales agissent sur l'évolution d'un individu, à travers l'éducation qui lui a été inculquée au cours de son enfance.

1.1. Les origines de Essoh Irateï Zakari

Le Chef Essoh Irateï Zakari a pour grand-père paternel, Ouro Bangna Kpara du clan Mola. Les Mola qui sont les détenteurs de la chefferie supérieure de Bafilo viennent de Tabalo, le premier village du pays tem qui a accueilli les Gourma du clan mola après leur départ de Nougou (Fada N'gourma) dans l'actuel Burkina Faso (B. Tcham, 1997, p. 18). C'est là que s'installa Gadao, ancêtre des Mola, originaire du pays gourma. A la mort du vieux Gadao, ses fils se séparèrent et immigrèrent vers les plaines environnantes à la recherche des terres cultivables. C'est ainsi que certains de ses fils s'installèrent dans la plaine de Tchaoudjo et fondèrent la chefferie du royaume tem de Tchaoudjo. Gara, un autre fils immigra vers la plaine de Bafilo et fonda la

chefferie de Tchon-Woro et plus tard, il sera suivi par Tchasséméli, fondateur de la chefferie d'Agoudadè, à deux kilomètres au sud du village de Tchon-Woro ((B. Tcham, 1997, p. 68). Le grand père de Essoh Irateï Zakari, est issu du lignage de Gara. Ouro Bangna Kpara fonda le quartier Aboko de Tchon-Woro et devint le premier chef de ce quartier. Paysan et grand chasseur, il donna naissance à plusieurs enfants dont Bangna Kpara Tchakoura dit Essoh-Tewé³³. Ce dernier devint le futur père biologique de Essoh Irateï Zakari. Paysan et monogame, Essoh-Tewé épousa une fille du clan wadi. Cette fille est a pour nom de Bidäi Ali Gbana qui devint plus tard la mère de notre personnage³⁴. Son village d'origine est Agbandaoudè dans le canton de Soudou³⁵. Pendant longtemps, ce village lutta contre les Mola de Bafilo qui venaient y chercher des captifs (J-C. Froelich et P. Alexandre, 1960, p. 236). C'est donc dans ce canton que Essoh-Tewé épousa la mère de notre personnage. De cette union, ils métrèrent au monde Essoh Zato, qui devint leur premier fils. Après cette naissance, ce couple ne fait que mettre au monde des mort-nés³⁶. Situation difficile et de façon répétitive, il donna naissance à un second enfant qui a pu s'échapper à ce malheur. Cet enfant prend le nom de Irateï, qui signifie littéralement « les gens n'en veulent pas ». De ce nom, s'ajouta celui de son père Essoh et devint donc Essoh Irateï. Plus tard, il sera baptisé et prend Zakari comme un nom musulman. Son nom complet est donc Essoh Irateï Zakari. Cependant, après sa naissance, son père décéda pendant qu'il était encore gosse et plus tard survint la mort de sa mère. Après ces décès, Essoh Zato, grand frère de notre personnage, décida d'immigrer vers le Ghana (Koumassi) où il fonda sa famille. Son petit frère Essoh Irateï Zakari qui était encore adolescent fut confié à son oncle paternel, Bangna Ali Abantè, Chef supérieur de Bafilo. Essoh Irateï Zakari fut donc éduqué par ce Chef.

³³ ESSOH Amadou Dikamè, neveu du feu OURO-KOURA ESSOH Irateï Zakari. Entretien réalisé à Lomé, le 28 février 2023.

³⁴ Information tirée du certificat de nationalité du feu OURO-KOURA ESSOH Irateï Zakari.

³⁵ *Idem*.

³⁶ ESSO IRATEÏ Moussa, fils du feu OURO-KOURA ESSOH Irateï Zakari. Entretien réalisé à Lomé, le 28 février 2023.

1.2. L'éducation de Essoh Irateï Zakari

L'éducation en pays tem a évolué de l'éducation traditionnelle à l'éducation coloniale en passant par l'éducation islamique. Au moment où Essoh Irateï Zakari naissait, l'éducation coloniale n'existait pas encore en pays Tem. L'éducation islamique quant à elle, était à ses débuts à Bafilo. De ce fait, Essoh Irateï Zakari fut éduqué dans le cadre purement traditionnel.

L'éducation traditionnelle comme nous l'avions décrit dans la plupart de nos travaux de recherches³⁷, a pour but d'inculquer à l'individu, les valeurs culturelles et cultuelles du pays tem. L'enfant tem subit à sa naissance quelques cérémonies invocatrices qui doivent annoncer aux parents le nom de l'ancêtre qui l'incarne. Ce système d'incarnation permettait aux parents de savoir ce qu'on doit offrir en sacrifice à l'ancêtre qui s'est réincarné dans le nouveau-né, mais aussi de savoir le nom que l'enfant va porter. Tel a été le cas de notre personnage puisqu'il a été dit plus haut qu'avant sa naissance, sa mère n'a fait qu'accoucher des mort-nés. C'est pourquoi à la naissance de Essoh Irateï Zakari, ses parents ont décidé de lui donner comme nom, Irateï.

Généralement, dans la famille royale, lorsqu'une femme mettait au monde un garçon, le père de l'enfant consultait des oracles afin de savoir si le nouveau-né a pour destin de devenir un chef ou pas³⁸. Suite à la consultation des oracles, il fut révélé que Essoh Irateï Zakari deviendra un Chef supérieur de Bafilo³⁹. A cette époque, la chefferie supérieure était dans le village d'Agoudadè et dirigée par Ouro Djobo du lignage *Tcha-Zodi*⁴⁰. Suite à la mort de ce dernier, le pouvoir revint à

³⁷ Confère histoire de vie d'un défenseur de l'indépendance progressive au Togo : Mama Fousséni (1924-1983) ; Histoire d'un militaire, homme politique et sportif togolais : Général Séyi Mèmène (1939-2020).

³⁸ ESSOH Amadou Dikamè, neveu du feu OURO-KOURA ESSOH Irateï Zakari. Entretien réalisé à Lomé, le 28 février 2023.

³⁹ ESSO IRATEÏ Moussa, fils du feu OURO-KOURA ESSOH Irateï Zakari. Entretien réalisé à Lomé, le 28 février 2023.

⁴⁰ ESSOH Amadou Dikamè, neveu du feu OURO-KOURA ESSOH Irateï Zakari. Entretien réalisé à Lomé, le 28 février 2023.

Tchon-Woro et le père de Essoh Irateï Zakari fut désigné par son lignage pour occuper ce poste, mais ce dernier vu son état de santé céda cette chance à son frère aîné Bangna Ali Abantè⁴¹. Ce chef avait plusieurs épouses et nombreux enfants. Ce qui a rendu difficile l'enfance de Essoh Irateï Zakari qui décida de rejoindre son frère aîné Essoh Zato à Koumassi (Ghana). Ouro Bangna Ali Abantè voyant son âge avancé, demanda et obtint par la suite le retour à Bafilo de son neveu Essoh Irateï Zakari afin qu'il le prépare d'une façon mystique pour la conquête future du pouvoir que son père biologique n'a pas pu occuper. A son retour, Essoh Irateï Zakari devenu très jeune, assistait son oncle dans toutes ses affaires, il siégea dans la cour du chef lors des procès et accompagnait le Chef dans ses déplacements. Il devint donc « la canne du Chef ». On disait même que « Ouro Bangna Ali Abantè règne, mais c'est son neveu Essoh Irateï qui gouverne ».

Photo n°1 : Ouro Bangna Ali Abantè, Au soir de sa vie vers 1960



Source : Photo fournie par Irateï Moussa le 20 mars 2023.

Les sources orales racontent que le Chef Bangna Ali Abantè était un grand sorcier; il pouvait se transformer en lion, en léopard, en pigeon ou en canard⁴². Il prévoyait tous les évènements de son territoire et il pouvait se transformer en

⁴¹ ESSO IRATEÏ Moussa, fils du feu OURO-KOURA ESSOH Irateï Zakari. Entretien réalisé à Lomé, le 28 février 2023.

⁴² ESSO IRATEÏ Aboudou, régent du feu OURO-KOURA ESSOH Irateï Zakari. Entretien à Bafilo (Abokoudè), le 18 mars 2023.

tourbillon. Après avoir légué à son neveu sa force surnaturelle et après s'être assuré de son éducation, Ouro Bangna Ali Abantè, regagna le monde de ses ancêtres en 1963 après avoir fait 45 ans de règne. Il désigna son neveu Essoh Irateï Zakari comme son régent avant sa mort, malgré la jalousie de ses enfants biologiques⁴³.

2. La chefferie de Bafilo avant le règne de Essoh Irateï Zakari

Dans tout le pays tem, que ce soit la chefferie supérieure ou celle des villages, la succession au trône est rotatif. Le nouveau chef est désigné par un collège de sages après un débat contradictoire entre plusieurs candidats. Cette discussion est arbitrée par les Daro à Tchaoudjo et les Koli à Bafilo. Cependant, l'arrivée au pouvoir de Essoh Irateï Zakari s'est fait par un vote classique et populaire et arbitré par le Chef de l'Etat Gnassingbé Eyadéma. Ce qui nous amène à faire un bref aperçu sur la chefferie supérieure à Bafilo avant le règne de Essoh Irateï Zakari.

2.1. Bref aperçu sur la situation de la chefferie supérieure à Bafilo, jusqu'en 1975

Bafilo, chef-lieu de la préfecture d'Assoli est la chefferie supérieure tem située au nord du pays tem. Les fondateurs de cette chefferie sont des Mola qui ont quitté Tabalo pour venir s'installer dans la plaine de Bafilo. Après s'être établis, le groupe de mola se déplaça pour des raisons de sécurité vers le piémont et fonda le village de Tchon-Woro, sous la direction d'un nommé Gara (I. Banna, 1989, p. 29). Mis au courant de l'existence du piémont, qui pouvait leur assurer une sécurité certaine, le deuxième groupe mola, rejoint le premier sous la conduite de Tchasséméli et fonda le village d'Agoudadè, à deux kilomètres au sud du village de Tchon-Woro (B. Tcham, 1997, p. 68). Plus tard, d'autres lignages mola suivront pour contribuer au renforcement des localités ainsi créées.

Après leur installation au pied de la montagne, les Mola de ces deux villages ne purent s'entendre pour choisir un chef supérieur accepté de tous. Le village de

⁴³ *Idem.*

Tchon-Woro est constitué de huit (8) lignages mola et chaque lignage porte le titre de *Tcha*⁴⁴, qui signifie père.

Il s'agit de: Tcha-Abokou, Tcha-Kolow, Tcha-Ifo, Tcha-N'tri, Tcha-Gbéléou, Tcha-Faram, Tcha-Sawou et Ouro-Sawo⁴⁵. Ces lignages constituent en même temps les quartiers du village de Tchon-Woro. Chaque quartier avait son propre chef qui est autonome vis-à-vis des autres. Au fil du temps, les chefs de ces lignages mirent fin à cette situation en acceptant un seul chef pour tous les lignages. Ce choix est alternatif entre ces huit lignages. Ainsi, naît vers XVIIIème siècle la chefferie supérieure des Mola de Tchon-Woro (B. Tcham, 1997, p. 68). Ce Chef supérieur de Tchon-Woro porte le titre de *Ouro Kpangbam* (grand-chef).

Contrairement aux Mola de Tchon-Woro, ceux d'Agoudadè sont composés de six lignages.

Ces lignages sont : Tcha-Seméli, Tcha-Tchèdrè, Tcha-Zodi, Tcha-Koron, Tcha-Kélé, Tcha- Kpaou⁴⁶. Ces lignages constituèrent également les quartiers du village d'Agoudadè et chaque quartier a son propre chef autonome des autres chefs. S'inspirant du modèle de la chefferie de Tchon-Woro, les six lignages d'Agoudadè en furent de même, en acceptant à la tête de leur groupement un seul chef. Ce dernier porte le titre de *Ouro-Agouda*.

Au fil des années, le Chef supérieur d'Agoudadè, Ouro-Agouda Gbéléou du lignage Tcha-Seméli, alla négocier auprès de son aîné de Tchon-Woro, Ouro-Kpangbam Gara, sur le bienfondé d'une seule chefferie pour les deux villages⁴⁷. Cette négociation aboutit vers le début du XVIIIème siècle à l'émergence d'une autorité

⁴⁴ Ouro-Saw ne porte pas le titre Tcha. Selon les informations recueillies à Bafilo, l'origine de ce lignage bien que leur ancêtre soit Mola n'est pas de Bafilo, mais d'Agouloudè. Ce lignage n'a pas encore un chef supérieur à Bafilo, mais il fait partie des lignages qui ont fondé la chefferie Mola de Tchon-Woro.

⁴⁵ OURO KARIM Aboudoulaye, Chef canton de Bafilo. Entretien à Bafilo (Tcha Tchèdrèdè), le 18 mars 2023.

⁴⁶ OURO-AGORO Mounassirou, chef de lignage de Tcha-Seméli. Entretien à Bafilo (Semélidè), le 17 mars 2023.

⁴⁷ *Idem*.

supérieure placée au-dessus des deux villages (B. Tcham, 1997, p. 69). Cette autorité est incarnée par un prince mola, qui porte le titre de *Ladjo* (Chef suprême). C'est le début de la chefferie supérieure mola de Bafilo. Ce choix se fait à tour de rôle dans les deux chefferies (Tchon-Woro et Agoudadè).

Le *Ladjo* est désigné au début par le Chef supérieur des Tem *Ouro-Esso* de Tchaoudjo en collaboration avec le régent du chef défunt de Bafilo, à cause du droit d'ainesse. Mais à partir de 1966, les *Ladjo* ne sont plus désignés par les *Ouro-Esso* de Tchaoudjo. Ils sont désignés à Bafilo par un comité présidé par les chefs de groupe koli de Tchon-Woro et Agoudadè. Il s'agit de Ouro Yowndou, Ouro Ako, Ouro Agui et Ouro Djala (I. Banna, 1989, p. 29). Le dernier *Ladjo* désigné à Tchaoudjo était Ouro-Bangna Ali Abantè, père adoptif de Essoh Irateï Zakari.

Depuis la mise en place de cette chefferie supérieure de Bafilo jusqu'en 1975, année de l'accession au trône de notre personnage d'étude, quatorze (14) *Ladjo* se sont succédés (M. Banna, 1989, p. 43)⁴⁸.

2.2. La chefferie de Bafilo sous la régence de Essoh Irateï Zakari de 1963 à 1966

Avant l'avènement de Essoh Irateï Zakari au pouvoir, il avait assuré la régence de son oncle paternelle, Ouro Bangna Ali Abantè. Ce dernier fut intronisé en 1918 à Kparatao par le Chef supérieur des Tem, Ouro-Esso Djobo Bouraïma⁴⁹. Chef riche, dynamique et mystique, Ouro Bangna Ali Abantè fut décoré le 17 mars 1958 au titre de Chevalier de l'Ordre de l'Etoile Noire par le président français Générale de Gaulle⁵⁰. Après 45 ans de règne, il s'est éteint en 1963 et la régence fut confiée à Essoh Irateï Zakari, son neveu. Ce dernier dirigea donc la chefferie supérieure de

⁴⁸ Pour plus d'informations sur les différents *Ladjo*, confère Banna I., 1989, *Contribution à l'histoire des Temba (Kotokoli) : Histoire de la chefferie Mola de K'Gbafulu (Bafilo)*, mémoire de maîtrise Es-Lettre et Sciences Humaines, Université de Lomé.

⁴⁹ Le neuvième chef supérieur de Tchaoudjo de 1906 au 6 septembre 1924.

⁵⁰ Décoration encadrée et affichée au salon du feu OURO BANGNA Ali Abantè.

1963 au 21 avril 1966⁵¹. C'est au cours de cette régence qu'il s'est fait remarquer par son dynamisme, son franc parlé, son respect du bien commun, son souci de mener à bien la destinée commune du peuple Tem en général.

Lorsque le moment est venu pour désigner le successeur du feu Ouro Bangna Ali Abantè, la désignation n'a plus eu lieu dans la cour royale du Chef supérieur des Tem de Tchaoudjo, mais à Bafilo, dans la cour du chef défunt. En effet, à la fin de la régence, les candidats au poste de la chefferie devraient s'enregistrer chez le Régent du chef défunt et ce dernier apportera la liste des candidats à son supérieur de Tchaoudjo. Il s'est fait que cette règle a été violée par le nouveau Chef supérieur de Tchaoudjo, Ouro-Esso Ayéva Issifou, qui recevait l'enregistrement de certains candidats qu'il voulait favoriser pendant que d'autres se font enregistrer par le Régent⁵². Un désaccord s'installa ainsi entre le Régent Essoh Irateï Zakari et le Chef supérieur Ouro-Esso Ayéva Issifou. Ce dernier voulait choisir Gblaou Esso Mola⁵³ du lignage *Tcha-Seméli* d'Agoudadè comme le nouveau chef de Bafilo alors que le Régent voulait confier le trône à un prince de lignage *Tcha-Korom* d'Agoudadè⁵⁴. Face à cette situation, lorsque la date de désigner le nouveau chef est arrivée, le Régent Essoh Irateï Zakari refusa d'aller à Tchaoudjo et le chef supérieur de Tchaoudjo était obligé de se déplacer à Bafilo. Arrivé à Bafilo pour désigner le nouveau Chef, Ouro-Esso Ayéva Issifou fut empêché et humilié par le Régent. Ce dernier fut convoqué par son supérieur Ouro-Esso Ayéva Issifou à la présidence du Président Nicolas Grunitzky⁵⁵. Après avoir écouté ces deux autorités traditionnelles tem, le chef de l'Etat donna l'ordre au Régent de Bafilo d'aller assurer le processus de désignation du nouveau chef de Bafilo⁵⁶. C'est ainsi que Nassam Saïbou Toma du

⁵¹ ESSO IRATEÏ Aboudou, régent du feu OURO-KOURA ESSOH Irateï Zakari. Entretien à Bafilo (Abokoudè), le 18 mars 2023.

⁵² MAMA Bouraïma, chef du lignage Ouro-Sow. Entretien à Bafilo (Sawdè), le 18 mars 2023.

⁵³ Ancien député du CUT à l'Assemblée nationale de 1958 à 1961.

⁵⁴ ESSO IRATEÏ Aboudou, régent du feu OURO-KOURA ESSOH Irateï Zakari. Entretien à Bafilo (Abokoudè), le 18 mars 2023.

⁵⁵ *Idem.*

⁵⁶ *Ibidem.*

lignage *Tcha Korom* fut désigné chef supérieur de Bafilo. Cette interposition du Régent face au Chef supérieur de Tchaoudjo lui a valu beaucoup d'admiration auprès de sa population.

Cependant, la désignation de Nassam Saïbou Toma fut contestée quelques jours plus tard par les autres lignages de son village sous prétexte qu'il est mal désigné. En effet, lorsque le pouvoir est arrivé à Agoudadè après la mort du feu Ouro Bangna Ali Abantè, le lignage *Tcha-Koron* avait déjà eu un règne et de surcroît ne devrait pas prétendre briguer un autre règne pendant que certains lignages cherchent à avoir leur premier règne⁵⁷. Nassam Saïbou Toma fut donc suspendu et un vote classique consistant à aligner les votants derrière le candidat de leur choix fut organisé le mercredi 21 avril 1966 à Bafilo⁵⁸. A l'issue de ce vote, Nassam Saïbou Toma fut confirmé chef supérieur de Bafilo. Rappelons que le Chef Nassam Saïbou Toma, 1^{er} Chef lettré de Bafilo, fut infirmier de son état et le Secrétaire général de l'Union des Chefs Traditionnels du Togo (UNCTT)⁵⁹. Bien que garant des us et coutumes, il était aussi très pieux et pratiquant sans faille la religion musulmane. De ce fait, après sa mort, il fut inhumé dans le strict respect de la religion musulmane contrairement aux autres chefs⁶⁰. Cependant, après sept ans de règne, le nouveau chef Nassam Saïbou Toma disparaît brutalement à l'hôpital de Sokodé au soir du mercredi 7 février 1973 après quelques malaises alors qu'il rentrait de Lomé avec son aîné Ouro-Esso Ayéva Issifou⁶¹. Nassam Assouman, son père biologique décida alors d'assurer l'intérim de son fils défunt jusqu'en 1975.

Un autre fait historique qui a marqué la régence de Esoh Irateï Zakari est expliqué par Ouro- Agoro Mounassirou.

⁵⁷ OURO KARIM Aboudoulaye, Chef canton de Bafilo. Entretien à Bafilo (Tcha Tchèdrèdè), le 18 mars 2023.

⁵⁸ BAYOR Koudissa, enseignant chercheur à l'Université de Strbourg (France). Entretien en ligne le 7 mars 2023.

⁵⁹ *Idem.*

⁶⁰ NASSAM Abdou Aziz, Fils du feu OURO NASSAM Thoma. Entretien à Lomé, le 10 mars 2023.

⁶¹ *Idem.*

Pendant qu'il était encore régent, la ville de Bafilo n'avait qu'un seul collège d'enseignement secondaire. Dans cet établissement, à chaque rentrée scolaire, les élèves n'arrivaient pas à avoir des places et ces élèves non acceptés sont renvoyés à la maison. Un jour, lorsque les élèves étaient renvoyés, les parents de certains de ces élèves allèrent voir le Régent Essoh Irateï et lui exposèrent le problème. Ce dernier rassembla ces élèves renvoyés mais d'origine Tem et partit à l'école avec eux. Sans demander l'avis du Directeur de l'établissement, il fait sortir dans chaque classe, les élèves qui ne sont pas d'origine tem et les remplacèrent par les élèves tem⁶².

Ce rôle du régent bien qu'il soit tribaliste a été apprécié par sa population qui voyait déjà en lui, un futur chef soucieux de la cause de sa population.

3. La chefferie supérieure de Bafilo de 1975 à 1999

L'accession au trône de Essoh Irateï Zakari s'est faite par un vote. Ce vote s'était déroulé en trois phases. La première phase donna la victoire à Essoh Irateï Zakari. Le second vote a eu comme vainqueur Banna Kokoliko Arouna et le troisième vote a couronné Essoh Irateï Zakari.

3.1. L'accession au trône de Essoh Irateï Zakari

A la fin de la période de régence du Chef Nassam Saïbou Toma, la chefferie quitta le village d'Agoudadè pour le village de Tchon-Woro. De ce fait, les huit lignages de Tchon-Woro doivent choisir un prince pour prendre le pouvoir selon le système rotatif préétabli. Après jugement dans la cour de Ouro Nassam Saïbou Toma, le Chef défunt, Banna Kokoliko Arouna du lignage Tcha-Ifo a été désigné chef supérieur de Bafilo.

Selon la règle coutumière de la localité, le nouveau chef choisi doit être transporté par ses siens jusqu'à la maison d'un de ses proches parents où il va passer sept jours avant de regagner sa propre maison. Durant ces sept jours, le nouveau chef mène une vie très fermée c'est-à-dire, il vit en couvant⁶³. Ces sept jours consistent à initier le chef et à le préparer de façon mystique. Après le septième jour, le nouveau

⁶² OURO AGORO Mounassirou, chef du lignage Tcha-Seméli. Entretien à Bafilo (Semélidè), le 17 mars 2023. .

⁶³ OURO KARIM Aboudoulaye, Chef canton de Bafilo. Entretien à Bafilo (Tcha-Tchèdrèdè), le 18 mars 2023.

chef prend son bain spirituel et regagne sa propre maison. Pendant que le nouveau chef Banna Kokoliko Arouna était à son sixième jour d'initiation, une note signée par Idrissou Kpaou Dady, chef de circonscription de Bafilo remet en cause la désignation de Banna Kokoliko sous prétexte qu'il est mal désigné⁶⁴. En effet, ce choix de Banna Kokoliko était contesté par certains lignages du village de Tchon-Woro qui revendiquent le trône supérieur à l'ancien régent, c'est-à-dire à Essoh Irateï Zakari. Cette situation se transforma à une crise politique au sein des Princes de la chefferie supérieure de Bafilo. C'est pour mettre fin à cette crise que l'autorité publique décida d'intervenir dans cette affaire. En contradiction de la tradition, le pouvoir public juge nécessaire de créer les conditions d'une élection populaire et classique, afin que le candidat majoritaire remporte l'élection. Cette élection opposait Banna Kokoliko Arouna et Essoh Irateï Zakari, les principaux candidats.

Pour l'organisation de ce vote, le chef de l'Etat Gnassingbé Eyadéma décida de déléguer son ministre de l'Intérieur, Yao Kunalé Eklo pour présider le processus du vote. Ce vote s'est déroulé au stade municipal de la ville de Bafilo. A l'issue de ce vote, Essoh Irateï Zakari fut élu Chef supérieur de Bafilo. Mais ce choix ne rassure pas les princes du village d'Agoudadè, le village du chef défunt sous prétexte que le lignage de Essoh Irateï Zakari a déjà eu quatre règnes et que le nouveau chef ne devait plus être de ce lignage. Une fois de plus l'élection de Essoh Irateï Zakari fut mise en branle.

Deux semaines plus tard, le Chef de l'Etat décida d'envoyer à nouveau les officiers de l'armée togolaise sous la direction du Colonel Kodowou Sirakata afin d'organiser un nouveau vote juste et équitable. Cette nouvelle élection présidée par le Colonel Kodowou Sirakata donna la victoire à Banna Kokoliko Arouna. Cependant, tout comme l'élection de Essoh Irateï Zakari, celle de Banna Kokoliko fut également contestée et la ville de Bafilo s'est transformée à une rébellion. Cette

⁶⁴ AGORO KARIM, oncle paternelle du feu BANNA Kokoliko Arouna. Entretien à Bafilo (Kagnigada), le 19 mars 2023.

situation entraîna un exode massif des populations de deux villages de Bafilo vers d'autres contrées de l'intérieur. Face à cette situation, le Chef de l'Etat Gnassingbé Eyadéma prit l'initiative de suspendre le nouveau Chef supérieur élu et transféra ce pouvoir au chef de circonscription de Bafilo pour une période de trois mois.

Agoro Karim, neveu de Banna Kokoliko fait le témoignage suivant :

Après l'élection de Banna Kokoliko Arouna, une forte délégation des cadres de la ville de Bafilo alla à Pya, ville natale du Président de la République Gnassingbé Eyadéma pour l'expliquer que le nouveau chef élu n'a pas la capacité nécessaire de conduire la population de Bafilo. Cette délégation précise que Banna Kokoliko Arouna ne participait pas aux activités de la collectivité et qu'il passait son grand temps dans son champ. Le chef doué à conduire la population de Bafilo et ses environs à leur destin est l'ancien Régent Essoh Irateï. C'est après ce voyage des cadres de Bafilo que le Chef de l'Etat ordonna le chef de circonscription de suspendre les fonctions du nouveau Chef⁶⁵.

Trois mois plus tard, le Chef de l'Etat arriva à Bafilo le 1^{er} mai 1975 et organisa un vote populaire et classique au stade de Bafilo afin d'élire définitivement le Chef supérieur de cette ville. Ce vote opposait plusieurs candidats, mais les plus influents étaient Banna Kokoliko Arouna et Essoh Irateï Zakari. A la veille de cette élection, la ville de Bafilo, plus précisément le village de Tchon-Woro était devenu mystique comme en témoigne Bayor Koudissa.

A l'occasion des joutes préélectorales des chefferies comme ce fut le cas de celles de 1966, on avait vu une chèvre à la tête coiffée d'un turban blanc parler puis disparaître ; une calebasse à la forme d'une balle de tennis roulant sur la route et contenant un poussin ; des vautours parlant le Tem venus rendre visite à l'un des candidats en exclamant des Salam aléikoum ! On apprend aussi qu'un homme au pouvoir surnaturel qui, pour échapper à un danger, ferme ses yeux et disparaît sans laisser de traces. Le jour de l'élection de mai 1975, nous avons été bousculés par l'intrusion de gros serpents surgissant de nulle part puis disparaissant une fois sur le terrain du stade⁶⁶.

V. R. Van Nieuwaal (2000, p.184) renchérit que le jour même de vote, il y a eu des serpents venimeux sous le podium sur lequel Essoh Irateï Zakari se tenait pendant les élections. Selon cet auteur, toutes ces forces mystiques ont été envoyées

⁶⁵ *Idem.*

⁶⁶ BAYOR Koudissa, Docteur en sociologie à l'Université de Strasbourg (France).

par des adversaires de Essoh Irateï Zakari, mais les pouvoirs surnaturels de ce dernier l'avaient rendu lui-même invulnérable à ce danger. Face à cette situation mystique, le Chef de l'Etat qui présidait les élections n'a pas pu s'asseoir à sa place officielle jusqu'à la fin du processus électoral, il s'était tenu debout du haut d'une Land Rover. Malgré l'usage de toutes ces forces mystiques, c'est Essoh Irateï Zakari qui fut élu Chef supérieur de la ville de Bafilo.

Le lendemain de cette élection, une autre délégation accompagnée de Banna Kokoliko Arouna rencontrèrent le Président Gnassingbé Eyadéma à Pya pour contester ce choix illégal de Essoh Irateï Zakari. Cette délégation expliquait ceci:

En 1918, lorsqu'on voulait désigner à Tchaoudjo le nouveau Chef supérieur de la ville de Bafilo, c'était Banna Kokoliko Ali, père de Banna Kokoliko Arouna qui était désigné par le Chef supérieur des Tem, Ouro-Esso Djobo Bouraïma de Kparatao. Le petit matin, avant que les partisans du nouveau chef choisit ne quittent Kparatao (capitale de Tchaoudjo) pour Bafilo, le Chef supérieur Ouro-Esso Djobo Bouraïma changea la décision en confia le pouvoir à Ouro Bangna Ali Abantè, oncle de Essoh Irateï. Cette fois-ci, le fils de Banna Kokoliko Ali fut désigné comme chef selon la règle coutumière, contesté par les autres princes, il fut à nouveau élu par un vote populaire organisé par les officiers et c'est le neveu de Ouro Bangna Ali Abantè qui vient pour lui arracher ce pouvoir de façon illégal⁶⁷.

Comme il a été dit plus haut, ce nouveau chef élu doit être transporté dans une maison de ses proches parents où il vit isolé pendant sept jours. Essoh Irateï Zakari décida de passer ces sept jours dans la maison de son ami le nommé Abi Komou Gaou⁶⁸. C'est après ces sept jours d'initiation qu'il fut intronisé dans sa maison par le Chef des Adolé du village de Bola⁶⁹. Après la cérémonie d'intronisation, le nouveau Chef présente publiquement son nom de règne. Ce nom doit rappeler à un de ses prédécesseurs qui fut très puissant. Ouro-Koura est le nom de règne choisi par Essoh Irateï Zakari. Il est désormais connu sous le nom de Ouro-Koura Essoh Irateï

⁶⁷ AGORO Karim, oncle paternelle du feu BANNA Kokoliko Arouna. Entretien à Bafiolo (Kagnigada), le 19 mars 2023.

⁶⁸ ESSO IRATEÏ Aboudou, régent du feu OURO-KOURA ESSOH Irateï Zakari. Entretien à Bafiolo (Abokoudè), le 18 mars 2023.

⁶⁹ Dans la chefferie de Bafilo, les Adolé jouent le rôle des guerriers. C'est pourquoi ils sont choisis dans l'intronisation des chefs Mola de Bafilo.

Zakari. Le même jour, le *Ladjo* reçoit les insignes du pouvoir dont les plus importants sont : le trône (Sa), la canne, les tambours (Sô), un œuf d'Autriche placé au toit du vestibule, la hache, l'arc, un cheval qu'on abattra après sa mort⁷⁰. Ouro-Koura Essoh Irateï Zakari est officiellement reconnu comme chef supérieur par l'arrêté n°132/PR-Int-SG/APA/AP du 24 septembre 1975⁷¹.

Photo n°2: L'intronisation du chef Ouro-Koura Essoh Irateï Zakari, en 1975



Source : Photo fournie par Esso Irateï Aboudou le 18 mars 2023.

3.2. Le règne de Ouro-Koura Essoh Irateï Zakari

Anticonformiste, audacieux, ambitieux et insoumis, Ouro-Koura Essoh Irateï Zakari repositionna le trône de Bafilo dans la grande lignée des légendaires chefferies tem. La voix du trône de Bafilo a recommencé par s'élever et se faire entendre à partir de 1983 après la mort du Chef supérieur des Tem, Ouro-Esso Ayéva Issifou de Tchaoudjo. Face au pouvoir du parti unique, le Chef Ouro-Koura Esso Irateï Zakari est l'un des rares dans le septentrion à oser s'exprimer, émettre des critiques, donner son avis, etc⁷². On peut résumer qu'il n'a pas eu sa langue dans sa poche et ne connaît pas non plus la langue de bois (A. Akpo et K. Bayor, 2012, p. 4). D'ailleurs, Ouro-

⁷⁰ ESSO IRATEÏ Aboudou, régent du feu OURO-KOURA ESSOH Irateï Zakari. Entretien à Bafilo (Abokoudè), le 18 mars 2023.

⁷¹ Archive privée du feu Ouro-Koura Essoh Irateï à Bafilo.

⁷² GADO Souleymane, ancien ministre. Entretien à Lomé, le 20 février 2023.

Koura Essoh Irateï Zakari n'a pas caché son mécontentement lorsque les experts ont, par un véritable tour de passe-passe et au prix de nombreuses frustrations, transféré Assoli dans la région de la Kara le 23 juin 1981. Pourtant, historiquement, culturellement, géographiquement et sur le plan linguistique, disons naturellement, Assoli reste liée à la région centrale et plus précisément à Tchaoudjo. D'ailleurs, au recensement démographique de 1981, la préfecture d'Assoli comptait 83,2% des Tem (J-C. Barbier, 1987, p.17). A cette même période, la ville de Bafilo bénéficia du ravitaillement en eau potable (eau de régie) tirée de la cascade de cette ville. Lorsque la Société togolaise des eaux (TDE) décida de commercialiser cette eau potable, le chef s'est imposé en alla voir le président Gnassingbé Eyadéma à Piya⁷³. Ce dernier demanda à la société de laisser la population se ravitailler gratuitement cette eau potable. Ce rôle joué par le chef est devenu aujourd'hui des souvenirs que la population de Bafilo a gardés de leur chef.

Parlant de son influence, Tikpi Atchadam, dans sa publication de mars 2008 à Cotonou sur « *Choc entre institutions traditionnelles et institutions étatiques* » expliquait que Ouro-Koura Essoh Irateï Zakari ne concevait pas, en dehors du chef traditionnel, une institution ayant la légitimité pour parler au nom des populations et pour rechercher l'intérêt de celles-ci⁷⁴. Sa détermination et son engagement à la cause de sa population lui ont valu une décoration, le 23 septembre 1987 au rang d'Officier de l'Ordre du Mono (A. Akpo et K. Bayor, 2012, p. 4).

Cependant, à partir de 1990, le pouvoir et l'influence de notre personnage étaient menacés par son état de santé dû à une infection de la prostate⁷⁵. Les rumeurs ont couru qu'on lui a jeté un mauvais sort. Selon V. R. Van Nieuwaal (2000, p.184)

⁷³ OURO AGORO Mounassirou, chef du lignage Tcha-Seméli. Entretien à Bafilo (Semélidè), le 17 mars 2023.

⁷⁴ "Le choc entre institutions traditionnelles et institutions étatiques".

http://www.afriquegouvernance.net/bdf_experience-842_en.html . Consulté le vendredi 3 mars 2023 à 21 heures.

⁷⁵ Une glande de l'appareil génital masculin qui sécrète une partie du liquide séminal et qui chez l'homme est située sur la ligne médiane et à la partie inférieure du col vésical.

cette maladie lui a été envoyée par un peulh de son territoire avec qui, il était en conflit⁷⁶. Au début du mois de juin 1999, Ouro-Koura Essoh Irateï Zakari fut transporté au CHR de Tomdè à Kara pour des soins de santé lié à sa vieillesse selon son fils⁷⁷. Au soir du 5 juin 1999, vers 17h 25 mn, la famille annonça la mort de Ouro-Koura Essoh Irateï Zakari⁷⁸.

L'enterrement d'un *Ladjo* défunt respectait à un certain nombre de principes. Avant d'annoncer l'enterrement d'un chef défunt, la famille doit chercher d'abord, les peaux de bêtes de certains animaux féroces proposés par le défunt avant sa mort. Ce sont ces peaux de bêtes qu'on étale dans la tombe en première position. Pour ce qui est du feu Ouro-Koura Essoh Irateï Zakari, il avait exigé les peaux de bêtes de trois animaux : le lion, la panthère et l'impala⁷⁹. A la veille de l'enterrement, le *Ladjo* défunt est lavé avec une tisane spéciale plus l'eau de la rivière. Selon I. Banna (1989, p.61), cette eau de rivière est cherchée par la nièce de *Ladjo* et dans la maison mortuaire, on y ajoute des tiges de menthe et une pincée d'une poudre secrète. Toujours avec le même auteur, après le bain, on lui coupe les ongles, les cheveux au ras, et lui poudre le corps de cendre. Le jour de l'enterrement, le matin, les vieilles femmes préparent la pâte à base de mil, le beignet à base du haricot et souvent le riz. La vieille femme présente trois fois cette nourriture au défunt en lui disant : voilà ce que tu as mangé ici-bas, emporte le chez nos aïeux (I. Banna, 1989, p.61). Cette nourriture sera ensuite enterrée avec le défunt.

Le soir avant l'inhumation, le défunt est habillé en tenue traditionnelle et coiffé de la chéchia (chapeau royal) et on l'expose sur son trône. Son peuple lui souhaite un bon voyage vers le monde des ancêtres. Après l'exposition du corps, le

⁷⁶ V. R. Van Nieuwaal (2000, p.184) explique qu'en septembre 1988, le chef fut impliqué dans un conflit matrimonial entre un Peul et son épouse. L'affaire lui avait été soumise pour arbitrage. Tombé amoureux de la femme, il perdit sa neutralité. Il la garda auprès de lui dans sa cour.

⁷⁷ ESSO IRATEÏ Aboudou, régent du feu Ouro Essoh Zakari Irateï. Entretien à Bafilo (Abokoudè), le 18 mars 2023.

⁷⁸ ESSO IRATEÏ Moussa, fils du feu OURO-KOURA ESSOH Irateï Zakari. Entretien réalisé à Lomé, le 28 février 2023.

⁷⁹ Idem.

défunt est transporté dans sa tombe la nuit. Cette tombe a une forme ronde et à l'intérieur, elle prend une forme horizontale.

Avant de déposer le cadavre dans sa dernière demeure, on sacrifie un poussin et un mouton.

Le poussin est attaché sur son bras droit et on coupe la patte droite (devant) du mouton qu'on attache à son pied droit⁸⁰. Pendant ce temps, le croque-mort descend dans le trou, étale les peaux de bêtes précitées suivies de la natte traditionnelle (raphia), ensuite il étale quatre oreillers fabriqués à l'aide de peaux de bêtes, enfin il reçoit le cadavre toujours habillé en tenue traditionnelle et coiffé de la chéchia⁸¹. Le cadavre est couché sur le côté droit, la tête tournée vers le levant. Après, on recouvre le défunt de cinq pagnes traditionnels selon un ordre suivant : pagne des enfants du défunt, pagne de sa famille paternelle, pagne de sa famille maternelle, pagne des gendres et pagne de la famille de lignage qui succédera le chef défunt⁸². Enfin, on dépose sa canne à côté de lui et le plus souvent son fusil de traite plus les mets préparés par les dignitaires femmes. La photo suivante illustre la tombe du feu Ouro-Koura Essoh Irateï Zakari.

⁸⁰ OURO AGORO Mounassirou, chef du lignage Tcha-Seméli. Entretien à Bafilo (Semélidè), le 17 mars 2023. ⁴³ ESSO IRATEÏ Aboudou, régent du feu OURO-KOURA ESSOH Irateï Zakari. Entretien à Bafilo (Abokoudè), le 18 mars 2023.

⁸¹ ESSO IRATEÏ Aboudou, régent du feu OURO-KOURA ESSOH Irateï Zakari. Entretien à Bafilo (Abokoudè), le 18 mars 2023.

⁸² En effet, après la mort du chef, tous les lignages de la chefferie supérieure de Bafilo apportent leur pagne. Mais le chef avant de mourir communique en secret son successeur à sa famille. C'est donc le pagne de ce dernier que la famille choisisse pour enterrer le défunt. Les pagnes des autres lignages sont soigneusement gardés par la famille. OURO KARIM Aboudoulaye, Chef canton de Bafilo. Entretien à Bafilo (Tcha-Tchèdrèdè), le 18 mars 2023.

Photo n°7: La tombe du feu Ouro-Koura Essoh Irateï Zakari



Source : Photo prise par nous même dans la case du feu Ouro-Koura Essoh Irateï Zakari.

Pendant que le croque-mort est dans le trou avec le défunt, on ferme la tombe à l'aide d'une grosse pierre préparée à cet effet. Le croque-mort quant à lui, disparaît spirituellement de la tombe pour regagner sa maison⁸³. Il est à noter qu'au moment de l'enterrement du feu Ouro-Koura Essoh Irateï Zakari dans la nuit du vendredi 25 juin 1999, l'équipe chargée de son enterrement avait oublié de placer sa canne dans sa tombe. Le chef défunt n'était pas content, créa des ennuis à son croque-mort, Tayirou Alaramili⁸⁴. C'est trois jours plus tard que ce dernier ouvra la tombe et plaça la canne à côté du cadavre.

Après sa mort, la régence fut confiée à un de ses enfants⁸⁵ du nom de Esso Irateï Aboudou, qui était élève en classe de 1^{ère} et âgé de 27 ans. Cette régence dura de juin 1999 au 29 janvier 2014, date au cours de laquelle Karim Aboudoulaye du village d'Agoudadè, du lignage Tcha-Tchèdrè fut désigné de façon traditionnelle comme le nouveau Chef supérieur de Bafilo.

⁸³ ESSOH Amadou Dikamè, neveu du feu OURO-KOURA Irateï Zakari. Entretien réalisé à Lomé, le 28 février 2023.

⁸⁴ ESSO IRATEÏ Aboudou, régent du feu OURO-KOURA ESSOH Irateï Zakari. Entretien à Bafilo (Abokoudè), le 18 mars 2023.

⁸⁵ Il avait plus de 43 enfants.

CONCLUSION

Au terme de cette étude, il ressort que la vie de Essoh Irateï Zakari, bien qu'elle présente quelques similitudes avec celle de son époque, permet de comprendre d'une manière ou d'une autre, l'histoire de la chefferie de Bafilo. Cette étude bibliographique est une démarche qui rentre dans le processus d'héroïsation de ceux qui ont marqué l'histoire, précoloniale, coloniale et postcoloniale du Togo. Ouro-Koura Essoh Irateï Zakari fait partie de ces héros qui ont marqué l'histoire postcoloniale du Togo. Né vers 1908, il assura la fonction de Régent du trône supérieur de Bafilo de 1963 à 1966, après la mort de son oncle paternel, Ouro Bangna Ali Abantè. Il a accédé au trône de la chefferie supérieure de la ville de Bafilo le 1^{er} mai 1975 à la suite d'une élection classique et populaire présidée par le Chef de l'Etat Gnassingbé Eyadéma. Considéré comme un chef mal élu, il ne tardera pas à gagner la confiance de son peuple, jadis divisé par les querelles intestines à propos de son élection. Il régna 24 ans à la tête de cette chefferie supérieure, de 1975 à 1999. Il s'éteignit au soir du 5 juin 1999, à l'âge de 91 ans. Après sa mort, la régence fut confiée à son fils cadet Esso Irateï Aboudou. Ce dernier âgé de 27 ans au moment du décès de son père, assura l'intérim de père de 1999 à 2014. Le Chef Ouro-Koura Essoh Irateï laisse derrière lui le souvenir d'un grand souverain. Mais comme nous le savons, aucune œuvre humaine, n'est parfaite et il revient à la génération actuelle ou future d'apprécier ou de critiquer les 24 ans de règne de Ouro-Koura Essoh Irateï Zakari en plus des 3 ans de régence qu'il a faite après la mort de son oncle, Ouro Bangna Ali Abantè.

Références bibliographiques

1. Sources

N° d'ordre	Nom et Prénom	Age	Statut de l'informateur	Lieu et date de l'entretien
1	AGORO Karim	109 ans	Neveu du feu Banna Kokoliko Arouna	Bafilo, le 19 mars 2023
2	ALI Banna	62 ans	Fils du feu Banna Kokoliko Arouna, Agent de Togocom à la retraite	Lomé, 28 mars 2023
3	BAYOR Koudissa	61 ans	Enseignant chercheur à l'Université de Strbourg (France)	Entretien en ligne
4	ESSO IRATEÏ Aboudou	51 ans	Ancien régent de Bafilo et fils du feu Ouro-Koura Essoh Irateï,	Bafilo, le 18 mars 2023
5	ESSO IRATEÏ Aboudoulayi	66 ans	Fils du feu Ouro-Koura Essoh Irateï	Bafilo, le 18 mars 2023
6	ESSO IRATEÏ Moussa	56 ans	Fils du feu Ouro-Koura Essoh Irateï, militaire à la retraite	Lomé, le 28 février 2023
7	ESSOH Amadou Dikamè	66 ans	Neveu du feu Ouro-Koura Essoh Irateï, militaire à la retraite	Lomé, le 28 février 2023
8	GADO Souleymane	77 ans	Ancien ministre	Lomé, le 20 février 2023
9	KARIM Aboudoulaye	60 ans	Militaire à la retraite et actuel chef du canton de Bafilo	Bafilo, le 18 mars 2023
10	Nassam Abdou Aziz	52 ans	Fils du feu Ouro Nassam Thoma	Lomé, le 10 mars 2023
11	OURO-AGORO Mounassirou	69 ans	Chef du quartier de Seménidè	Bafilo, le 17 mars 2023

12	Ouro-Boya AMIDOU Mariatou	82 ans	Epouse feu Ouro-Koura Essoh Irateï	Bafilo, le 18 mars 2023
13	TCHABODE Yaya	85 ans	Neveu du feu Banna Kokoliko Arouna	Bafilo, le 19 mars 2023

3. Sources électroniques

“Le choc entre institutions traditionnelles et institutions étatiques”.
http://www.afriquegouvernance.net/bdf_experience-842_en.html . Consulté le
 vendredi 3 mars 2023 à 21 heures.

2. Bibliographie

A. Akpo et K. Bayor., 2012, *Le Chef ESSO Irateyi de Bafilo, le traditionaliste, l'insoumis ...*, Strasbourg, Hambourg.

Banna I., 1989, *Contribution à l'histoire des Temba (Kotokoli) : Histoire de la chefferie Mola de K'Gbafulu (Bafilo)*, mémoire de maîtrise Es-Lettre et Sciences Humaines, Université de Lomé.

Barbier J-C., 1987, *Espaces ethniques et sélection des élites locales ; l'exemple du Togo*, Paris, édition ORTOM.

Froelich J-C et Alexandre P., 1960, *Histoire traditionnelle des Kotokoli et des Bi-Bitchamba*, Paris, BIFAN.

Takpara A.K.E., 2019, *Evolution du pouvoir coutumière à Bouladè de la fin du XIXème siècle à 2006*, mémoire de master en Histoire, Université de Kara.

Tcham B., 1997, *Histoire et traductions du Nord-Togo*, Lomé, 2^e édition, PUB.

Tigankpa G., 2011, *El-Hadj Issifou Ouro-Djobo Ayéva, chef supérieur des Tem (1903-1980)*, mémoire de maîtrise Es-Lettre et Sciences Humaines, Université de Lomé.

Van Rouveroy V.N., 2000, *L'Etat en Afrique face à la chefferie: cas du Togo*, Editions Karthala, Paris.

L'AVÉTO DES ÉWÉ DU LITTORAL DU TOGO : UN PRÊTRE-ROI PLUS EFFICACE DANS L'AU-DELÀ QUE SUR TERRE ?

Komla ETOU
Professeur titulaire en Histoire,
Université de Lomé (Togo)
etou_pakom@yahoo.fr

Résumé : Souvent qualifiés d'« Ewé du littoral du Togo », les Bè-Togo sont avant tout caractérisés par leur profonde dévotion à *Nyigblin*, une divinité à grande assise territoriale dont le clergé est le garant de l'ordre moral et social. Le personnage le plus prestigieux en est l'*avéto*, une sorte de grand pontife qui règne mais ne gouverne pas, à cause de sa réclusion totale dans les bois sacrés, contrairement aux prêtres et prêtresses de *Nyigblin* qui peuvent mener une vie publique. L'*avéto* n'en demeure pas moins un rouage essentiel de la sacralité et de la ritualisation du pouvoir dans cette théocratie, car, en sa qualité de prêtre-roi des Bè-Togo, il serait, paradoxalement, plus puissant et plus utile aux vivants dans l'au-delà que sur terre.

Mots-clés : Ewé, Bè-Togo, *Nyigblin*, *avéto*, prêtre-roi, pouvoir.

Abstract: Often known as the "the Ewes of Togolese coastal region", the Bè-Togos are, above all, characterized by their profound devotion to *Nyigblin*, a deity with a wide territorial base whose clergy is the guarantor of both moral and social order. The most prestigious personality is the *Aveto*, a kind of great pontiff who reigns but does not govern because of his total seclusion in the sacred forest, unlike the priests and the priestesses of *Nyigblin* who can lead a public life. Nevertheless, the *Aveto* remains an essential component in the sacredness and ritualization of power in this theocracy. Because of his capacity as priest-king of the Bè-Togo, the *Aveto* is paradoxically believed to be more powerful and more efficient to the living people in the afterlife than he is to them on earth.

Keywords: Ewe, Bè-Togo, *Nyigblin*, *Aveto*, Priest-king, Power.

Introduction

Les « Ewé du littoral du Togo », que nous appelons plus spécifiquement les « Bè-Togo »⁸⁶, sont les populations de la zone côtière située entre Lomé et Agbodrafo. Elles sont, en fait, issues du brassage d'éléments venus de divers horizons, dont Tado, qui est le centre matriciel des Adja, et Notsé, le berceau des Ewé (R. Pazzi, 2014 ; N. Gayibor, 2021). Mais l'histoire des émigrés de Notsé ayant supplanté celle des autres composantes du peuplement du littoral occidental du Togo, en raison de leur importance numérique, de leur influence culturelle, de l'expansion de leur langue et surtout de la puissance de l'écriture, qui a très tôt figé leurs traditions d'origines dans des documents publiés par des Européens dès la fin du XIX^e siècle, la plupart des habitants de cette région côtière se proclament avant tout Ewé (K. Etou, 2022).

Dans l'espace culturel éwé en général⁸⁷, le pouvoir traditionnel est fondé idéologiquement sur la croyance commune que le devenir des individus et des sociétés est déterminé par les puissances surnaturelles. Les institutions politiques, administratives et judiciaires elles-mêmes ne fonctionnent que sous la détermination de considérations religieuses, en particulier par le biais des oracles, et le pouvoir n'est légitime que s'il trouve sa source et sa justification dans le sacré. Ceux qui l'incarnent sont dès lors investis d'une fonction divine et sont eux-mêmes sacrés. C'est le cas notamment des détenteurs du pouvoir chez les Bè-Togo, membres du clergé de *Nyigblin*, une divinité à grande assise territoriale dont l'influence couvre les rives de la lagune de Bè et du lac Togo, ainsi que les basses vallées du Zio et du Haho (carte n° 1).

C'est ce territoire que l'on désignait, dans certains documents européens de la fin du XIX^e siècle, le « *royaume de Togo* », en raison de la place centrale que la cité

⁸⁶ Ce groupe est formé de plusieurs communautés, dont les principales sont les Bè et les Togo, apparentées par leurs origines, leurs parlers et surtout leurs pratiques socioreligieuses, basées notamment sur le culte de *Nyigblin* (K. Etou, 2006).

⁸⁷ Il s'étend entre les basses vallées de la Volta à l'ouest et du Mono à l'est, à cheval sur les régions méridionales actuelles du Ghana, du Togo et du Bénin (N. Gayibor, 2021).

de Togoville (localement appelée Togo)⁸⁸ occupait alors dans sa structure organisationnelle (H. Zöller, [1885] 1990 ; Y. Marguerat, 1993). Mais plus qu'une véritable monarchie, il s'agissait plutôt d'une puissante théocratie⁸⁹, longtemps demeurée réfractaire à toute emprise de la civilisation occidentale. En effet, le pays bè-togo est consacré au culte de *Nyigblin*, une déité ambivalente dans le panthéon éwé avec deux grands foyers : l'un, chez les Anlo (au sud-est du Ghana actuel), dédié à l'entité mâle, irascible, dieu de la guerre et de la vengeance ; l'autre, en milieu bè-togo, voué à l'entité femelle, calme, déesse de la paix, de l'amour et du pardon⁹⁰.

Les Ewé du littoral du Togo étant alors dirigés par les officiants du culte de cette divinité, la royauté en question était donc plus symbolique que réelle⁹¹. Togoville et Bè en étaient le cœur spirituel, rayonnant sans rivales dans tout le Bas-Togo, grâce aux sciences occultes de leurs prêtres (*améga*) et prêtresses (*mama*). Au-dessus de ceux-ci se trouve un grand-prêtre, l'*avéto*, « le père ou le propriétaire de la forêt », l'un des plus renommés des grands chefs du pays éwé, mais aussi l'un des

⁸⁸ Les cinq quartiers constitutifs actuels de cette localité (à savoir Xétsiavi, Galapé, Dokumé, Ayakapé et Assiko) étant, à l'origine, cinq villages séparés par des aires de brousse, les Allemands disaient alors « *Togodörfer* », c'est-à-dire « les villages de Togo ». Ce sont les Français qui vont la renommer « Togoville », pour la distinguer du pays auquel le nom « Togo » s'est appliqué, à la suite du « traité de protectorat allemand » du 5 juillet 1884.

⁸⁹ La prépondérance du fait religieux dans cette région a été bien décrite par le capitaine Reginald Firminger, commissaire du district de Keta, dans son rapport du 3 juillet 1884 au gouvernement de la Gold Coast : « *Le pouvoir réel dans le pays de Beh [-Togo] est entièrement entre les mains des prêtres. Ma première difficulté, et la plus grande, réside dans le fait que le pays de Beh [-Togo] est une terre fétiche. Les gens n'ont pas de roi, ni de vrais chefs : ils sont dirigés directement par les féticheurs.* » (Y. Marguerat, 1993, p. 344).

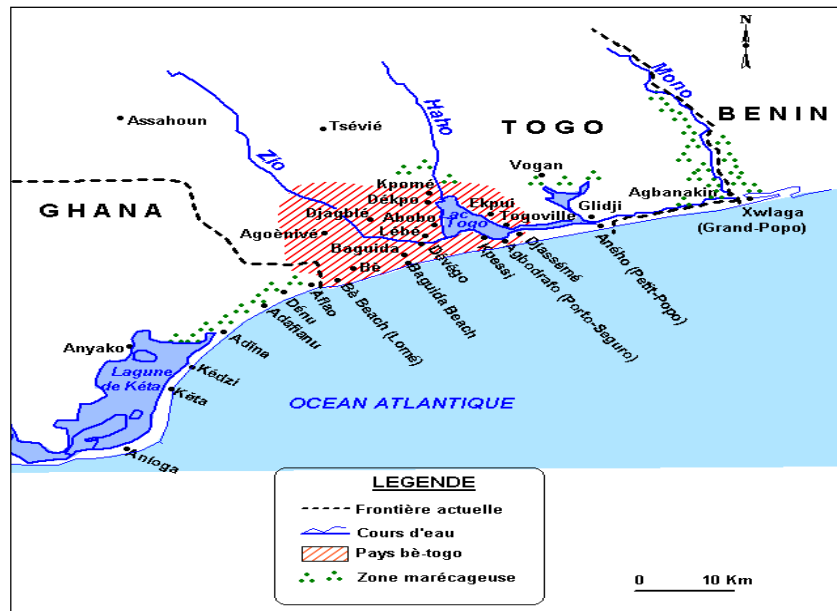
⁹⁰ Cette divergence d'évolution entre les deux aires du culte de *Nyigblin* tient avant tout à leurs histoires particulières, liées notamment à leurs positions géographiques. Alors que les Anlo du delta de la Volta ont été pris dans les conflits entre les grands royaumes impérialistes (des Ashanti, Akwamu et Gan à l'ouest aux Guin-Mina et Fon à l'est), dont les armées s'affrontaient pour dominer la côte et profiter du trafic négrier, les Bè-Togo, eux, grâce à leurs convictions religieuses fermes, avaient préféré vivre en paix, à l'écart de la plage et de ses bouleversements. Sur cette histoire, voir K. Etou (2006).

⁹¹ Tel n'était cependant pas le cas chez les Anlo, qui ont su mettre en place un véritable royaume guerrier, avec un souverain puissant, certes religieux, mais avant tout politique et militaire. En fait, ce roi, l'*awoamefia* d'Anloga, avait depuis longtemps délégué ses fonctions religieuses paralysantes à un vrai prêtre, le *nyigblanua*, qui restait son subordonné discret. Pour une vision d'ensemble, voir K. Etou (2006).

plus discrets et des plus méconnus, à cause de sa réclusion à vie dans les bois sacrés. Cette situation résulte aussi du fait que son existence, tout comme sa disparition, est nimbée de mystères, dans un milieu où l'on cultive assidûment le secret.

Qui est donc ce personnage et qu'est-ce qui fait la spécificité de son règne ? L'objectif de la présente étude est de montrer comment l'*avéto*, bien que paraissant pratiquement étranger au gouvernement effectif de ses sujets, demeure un rouage essentiel de la sacralité et de la ritualisation du pouvoir dans cette société éwé. Pour y parvenir, nous avons eu recours aux documents écrits, aux témoignages oraux et à l'iconographie. Les informations issues de la confrontation et de l'analyse de ces diverses sources ont permis de structurer notre réflexion en quatre parties. Après avoir décrit l'intronisation de l'*avéto* à Togoville et son départ pour *Agomévé* au sud du lac Togo, nous allons, ensuite, nous intéresser à son séjour dans cette première forêt sacrée, avant son transfert à Bè ; puis, il sera question de scruter son règne dans sa seconde forêt sacrée, pour, enfin, décrypter son rôle dans l'au-delà en faveur des vivants.

Carte n° 1 : Le territoire des Bè-Togo sur le littoral du Togo à la fin du XIX^e siècle



Source : K. Etou (2006).

1. De l'intronisation de l'*avéto* à Togoville à son départ pour Agomévé : une phase initiale de consécration

Les cérémonies d'investiture d'un nouvel *avéto* se déroulent en plusieurs étapes, en commençant par le choix de l'élu et sa nouvelle naissance. Les divers rites auxquels il est soumis à cet effet le consacrent en partie grand-prêtre de *Nyigblin*.

1.1. Du choix de l'élu à la naissance d'un homme nouveau

L'un des éléments caractéristiques de l'organisation du pouvoir traditionnel chez les Bè-Togo est le mode particulier de succession à la tête du clergé de *Nyigblin*. Ce n'est ni par droit d'hérédité ni par élection du conseil de trône que s'effectue la désignation des desservants. On entend couramment dire que le choix de l'*avéto* relève du pouvoir discrétionnaire de *Nyigblin*. Mais l'élu est toujours le fils d'une adepte majeure (*fiosiga*), né dans la forêt sacrée, ou celui d'une femme naguère stérile, qui a bénéficié de la grâce du précédent *avéto* en enfantant finalement (A. Dossè, 1994, p. 50 ; K. Etou, 2006, p. 225).

S'il n'est pas aisé de découvrir l'homme en qui le souffle de *Nyigblin* s'est manifesté, il y a cependant des signes qui ne trompent pas. Le futur *avéto*, à un moment de sa vie, tombe gravement malade ou présente des troubles de comportement. Ses proches, se doutant de quelque chose, mais ne sachant pas ce qui lui arrive, recourent alors aux services d'un devin (*boko*), qui leur révèle que c'est *Nyigblin* qui le hante, et qu'il est appelé à se mettre à son service. Mais il revient aux autorités religieuses de Togoville et de Bè de procéder, par divination, à la désignation de l'*avéto*, avec l'assistance d'éminents devins. Le secret qui entoure ce choix est protégé par la croyance populaire que c'est la divinité tutélaire elle-même qui saisit son premier desservant (K. Etou, 2006, p. 225).

Pour éviter les conflits d'autorité entre les dignitaires de Togoville et de Bè, l'élu ne doit pas provenir de ces deux cités. Il peut être originaire d'autres localités du pays bè-togo telles que Lébé, Abobo, Djagblé et Agoènyivé. L'élu est toujours un homme très avancé en âge - un octogénaire dit-on - ayant déjà été jusqu'au bout de l'expérience normale de la vie. Déjà converti aux réalités de l'au-delà, il n'est plus intéressé par les affaires courantes du monde, mais par celles qui sont d'ordre rituel, en lien avec les aïeux et les divinités. Cependant, la charge d'*avéto* est si astreignante que les candidats ne se bousculent pas au portillon, lorsque le trône est vacant. À ce propos, A. de Surgy (1994, p. 105-106) écrit justement :

[...] à moins de trouver satisfaction à sacrifier son existence au service de la communauté, nul n'a l'ambition d'acquérir ce statut. En cas de vacance du trône, nous n'assistons pas à une sourde lutte entre candidats pour obtenir la faveur des conseils de notables, mais éventuellement à une fuite de successeurs potentiels pour échapper au sort dont ils se jugent menacés.

Une fois officiellement connu, l'élu ne doit plus être appelé par son ancien nom, dont il perd pour toujours l'usage. C'est à Togoville qu'on lui fait subir des rites qui le préparent à une nouvelle vie. L'essentiel des cérémonies de dépouillement de sa personnalité du passé, pour en faire un homme nouveau, dégagé de ses préoccupations antérieures, se déroule d'abord dans le couvent du prêtre Atoku à

Dokumé, puis surtout dans un lieu sanctuarisé appelé *Akuiga* ou *Akuiganu*⁹² sis à Xétsiavi, au lieudit *Kpota* (« sommet de la colline »).

Premier lieu de réunion des ancêtres fondateurs de Togoville, *Akuiganu* est devenu, au fil du temps, un site multifonctionnel, qui comporte une habitation rectangulaire à trois ouvertures dépourvues de portes, faisant toutes trois face à l'est. Il abrite non seulement le palais du chef de la collectivité de Togoville (*dufio*)⁹³, mais aussi le siège du principal tribunal religieux de cette cité ; s'y tiennent également les réunions traitant des affaires communautaires, comme la consultation publique d'*Afa* (*dufakaka*), pour s'enquérir des nouvelles de l'année et des prescriptions pour les sacrifices à faire (A. Nubukpo, 1980, p. 16).

À *Akuiganu*, plusieurs officiants se succèdent aux côtés de l'élu, pour l'instruire de ses nouvelles fonctions. Il s'agit à la fois de prêtres et prêtresses de *Nyigblin*, ainsi que d'autres personnalités éminentes associées de près au culte de cette divinité. On note aussi la présence d'une impubère appelée *shigayi*, mise au service du futur *avéto* comme servante, sans laquelle la réussite des cérémonies serait compromise (K. Etou, 2006, p. 226).

1.2. De l'investiture du nouvel *avéto* à Togoville à son départ pour *Agomévé*

Après une retraite initiatique de quatre mois lunaires depuis son arrivée à Togoville, l'élu est alors prêt pour être consacré grand-prêtre de *Nyigblin*. C'est toujours *Akuiganu* qui sert de cadre à l'investiture du nouvel *avéto*. Pour ce faire, on procède à sa toilette, en lui rasant d'abord le crâne, puis en lui faisant prendre un bain

⁹² « *Akui* » est un terme ancien qui désignerait une habitation d'une seule pièce ouverte sur l'extérieur comme une véranda, servant aux délibérations publiques et aux jugements importants ; « *ga* », qui signifie « grand », est un suffixe qui y est associé pour marquer la prééminence de ce lieu ; « *nu* » veut dire « entrée, devant ». « *Akuiganu* » désigne donc le devant de cette habitation et la petite cour-esplanade à l'extrémité occidentale de laquelle elle est située.

⁹³ Représentant du clergé de *Nyigblin*, il dirigeait surtout les affaires séculières de cette cité.

d'eau lustrale, et enfin en le saupoudrant d'une argile rouge (*éto*), après lui avoir enduit le corps d'une huile bénite⁹⁴.

Avant de lui remettre les différents attributs de son haut rang, les officiants lui communiquent d'abord son nom de règne, suivant l'ordre de succession au trône : Agboli, Akplaka et Togbo. C'est donc sous l'un de ces noms sacrés qu'il sera dorénavant connu. Mais le terme couramment utilisé pour le désigner est « *Togbi* », titre de révérence réservé aux hommes dignes de vénération et aux personnages jouissant d'un pouvoir politique ou religieux⁹⁵ (K. Etou, 2006, p. 226-227).

Comme insignes du pouvoir, l'élu reçoit une culotte (*dodui*) et un boubou de couleur noire ou bleu-sombre (*bishi* ou *blusi*), un bracelet de perles bleu foncé (*fotsi*), des sandales en peau de bœuf (*tsokota* ou *maléfokpa*), un chapeau de raphia (*gbédjékuku*, *atikpékuku* ou *mawukuku*), une canne dotée de pouvoir magique (*éhomédotsi*), un chasse-mouches en queue de cheval (*sosi*), un sceptre rituel (*ayi*)⁹⁶ et un petit siège à cinq pieds (*ézi* ou *kpokpo*).

Ainsi paré et habillé, l'impétrant est alors devenu grand-prêtre de *Nyigblin* (photo n° 1). À sa *shigayi*, on confie d'autres objets destinés au nouvel *avéto*. Il s'agit notamment d'un grand sac de jonc (*agbadjagoli*) pour garder des pagnes et des chapeaux de rechange, et d'un petit sac de jonc (*agbogoli* ou *gogoli*) pour conserver de menus objets tels qu'une pipe (*atamazi*), du tabac (*atama*), une petite pince (*ébè*)⁹⁷, une pierre à feu (*édran*), des touffes de fibres d'écorce tendre servant de combustible (*kpèlèbè*), ainsi qu'une cuillère en bois (*tsi*), une écuelle en terre cuite (*évégba*) et unealebasse à boire (*tré*). On remet à la *shigayi* elle-même, pour son propre usage, une

⁹⁴ Selon Bayi Fiadowogbé, 80 ans, adepte de *Nyigblin*, entretien du 20 août 2004 à Togoville (Dokumé), préfecture de Vo, région Maritime.

⁹⁵ Avant l'intronisation d'un *avéto* devant porter le nom d'Agboli, est toujours consacrée une prêtresse appelée Mama Vishi (ou Avési), qui lui est associée comme épouse rituelle (*asi*). Celle-ci réside à Togoville pendant trois années rituelles, avant d'aller s'installer à Bè, en y précédant de quelques semaines l'arrivée de cet *avéto*.

⁹⁶ Contrairement à la canne royale (*atikplo*), fabriquée en métal ou sculptée dans un bois précieux, voire en ivoire, l'*ayi* est fait d'une matière flexible emballée dans une toile noire ou blanche.

⁹⁷ Pour saisir la braise destinée à allumer la pipe de l'*avéto*.

gourde (*golo*) et une petite jarre en terre cuite (*kpézé*) pour aller puiser de l'eau (K. Etou, p. 227-228).

À la suite de cette cérémonie d'intronisation, le nouvel *avéto* est présenté deux fois au public, à deux jours d'intervalle, à *Agboganu* (« devant le grand portail »), une place publique située au sud d'*Akuiganu*. Il s'agit d'une manifestation populaire, qui se déroule dans l'après-midi. La première présentation de l'*avéto* a lieu un *klingbé*, le cinquième et dernier jour de la semaine traditionnelle, jour de repos des paysans. C'est l'occasion pour les adeptes de *Nyigblin* (*nyigblinviwo*), en majorité de sexe féminin, d'exécuter des chansons et danses rituelles qui s'offrent rarement aux yeux des profanes (A. Nubukpo, 1980, p. 16). Au cours de sa seconde présentation, qui se fait un *togosigbé*, jour d'animation du marché de Togoville, l'*avéto* est invité à prononcer ses derniers mots en public. Prenant la parole, il bénit le peuple en ces termes : « *Je m'en vais ; je vous quitte. Que la paix soit avec vous ! Que les maladies et les malheurs disparaissent ! Je vous souhaite longue vie.* » (A. Dossè, 1994, p. 52).

Ces propos sont salués au son de l'*aklimahu*, un petit tambour rituel, dont le jeu marque la solennité de l'événement. À la tombée de la nuit, l'*avéto* quitte les lieux, pour rejoindre la forêt sacrée *Agomévé*. C'est un moment empreint de tristesse, car il est désormais condamné à mener une vie de reclus en forêt. Contrairement à ses compagnons, ses pieds ne doivent pas entrer en contact direct avec le sol, au risque de le stériliser en le brûlant. Depuis *Akuiganu* jusqu'au bord du lac (*Gbaga*), l'*avéto* ne marche que sur des nattes qu'on déroule devant lui. Il avance avec majesté, à une allure de caméléon, immédiatement précédé de sa *shigayi* ; d'où le titre de *fionko* (« celle qui reste devant le roi ») qui est décerné à celle-ci⁹⁸. Il en sera ainsi lors de tous ses déplacements par voie terrestre (K. Etou, 2006, p. 229-230).

C'est dans une pirogue spécialement creusée dans le tronc de rônier (*agokpovu*) que l'*avéto* est conduit à *Agomévé*. À défaut de ce type traditionnel

⁹⁸ Selon Atokou Hanoussi, 45 ans, adepte de *Nyigblin* et épouse de l'actuel prêtre Ekpé, entretien du 10 juin 2017 à Togoville (Ayakapé), préfecture de Vo, région Maritime.

d'embarcation, il peut être transporté dans un simili *agokpovu* placé à l'intérieur d'une grande pirogue (*aklo*) servant au transport habituel des passagers. Conduite par l'un de ses proches parents portant le titre de *dévuamé*, cette pirogue transporte également sa servante particulière (*shigayi*), son chargé de mission (*ayiga*), son assistant (*fionovi*) et sa maîtresse de maison (*apéno*). Quant aux autres dignitaires qui doivent les accompagner pour les installer à *Agomévé*, ils utilisent d'autres embarcations. La traversée du lac se fait nuitamment (K. Etou, 2006, p. 230).

Depuis l'instant du départ, aucun des occupants de l'*agokpovu* n'a plus le droit de se retourner pour regarder d'où il vient. Ce « non-retour en arrière » marque la rupture totale de l'ancien mode de vie avec le nouveau, qui les oblige à vivre en marge de la société, pratiquement coupés de la population et des affaires publiques, sans aucune possibilité de revoir un jour leurs localités d'origine. Pour l'*avéto* en particulier, il s'agit d'une phase initiale de consécration qui s'achève ainsi.

2. Du séjour de l'*avéto* à *Agomévé* à son transfert à Bè : une préparation initiatique à l'accomplissement de son règne terrestre

Agomévé (« dans la forêt de rônier ») ou *Agové* (« forêt de rônier ») est l'une des grandes forêts sacrées de *Nyigblin* (*nyigblinvé*) des Bè-Togo. Elle se trouve sur la rive sud du lac Togo, presque en face de Togoville, sur les terres de Djassémé, un village situé au nord-est d'Agbodrafo (ou Porto-Seguro). Sa gestion incombe à Améga Agoméga, un prêtre de Togoville résidant à Dokumé. L'importance du séjour de l'*avéto* sur ce site et l'intérêt de son transfert à Bè sont liés à l'odyssée des lignages d'origine adja porteurs de *Nyigblin*, à leur arrivée sur le littoral actuel du Togo au début du XVI^e siècle (A. Nubukpo, 1980, p. 12).

2.1. *Agomévé*, un passage obligé pour le nouvel *avéto*

Dans leur quête d'un endroit sûr et paisible pour mettre l'autel de *Nyigblin* à l'abri des ennemis, certains ancêtres des Bè-Togo avaient trouvé propice la forêt de Djassémé et y avaient alors aménagé la demeure de leur grand-prêtre. Pendant ce

temps, le reste du groupe, qui avait d'abord déposé ses bagages non loin de là, sur le site de *Zonuvé* (« forêt exposée au feu »), était ensuite parti s'établir sur la rive nord du *Gbaba*, où d'éminents chasseurs venaient de fonder Togoville sur le plateau de terre de barre⁹⁹ (A. Nubukpo, 1980, p. 15).

Mais le calme de cette première résidence du grand-prêtre étant troublé par les bruits incessants d'une bande de colobes, la recherche d'un autre lieu plus sécurisé s'avérait nécessaire. C'est ainsi que ce chef spirituel avait été finalement conduit sur un autre site situé à une trentaine de kilomètres plus à l'ouest, et installé au lieudit *Avéguimé*, un endroit dissimulé au cœur d'une forêt épaisse dénommée *Bè*, « la cachette » (A. Nubukpo, 1980, p. 15-16 ; K. Etou, 2022, p. 238-239).

Par tradition, *Agomévé* est alors devenue un passage obligé pour tout *avéto*, après les cérémonies d'intronisation à Togoville. Dans cette forêt, il est soumis à une série de rites apotropaïques et initiatiques, qui le préparent véritablement à ses fonctions de prêtre-roi. Aussi lui apprend-on les postures spécifiques à adopter et les invocations liturgiques à faire lors des rituels qu'il doit présider. L'*avéto* demeure à *Agomévé* durant 33 lunaisons, c'est-à-dire pendant trois années rituelles¹⁰⁰, ce qui correspond à une période d'initiation à *Afa*, ce après quoi il devient maître en mantique (A. de Surgy, 1994, p. 114, 117).

2.2. L'*avéto* et sa cour à *Agomévé*

On trouve, au service de l'*avéto*, plusieurs adeptes des deux sexes, de tous âges et de tous rangs. Mais si c'est l'infime minorité des hommes désignés *avénu* (« gardiens de la forêt »), qui fournit au grand-prêtre le personnel administratif, c'est, en revanche, la gent féminine, la plus nombreuse et la plus représentative du culte de

⁹⁹ D'où le toponyme originel « *Togo* », qui dérive de « *Toago* », c'est-à-dire « sur le flanc (*ago*) de la colline (*to*) », et non de « *Togodo* », qui veut dire « au-delà de l'étendue d'eau ».

¹⁰⁰ Une année rituelle comprend onze lunes. Puisque dans le cycle des seize lunaisons qui constituent l'année astrale, le compte se fait à partir de la cinquième, et celles qui suivent la quinzième sont dites « mauvaises lunes » qu'il est interdit de compter, les mois lunaires qu'on identifie sont donc au nombre de onze par an.

Nyigblin, qui le seconde dans ses fonctions rituelles et assure le bon déroulement de la vie communautaire en forêt¹⁰¹.

Indifféremment appelées *fiosi* (« épouses du roi »), *avési* (« épouses de la forêt sacrée ») ou *nyigblinsi* (« épouses de *Nyigblin* »), les compagnes rituelles de l'*avéto* sont constituées aussi bien de femmes déjà initiées aux secrets du culte de *Nyigblin* ou adeptes majeures (*fiosiga* ou *fioega*) que de jeunes filles en début d'initiation ou adeptes mineures (*fiosivi*, *adjabésivi*, *adjamésivi* ou *djamasivi*) (K. Etou, 2006, p. 193). Ces dernières séjournent en forêt avec lui par promotions successives (A. de Surgy, 1994, p. 108). Leurs consœurs attachées au service des prêtres et prêtresses de *Nyigblin* demeurant à Togoville, Bè, Abobo et même Aflao viennent périodiquement les rejoindre pour y parachever leur formation. C'est l'occasion pour ces « filles de *Nyigblin* » d'acquérir des savoirs, des savoir-faire et des savoir-être (K. Etou, 2013b, p. 447). Aucun administrateur de la forêt sacrée ne doit succomber à la tentation de coucher avec elles, au risque de s'attirer sur lui le courroux de *Nyigblin*¹⁰².

À *Agomévé*, l'*avéto* ne dispose d'aucun palais avec les commodités y afférant. Mais il occupe un secteur bien déterminé, un département dénommé *Huvé*, *Agodo* ou *Azanhu*, chacun correspondant à l'un des trois noms de règne qui rythment la succession à la tête de la théocratie des Bè-Togo. Ainsi, les Agboli résident-ils à *Huvé*, les Akplaka à *Agodo* et les Togbo à *Azanhu*, ce qui a pour avantage de fixer, dans l'espace, chaque catégorie d'*avéto*. Au nom de chacun est ajouté un numéro d'ordre, système de numération qui facilite la conservation du nombre d'Agboli, Akplaka et Togbo qui se sont succédé, et qui peut servir de repère chronologique pour périodiser certains événements (K. Etou, 2013a, p. 306).

Tout *avéto* habite une cour circulaire délimitée par des broussailles. On y accède par un sentier à l'entrée duquel a été édifiée une paire de buttes souvent

¹⁰¹ Selon Mama Kponu, 66 ans, prêtresse de *Nyigblin* à Togoville, entretien du 4 avril 2006 à Togoville (Xétsiavi), préfecture de Vo, région Maritime.

¹⁰² Selon Ehounon Djatougbe, 57 ans, adepte de *Nyigblin* et joueuse du tambour rituel (*aklimahu*), entretien du 10 juin 2017 à Togoville (Galapé), préfecture de Vo, région Maritime.

surmontées de petits fanions noirs ou blancs dont les hampes ont été taillées dans le bois des arbustes *agbalati* (*Uvaria chamae*). Entre les deux buttes se trouvent fixées des tiges de liane dont le rôle est d'écarter les mauvais esprits ou d'annihiler les puissances maléfiques des visiteurs ; d'où le terme « *moxéti* » (tige pour barrer le chemin) pour les désigner (K. Etou, 2006, p. 291).

La case de l'*avéto*, tout comme celles de ses assistants et de ses servantes, épouse une forme circulaire, et non quadrangulaire ou carrée, comme c'est généralement le cas en pays éwé. Habituellement construite le jour même de son arrivée dans la forêt sacrée, cette case est toujours en matériaux précaires, qui ne peuvent guère faire l'objet d'investigations archéologiques : lianes et branchages pour la charpente, ramures entrelacées de cocotier pour les parois et paille pour le toit de forme conique surmonté, à la pointe, d'un vase en terre cuite renversé, une architecture inconnue ailleurs dans la région (K. Etou, 2013a, p. 306-307).

Contrairement aux autres grands chefs du pays éwé, qui disposent d'un siège spécial de règne (*fiozikpi*), l'*avéto* n'a pour véritable trône qu'une butte de terre (*aga*) érigée au nord de sa case ; d'où son surnom « *fionoagadji* » (le roi qui s'assoit sur l'*aga*)¹⁰³. Cette butte de terre est recouverte d'une peau de léopard (*kpongbazé*), animal symbolisant l'autorité royale et la puissance mystique des souverains d'origine adja, dont l'un des titres de prestige est « *kpon* » (léopard). Cette peau de léopard est séparée elle-même du contact direct avec le sable par une natte en feuilles séchées du palmier rônier (*kloba*) (photo n° 1). L'*aga* est censé abriter tous les pouvoirs surnaturels de l'*avéto*. De cette place, il serait capable de diriger tous les esprits et pourrait intervenir auprès de toutes les puissances tutélaires (K. Agbétiafa, 1985, p. 28).

Photo n° 1 : L'*Avéto* Agboli V trônant sur son *aga* à Agomévé

¹⁰³ Selon Adoglê Anani, 57 ans, responsable adjoint de *Dangbuivé*, entretien du 14 juin 2005 à Bè (Dangbuipé), commune de Lomé, région Maritime.



Cliché : Pierre Djadou (septembre 2003)

En dehors de ce trône, l'*avéto* dispose aussi d'un petit siège personnel à cinq pieds (*ézi*) sur lequel il s'assoit par moments pour écouter les visiteurs. Consacré lors de son intronisation à Togoville, ce siège ne revêtirait pas moins d'importance parmi les insignes du pouvoir.

La cour sacrée de l'*avéto* comporte également deux enclos de bains rituels (*shilépé*), ablutions à l'eau lustrale recommandées aux demandeurs de grâces, mais obligatoires à tous ceux qui ont transgressé les interdits de *Nyigblin*, en tuant, par exemple, le python royal (*danguï* [*Python regius*]), animal sacré des Bè-Togo et symbole vivant de cette divinité dont il incarne le principe femelle et l'image de paix. Le premier enclos, orienté vers l'est, contient une jarre d'eau dite chaude (*zozo*), tandis que le second, situé vers l'ouest, abrite une jarre d'eau dite froide (*fafa*). Les deux sont, en fait, de l'eau tiède provenant des sources d'eau consacrées, et dans laquelle ont macéré certaines herbes dotées de vertu purificatoire (*ama*) comme *aflatoga* (*Portulaca grandiflora*) et *aflatovi* (*Portulaca oleracea*). Le premier bain est qualifié de *zozo* parce que cette eau serait dotée de la puissance de débarrasser le requérant de ses souillures, de le laver du péché commis. Quant à l'eau *fafa*, elle aurait

la vertu d'apaiser, voire d'écarter les esprits maléfiques qui tourmenteraient les demandeurs de grâces, en leur apportant la fraîcheur, la paix et le bonheur (A. Dossè, 1994, p. 48 ; K. Etou, 2022, p. 246).

À la fin de ce dernier bain, l'*avéto* accomplit, pour le compte du requérant, un rituel appelé « *afla xoxo* » (recevoir la grâce). Il consiste d'abord à le purifier avec une huile ointe, puis à lui remettre, d'une part, un peu de farine consacrée (*dja*) avec laquelle il devra se préparer de la bouillie ou de la pâte et, d'autre part, une feuille d'hysope couverte de rosée qu'il devra mettre dans un pot pour se laver à domicile durant quelques jours. La réussite de ce rituel dépend des loyaux services de deux jeunes servantes portant le titre d'*agasi* (« épouse d'*aga* »). Tenues de s'asseoir de part et d'autre au pied de l'*aga*, elles ont pour rôle de transmettre à l'*avéto* les requêtes de ceux qui viennent se faire laver (K. Etou, 2013b, p. 453).

2.3. De la fin du séjour de l'*avéto* à Agomévé à son transfert à Bè

Au terme du séjour de l'*avéto* à Agomévé, une grande cérémonie est organisée au cours de laquelle les adeptes de *Nyigblin* étalent la richesse de leur répertoire de contes, chants et danses de circonstance. Lors d'une telle manifestation rituelle, aucun tambour n'est joué. Le rythme est donné par unealebasse renversée à même le sol (*atikpo*), qu'une adepte majeure fait résonner en cadence par des battements de main. Des agapes mettent fin aux festivités, puis c'est le départ des occupants d'Agomévé pour Bè. Les lieux sont abandonnés à l'action destructrice des intempéries, et la nature reprend alors ses droits (K. Etou, 2013a, p. 308).

Le trajet Djassémé-Bè se déroule à la fois par voie d'eau et à pied, étant donné qu'il n'y a pas de communication entre le système lagunaire du lac Togo et celui du delta de la Volta (qui se prolonge vers l'est par la lagune de Bè, localement appelée *Dzégblési*), dont il est séparé par les hautes plages anciennes de Kanyikopé et de Baguida. Si la majeure partie de ce trajet se fait en pirogue, c'est à pied que le grand-

prêtre effectue ses petits déplacements terrestres, de son lieu de stationnement aux rives du lac ou de la lagune et vice versa¹⁰⁴.

Suivant la tradition, le voyage de l'*avéto* et sa suite a exclusivement lieu la nuit. Il ne se déroule pas d'une seule traite, mais s'étale sur plusieurs jours, ce qui permet aux voyageurs non seulement d'échapper aux regards indiscrets et diurnes des populations riveraines du trajet, mais aussi et surtout de se reposer et de se requinquer (K. Etou, 2006, p. 230-231).

Le cortège de l'*avéto* fait d'abord une escale à *Asèvé* (« forêt d'*Asè* »), une première forêt-relais située au niveau des villages d'Amédéhoèvé et d'Agbata. Elle est gérée par Améga *Asè* (ou *Asènu*), « maître du sceptre rituel (*asè*) », qui a son siège à Togoville, au quartier d'Ayakapé. L'*avéto* bivouaque à *Asèvé* durant la journée et reprend le chemin à la tombée de la nuit, pour atteindre ensuite Baguida, où il passe la journée dans une seconde forêt-relais appelée *Logové* (« forêt d'*iroko* »), *Palogopé* (« demeure de *Palogo* ») ou *Atiwavémé* (« dans la forêt d'*Atiwa* »). À l'issue de la troisième nuit, il arrive à Bè, marque d'abord une pause au lieudit *Tagba*, un bosquet situé au bord de la lagune¹⁰⁵, puis est introduit, dès avant l'aube, avec la plus grande discrétion, dans la forêt sacrée correspondant à son titre de règne : soit à *Agbolivé* (« forêt d'*Agboli* »), à Huvémé¹⁰⁶, près de l'ancienne savonnerie ; soit à *Akplakavé* (« forêt d'*Akplaka* »), à Dangbuiyé ; soit encore à *Togbové* (« forêt de *Togbo* »), à Agodogan (K. Etou, 2006, p. 230). Ces deux dernières forêts sacrées étant contiguës et jouxtant le temple du python royal, l'ensemble de ce site est alors désigné *Dangbuiyé* (« forêt de *dangbui* »)¹⁰⁷.

¹⁰⁴ Selon Emon Shigayigan, 59 ans, adepte de *Nyigblin*, entretien du 17 juin 2017 à Abobo, préfecture du Zio, région Maritime.

¹⁰⁵ C'est à partir de là qu'on doit débroussailler le sentier conduisant à sa résidence. Mais ce bosquet n'existe plus de nos jours.

¹⁰⁶ Ou *Huvé* (« forêt de *Hu* »). *Hu* est un terme rituel pour désigner une divinité à grande assise territoriale. Il est synonyme de *Vodu*.

¹⁰⁷ Selon Mama Kponu, l'entrée d'un *avéto* à *Agbolivé* est toujours précédée de l'installation de la prêtresse Mama *Vishi* (ou *Avési*) à *Dangbuiyé*.

En réalité, le séjour de l'*avéto* à *Agomévé* n'est qu'une préparation initiatique à l'accomplissement de la phase terrestre de son règne à Bè. Son passage dans la forêt de rônier est donc perçu comme une situation transitoire entre ses mois de retraite à Togoville et la période d'exercice réel de son pouvoir qui débute véritablement à Bè.

3. Le règne de l'*avéto* à Bè, une mise en condition pour la véritable royauté au pays des ancêtres

Au nom du respect des pratiques religieuses héritées des ancêtres fondateurs de Bè, l'*avéto* vient y résider pour assurer entièrement sa charge de grand-prêtre de *Nyigblin*.

3.1. La consécration finale de l'*avéto*

L'installation de l'*avéto* à Bè constitue la dernière phase de sa consécration. Il devient alors *avéfiô*, « roi de la forêt », statut qui lui permet d'endosser pleinement les fonctions de prêtre-roi des Bè-Togo. Il ne repartira plus jamais de Bè, où il sera enterré à sa mort. Pour les Bè-Togo qui pensent que Bè a été fondée avant Togoville, l'*avéto* serait ainsi revenu au bercail. Mais la coutume ne voudrait-elle pas que tout commence par la source ?

La configuration de l'espace occupé, la présentation de l'habitat et la disposition des lieux de culte dans les forêts sacrées de Bè étant identiques à la description qui en a été faite plus haut pour *Agomévé*, il n'est plus question de s'attarder sur ces aspects de la culture matérielle des adeptes de *Nyigblin*. Il importe toutefois de souligner que dès l'entrée en forêt de l'*avéto*, les adeptes mineurs (*adjamésivi*) aménagent dans sa cour un foyer alimenté par de grosses bûches¹⁰⁸. Le feu de ce foyer doit briller en permanence devant le trône du prêtre-roi. Vient-il d'être éteint par une averse ? Aussitôt que la pluie a cessé, il doit être rallumé. Au-delà des bienfaits que ce feu procure aux habitants de la forêt sacrée, en servant notamment à allumer la pipe de l'*avéto*, il symbolise avant tout l'existence de ce dernier dans le

¹⁰⁸ Elles en font de même dans la cour de « la maîtresse de maison » (*apéno*), encore qualifiée de « mère de la forêt » (*avéno*).

monde des vivants. De ce fait, ce feu est régulièrement entretenu jusqu'à sa mort (K. Etou, 2013b, p. 452-453).

Si, dès le lendemain de son arrivée à Bè, l'*avéto* est présenté à la population locale dans la forêt sacrée, c'est seulement six lunaisons plus tard qu'on annonce officiellement son règne. À cet effet, on envoie l'ensemble des *adjamésivi*, sous la direction de l'*ayiga* du prêtre-roi, accompagné de quelques anciens (*amégavi*) et adeptes majeures (*fiosiga*), rendre compte de l'événement aux chefs religieux des autres communautés éwé qui vénèrent aussi *Nyigblin*, telles que les Flawu, les Some, les Anlo, les Apipe et les Kliko. Cette annonce s'achève une lunaison plus tard par l'envoi d'une délégation restreinte à Notsé, la cité historique des Ewé¹⁰⁹.

Avec la pleine installation de l'*avéto* à Bè, à compter de la huitième lunaison, prend fin l'intervention des prêtres et prêtresses¹¹⁰, qui l'ont livré, dûment formé, à la population. Dès lors, il prend directement en charge le culte du python royal, dont le temple était autrefois desservi par un prêtre portant le titre d'Améga Dangbuinu¹¹¹ (K. Etou, 2006, p. 200-201). Quant à la première promotion d'*adjamésivi*, après avoir passé onze lunaisons au service de l'*avéto*, elle est libérée à la suite du rituel de « *sudédé* » (levée de l'interdit), ayant ainsi subi une initiation étendue sur 44 lunaisons, c'est-à-dire quatre années lunaires. Elle est alors remplacée en forêt par une seconde promotion de novices (A. de Surgy, 1994, p. 116).

3.2. Un grand pontife astreint à de nombreux interdits

L'*avéto* est un grand chef spirituel tenu d'observer de nombreuses règles de conduite. Vivant confiné dans la forêt sacrée dont il est le maître, il ne doit jamais

¹⁰⁹ Selon Dédjro Agbowonoukou, 65 ans, adepte de *Nyigblin*, entretien du 4 juin 2017 à Lomé (Klikamé), commune de Lomé, région Maritime.

¹¹⁰ Ceux de Togoville et d'Abobo disposent d'un pied-à-terre à Bè, où ils ont coutume de séjourner à l'occasion des cérémonies d'installation de l'*avéto*, ou lorsqu'ils lui rendent visite pour une affaire quelconque.

¹¹¹ Il n'existe plus à Bè de prêtre consacré au temple du python royal. On n'y trouve que de simples gestionnaires, selon Agbodji Séwélénu, 78 ans, responsable de *Dangbuivé*, entretien du 14 juin 2005 à Bè (Dangbuipé), commune de Lomé, région Maritime.

sortir de sa chambre sans chapeau ni sans chaussures. Une fois l'an, à l'abri des regards indiscrets, il effectue le rite de « *Tagba yiyi* », qui consiste à se rendre au bord de la lagune de Bè, au lieudit *Tagba*, pour y faire des déprécations et des libations en l'honneur des divinités et des ancêtres. C'est l'occasion pour lui de leur demander de bonnes pluies, d'abondantes récoltes et de belles pêches, ainsi que la paix et la fécondité pour tous (K. Etou, 2013a, p. 319).

Grand pontife des Bè-Togo, l'*avéto* ne peut être abordé n'importe où, n'importe comment et par n'importe qui. Avant de lui adresser la parole dans sa cour, ce qui se fait nécessairement par l'intermédiaire d'un porte-parole, le visiteur doit d'abord se mettre à genoux, le dos courbé, dans une attitude d'humilité et de soumission. Il doit ensuite battre les mains en produisant quatre séries de claquements en decrescendo, en guise de salutations : c'est le *husisi*. Il adopte la même attitude avant de prendre congé de lui (K. Etou, 2013a, p. 308).

En réponse aux marques de déférence que le visiteur témoigne à l'*avéto*, celui-ci agite son chasse-mouches en queue de cheval (*sosi*). Les prêtres et prêtresses de *Nyigblin* ne sont pas exemptés de ce cérémonial de cour. À l'entrée de la forêt sacrée, ils se débarrassent de tout insigne de pouvoir (chapeau et canne en particulier) et baissent jusqu'aux reins le pagne blanc ou noir qu'ils portent habituellement à la manière d'une toge romaine (A. Dossè, 1994, p. 38).

Tous ces gestes constituent des catalyseurs de l'imagination et de l'action. Ils ne témoignent pas seulement de la suprématie de l'*avéto* dans le clergé de *Nyigblin* ; ils évoquent et réactualisent aussi le caractère sacré de sa personne (photo n° 2).

Photo n° 2 : L'*avéto* Agboli V et ses épouses rituelles (*fiosi*) à Agbolivé (Bè) en 2006

Source : Album photos d'Agboli Dévuamé consulté en 2017

Pour remplir convenablement sa tâche de prêtre-roi, l'*avéto* doit mener une vie d'ascèse. De ce fait, il ne doit ni travailler ni avoir des rapports sexuels : il est donc tenu de vivre en marge du monde de la production, ce qui ne rend pas séduisante cette fonction aux yeux d'éventuels candidats. Son activité routinière consiste à « envoyer la parole » à destination de *Nyigblin*, à lui adresser des prières et des supplications pour le bonheur de la population. En contact direct et permanent avec la nature et le sacré, l'*avéto* est doté d'une énergie spirituelle hors norme qu'il fait bénéficier aux autres (P. A. Amétozion, 1975, p. 14 ; A. de Surgy, 1994, p. 110). Il a pour impérieux devoir de conjurer les maux qui pourraient s'abattre sur les vivants et d'assurer leur prospérité. Il a également pour charge de soulager les affligés et de guérir les malades, en leur faisant prendre les bains rituels du pardon et de purification (K. Etou, 2006, p. 191).

L'un des rôles fondamentaux de l'*avéto* est d'intégrer à son peuple toutes sortes de personnes éprises de liberté, ainsi que des marginaux en tous genres, qui viennent parfois de très loin, pour lui demander l'asile : des exilés, des déracinés, des

renégats, des criminels en fuite et des esclaves en rupture de ban. Mis au service de l'*avéto*, ces réfugiés (*fiomédoklu*) sont placés sous la protection de *Nyigblin*, dont ils deviennent des adeptes (*nyigblinkoviwo*), statut marqué par un collier de raphia (*ayé*) qui fait d'eux des intouchables (K. A. Amouzou, 1979, p. 33 ; A. Nubukpo, 1980, p. 12 ; A. Dossè, 1994, p. 37 ; K. Etou, 2006, p. 189-190).

La forêt sacrée est un univers à part, un lieu presque fermé, qui n'a d'ouverture sur le monde extérieur que pour recevoir les gens qui viennent se concilier la bienveillance de *Nyigblin*. Jusqu'à la veille de la conquête coloniale européenne, elle se présentait comme un véritable havre de paix et de sécurité, qui a su demeurer à l'abri des prédateurs. En effet, la vie conventuelle dans ce sanctuaire reposait sur le respect strict de nombreuses dispositions, en premier lieu, la discrétion ; d'où l'interdiction formelle de parler à haute voix, de s'amuser au son des tambours et de tirer des coups de fusil (K. A. Amouzou, 1979, p. 33).

Pour commémorer le silence absolu que les occupants de la forêt sacrée étaient tenus d'observer, afin de se protéger contre les attaques des ennemis, une interdiction de tout bruit avait été instituée par la suite sur l'ensemble du territoire des Bè-Togo. Elle durait de mars à août, période où les divinités protectrices étaient supposées avoir besoin de calme pour se reposer (K. Etou, 2006, p. 274).

3.3. Un bref règne terrestre

À cause du poids de l'âge et de la vie austère qu'il mène en forêt, le prêtre-roi a forcément une longévité réduite sur le trône. D'après certaines indiscretions, il devrait nécessairement rejoindre le pays des ancêtres au bout de 44 lunaisons passées à Bè - ce qui suppose qu'on doit rituellement mettre fin à ses jours -, alors que d'aucuns soutiennent qu'il règne jusqu'à sa mort naturelle¹¹². Mais s'il n'observe pas la stricte continence sexuelle, il sera prématurément mis à mort par empoisonnement. Il subira le même sort, si les récoltes sont mauvaises des années de suite. Le prêtre-

¹¹² Selon Adoglê Anani, 57 ans, responsable adjoint de *Dangbuivé*, entretien du 14 juin 2005 à Bè (Dangbuipé), commune de Lomé, région Maritime.

roi pourrait aussi mourir de lui-même, par persuasion ou intimidation, après qu'on lui a montré un œuf de perroquet qu'il lui est rigoureusement interdit de voir. Mais il arrive que la puissance de certains *avéto* dépasse celle de cet objet interdit, ce qui les maintiendrait en vie plus longtemps. Dans ce cas, des malheurs ne tarderaient pas à s'abattre sur la population, situation à laquelle les dignitaires du pays bè-togo savent bien y mettre un terme (A. Dossè, 1994, p. 52).

Des exemples ne manquent pas pour illustrer ces assertions. Ainsi, dit-on d'Akplaka V, décédé en 1937¹¹³, que son règne aurait été abrégé, à cause de ses écarts de conduite. Soupçonné d'avoir eu des rapports sexuels avec l'une de ses servantes, il aurait été mis à mort au bout d'un an seulement après son installation à Bè (J. Bertho, 1949, p. 42). Quant à son successeur Togbo V, intronisé en 1967, il a connu une fin peu commune. Si la première partie de son règne s'est bien déroulée selon la tradition, il n'a cependant pas été mis à mort au cours de la septième année après son sacre à Togoville. C'est seulement en 1980 qu'il est décédé de façon tragique, à la suite de l'incendie de sa case (A. de Surgy, 1994, p. 114-116).

Empoisonnement, vision d'un objet interdit et feu seraient-ils trois modes d'élimination rituelle adaptés aux trois noms sacrés que portent à tour de rôle les *avéto* ? Il est difficile d'être affirmatif à ce sujet. Quoi qu'il en soit, tout porte à croire que leur succession suit un cycle temporel qu'il importe de respecter pour le bon fonctionnement de la société bè-togo. En fait, le bref règne terrestre du prêtre-roi ne constitue qu'une mise en condition pour l'accomplissement de la véritable royauté qu'il n'exercera qu'une fois mort, car il serait plus puissant et plus utile à la communauté dans l'au-delà que sur terre.

4. L'*avéto* dans l'au-delà, un bon intercesseur pour maintenir vivace la relation des vivants avec le phylum

¹¹³ Selon un manuscrit rédigé à Lomé le 23 mai 1939 par un certain Godwin Dogbé, en collaboration avec le chef Sébastien Djossou Mlapa IV de Togoville et son frère Nicodème Mlapa.

L'*avéto* étant un personnage sacré, sa disparition et son inhumation sont entourées de beaucoup de discrétion. Ses funérailles sont marquées par divers rites visant à renforcer ses capacités d'intermédiation entre les vivants et les entités de l'au-delà.

4.1. Du décès de l'*avéto* à l'accompagnement de son âme à l'embouchure de la Volta

« *Ati gé lé si* » (la canne est tombée de sa main) est l'expression consacrée pour annoncer, par euphémisme, la triste nouvelle de la mort de l'*avéto* dans le cercle des adeptes du culte de *Nyigblin*. Aux mêmes fins, on dit aussi parfois « *Ati gé lé honmé né* » (la tige qui retient sa porte s'est enlevée). Dès lors, le feu sacré entretenu dans sa cour par les *adjamesivi* doit être éteint. Les jarres d'eaux lustrales sont renversées et tous les rites suspendus. C'est dans la discrétion que le prêtre-roi est enterré dans la forêt sacrée de Bè, la tête enveloppée dans une peau de léopard. La mort de l'*avéto* ne doit pas être rendue publique avant un an. Les habitants de la forêt sacrée sont tenus de la garder secrète pendant tout ce temps¹¹⁴.

Onze lunaisons après le décès de l'*avéto*, une délégation d'adeptes de *Nyigblin*, sous la direction de l'*ayiga* du défunt, se rend en procession à l'embouchure de la Volta, au lieudit *Azizanu* (« entrée d'*Aziza* »)¹¹⁵, dont il existerait trois. C'est la première île que l'on aperçoit après l'estuaire qui serait le lieu cultuel où cette délégation effectue des rites d'usage (prières, libations et offrandes), en vue de faciliter le passage de l'âme du trépassé vers l'autre monde.

Dans l'imaginaire collectif des Ewé, la mort est un long voyage vers *Amédzopé*, « le lieu de la création de l'Homme », l'embarquement ayant lieu à *Azizanu*, qui en est la porte d'accès. Celle-ci est aussi perçue comme le point final de disparition des âmes, et le lieu de transit pour les défunts en route pour *Tsiêpé*, « le séjour des morts » (K. Etou, 2006, p. 246).

¹¹⁴ Selon Adoglê Anani, 57 ans, responsable adjoint de *Dangbuivé*, entretien du 14 juin 2005 à Bè (Dangbuipé), commune de Lomé, région Maritime.

¹¹⁵ Dans les croyances populaires des Ewé, *Aziza* désigne la fée de l'espace sauvage.

Dès le XVIII^e siècle, Paul Erdman Isert, un médecin berlinois au service d'une Compagnie commerciale danoise, se fit l'écho de cette croyance, en rapportant le témoignage des Ada¹¹⁶, qui avaient alors refusé d'accoster à *Azizanu* pour attaquer les Anlo au cours d'un conflit en 1784, au motif « *qu'aucune créature humaine ne fréquentait l'embouchure de la rivière ; que les morts seuls, c'est-à-dire les revenants ou les esprits y habitaient* » (P. E. Isert, [1793] 1989, p. 66). Compte tenu des caractéristiques de cet endroit, les Bè-Togo en firent un haut-lieu de pèlerinage, qui a défié le temps et l'espace. En effet, malgré le maintien des frontières héritées de la période coloniale par les États indépendants du Ghana et du Togo, les adeptes de *Nyigblin* bè-togo n'ont pas cessé d'effectuer ce voyage rituel jusqu'à nos jours¹¹⁷. Durant ce trajet, qui se fait toujours à pied (environ 130 km aller-retour), et qui durerait plus d'une semaine, ils font escale auprès de leurs coreligionnaires à Aflao, Keta et Anloga¹¹⁸.

Contrairement aux Bè-Togo, les Anlo associent *Azizanu* au lieudit *Toko atolia* (« la cinquième rive »), où disparaîtrait l'âme des gens ayant subi le « *nyiko* », un châtement corporel réservé aux criminels et aux délinquants récidivistes qui, en vertu du droit coutumier, étaient exécutés sans autre forme de procès dans le *nyikové*, un bosquet dédié à cette sentence et situé à quelques encablures de là. Dès la mise à mort d'un hors-la-loi, on disait : « *éyi toko atolia* » (il s'est rendu à la cinquième rive)¹¹⁹. Dans la mémoire collective des Anlo, cette expression renvoie à l'époque ancienne avec ce qu'il y avait de vigoureux et de violent dans les mœurs. Dans une société sans

¹¹⁶ Populations adangbé vivant à l'ouest du delta de la Volta.

¹¹⁷ D'après le recoupement de divers témoignages, leur dernier pèlerinage à *Azizanu* remonterait à 2011, à la suite du décès d'Agboli V, probablement en 2010.

¹¹⁸ Selon Aziambidji Djawougbe, 43 ans, adepte de *Nyigblin*, entretien du 4 juin 2017 à Lomé (Klikamé), commune de Lomé, région Maritime.

¹¹⁹ Selon Avevor George, 69 ans, notable à Anloga, entretien du 1^{er} août 2005 à Dzelukope, district de Keta, région méridionale de la Volta.

véritable police, une sévère justice coutumière châtiât impitoyablement tous ceux qui troublaient la vie publique¹²⁰ (K. Etou, 2013a, p. 317).

Avec le rite d'accompagnement de l'âme de l'*avéto* à l'embouchure de la Volta, prennent fin ses funérailles. Au même moment s'achève aussi la formation en forêt de la seconde promotion d'*adjamésivi*, qui aura été soumise, elle-aussi, à une initiation de 44 lunaisons. C'est alors que toutes les « filles de *Nyigblin* », rassemblées pour la circonstance dans la forêt sacrée de Bè où résidait l'*avéto* défunt, sont marquées de *tonugba*, scarifications rituelles aux tempes, qui mettent un terme à leur vie de novices et les consacrent ainsi adeptes à part entière du culte de *Nyigblin* (A. Nubukpo, 1980, p. 11-12). Dans le système de pensées des Bè-Togo, cette divinité aiderait les dévotes à devenir une oblation féconde¹²¹.

4.2. Un prêtre-roi jugé plus efficace mort que vivant

La mort d'un prêtre-roi est en général suivie d'un interrègne d'une vingtaine d'années (voire plus), avant qu'un successeur lui soit désigné. Pendant tout ce temps, la population se passe volontiers de ses services, sans s'en inquiéter le moins du monde. En réalité, l'*avéto* n'a pas le monopole du culte de *Nyigblin*, dont sa période de règne sur terre ne constitue qu'un temps fort. L'autorité politique et religieuse permanente se trouve donc entre les mains d'assemblées plus ou moins étendues composées de personnes qui, après l'avoir installé sur son trône, vivent dans son orbite et dont il se retrouve littéralement prisonnier : prêtres et prêtresses en exercice, épouses rituelles de leurs prédécesseurs ou d'un précédent prêtre-roi, anciens représentant les propriétaires de chaque sanctuaire particulier, assurant l'entretien des lieux sacrés, l'organisation matérielle du culte, et participant à la désignation puis à la surveillance des membres de clergé de *Nyigblin* (A. de Surgy, 1994, p. 111).

¹²⁰ Mais avec la traite transatlantique, les autorités politiques et religieuses d'Anloga jugèrent plus profitable de vendre aux négriers ces gens indéliçats plutôt que de les faire passer de vie à trépas selon le verdict de *nyiko*.

¹²¹ Selon Bayi Fiadowogbé, 80 ans, adepte de *Nyigblin*, entretien du 20 août 2004 à Togoville (Dokumé), préfecture de Vo, région Maritime.

En l'absence de l'*avéto*, certains prêtres et prêtresses demeurant à Togoville et à Abobo sont alors habilités à administrer aux requérants les « bains rituels de l'innocence ou de la réconciliation ». Quant aux plus proches collaborateurs de l'*avéto* défunt, ils s'occupent, pourrait-on dire, de l'expédition des affaires courantes : le *fionovi* et le *dévuamé* reçoivent encore des demandeurs de grâces que l'*ayiga* est chargé de conduire dans les couvents appropriés, tandis que l'*apéno* les instruit de la démarche à suivre¹²².

Tout se passe comme si le prêtre-roi est soigneusement formé pour n'exercer, qu'une fois mort, le rôle qu'on attend de lui, celui d'un irremplaçable intermédiaire avec l'au-delà, élevé au rang d'ancêtre divinisé. Si les interrègnes sont aussi longs, c'est que l'*avéto* est jugé plus efficace mort que vivant. En accédant à l'ancestralité, il est censé devenir un bon intercesseur pour maintenir vivace la relation des vivants avec le phylum. Ainsi serait-il en position de faire tourner symboliquement autour de lui la roue du temps et, par voie de conséquence, de favoriser le bon rendement des activités humaines (A. de Surgy, 1994, p. 120).

Mais comment évaluer l'efficacité du sacerdoce du prêtre-roi dans l'au-delà ? Ne disposant d'aucun instrument de mesure à ce sujet, seul le baromètre social permet d'y parvenir, en interprétant les vicissitudes de la vie de la population. Si celle-ci n'est pas confrontée à toutes sortes de fléaux tels que la guerre, l'inondation, la sécheresse, la famine, l'infertilité, les épidémies ou les mauvaises récoltes, c'est une preuve certaine que le prêtre-roi assume correctement son rôle d'intercesseur auprès des divinités et des ancêtres. Dans le cas contraire, on lui trouve, le plus rapidement possible, un remplaçant. Mais tout *avéto* ne conservera ce statut que durant un certain cycle temporel à l'issue duquel son successeur doit, à son tour, être envoyé dans l'autre monde pour le remplacer (A. de Surgy, 1994, p. 118).

¹²² Selon Dégbé Shigayi, 65 ans, adepte de *Nyigblin*, entretien du 14 juin 2017 à Bè (Dangbuiapé), commune de Lomé, région Maritime.

L'entrée en fonction d'un nouveau prêtre-roi met automatiquement fin à toutes les activités commencées sous le règne de son prédécesseur. Les anciens collaborateurs de l'*avéto* défunt sont alors délogés de la forêt sacrée de Bè et relogés dans le quartier d'Agodo, où ils vivent jusqu'à leur mort. Pendant ce temps, une nouvelle équipe se met en place, pour revitaliser la société bè-togo et donner une nouvelle impulsion au cycle calendaire¹²³.

Conclusion

Chez les Ewé du littoral du Togo, le sacré, fondement de l'existence du groupe social, se situe dans le prolongement jusqu'au monde mythique des origines d'une tradition vivante, collectivement sauvegardée, renouvelée et vivifiée en certaines occasions particulières. Les institutions chargées d'en authentifier les manifestations sont avant tout dirigées par le clergé de *Nyigblin*, garant de l'ordre moral et social, dont la devise est : « *rendre clair ce qui est obscur* ». L'*avéto* en est le grand pontife, qui règne mais ne gouverne pas, à cause de son internement à vie dans les forêts sacrées, véritables lieux de mémoire où se perpétuent, avec une forte résilience, maints rites systémiques.

Mais s'il est évident que les pratiques religieuses héritées des ancêtres forment un patrimoine culturel qui forge l'identité du groupe social, force est de constater qu'il n'y a point de modèle répété à l'identique, point de fidélité absolue dans la répétition. À l'épreuve du temps et par rapport aux contraintes du présent, tout patrimoine culturel dérive, s'adapte, se réinvente. C'est ainsi que, par commodité, les deux derniers *avéto* ont été discrètement conduits à Bè en véhicule depuis Djassémé¹²⁴. En outre, Agboli V, arrivé à Bè le 1^{er} décembre 2005, a été

¹²³ Selon Fiognon Fionouwogbé, 50 ans, adepte de *Nyigblin*, entretien du 14 juin 2017 à Bè (Dangbuipé), commune de Lomé, région Maritime.

¹²⁴ Depuis la seconde moitié du XX^e siècle, les écosystèmes ont été bouleversés par de nombreux facteurs. Il s'agit notamment du comblement par des bancs de sable ou de l'envahissement par des plantes aquatiques d'une bonne partie du réseau hydrographique du lac Togo et de la lagune de Bè, de l'accroissement démographique des villages traversés par le « chemin royal » et dont les activités

provisoirement installé à *Dangbuivé*, le temps d'aménager le site d'*Agbolivé*, transformé en décharge publique par les riverains¹²⁵. Avec l'aide des autorités administratives de la ville de Lomé, ce sanctuaire a pu être restauré et même clôturé avec des paillasons, ce qui a permis à ce prêtre-roi de rejoindre finalement sa propre résidence.

Au-delà de ces innovations de taille, qui n'entament en rien l'essence de ce rite de transfert des *avéto* d'un sanctuaire à un autre, il faut surtout y voir le parcours initiatique exceptionnel de ces personnages sacrés, à travers le mystère d'une vie dédiée au divin et généreusement offerte aux humains. Par ailleurs, ces faits traduisent aussi la vitalité des cultes du terroir, qui ne sont pas tombés en désuétude, malgré le coup de boutoir des administrateurs coloniaux et le prosélytisme des fidèles des religions du Livre. Mais loin d'être vus comme figés, venus tels quels d'un lointain passé, ces cultes évoluent en même temps que leurs adeptes, qui y trouvent encore des raisons de vivre et d'espérer des lendemains qui ne déchantent pas.

L'association « prêtre-roi/puissances surnaturelles/sacralité du pouvoir » semble être la clé de voûte de la pérennité de la théocratie des Bè-Togo, un univers, *a priori*, très conservateur, mais pacifique et sécurisant. Confronté aux tourmentes du monde moderne, le clergé de *Nyigblin* a tenté tant bien que mal de garder le cap. C'est dire que les institutions fortement enracinées dans l'authentique spiritualité des ancêtres peuvent tout endurer sans disparaître. De nos jours, le culte de *Nyigblin* régit encore le vécu quotidien d'une importante frange des Bè-Togo, sous l'ombre tutélaire d'Agboli V, le dernier *avéto* qui a perdu sa canne en 2010.

Sources et références bibliographiques

Sources orales

des habitants ont entraîné la diminution progressive de la superficie des forêts sacrées, voire la disparition complète de quelques sanctuaires végétaux.

¹²⁵ Selon Mama Kponu, 66 ans, prêtresse de *Nyigblin* à Togoville, entretien du 4 avril 2006 à Togoville (Xétsiavi), préfecture de Vo, région Maritime.

ADOGLÊ Anani, 57 ans, responsable adjoint de *Dangbuivé*, entretien du 14 juin 2005 à Bè (Dangbuiapé), commune de Lomé, région Maritime.

AGBODJI Séwlénu, 78 ans, responsable de *Dangbuivé*, entretien du 14 juin 2005 à Bè (Dangbuiapé), commune de Lomé, région Maritime.

ATOKOU Hanoussi, 45 ans, adepte de *Nyigblin* et épouse de l'actuel prêtre Ekpé, entretien du 10 juin 2017 à Togoville (Ayakapé), préfecture de Vo, région Maritime.

AVEVOR George, 69 ans, notable à Anloga, entretien du 1^{er} août 2005 à Dzelukope, district de Keta, région méridionale de la Volta.

AZIAMBIDI Djawougbe, 43 ans, adepte de *Nyigblin*, entretien du 4 juin 2017 à Lomé (Klikamé), commune de Lomé, région Maritime.

BAYI Fiadowogbé, 80 ans, adepte de *Nyigblin*, entretien du 20 août 2004 à Togoville (Dokumé), préfecture de Vo, région Maritime.

DÉDJRO Agbowonoukou, 65 ans, adepte de *Nyigblin*, entretien du 4 juin 2017 à Lomé (Klikamé), commune de Lomé, région Maritime.

DÉGBÉ Shigayi, 65 ans, adepte de *Nyigblin*, entretien du 14 juin 2017 à Bè (Dangbuiapé), commune de Lomé, région Maritime.

EHOUNON Djatougbe, 57 ans, adepte de *Nyigblin* et joueuse du tambour rituel (*aklimahu*), entretien du 10 juin 2017 à Togoville (Galapé), préfecture de Vo, région Maritime.

EMON Shigayigan, 59 ans, adepte de *Nyigblin*, entretien du 17 juin 2017 à Abobo, préfecture du Zio, région Maritime.

FIOGNON Fionouwogbé, 50 ans, adepte de *Nyigblin*, entretien du 14 juin 2017 à Bè (Dangbuiapé), commune de Lomé, région Maritime.

MAMA Kponu, 66 ans, prêtresse de *Nyigblin* à Togoville, entretien du 4 avril 2006 à Togoville (Xétsiavi), préfecture de Vo, région Maritime.

Références bibliographiques

- AGBETIAFA Komla (1985), *Les ancêtres et nous. Analyse de la pensée religieuse des Bè de la commune de Lomé*, Lomé, NEA.
- AMETOZION Pepepe K. (1975), *Togo-ville des siècles après*, 2^e éd., Lomé, s. éd.
- AMOZOU Koami Aziagbéde (1979), *Religion et société : les croyances traditionnelles chez les Bè du Togo*, Thèse de Doctorat de 3^e cycle en Anthropologie, Paris, EHESS.
- BERTHO Jaques (1949), « La parenté des Yorubas aux peuplades de Dahomey et Togo », *Africa, Journal of the International African Institute*, Volume XIX, n° 2, London, Oxford University Press, p. 121-132.
- DOGBÉ Godwin (en collaboration avec Sébastien Djossou MLAPA IV et Nicodème MLAPA) (1939), *Note historique sur Togoville*, Lomé, inédit.
- DOSSÈ Afandina (1994), *Histoire d'une théocratie, Togoville des origines à 1914*, suivi de SURGY Albert de, *Le roi-prêtre des Evhé du Sud-Togo*, Lomé, PUB, Collection « Patrimoines » n° 4.
- ETOU Komla (2006), *L'aire cultuelle nyigblin (Togo-Ghana) du XVII^e à la fin du XIX^e siècle*, Thèse de Doctorat unique en Histoire, Lomé, Université de Lomé.
- ETOU Komla (2013a), « Lieux sacrés et pratiques religieuses. Des sources souvent négligées de l'histoire africaine », in Gayibor Nicoué T., Juhé-Beaulaton Dominique et Gomgnimbou Moustapha (dir.), *L'écriture de l'histoire en Afrique. L'oralité toujours en question*, Paris, Kathala, p. 301-323.
- ETOU Komla (2013b), « Les avési dans l'ancienne société bè-togo (Sud-Togo) », *Annales de l'Université de Ouagadougou*, Série A, Vol. 017, p. 427-464.
- ETOU Komla (2022), « Une relecture des migrations des Ewé vers le littoral actuel du Togo et du Ghana à travers le mythe du python et de la tourterelle », in Gayibor Nicoué (dir.), *Sur les traces de Roberto Pazzi. Missionnaire, ermite et chercheur au Togo de 1965 à 2021*, Paris/ Lomé, L'Harmattan/ Presses de l'Université de Lomé, Collection « Patrimoines » n° 31, p. 222-250.

- GAYIBOR Nicoué (dir.) (2021), *Les Ewé (Togo, Ghana, Bénin). Histoire et civilisation*, Tome 1, Lomé, Presses de l'UL, Collection « Patrimoines » n° 26.
- ISERT Paul Erdman ([1793] 1989), *Voyages en Guinée et dans les îles Caraïbes en Amérique*, Paris, Karthala.
- MARGUERAT Yves (1993), *La naissance du Togo selon les documents de l'époque. Première période : l'ombre de l'Angleterre*, Lomé, Haho et Karthala, Collection « Les Chroniques anciennes du Togo » n° 4.
- NUBUKPO Amenké (ex Victor) (1980), *Contribution à l'histoire de Togoville et des Nyigblin*, Lomé, s. éd.
- PAZZI Roberto (1979), *Introduction à l'histoire de l'aire culturelle ajatado*, Lomé, INSE.
- PAZZI Roberto (2014), *Les peuples d'Ajatado (entre Accra et Lagos), Vol. 3 : L'expansion au XVI^e siècle et la première mission chrétienne en 1660*, Paris, L'Harmattan.
- ZÖLLER Hugo ([1885] 1990), *Le Togo en 1884 selon Hugo Zöller* (traduction K. Amégan et A. Ahadji, éd. Y. Marguerat), Lomé, Haho et Karthala, Collection « Les Chroniques anciennes du Togo », n° 1.

**DESACRALISATION DU POUVOIR ROYAL AFRICAIN DANS
*HOUPHOUËT, NKRUMAH ET LE ROYAUME SANWI DE YAHN AKA***

Amatsia Kadehe MONBLE
Université de Lomé, Togo
amatsiakader@gmail.com

Résumé : Dans une perspective postcolonialiste, cet article s'intéresse à la désacralisation du pouvoir royal africain à travers le narratif de Yahn Aka intitulé *Houphouët, Nkrumah et le royaume Sanwi* (2022). L'analyse révèle que cette désacralisation s'identifie dans la spoliation du pouvoir du roi Sanwi par les nouvelles autorités politiques en place. Survient alors la démystification du pouvoir royal. Une telle démarche scripturale mobilise des enjeux d'ordre historiques, culturels et sociopolitiques suggérant une collaboration entre le pouvoir royal africain et le pouvoir politique moderne.

Mots-clés : Pouvoir royal, sacralité, désacralisation, enjeux, royauté africaine, Sanwi

Abstract: This article focuses on the desacralization of African royal power through the writings of the authors, in particular the one of the Ivorian Yahn Aka entitled *Houphouët, Nkrumah et le royaume Sanwi* (2022). Starting from a post colonialist perspective, he reveals that this is identified with the spoliation of King Sanwi's power by the colonial authorities and the modern political authorities who are at the root of his profound decadence. This leads automatically to his demystification in the minds of its own administered who now devote total veneration to modern political power.

Keywords: Royal power, sacredness, desacralization, issues, african royalty, Sanwi

Introduction

Au regard de la multitude des pratiques rituelles et folkloriques qui consacrent l'intronisation des rois africains, il n'est pas exagéré d'affirmer que le pouvoir royal relève du sacré. Le roi, symbole de ce pouvoir est le chef suprême de la communauté. Son peuple lui manifeste obéissance et soumission totale. Respecté et vénéré de tous, le roi a parfois droit de vie et de mort sur ses sujets et son autorité ne peut être remise en question. Le roi assure la gestion sociale, politique de son royaume. Malheureusement, avec la colonisation et l'érection de nouveaux États dont

l'administration sociale et politique est confiée aux élus locaux, le pouvoir royal va perdre du terrain et se vider de sa quintessence. Par ici, commence la désacralisation de la royauté, car cette institution est ébranlée, réduite, contestée par les nouvelles autorités politiques nationales.

Beaucoup d'auteurs vont se saisir de cette situation et confronter, dans leurs fictions narratives, pouvoir royal et pouvoir politique moderne, tout en insistant sur la démystification de l'autorité royale. Au nombre de ces auteurs, figure l'écrivain ivoirien Yahn Aka dont le roman *Houphouët, Nkrumah et le royaume Sanwi* (2022), illustre parfaitement la désacralisation du pouvoir royal africain. Cette œuvre s'inspire d'un conflit historique ayant opposé le roi Nanan Amon N'Douffou¹²⁶ et le tout premier président ivoirien, Félix Houphouët Boigny, à propos de l'indépendance du Royaume Sanwi¹²⁷. Le réinvestissement de l'histoire socio-politique de la Sanwi par Yahn Aka, à travers son écriture, nous amène à nous poser les questions suivantes : comment la désacralisation du pouvoir royal africain se manifeste-t-elle dans l'œuvre de cet auteur ? Quelle interprétation peut-on en faire ? Quels sont les enjeux qu'engage une telle pratique discursive ?

Pour répondre à ces questions, l'analyse s'inscrit dans une perspective postcolonialiste, et ce d'autant plus que notre œuvre d'étude se situe dans un contexte socio-historique, politique de la période postcoloniale avec une confrontation gouvernants/gouvernés. Selon l'universitaire Koutchoukalo Tchassim (2016, p. 7), « pour comprendre certains auteurs de la littérature africaine, il faut situer leurs œuvres en rapport avec les faits sociaux de leur époque. Ces faits peuvent être sociopolitiques, économiques et/ou culturels. Il peut s'agir de la lutte des classes dominés/dominants, gouvernés/gouvernants ». L'analyse s'articulera autour de trois parties. D'abord, elle partira des approches définitionnelles relatives aux notions de

¹²⁶ Roi des Agni

¹²⁷ Le royaume du Sanwi est un royaume Agni situé au sud-est de la Côte d'Ivoire, à la frontière de ce pays avec le Ghana. Il regroupe aujourd'hui les circonscriptions administratives d'Aboisso, d'Ayamé, d'Assinie-Mafia, de Maféré, de Tiapoum, d'Adiaké...

pouvoir, royauté, sacré et désacralisation tout en soulignant les rapports qu'elles entretiennent. Ensuite, elle procédera par l'illustration de l'expression de la désacralisation du pouvoir royal africain dans le narratif de Yahn Aka. Enfin, l'analyse se terminera sur les enjeux que sous-tend la démarche scripturale de ce dernier.

1.Approche définitionnelle des termes clés de l'étude

Avant tout propos, il est impératif de définir les concepts « pouvoir », « royauté » « sacré » et « désacralisation », en précisant les différents signifiés auxquels renvoient ces notions et en justifiant leur portée dans notre réflexion.

1-1-Pouvoir, royauté, sacré, désacralisation : pour une tentative de définition

Le pouvoir s'identifie ici comme l'ensemble des prérogatives, des capacités, des possibilités attribuées à un individu, un groupe, une instance afin de gouverner ou de gérer, quelque chose ou quelqu'un. De ce point de vue, le pouvoir se confond aux notions de compétence, de faculté avec lesquelles il entretient un rapport synonymique. Placé à côté d'un qualificatif, il désigne une aptitude dévolue à l'entité ou au domaine auquel se rapporte ledit qualificatif. Ainsi, on parlera de pouvoir politique, pouvoir juridique, pouvoir social, pouvoir royal etc.

Le pouvoir s'exerce sur un objet ou sur un sujet, soit par contrainte ou soit par volonté, à l'aide de moyens divers. Dans son article intitulé *Les sens du pouvoir. Une approche sémiologique des sciences sociales critiques* (2014), Mathieu Quet fait ressortir deux aspects fondamentaux du pouvoir tel qu'élaborés par Cornelius Castoriadis (1990). Le premier aspect s'intéresse à l'exercice de la contrainte qu'implique le terme du pouvoir. Cet exercice renvoie ici à « la capacité pour une instance quelconque personnelle ou impersonnelle d'amener quelqu'un à faire ou à ne pas faire ce que, laissé à lui-même, il n'aurait pas nécessairement fait ou aurait peut-être fait » (M. Quest, 2014, p. 313). Quant au deuxième aspect, il est relatif aux « objets [ou sujet] sur lesquels porte la contrainte et les outils qu'elle emploie, qui constitue ses leviers » (2014 ; p. 313). Cela suppose que l'exercice du pouvoir

comprend un rapport de force entre la personne qui détient le pouvoir et celle sur qui ce pouvoir est exercé.

La deuxième notion analysée est la royauté (ou le qualificatif royal). Elle s'identifie à tout ce qui se rapporte au roi, en d'autres termes, tout ce qui se rattache à sa personne, ses attributs, sa fonction, son statut ou encore son pouvoir... On ne peut donc parler de royauté sans roi puisque les deux concepts sont étroitement liés. La royauté définit aussi un régime politique dans lequel le chef suprême n'est autre que le roi. Dans les sociétés traditionnelles en Afrique, le roi est le symbole du pouvoir absolu car il est le chef tout puissant, le summum de la hiérarchie sociale, politique et même religieuse. Il détient entre ses mains, à lui seul, ce qui pourrait correspondre au pouvoir exécutif, législatif et judiciaire.

Venons-en au sacré. Le mot « sacré » provient de l'adjectif latin « *sacer, sacra, sacrum* » et renvoie au domaine des dieux, de la religion. Il dérive du verbe « *sancio, sancere* » qui signifie « rendre inviolable ». Ainsi, comme on le constate, le sacré est relatif à une transcendance ou bien encore à un absolu comme le souligne Claude Rivière (1972, p. 204) :

la notion de sacré réfère à une transcendance à laquelle les peuple donnent des contenus idéologiques divers : génies, Dieu, empereur, auguste, valeurs métaphysiques, puissances supérieures mythifiées comme appartenant au domaine de l'indicible, l'inattingible et l'informulable, de l'impératif catégorique institué, de l'arbitraire postulé, mais qui en réalité reportent dans l'invisible les raisons de l'ordre social

Si l'on suit la pensée de Rivière, on peut donc déduire que le sacré relève de l'ordre du transcendantal de la métaphysique, du mystère, de l'invisible ou encore de l'absolu. Le sacré n'est donc pas quelque chose de banal mais plutôt ce qui transcende l'être humain. Ce dernier ne peut donc pas le comprendre, car l'univers même du sacré ainsi que ses réalités lui sont impénétrables et inconnus. C'est d'ailleurs pour cela que l'homme se contente uniquement de le vénérer. Le sacré appartient aussi au domaine des initiés et exige une connaissance particulière des éléments qui constituent son essence, à savoir les pratiques, les rites, les interdits etc.

Que dire alors de la désacralisation, dernière notion de la présente analyse ? La désacralisation est l'action d'enlever à quelque chose ou à quelqu'un son caractère sacré. C'est faire perdre à une chose ou à une personne sa dignité, sa respectabilité. Mieux encore, c'est rendre profane, et donc accessible à tous une chose ou une personne. Quels rapports entretiennent ces notions entre elles ?

1.2. Rapport entre royauté, pouvoir et sacré

La royauté s'identifie à tout ce qui se rapporte au roi, c'est-à-dire sa personne, ses attributs, sa fonction, son royaume. Mais, la royauté confère, surtout au roi, pleins pouvoirs pour gouverner son royaume et ses sujets. On parle alors de pouvoir royal. L'essence du roi réside donc en son pouvoir, c'est-à-dire dans l'autorité ou les prérogatives qui sont attachées sa fonction royale. Subséquemment, il ne peut y avoir de roi sans pouvoir. En conclusion, la royauté et le pouvoir entretiennent un rapport de contiguïté car qui dit roi, dit également pouvoir royal.

En Afrique, le roi incarne, pour son peuple, une figure transcendante, une représentation des dieux, une image des ancêtres. Il constitue le dernier rempart sinon le dernier recours pour ses sujets. Voilà pourquoi il est entouré d'interdits. A la limite, on peut affirmer que le roi est sacré. Claude Tardits (1990, p. 40) n'écrit-il pas ceci : « une fois intronisé, le nouveau roi est soumis à des règles qui commandent ses rapports avec la population, avec ses proches, avec son corps, avec ses ancêtres ; interdits qui, en le protégeant et en fixant, une partie de ses comportements, sont la marque même de la sacralité ». On retiendra alors que la royauté, le pouvoir et le sacré, dans le contexte africain, sont indissociables. Comment donc, le pouvoir royal africain qui relève du sacré a-t-il été désacralisé par le vent des indépendances et son corolaire ?

1.3. Le pouvoir royal africain : de la sacralité à la désacralisation

Dans les cultures africaines, le pouvoir royal relève du sacré. Claude Tardits (1990, p. 39), l'exprime si bien lorsqu'il écrit : « le chef politique africain

[traditionnel] dont la singularité dans sa société est reconnue, s'est vu généralement qualifié de roi sacré ». Ce sacré se lit à deux niveaux : d'une part dans le rapport qui lie le roi au divin et d'autre part, dans le rapport que le roi entretient avec ses sujets. En réalité, le premier niveau par lequel on peut observer le caractère sacré du pouvoir royal africain se vérifie dans les rapports du roi avec la transcendance, le mystique, le surnaturel, l'invisible, les ancêtres, les dieux. En fait, le roi, symbole du pouvoir royal, incarne le divin. Le lien existant entre le divin et le roi confère au pouvoir de ce dernier un caractère sacré.

Le second niveau par lequel se révèle la sacralité du pouvoir royal s'identifie dans le rapport que le roi entretient avec ses sujets. En effet, ces derniers lui vouent un respect et une soumission totale. Ils lui sont entièrement dévoués et ne peuvent en aucun cas remettre son autorité en question au risque d'être frappés d'anathème. George Balandier (2013), affirme : « la sacralité du pouvoir s'affirme aussi dans le rapport qui unit le sujet au souverain : une vénération ou une soumission totale que la raison ne justifie pas, une crainte de la désobéissance qui a le caractère d'une transgression sacrilège ».

On peut conclure que le roi africain influe, de manière évidente, sur la personnalité de ses sujets. Ainsi, les rapports du roi avec le divin et avec ses sujets inscrivent son pouvoir dans une sorte de sacralité ; sacralité qui fait de ce dernier une entité toute puissante entièrement souveraine. Malheureusement, cette situation sera totalement bouleversée par la colonisation et les indépendances. En effet, si tout se résumait au roi dans les sociétés traditionnelles ; avec le pouvoir colonial et avec les nouveaux États, les pouvoirs sont concentrés aux mains des élus locaux :

Au lendemain des indépendances, les nouvelles *élites* africaines voyaient dans les rois et les chefs les reliques d'un passé, passé qu'il leur appartenait d'abolir. Les nationalistes qui assurèrent le passage de la domination coloniale à l'indépendance étaient sortis des écoles, et l'avènement de la modernité les enthousiasmait. Leur objectif était un changement radical de la société. Perrot (2009, p. 17).

On assiste alors à une confrontation évidente des deux pouvoirs : celui émanant du roi et celui relatif au pouvoir politique moderne. Cette confrontation entraîne la perte des attributs du roi ainsi que la déchéance de son autorité. Le pouvoir du roi, autrefois sacré et souverain, se retrouve, du jour au lendemain, banalisé. En fait en Afrique :

Dans certaines régions, la royauté a été balayée sans retour, ainsi à Madagascar la monarchie merina a été abolie par les colonisateurs français en avril 1897 et au Burundi, l'abolition a suivi le coup d'État militaire de 1966. En Guinée la chefferie a été frontalement combattue par le gouvernement de Sékou. [...] Certains régimes les ont combattues comme celui de Kerekou Ier au Bénin [...] D'autres leur ont accordé un sursis en attendant une mort annoncée...Perrot (2009, p. 18).

La souveraineté du roi n'étant plus ce qu'elle était avant, le pouvoir de ce dernier est subordonné désormais au pouvoir politique moderne, raison pour laquelle, nous parlons ici de la désacralisation du pouvoir royal africain. Cet état de fait n'échappe pas au regard vigilant des auteurs locaux, notamment le romancier Yahn Aka dont la plume s'est nourrie du conflit socio-historique ayant opposé le roi Nanan Amon N'Douffou et le tout premier président de la Côte d'Ivoire, Félix Houphouët Boigny, à propos de l'indépendance du royaume Sanwi. Comment se manifeste cette désacralisation de la royauté dans le roman *Houphouët, Nkrumah et le royaume Sanwi* (2022) de Yahn Aka ?

2. Expression de la désacralisation du pouvoir royal africain dans *Houphouët, Nkrumah et le royaume Sanwi* de Yahn Aka

Par « désacralisation » nous entendons ici ce qui n'est plus sacré, ce qui ne relève plus de l'ordre du divin ; ce qui n'appartient plus au transcendantal ; ce qui se rapporte au monde du commun des mortels ; bref, ce qui concerne désormais l'ordinaire. Dans le cadre de la présente analyse le « ce qui » renvoie au pouvoir royal africain que symbolise le personnage du roi Sanwi, Nana Amon N'Douffou III, dans le roman *Houphouët, Nkrumah et le royaume Sanwi*. L'expression de la désacralisation dans le discours narratif de Yahn Aka se lit à travers trois grands axes

que sont : la spoliation du pouvoir royal Sanwi par le pouvoir colonial et le pouvoir politique moderne, la décadence de l'autorité royale et la démythification de la personne du roi au profit de la déification du pouvoir politique moderne qu'incarne le personnage de Félix Houphouët Boigny.

2.1. Quand le pouvoir colonial et le pouvoir politique moderne spolient le roi Sanwi de son autorité

Le premier élément par lequel s'exprime la désacralisation du pouvoir royal dans le narratif de Yahn Aka est la mise en évidence de la spoliation du pouvoir royal Sanwi. Cette spoliation se matérialise par la subordination du pouvoir du roi Sanwi au pouvoir colonial et, plus tard, au pouvoir politique national. En effet, la souveraineté du roi Sanwi va être ébranlée, compromise, réduite à néant par l'autorité coloniale française à travers deux traités. Le premier traité, signé le 4 juillet 1843, est d'ordre amical et stipule en son article premier ceci :

Le roi, les chefs et le peuple d'Assinie se rappellent l'amitié, l'alliance qui a existé de tous temps avec la nation française, amitié qui avait porté les anciens chefs du pays à faire des concessions de terrains aux Français, avec le droit d'y bâtir des forts, droit dont ils ont déjà usé ; ils considèrent que cette amitié ancienne n'a jamais été altérée et désirent se créer un protecteur puissant en se rangeant sous la protection de Sa Majesté Louis-Philippe 1^{er}, Roi des français, à qui ils cèdent la souveraineté pleine et entière de tout leur territoire avec le droit d'y arborer ses couleurs et d'y faire telle bâtisse ou fort qu'elle jugera convenable. Aka (2022, pp. 43-44).

Ce premier traité entre le royaume Sanwi et la France coloniale prive systématiquement le roi Nanan Amon N'Douffou III de sa souveraineté. Il est remplacé par un second traité de protectorat ratifié par les deux parties le 26 mars 1944. Y. Aka (2022, p. 48), rapporte : « dans ce traité, les chefs des pays conservent leur autorité sur leurs peuples mais, leurs souverainetés extérieures sont cédées à la nation protectrice, c'est-à-dire la France ». Dans ces deux traités, on remarque que la souveraineté du roi, à l'intérieur comme à l'extérieur de son royaume, est cédée aux autorités coloniales. Le pouvoir royal Sanwi est désormais sous la responsabilité du pouvoir colonial. Le pouvoir du roi est dorénavant subordonné à celui du colon.

Après le départ des autorités coloniales, c'est le pouvoir politique moderne représenté par Félix Houphouët Boigny qui va priver le roi N'Douffou de sa souveraineté. En vérité « le Sanwi a cédé toute sa souveraineté à la France qui a choisi la Côte d'Ivoire pour assurer cette charge » Aka (2022, p. 54). C'est d'ailleurs ce qui justifie l'intégration forcée du Sanwi, considéré auparavant comme un royaume souverain, à l'État indépendant de Côte d'Ivoire par le président Félix Houphouët Boigny. Le pouvoir royal Sanwi passe donc sous la tutelle du pouvoir politique moderne. De ce qui précède, on retient que la spoliation du pouvoir du roi Sanwi relève de la désacralisation de l'autorité royale africaine. En effet, la subordination déchoit le roi de toute sa souveraineté. Cependant, la désacralisation du pouvoir royal Sanwi, dans l'œuvre de Yahn Aka, ne se lit pas seulement dans la perte et la spoliation du pouvoir du roi, elle se remarque aussi à travers la déchéance de l'autorité royale.

2.2. Le Roi Sanwi ou le symbole de la décadence de l'autorité royale africaine

Dans les sociétés traditionnelles africaines, le roi est la personnalité la plus importante de tous. Il incarne le divin. Voilà pourquoi les sujets du roi Nanan Amon N'Douffou III, dans le récit de Yahn Aka, convoquent plusieurs titres pour célébrer le roi :

- Nanan, le sage, l' élu des dieux. Tes ministres convoqués sont devant toi.
- Nanan, les dieux t'ont choisi pour guider notre royaume et nos vies sur le bon chemin. (Y. Aka, 2022, p.19).

Au regard de son caractère divin et donc sacré, il est inconcevable, voire impossible de porter atteinte à la personne du roi, à ses attributs par quelque moyen que ce soit. Malheureusement, dans le récit de Yahn Aka, le roi du Sanwi connaît une déchéance. Celle-ci se lit à partir de trois événements survenus dans la vie du roi. D'abord son arrestation, ensuite son incarcération et enfin son exil.

En effet, parce que le roi N'Douffou et ses notables se sont opposés à la décision du pouvoir politique moderne d'annexer et d'intégrer de force le Sanwi à l'État de Côte d'Ivoire, ils seront victimes de répression. Cette répression violente,

brutale, inhumaine porte atteinte à la personne et à l'autorité du roi. Yahn Aka (2022, pp. 39-40), écrit :

Le royaume est envahi par la garde mobile dirigée par le commandant de cercle français, son adjoint Haccandy et le porte-parole des notables Nanan Kônouminza Pastis qui montrait aux soldats les demeures des personnes à inculper. Ils auraient reçu les instructions d'arrêter le Roi, ses notables et tous les présumés séparatistes. Surtout, les membres du Gouvernement Provisoire du Sanwi, GPS. Le royaume est dans la terreur. [...] Les soldats défient cette pluie divine pour explorer chaque maison et extraire sur la dénonciation les habitants présumés coupables. Ils sont embarqués dans un cargo qui ressemble à un corbillard et sont envoyés à une destination inconnue.

Les personnalités les plus importantes du royaume Sanwi, en l'occurrence le roi et ses notables, sont réprimés, violentés, opprimés par le pouvoir politique moderne. Du statut d'homme important, le roi est devenu une personne de second rang, confondu à un criminel. En effet, après sa violente arrestation, le roi du Sanwi est jugé puis incarcéré arbitrairement par le nouveau pouvoir.

Après avoir entendu les autres inculpés à tour de rôle, le juge prononce la sentence : Le Roi est condamné à 10 ans de prison ainsi que ces co-incipulés dont la responsabilité est jugée directe dans cette affaire. Les autres ont une peine qui varie entre un an et six mois. Les exilés du Ghana ont été condamnés par contumace à dix ans de prison ferme. (Yahn Aka, 2022, p.55).

L'arrestation brutale et l'incarcération arbitraire font du roi Sanwi Nanan Amon N'Douffou III, un malfaiteur, un bandit de première classe, un prisonnier, une personne sans aucune importance. L'autorité royale connaît un déclin, un avilissement, une dégradation, donc une décadence.

A la faveur d'une grâce présidentielle, le roi Sanwi se réfugie en exil au Ghana voisin, parce que contraint par le pouvoir politique national de quitter son royaume. Il se retrouve spolié de ses terres et devient un roi sans royaume. De fait, il s'affiche dans la posture d'un clochard, d'un vagabond, bref d'un errant ; comme pour dire "le roi n'est plus ce qu'il était avant" ; il a perdu totalement tout son prestige d'antan :

Les jours qui suivent, le président Houphouët libère tous les prisonniers [...] Il emploie des changements administratifs en nommant de nouveaux chefs cantons et chefs de village. Nanan Amon

N'Douffou se sent frustré et part en exil au Ghana et trouve des compatriotes de lutte essoufflés, désorganisés qui souhaitent rentrer et faire allégeance. (Yahn Aka, 2022, p.83).

A côté de la décadence et de la désacralisation de l'autorité royale Sanwi, se trouve la démythification du pouvoir royal africain au profit de la déification du pouvoir politique national. Comment se manifestent la démythification du roi et la déification du pouvoir politique dans *Houphouët, Nkrumah et le royaume Sanwi* de Yahn Aka ?

2.3. De la démythification du roi à la déification du pouvoir politique moderne

La sacralité du pouvoir royal africain réside non seulement dans les rapports qui assimilent le roi au divin, mais aussi et surtout dans les rapports que le roi lui-même entretient avec ses sujets. Selon George Balandier (2013), « La sacralité du pouvoir s'affirme aussi dans le rapport qui unit le sujet au souverain : une vénération ou une soumission totale que la raison ne justifie pas, une crainte de la désobéissance qui a le caractère d'une transgression sacrilège ». Le roi représente un symbole fort, assez significatif qui influe d'une manière ou d'une autre sur la vie de ses sujets. De ce fait, son image est associée, aux yeux de ces derniers, à un être mythique qui hante leur imaginaire et leur appréciation. Le roi joue un rôle assez poignant dans l'élaboration de leur personnalité et la conception de leur existence. Par exemple, Kônouminzan Pastis, notable et porte-parole du roi, ne jurait que par l'autorité royale. A l'image de ce notable, les autres sujets vouaient au roi Amon N'Douffou III, une allégeance sans précédent et ce, au prix même de leur propre vie :

Nanan Kônouminzan Pastis, avec son zèle habituel, parle avec de grands gestes et crie : Je n'ai pas fini ! Ne vous levez pas pour l'instant ! N'ayez pas peur ! Je suis prêt à mourir pour notre royaume ! Nous ne reculerons plus devant rien ! Je suis prêt à financer intégralement toutes les charges de cette mission. Pour que personne ne sous trahisse, il va falloir que tout le peuple Sanwi jure sur le fétiche, la fidélité au Roi pour ce combat. (Yahn Aka, 2022, pp. 23-24).

Le respect et la loyauté au roi témoignent du caractère mythique et mystique de sa présence au sein de son peuple. Mais, la confiscation de la

souveraineté du roi et le dépouillement de ce dernier de tous ses attributs royaux par le pouvoir politique moderne, sapent l'image de sa personne et de son trône aux yeux de ses sujets. Ceux-ci ne se reconnaissent plus et ne s'identifient plus au roi Sanwi laissé à son propre sort. Le roi ainsi démythifié, ses sujets se tournent vers le nouveau pouvoir politique moderne auquel ils font allégeance. Ainsi, Kônouminzan Pastis, notable et porte-parole du roi Sanwi, « qui a obligé le royaume entier à jurer sur le fétiche la fidélité au Roi pour ce combat, rase les murs pour être reçu en audience par Dia Houphouët [...] Honorable Député, Monsieur le Ministre, je [Pastis] veux être vos yeux et vos oreilles dans ce complot que les Agni organisent contre vous » (Yahn Aka, 2022, p. 33). Pastis va pousser sa trahison jusqu'à l'extrême en assimilant le roi Amon N'Douffou III et tous ses notables au diable. Il affirme : « Le Roi Amon N'Douffou a été possédé par le diable ! Tous ses codétenus ont été possédés par le diable ! Tous les exilés au Ghana ont été possédés par le diable ! Tous ces indignes salopards qui sont venus avec moi ce jour ont été possédés par le diable ! » (Yahn Aka, 2022, p. 81).

Les sujets du roi Sanwi substituent le pouvoir politique moderne au pouvoir royal et manifestent, à son égard, une dévotion considérable. Ils élèvent, par voie de conséquence, Houphouët, le représentant du nouveau pouvoir, au rang de Dieu. Cette déification se perçoit dans les propos de l'ex porte-parole du roi :

-Monsieur le Président, bénies soient les entrailles de votre génitrice qui nous a donné le divin président que vous êtes. Ô que vous n'êtes pas mortel, vous êtes de même nature que le père, le fils et le Saint-Esprit. Le Vatican a sûrement, par jalousie, omis de vous ajouter dans la bible ! Ô divin Président ! (Yahn Aka, 2022, p. 80).

De ce qui précède, on retient que la déification du pouvoir politique moderne au détriment du pouvoir royal constitue un élément révélateur de l'expression de la désacralisation du pouvoir royal africain dans le récit de Yahn Aka. Quels sont alors les enjeux que véhicule l'écriture de Yahn Aka dans l'analyse de la désacralisation du pouvoir royal africain ?

3. Enjeux de l'écriture de la désacralisation du pouvoir royal africain dans le narratif de Yahn Aka

Aucun discours littéraire, aussi simple soit-il, n'est innocent. Chaque discours littéraire engage des enjeux qui justifient la portée de sa quintessence. Et celui de Yahn Aka ne déroge à la règle. En effet, l'œuvre de cet auteur ivoirien présente trois enjeux et pas des moindres. Tout d'abord, l'œuvre de Yahn Aka se distingue par sa dimension historique, car réinvestissant le passé glorieux de la royauté Sanwi, l'injustice dont elle a été victime ainsi que ses rapports conflictuels avec le pouvoir colonial et le pouvoir politique moderne. Ensuite le récit de Yahn Aka présente un intérêt culturel assez significatif qui insiste sur la nécessité de revalorisation des rois africains en restaurant leur autorité, autrefois référent de valeurs dans les sociétés traditionnelles d'Afrique. Enfin, l'écriture de Yahn Aka est marquée par un enjeu socio-politique qui suggère un impératif de collaboration entre le pouvoir royal africain et le pouvoir politique moderne pour insuffler un dynamisme considérable au développement des sociétés contemporaines d'Afrique.

3.1. Houphouët, Nkrumah et le royaume Sanwi : témoignage sur le pouvoir royal africain

Le premier enjeu qu'engage l'écriture de la désacralisation du pouvoir royal africain dans le discours narratif de Yahn Aka se situe sous l'angle historique par le réinvestissement d'un fait historique réel peu connu relatif à la royauté Sanwi, l'injustice que celle-ci a subie ainsi que ses rapports conflictuels avec le pouvoir politique moderne d'alors. En effet, pour Cheik Anta Diop (1982) repris ici par Yahn Aka (2022, pp. 9-10)

Seule une véritable connaissance du passé peut nous donner la conscience, le sentiment d'une continuité historique, indispensable à la consolidation de nos peuples. Un peuple doit se livrer à une telle investigation, à une pareille reconnaissance de soi, car se faisant, il identifie et valorise ce qu'il y a de solide, fondateur de ses propres structures culturelles et sociales. Il peut aussi en rejeter les faiblesses. Il découvre l'ampleur réelle des emprunts faits à l'extérieur, il peut maintenant se définir de façon positive à partir des critères non imagés

mais réels. Il a une conscience nouvelle de ses valeurs et peut alors fixer sa mission, non d'une manière affective et passionnée, mais d'une façon objective car il sait désormais quelles sont ses valeurs culturelles qu'il est plus apte à développer pour le bien de son propre peuple et celui des autres.

A vrai dire, l'œuvre de Yahn Aka est un témoignage vivant du conflit peu connu qui a opposé le Roi Amon N'Douffou III au président Félix Houphouët à propos de l'indépendance du Royaume Sanwi. Cette écriture « témoignage » se vérifie à travers l'évocation manifeste des référents historiques réels d'ordres temporels, spatiaux, évènementiels et des référents relatifs aux principaux acteurs de « l'affaire Sanwi ». En ce qui concerne les référents temporels, on note la date de signature du traité d'amitié et du traité de protectorat entre le roi Sanwi et le pouvoir colonial, respectivement le « 4 juillet 1843 » et le « 26 mars 1944 ». De plus, l'auteur situe le lecteur, en précisant à la page 19 que « la suite des évènements des différents chapitres se situe entre 1945 et 1970 » (Yahn Aka, 2022, p.19).

A ces référents temporels, s'ajoutent des référents spatiaux qui renvoient à « l'affaire Sanwi ». Ce sont, entre autres, le royaume Sanwi, sa capitale Krinjabo, le Ghana avec qui le royaume fait frontière, la France, Abidjan et la république de Côte d'Ivoire. A cet effet, dans certaines notes de bas de page de l'œuvre, Yahn Aka (2022, p. 11) donne plus de détails au lecteur sur certains espaces et explique clairement que « le Royaume du Sanwi est un royaume Agni situé au Sud-est de la Côte d'Ivoire, à la frontière de ce pays avec le Ghana. Il regroupe aujourd'hui les circonscriptions administratives d'Aboisso, d'Assinie-Mafia, de Maféré, de Tiapoum, d'Adiaké ».

Les référents évènementiels, quant à eux, rappellent au lecteur les grands faits qui ont marqué le conflit opposant le roi Sanwi au pouvoir politique national. Ces événements sont repérables à travers l'évocation de l'arrestation brutale du roi Nanan Amon N'Douffou, son procès, son incarcération, sa libération et son exil. Nous avons aussi la répression du peuple Agni par le pouvoir politique national en accord avec le pouvoir colonial, le coup d'état militaire qui a renversé le président ghanéen Nkrumah ; l'intronisation, en tant que prince, de l'artiste américain Michael Jackson,

originaire du Royaume Sanwi et surtout la réconciliation entre les contestataires et le président Félix Houphouët Boigny.

Par ailleurs, le texte de Yahn Aka ne manque pas de mettre en évidence les principaux acteurs qui ont animé l'affaire Sanwi. Ceux-ci s'illustrent à travers la peinture des personnages tels le roi Nanan Amon N'Douffou III, le président Félix Houphouët Boigny et Kwame Nkrumah, le Général de Gaulle et le ministre Français Jacques Focart.

Avec toutes ces références, l'œuvre de Yahn Aka s'inscrit dans la veine de ces nombreux romans africains qui réinvestissent l'Histoire afin de montrer les abus dont ont été victimes les chefs et rois traditionnels pendant l'ère coloniale et celle postcoloniale. C'est aussi une manière de rendre hommage à ces rois, de célébrer leur mémoire tout en permettant aux lecteurs de les connaître, d'identifier leur parcours de résistant, de maîtriser leurs exploits et de les inscrire surtout dans la mémoire collective.

Le récit de Yahn Aka lève le voile sur l'affaire Sanwi qui fait partie intégrante de l'Histoire de la Côte d'Ivoire, surtout de celle de son accession à l'indépendance. Il permet également aux lecteurs de s'interroger sur les rapports du roi Nanan Amon N'Douffou III et, par extension, des chefs et rois locaux avec la nouvelle élite africaine, au lendemain des indépendances. Que dire de l'enjeu culturel dans le roman de Yahn Aka ?

3.2. Pour une restauration culturelle de l'autorité royale africaine

L'écriture de la désacralisation du pouvoir royal africain, telle que proposée dans le roman de Yahn Aka, fait ressortir un enjeu d'ordre culturel. Ce dernier se lit dans la revalorisation des chefs et rois traditionnels par la restauration de leur statut et de leur prestige d'avant. Parlant de ces référents de valeurs culturelles, Yahn Aka (2022, p. 9), écrit :

Sans la dimension de la culture, la lutte de la société civile serait incomplète. Ce serait un tort pour plusieurs raisons. Sans la culture, on ne peut rêver ni partager ses rêves. C'est elle qui nous fournit

les modèles, les références, les mots et les rythmes pour dire, diffuser, et faire adopter au plus profond de la conscience. C'est encore elle qui donne les valeurs qui permettent d'entrer en rivalité tout en préservant notre unité et cohésion.

En vérité, l'enjeu culturel qui traverse l'écriture de Yahn Aka se matérialise par la mise en exergue de la position de choix qu'occupe le roi dans l'imaginaire culturel africain et dans l'esprit de ses sujets. En effet, dans bon nombre de cultures locales, le roi est le summum de la hiérarchisation sociale. Il constitue l'essence même du royaume. Le peuple s'identifie et se reconnaît en lui. Rien ne peut se faire dans la communauté sans son accord au préalable. Ce statut du roi l'oblige, en retour, à prendre soin de son peuple, à être garant de son bien-être social. On comprend mieux la réplique assez significative du roi Sanwi dans l'œuvre de Yahn Aka à l'endroit du procureur lors de son procès :

-Je (roi) vous informe que pendant mon intronisation, voilà le serment rituel fait à mon peuple devant la mémoire des ancêtres : « que je sois au sommet d'un arbre ou dans les profondeurs de la terre, si l'un de mes sujets se trouve en difficulté et que je ne lui viens pas en aide, j'aurai trahi mes ancêtres et que personne alors ne demeure sous mon bras ». (Yahn Aka, 2022, p. 47).

De ce qui précède, il est incontestable que dans l'imaginaire culturel africain aussi bien que dans la mémoire collective, le roi est garant des us et coutumes locales, de la stabilité et de l'ordre dans les communautés traditionnelles. Symbole d'identité culturelle, jusqu'aujourd'hui encore, on identifie certains peuples à leurs rois. En témoigne l'exemple des Baoulé avec la reine Abla Pokou ou des Manding avec le roi Soundjata Keïta. Comme l'écrit si bien Claude-Hélène Perrot (2009, p. 21), les rois cristallisent le « maintien des liens des vivants avec les générations disparues, avec leurs propres ancêtres et d'une façon globale avec le passé ». Il est donc nécessaire de revaloriser le statut des rois. Cette revalorisation prend en compte, principalement, la réhabilitation de leurs images et de leurs prérogatives. Yahn Aka (2022, p. 42), dans ce fragment à l'allure poétique, écrit :

*Allons voler l'éternité à la voleuse de mort
Pour ressusciter l'honneur de nos Héros*

Assassinés deux fois !
Attouglan frappe-moi ça !
Kassa Kolongo !
É té wou nou débié
Mô bè fè lè débié là¹²⁸
Entonnez le chant sacré
Qui débroussaille
Le chemin des combattants de la liberté !
Qu'ils soient réhabilités
Dans le panthéon de nos cœurs reconnaissants
Éternellement !
Attouglan
Frappe-moi ça !

Les rois constituent le pont entre le passé, le présent et l'avenir des sociétés traditionnelles. Et, comme l'affirme Georges Niangoran repris ici par Claude-Hélène Perrot (2009, p. 20), « le royaume [donc le roi] est plus vieux que la République, qui n'a derrière elle ni longue histoire, ni symboles ancrés dans l'idéologie [culturelle] de la société ». En conséquence, la réhabilitation de la royauté est plus que nécessaire pour une restauration culturelle qui faciliterait la collaboration entre le pouvoir royal et le pouvoir politique moderne.

3.3. Pouvoir royal, pouvoir politique moderne : un impératif de collaboration

Le troisième et dernier enjeu qui sous-tend l'écriture de la désacralisation du pouvoir royal africain dans l'œuvre de Yahn Aka est socio-politique. Celui-ci suggère implicitement un impératif de collaboration entre le pouvoir royal africain et le pouvoir politique moderne en vue de relever ensemble les défis liés à l'unité nationale, à la cohésion sociale, ainsi qu'au processus de développement des sociétés locales contemporaines. Cette collaboration implique une régularisation des relations, sinon des rapports, que ces deux pouvoirs entretiennent. Elle souligne également l'apport des rois et des chefs traditionnels dans la vie politique et sociale de la nation. En vérité, si le pouvoir royal renvoie à la tradition et le pouvoir politique moderne à la modernité, il n'est nul doute que ces deux entités se rejoignent sur un point

¹²⁸ C'est un proverbe en N'zima dont la traduction est complexe. Ça pourrait vouloir dire : vous n'avez encore rien vu.

commun : celui de la recherche permanente du bien-être des populations. En effet, le roi est au service du bien-être de ses sujets. Il en est de même pour le pouvoir politique moderne. Devant cet état de fait, on comprend mieux pourquoi Jean-Pierre Warnier (2009, p. 37), estime que « longtemps présentés comme profondément étrangers l'un à l'autre, ces deux pouvoirs sont en réalité plus intimement mêlés qu'il n'y paraît ». Pour ce faire, au nom du bien-être de leurs communautés et de leurs administrés, ces deux pouvoirs doivent impérativement collaborer, ce qui passe par une amélioration de leurs rapports. C'est d'ailleurs ce dont témoigne le processus de réconciliation dans lequel se sont engagés le pouvoir royal Sanwi et le pouvoir politique moderne dans le récit de Yahn Aka. Le président Houphouët Boigny gracie le roi et ses collaborateurs incarcérés en les libérant et en les rétablissant dans leurs statuts et fonctions comme le souligne le passage suivant : « les jours qui suivent, le président Houphouët libère tous les prisonniers [...] décide de tourner la page. Il emploie des changements administratifs en nommant de nouveaux chefs de canton et chefs de villages » (Yahn Aka, 2022, p. 83). Ensuite, le président Houphouët lance un appel solennel au pouvoir royal Sanwi de le rejoindre dans sa marche pour construire ensemble l'unité nationale et la cohésion sociale, gage de stabilité durable :

Voyez ce que nous avons réalisé en votre absence. Joignez-vous à nous pour contribuer au développement tous azimuts du pays [...] Il n'est jamais trop tard pour bien faire. Maintenant restez là jusqu'à l'arrivée de la réussite totale. Même égarés, revenez à la maison, vous êtes des frères. (Yahn Aka, 2022, pp. 88-89).

Le processus de développement des sociétés modernes d'Afrique a besoin de l'apport des pratiques traditionnelles à l'instar de la gestion des royautes. Jean-Pierre Warnier (2009, p. 67), affirme à cet effet : « non seulement les monarchies traditionnelles ont survécu, mais elles sont devenues de nouveaux laboratoires de la construction de l'État contemporain en Afrique ». Les nouvelles orientations politiques peuvent donc s'inspirer de la vision et de la conception du pouvoir des monarques traditionnels. C'est ce qui ressort, en substance, des propos d'un membre du gouvernement provisoire du Sanwi (GPS) dans l'œuvre de Yahn Aka. En effet,

dans son plaidoyer pour une nouvelle forme de démocratie qui prend en compte l'autorité royale Sanwi, Bosson Patrice, l'un des personnages du roman, affirme :

Le Sanwi a sa propre démocratie traditionnelle que nous devons promouvoir et valoriser. C'est en cela que lorsque notre lutte aboutira, nous mettrons en place un système de gouvernement unique qui sera riche à la fois par sa tradition et des apports de la culture occidentale. C'est pour cela que nous avons d'abord un Roi, garant des us et coutumes ; ensuite un gouvernement exécutif. C'est à peu près ce que certains pays occidentaux ont appelé des régimes parlementaires. Mais à la différence, nous ne copierons pas sur eux mais nous assurerons la justice, la stabilité et la paix. Tout ce qu'on vit, pose la problématique de l'importance et l'apport de nos cultures africaines dans l'enjeu et l'élan de la démocratie de nos pays. Les démocraties dans les pays africains doivent-elles être du copier-coller occidental ou faut-il les adapter à nos manières de vivre, nos réalités, nos habitudes, nos us et coutumes ? La marche vers le modernisme doit-elle rejeter la tradition ? (Yahn Aka, 2022, pp.76-77).

Tout compte fait, les autorités traditionnelles (le roi par exemple) peuvent être d'un apport considérable dans la construction des États contemporains. La collaboration entre le pouvoir politique moderne et le pouvoir royal africain ne peut que booster le développement du continent et assurer le bien-être des citoyens.

Conclusion

En définitive, la présente communication a examiné l'expression de la désacralisation du pouvoir royal africain dans *Houphouët, Nkrumah et le royaume Sanwi* de Yahn Aka. Dans notre démarche, nous avons procédé d'abord par la définition des notions fondamentales de notre sujet. Ensuite nous avons relevé les manifestations de l'expression de la désacralisation du pouvoir royal africain. Enfin, nous avons terminé en soulignant les enjeux qui transparaissent dans l'écriture de Yahn Aka. De cette démarche, ressortent deux résultats. Le premier résultat a démontré que la désacralisation du pouvoir royal africain se lit à travers la spoliation du pouvoir royal Sanwi par le pouvoir colonial et le pouvoir politique moderne ; la décadence du roi Nanan Amon N'Douffou ainsi que sa démythification aux yeux de ses sujets et de la déification du président Houphouët. Le second résultat, quant à lui, a révélé que le portrait de la désacralisation du pouvoir royal africain, telle que

proposé par Yahn Aka, cristallise trois enjeux qui sont d'ordre historique, culturel et socio-politique. L'analyse a, eu égard à l'influence des rois dans les sociétés traditionnelles locales, révélé l'importance d'une collaboration entre pouvoir royal et pouvoir politique moderne en vue de la construction d'États forts et culturellement ancrés dans une logique administrative qui garantisse le bien-être des citoyens.

Références bibliographiques

AKA Yahn (2022), *Houphouët, Nkrumah et le royaume Sanwi : du bras de fer à la réconciliation*, Côte d'Ivoire, Éditions Maïeutique.

DIABATE Henriette (1984), *Le Sannvin, un royaume akan de la Côte d'Ivoire (1701-1901)*, Thèse de doctorat d'État, Université de Paris I.

PERROT Claude-Hélène (1982), « Les anyi-Ndényé et le pouvoir politique aux 18^e et 19^e siècles » Paris, Publication de la Sorbonne et Abidjan, CEDA.

----- (2009), « Les autorités traditionnelles et l'État moderne en Afrique Subsaharienne au début du XXI^e siècle », *Cadenos de Estudos Africanos*, pp.15-33.

TARDITS Claude (1990), « À propos du pouvoir sacré en Afrique : que disent les textes ? », *Systèmes de pensée en Afrique*, pp.35-48.

QUET Mathieu (2014), « Une approche sémiologique des sciences sociales critiques », *Revue du Mauss*, pp. 309-341.

TCHASSIM Koutchoukalo (2016), *Fictions Africaines et écriture de démesure*, Lomé-Togo, Éditions Continents.

WARNIER Jean-pierre (2009), *Régner au Cameroun. Le Roi-Pot*, Paris, Karthala.

**CHEFFERIE TRADITIONNELLE EN PAYS SEEREER : SACRALITE ET
MYSTICISME**

**Mbaye THIAO,
Enseignant-chercheur
Université Cheikh Anta Diop de Dakar (UCAD) Sénégal
E-mail : mthiao1111@yahoo.fr
mbaye9.thiao@ucad.edu.sn**

Résumé : En pays seereer, nombreux sont les mythes qui mettent en scène un aïeul conquérant un territoire virginal. Le coup de hache fécondant et l'allumage du feu d'une civilisation balbutiante sont au fondement de la culture en général, et de la chefferie en particulier. Les droits du feu et de la hache font du maître des terres (*laman*), outre le gestionnaire du domaine foncier, l'administrateur d'une communauté. Par des rituels divers, le chef- le roi (*maad*) ou chef de province (*jaraaf*)- paré de tous les symboles et emblèmes représentatifs de ses attributs, renouvelle une alliance avec les esprits tutélaires dont l'approbation est indispensable à tout exercice du pouvoir. Legs patrimoniaux et politiques, le trône, le bonnet (*o ndip*), le monticule d'intronisation sont des figurations d'un idéal politique.

Mots clés : chefferie, royauté, sacré, tradition, mythe, mystique

Traditional chieftaincy in Seereer country: sacredness and mysticism

Summary: In Seereer country, many myths depict an ancestor conquering a virgin territory. The fecundating blow of the axe and the lighting of the fire of a stammering civilization are at the foundation of the culture in general, and of the chieftaincy in particular. The rights of the fire and the axe make the master of the land (*laman*), in addition to the manager of the land domain, the administrator of a whole community. Through various rituals, the chief - the king (*maad*) or provincial chief (*jaraaf*) - adorned with all the symbols and emblems representative of his attributes, renews an alliance with the tutelary spirits whose approval is indispensable to any exercise of power. Patrimonial and political legacies, the throne, the cap (*o ndip*), the mound of enthronement are figurations of a political ideal.

Key words: chieftaincy, royalty, sacred, tradition, myth, mysticism

Introduction

Constituée au fil des âges de plusieurs cycles migratoires, la communauté seereer s'est établie dans « une modeste bande de terre » au centre ouest du Sénégal avant de s'installer progressivement dans trois royaumes traditionnels, en l'occurrence le Bawol, le Saloum et le Sine. Les conceptions et les acquis politiques de princes venus de divers horizons ont fécondé l'imaginaire de leurs hôtes pour enfanter une idéologie politique légitimée par les mythes et transmise comme mémoire collective par « *les griots du Roi [qui chantent] la légende véridique de la race* » (Senghor, 1990, p.31). L'avènement de la royauté résulte de l'évolution de la figure lamanale : « *Le Laman (maître des terres) qui prolonge la figure de l'ancêtre s'appuie sur un cadre administratif et institutionnel où l'autorité est partagée en segments de responsabilités au sein de la communauté lignagère.* » (Faye, 2016, p.13). Cette société égalitaire a pourtant su instituer des mécanismes juridiques et administratifs pour gérer équitablement le patrimoine en partage à savoir le foncier. Le droit du feu ou de la hache confère au premier occupant des prérogatives, une voix prépondérante étant entendu que le territoire lui a été concédé par des êtres surnaturels, s'il n'y a pas été attiré mystiquement par un esprit ancestral (*Fangool*). La fédération des maîtres des terres (*lamans*) favorise la mise sur pied d'une institution politique primaire plus forte sans saper l'autonomie de chefs lignagers. Cette instance siège sous l'arbre à palabres (*Nqel*) qui devient *de facto* un espace politique en ce sens que le conseil qu'il abrite veille au respect des règles de vie commune édictées par l'Ancêtre fondateur, mort mais spiritualisé et témoin invisible de toutes les délibérations. En démontrant l'essence divine de la loi en pays seereer, le mythe procède en même temps à la légitimation de l'exercice du pouvoir.

Ce qu'il faut savoir, c'est que les pouvoirs traditionnels ont toujours eu la double charge des choses et de l'ordre des hommes. Et qu'il en résulte le déploiement symbolique et cérémoniel d'une richesse profuse, une multiplication des prescriptions et des interdits, une dramatisation généralisée dont la nature et les villes sont les scènes. (Balandier, 2006, p.37).

Les héritiers des terres de l'Ancêtre renouvellent, par des rites périodiques, le pacte de concession sous la direction de l'aîné du matriclan ou du patriclan. Celui-ci, en maître de cultes, ne préside aux destinées de sa communauté que si son intronisation a été approuvée par les esprits ancestraux (*Pangool*). De là, la sacralisation de la fonction du chef. La royauté en pays seereer est fille de l'ambition conquérante des princes manding déchus du Gaabu. À ce propos, le traditionnaliste Fata Ndiaye écrit :

Massa Waly et sa suite, une fois bien installés, proposèrent à leurs hôtes l'établissement d'un nouvel ordre politique : la royauté ou l'ordre tiédo. Ce prince allait saisir, en effet, la première occasion pour jeter les bases d'un nouvel ordre royal dirigé par les membres de la famille maternelle qui commença son métissage avec les Sérères. (Ndiaye, 2022, p. 34-35)

Ébloui et fasciné par la parole enchantante du griot de cour, l'imaginaire collectif peaufine l'ébauche de la figure politique du maître des terres pour dépeindre une figure royale parée des idéaux du groupe. Cette fonction requiert, outre « *l'humanité virile* » (*Ngiiin ngoor*), un soutien transcendant. C'est dire donc que la sacralité et le mysticisme jalonnent *La route du pouvoir en pays seereer*¹²⁹, en partant du maître des terres (*laman*) jusqu'au souverain (*maad*) en passant par le chef de province (*jaraaf*). Cette interférence du religieux et du temporel ainsi que les pouvoirs surnaturels dont se targue le chef donnent matière à une réflexion à approfondir. Au travers d'une démarche de recherche faisant dialoguer en permanence données empiriques et éléments de littérature, nous tenterons d'explorer les fondements du pouvoir en pays seereer. À cet effet, nous nous évertuerons à démontrer, à partir de représentations mythiques, que les rites d'intronisation constituent des moments de cession d'une part de l'autorité divine à des hommes

¹²⁹Amade, Faye, *La Route du pouvoir en pays seereer, de l'ancêtre-arbitre au chevalier gelwaar*, Karthala, Paris, 2016.

d'exception. Ensuite, nous examinerons les mises en scène qui revêtent le roi d'un manteau mystificateur pour justifier sa prééminence sur ses sujets.

1. Passation de pouvoir entre Esprit ancestral et chef traditionnel

Pour garantir la paix et la stabilité, toute société, égalitaire ou hiérarchisée, a besoin d'un *contrat social* définissant le statut de chaque membre, sa responsabilité individuelle ou collective, ses droits et ses devoirs. Dans la société traditionnelle seereer, l'organisation sociale est tributaire de l'occupation des terres. Le primo-occupant accueille les nouveaux venus tout en veillant à l'observance du pacte de cession et en présidant aux cérémonies rituelles du cycle agraire. Sous son autorité, se tient le conseil gérontocratique sous l'arbre à palabres.

1.1 L'arbre à palabres (*ngel*) : première instance politico-religieuse

D'une manière générale, après plusieurs errances prospectives, l'ancêtre, découvre un site dont les potentialités matérielles et immatérielles lui sont suggérées par la nature des arbres qui y poussent ou par un esprit bienfaisant. Ce primo-occupant acquiert des droits sur le domaine foncier délimité par l'incendie qu'il a allumé ou par le débroussaillage avec la hache (on parle communément du droit du feu ou de la hache). Ce patriarche est un chef dont le « *pouvoir a pour base la terre, l'espace social et physique circonscrit et structuré par les liens de parenté, la relation au sacré entretenue par les rites et les retraites dans les enclos initiatiques et les huttes sacrées, primordiales à cette époque.* » (Faye, 2016, p.13). Ce sont d'abord ses proches parents qui le rejoignent dans son nouveau terroir. Dans bon nombre de mythes que nous avons recueillis, c'est un neveu qui décide de venir vivre avec son oncle, ce qui laisse transparaître l'importance de l'avunculat dans une société principalement matrilineaire. L'autorité de l'oncle sur les nouveaux venus est reconnue par tous. À ces mérites ordinaires, s'ajoute le don de voyance des maîtres des terres qui leur permet de repérer les endroits où les forces surnaturelles admettent les activités humaines. L'administration des habitants et la gestion du domaine sont

des privilèges concédés par les esprits à travers un pacte qui indique les règles d'usage ainsi que les interdits. « *Ces grands maîtres, à la fois prêtres et juges, étaient les véritables détenteurs du pouvoir politique et religieux.* » (Adler Alfred, 1998, p.201). Suivant l'accroissement de la communauté, l'autorité du fondateur prend de l'ampleur et institue une véritable chefferie, une instance politique sous la tutelle d'un esprit ancestral.

Ga'ay jaraaf fa naana nu maak wa,	Au temps des anciens la chefferie était bien instituée.
Jaraaf fa na Jom Nqel,	La chefferie (Jaraaf) de Jom Nqel
Refee jaraaf no maad.	N'était pas d'essence royale,
Jaraaf nu saax re oo.	C'était une chefferie communautaire.
120 Fa neene Nqojleem	La chefferie du village de Nqojleem non plus
Refee jaraaf no maad.	N'était pas d'essence royale.
Jaraaf nu saax re oo.	C'était une chefferie communautaire.
Fanaa Biḃaan refee jaraaf no maad.	La chefferie de Biban n'était pas d'essence royale
Jaraaf saax re oo.	C'était une chefferie communautaire.

(Thiao, 2017, p.67-70)

Les premières instances politiques seereer sont des conseils de sages capitalisant une certaine expérience de vie ou ayant une vie onirique révélatrice de savoirs ésotériques. Il en est ainsi par exemple de l'arbre à palabres, symbole du pouvoir et de l'autorité. Dans les croyances populaires, l'emplacement de la demeure dans les environs d'un arbre mythique est un gage de protection mystique en ce sens que les parrains invisibles constituent des sentinelles, un rempart mystique pourvu qu'on exerce le pouvoir conformément à leurs exigences.

C'est pour dire que si l'arbre à palabres est réservé au pouvoir gérontocratique des aînés ou initiés, c'est à cause de son aura mystique où des signes et des symboles de puissances occultes se manifestent régulièrement. Mais aussi dans le souci de protéger les non-initiés. (Sarr, 2021, p.112)

Le chef lignager, administrateur du patrimoine foncier (*Laman*), est un magistrat, au sens plein du terme, investi par un esprit ancestral auquel il exprime périodiquement sa gratitude par des actes rituels en vue de pérenniser ses privilèges socio-politiques. Ces échanges, en rappelant le prix payé (efforts physiques ou

sacrifices), apparaissent comme une légitimation de l'autorité, une passation d'un pouvoir tutélaire. Le portrait du chef se dessine à travers les représentations symboliques des mythes qui mettent en scène les attributs charismatiques et emblématiques de l'aïeul. De son piédestal au-dessus de la mêlée, il veille au respect des normes sociales et des conventions environnementales. Ainsi préside-t-il à toutes les cérémonies marquant le cycle agraire. Dans cette société gérontocratique, le maître des terres (*laman*) est un chef qui assume des responsabilités administratives, politiques et juridictionnelles déléguées par des esprits ancestraux (*Pangool*) qui cooptent les hommes d'exception à même de gouverner.

1.2 La sacralité de l'arbre à palabres de la royauté (*ngel o maad*)

Plus ambitieux que les chefs de communautés parcellaires de la première instance, les princes manding (*gelwaar*) réfugiés en pays seereer cherchent à recouvrer leur prestige en reconstituant un royaume digne de ce nom. Il convient, à cet effet, de remplacer la gouvernance tournante des lamans indépendants par une fédération et élire le « *chef de tous les chefs* ». (Balandier, 2006, p.39). Évoquant l'avènement de l'ère princière Francis D. Sarr écrit :

Avec l'arrivée de la royauté *gelwaar*, le pouvoir politique centralisé fragilise certains palabres *ngel* en se dotant de la suprême légalité à administrer la cité. Désormais, c'est le roi qui définit les lois qui régissent l'espace du palabre, on parle du *ngel no maad* bien que les *jarafs* locaux ou chefs de provinces président les palabres du *ngel* délégués arbitrant les litiges. (Sarr, 2021, p.113)

La fondation de la royauté n'a pas, pour autant, fait table rase de l'idéologie politique de la terre d'accueil. La sacralisation de la figure du chef est un des leviers de légitimation sur lequel les nouveaux leaders vont s'appuyer pour asseoir leur autorité et l'élargir à plusieurs communautés lignagères. Selon une certaine tradition, ni la ruse, ni la propagande encore moins la contrainte ne sauraient soumettre le peuple seereer. Beaucoup de récits oraux seereer rapportent que le prince (*gelwaar*) serait guidé par un esprit (*Fangool*) vers le Sine. « *La création des capitales, en*

particulier, a été essentiellement décidée chaque fois par le rêve et la vision d'une lumière ou d'une ombre directrice, vues par le fondateur et ses adjuvants spirituels, hommes ou femmes de savoir ésotérique. » (Diouf, 2016, p.135)

L'immixtion des ancêtres spiritualisés dans le jeu politique influe sur le destin de la communauté par l'adoubement des hommes d'exception et l'indication de lieux sacrés ou sacralisés par la présence invisible de forces surnaturelles. Aussi, la fondation de la royauté est l'objet d'une dramatisation qui donne à voir la conduite du prince à l'égard des puissances cosmiques. Ce d'autant plus que « *l'être humain est, selon Henri Grarand, un faisceau et émetteur d'énergies vitales, susceptibles de variation d'intensité et de déperdition.* » (Gravrand, 1990, p.103). La grandeur de l'homme réside, de ce fait, dans sa capacité à trouver l'endroit idéal pour « *renforcer sa force* » (Senghor 1969, p.8), c'est-à-dire se recharger d'énergies vitales. C'est sans doute ce qui confère au roi la puissance légitime de diriger ses semblables. La cour royale (*nqel o maad*), voire la capitale, apparaît comme une centrale qui, du fait de son intensité spirituelle, attire les populations. Ledit lieu se doit d'être un centre de gravitation et de redistribution des énergies vitales permettant de « *faire un roi* », autrement dit un individu qui a une « *faculté mystique* », « *un être exceptionnel, chargé d'une redoutable puissance magique.* (Heusch, 1981, p.78). Cela dit, le contact avec les puissances supérieures du territoire transforme l'homme ordinaire en un souverain à même d'assumer sa responsabilité de maître « *de la terre et des eaux* » (Ndiaye, 2022, p.60) sans lesquelles la vie des hommes serait impossible. Importuné chaque nuit par un baobab mystérieux, le prince Waagaan parcourt la forêt jusqu'au jour où il rencontre une jeune femme qui lui promet de le saisir et de le fixer définitivement dès sa prochaine apparition.

Le vendredi matin, au moment où le soleil se levait à l'horizon
 Jamboon de Jooral prit son mouchoir de tête
 Et l'attacha aux ramilles du baobab.
 Le baobab surgi de terre fut ainsi maintenu prisonnier.
 Ce matin-là, guidé par le signe, il progressa jusqu'à destination.

Il s'assit sur la racine-confort du baobab.
 Au même moment Jambooñ s'agenouilla devant lui et dit :
 Sois le bienvenu, Seigneur, roi du Sinig.
 Il s'agit du baobab des Gelwaar de Njongoloor.
 Waagaan s'y arrêta et fonda Njongoloor.
 (Faye, 2016, p.56)

À un de ses descendants à la quête d'une demeure, un ami aurait dit : « *J'ai vu un grand tamarinier, si tu t'installes près de lui tu seras investi* » (Gravrand, 1990, p.108). Dans les deux cas, la nature du siège politique est suggérée aux hommes par des signes oniriques, des halos lumineux. Le gigantisme et le mystère de ces arbres mythiques renseignent à suffisance sur la place de l'occupant parmi ses semblables. Ce sont certainement des épiphanies en ce sens que ces adjuvants végétaux, le plus souvent dotés de paroles et habitacles des êtres surnaturels, offrent en plus de leur ombre, sous laquelle se tiennent les séances de divination (*xooy*) les sessions juridiques (*nqel o maad*), un contact plus sensible avec les esprits ancestraux. Ces marqueurs d'identité culturelle sont également des indicateurs spatiaux mis à profit dans la « territorialisation » (Adler, 1998, p.185). La délimitation du rayon d'autorité ou l'élargissement de ses horizons incombe à l'esprit tutélaire, autorité suprême garant de l'harmonie cosmique et de la stabilité sociale. En pays seereer, l'authenticité, la légitimité et la légalité de l'autorité sont mises en évidence par différents emblèmes verbaux ou ornementaux sacralisés par les rites d'intronisation.

2. Figurations et emblèmes de la surhumanité du chef

Si le pouvoir et ses acteurs occupent une place de choix dans les récits génésiques, c'est parce que l'autorité qu'ils incarnent ne peut prospérer sans l'adhésion de ceux sur qui elle est censée s'exercer. Pour ce faire, le chef lignager, les princes (chef de province –*Jaaraaf*- ou roi-*maad*) ont dû recourir à diverses stratégies d'endoctrinement, de propagandes véhiculées par les mythes et les chants d'éloge des griots de cour.

2.1. L'intronisation : une dépersonnalisation mystificatrice

Le dirigeant traditionnel est décrit comme un « plus-qu'homme », du moins comme un homme pas tout à fait comme les autres. Tout cérémonial politico-rituel est une entreprise de mystification. C'est une mise en scène savamment orchestrée pour faire du chef l'acteur principal du jeu politique. Il est au-dessus de la mêlée parce qu'il a « *une part du divin* » en lui ce qui le distingue d'autres hommes. Cette différence légitimée par la tradition se traduit en insignes distinctifs tels que son accoutrement et tous les autres emblèmes représentatifs du pouvoir.

Il ne se fait et ne se conserve que par la transposition, par la production d'images, par la manipulation de symboles et leur organisation dans un cadre cérémoniel. Ces opérations s'effectuent selon des modes variables, combinables, de présentation de la société et de légitimation des positions gouvernantes. (Balandier, 2006, p.23)

La vie politique, tant des États modernes que des royaumes anciens, est marquée par des cérémonies dont la solennité et le faste participent d'une stratégie de communication visant à donner du souverain une image conforme à l'idéal du groupe. L'intronisation s'inscrit dans cette mouvance doctrinale qui consiste en une représentation, une théâtralisation en vue de montrer le nouveau chef tel qu'on voudrait qu'il soit ; en tout cas il doit le paraître, car l'émerveillement, la fascination et l'illusion de puissance lui assurent l'obéissance et la soumission de ses sujets. Le choix d'un nom¹³⁰ de règne, en plus de l'identification à un aïeul illustre, peut être perçu comme une dépersonnalisation, un véritable masque identitaire lui permettant de jouir de la renommée d'un prédécesseur plébiscité. En véritable acteur, il incarne

¹³⁰« Le nom est pour l'humain le signe même de sa personne et, à ce titre devient, dans la bouche de celui qui le prononce un moyen d'avoir prise sur la personne que ce nom « signifie » (et pas seulement « désigne »). Cette appropriation de la personne par l'énoncé de son nom est confirmé par le fait que dans les pratiques magiques, il faut connaître le nom propre de la personne que l'on veut atteindre pour le prononcer dans les invocations, sinon on ne peut rien contre elle. » (Roulon-Doko, 2008, p.46)

ce personnage afin de masquer ses faiblesses, ses vices inhérents à la nature humaine. Il s'agit ainsi d'une idéalisation au moyen d'une identité d'emprunt.

Le Prince doit se comporter en acteur politique afin de conquérir et conserver le pouvoir. Son image, ses apparences qu'elle produit pourront alors correspondre à ce que ses sujets désirent trouver en lui. Il ne saurait gouverner en montrant le pouvoir mis à nu (comme l'est le roi du conte) et la société dans une transparence révélatrice. (Balandier, 2006, p.21).

L'exposition des réalités vulgaires, difformes (handicaps physiques) ou de la simplicité d'esprit (handicap moral) peut amoindrir le prestige du roi. Comme sur une scène de théâtre, l'habillement, la voix, le corps, tout est mis à profit pour faire rayonner son image. « *Dans le choix du futur souverain, le grand jaraaf examine toujours le fond et la forme de la profession de foi, les signes corporels qui renseignent sur le destin, consulte ensuite ses collaborateurs, évalue les forces et les faiblesses en présence et fait son choix.* (Ndiaye, 2022, p.63). En pays seereer, le proscenium de l'intronisation est un tas de sable (*juumb*) sur lequel on installe le nouvel élu. Aussi se pare-t-il d'une tenue tutélaire garnie d'emblèmes royaux, car son code vestimentaire est institué depuis les temps immémoriaux. Tout y revêt une dimension symbolique. Le cérémonial est ainsi décrit par Fata Ndiaye :

La cérémonie du sacre se fait un vendredi. Le jaraaf et le faxulpa en sont les maîtres d'œuvre. On amasse du sable pour symboliser les terres des laman qu'on asperge d'eau symbolisant les eaux du pays. Le roi s'installe sur le sable et fait face à l'est. Le jaraaf lui couvre la tête avec la couronne fabriquée par le faxulpa et prononce simultanément la formule rituelle. (Ndiaye, 2022, p.60)

Le choix du jour vendredi (*jumaleng*) est loin d'être fort fortuit, car autant il y a des lieux sacrés autant il y a des moments sacrés propices à la manifestation des puissances cosmiques et des êtres surnaturels. S'il est admis que l'installation auprès d'un arbre tutélaire (fromager, baobab ou tamarinier) garantit l'acquisition du pouvoir, le jour où le halo lumineux se manifeste au prince présomptif n'en est pas

moins symbolique voire sacré. Il en est de même des deux éléments (eau-terre) cités. Comme indiqué ci-haut, le roi est le maître des eaux et de la terre. Plus que de simples matières, elles ont des fonctions symboliques et spirituelles. Il convient de rappeler que le roi est responsable de la fertilité des champs et de l'abondance de la pluviométrie dont dépend la prospérité de son règne. Le couronnement apparaît comme une « *dépersonnalisation* » au travers de laquelle, le peuple fait d'un homme un roi investi de pouvoirs politiques et spirituels. Tel semble être le sens du bain rituel dans une mare sacrée sous la direction des sages initiés. Cette séance est une purification des turpitudes humaines afin de s'assurer que le prétendant n'est pas porteur de poisse pour son peuple.

Ce test obligatoire se déroulait, au début du règne des rois gelwaar, d'après certaines traditions, dans les eaux d'un marigot sacré où on procédait au bain rituel du nouveau roi. Ainsi tout prétendant jugé porteur d'une menace potentielle pour la paix du royaume (famine, guerre, calamités) y était noyé dans la plus grande discrétion. L'existence de déterminations négatives expose le roi à une perte de son essence royale, et donc sa légitimité. (Faye, 2016, p.18)

Le décryptage de la personnalité mystique du roi est un préalable à son intronisation. Les savants en sciences occultes (*madag* ou *yaal xoox*) auscultent les germes de l'avenir dont le prince est porteur, car le bien-être de la collectivité est tributaire du signe astral de son chef. Ce faisant, leur compatibilité devient une condition *sine qua non* pour la paix et la stabilité. Ainsi sa candidature est-elle soumise aux ancêtres fondateurs, témoins invisibles de son couronnement. Il se doit de transcender son ego pour servir son peuple au prix de sa vie au cas échéant. L'effacement de l'individu au profit de la collectivité est en quelque sorte un don de soi à la patrie dont il est désormais la personne morale, c'est-à-dire une personnalité collective forgée par un vivre-ensemble séculaire. L'intronisation du roi seereer est une mise en images symbolique de la conception du chef, une théâtralisation qui

réactualise un legs politique pour consolider les institutions administratives et juridiques.

2.2. L'arsenal mystique du souverain seereer

Dans la plupart des mythes de fondation et dans bon nombre d'épopées, la figure royale est présentée comme un vaillant homme capable de hauts faits requérant un héroïsme hors pair voire surhumain. Ainsi, il se fait une réputation ourdie de fils d'évocations hyperboliques et de panégyriques à tonalité épique. De là, la croyance selon laquelle la royauté requiert des savoirs ésotériques permettant de rallier à sa cause des êtres surnaturels (*esprits ancestraux, pangool*) pour bénéficier de leurs dons magiques comme les armes miraculeuses. Certains rois seraient des devins pourvus de pouvoirs qui les rendent invulnérables. Lors d'une rencontre divinatoire (*xooy*) le roi Mahécor Diouf réfute les prédictions de tous les grands devins présents et démontre à son peuple qu'il est un savant en sciences occultes (*yaal xoox, ou madag*).

Par ailleurs, le manteau royal est souvent garni de gris-gris censés protéger le souverain contre le mauvais sorcier (*o naq o pariy*), les morts en quête d'incarnation (*xon faaf*) et d'autres forces nuisibles. Le premier roi du Sine était, dit-on, mystiquement plus puissant que tous les devins (*saltigi*) du pays. Il a su les convaincre de le soutenir pour protéger le royaume de toutes sortes d'agressions. À ce sujet, A. Faye écrit : « *Mis à la tête d'un pays aux frontières mystiquement sécurisées par le pouvoir de ses devins, il bénéficiait de conditions idéales pour se distinguer positivement et jouer le rôle de berger qui lui était conféré.* » (Faye, 2016, p.18)

Pour une synergie des forces et une bonne coordination des expéditions surnaturelles, le souverain, lors des rencontres divinatoires pré-hivernages (*xooy*) et lors des veillées d'armes (*xas*), sollicite leur intervention. Leurs prédictions infaillibles permettent de sécuriser le territoire au moyen d'un rempart mystique. L'exercice du pouvoir se déploie, de ce fait, dans le domaine de l'ésotérisme. Dans

Le Puits sacré de Pan, la famille régnante détient un fétiche sans lequel aucun intronisé ne survivrait longtemps :

Owu yoqna nu mbind na,
 Ruu o kiin a mosna ñaak nu mbind naa,
 Mu refona nu saax re ta xotidel.
 Ta atel a moof mee.
 Ta dodin.
 Ween saax re andeero a nqool ale.
 du pieu.
 Bibaan soom andun
 connaissent
 a nqool ale.
 Mbaagkeer no daaw.
 secret.
 Tee taxu ta qayin fo deen.
 des Bibaan.

L'héritier présomptif de la maison,
 À la mort de son prédécesseur,
 Où qu'il se trouve, on va le rechercher.
 On l'amène et l'installe.
 On l'intronise.
 Les villageois ne connaissent pas le secret
 du pieu.
 Seuls les membres du matriclan Bibaan
 le secret du pieu.
 Les villageois ne peuvent pas accéder à ce
 secret.
 C'est pourquoi ils l'avaient laissé au clan
 des Bibaan.

(Thiao, 2017, pp.69-70)

Le bonnet royal (*o ndip onge*) est le symbole le plus manifeste de la mystification du pouvoir en pays seereer. Lors de la cérémonie du couronnement, le port de ce sceau est un des temps forts conférant de la légitimité et l'assurance d'une approbation des esprits ancestraux (*Pangool*). Le mystère, « *secret d'État* », « *secret défense* », « *top secret* » ou « *confidentiel* » en langage moderne, est une vertu politique majeure. Les classifications modernes, l'autocensure des griots traditionnalistes et les insignes affabulateurs cousent un voile nébuleux autour de la politique et de ses acteurs. Dénudé de ses masques mystificateurs, le souverain serait-il toujours digne d'être obéi ? Sa notoriété extraordinaire est tissée avec le fil des chants d'éloges qui reconstituent la saga familiale en le revêtant d'un manteau de prestiges et de mystères. « *Les gouvernants sont des gens du secret, parfois justifié par la raison d'Etat, les gouvernés savent que des choses leur sont cachées.* » (Balandier, 2006, p.34)

Symboles de la témérité et de dextérité, la lance (*salma*) est remise au roi pour lui rappeler que la protection de la population et la défense du territoire lui incombent. Mais, étant donné que certains adversaires sont invulnérables au fer et à la balle, il

importe de l'affuter et de la charger d'une puissance destructive infaillible. C'est ainsi, par exemple, que Kholé a commandé une lance magique dénommée « Infaillible » (*Xawaar*) auprès d'un forgeron wolof (ethnique voisine). Craignant que celui-ci en forge pour une autre ou qu'il révèle le secret à un tiers, il le tue et fait de sa tombe un autel où il effectue des libations périodiques. Dans les chants d'éloges royaux, les griots ne manquent jamais de citer, en plus de la devise (*fak*), le nom symbolique « *du cheval savant du roi* » (Ndiaye, 2022, p.133), celui de sa lance (*salma*). D'ailleurs, les vaillants guerriers de l'armée royale du Sine sont communément appelés « Lances mâles » (*a salma koor*). Cette « masculinisation » laisse transparaître l'idée de l'héroïsme, de la robustesse et de la puissance guerrière.

Pourtant, de tout cet arsenal personnifié ou sanctifié, les tambours royaux (*junjung*) restent de loin les plus connus, les plus fascinants et les plus mystérieux. Dans les mythes *Le Tam-tam qui saigne* et *L'origine Saameel*, l'origine du tam-tam est l'objet d'une mise en scène où l'aïeul et des êtres surnaturels scellent le pacte de cession de cet instrument multifonctionnel : plus qu'un simple instrument de musique, il est un moyen de communication privilégié qui, avec ceux des villages environnants, constitue un réseau communautaire traduisant en notes les directives royales, distillant, en cas de menace, « *la parole de guerre* » (Baumgardt, 2008, p.74) ainsi que les courriers d'alerte, jusqu'au fin fond du pays. Ces sceaux de la royauté seereer sont indissociables de l'histoire du Sine parce qu'ils ont favorisé la transmission à des générations successives de l'épopée des familles régnantes. L'écho de leur retentissement matinal annonce la cérémonie du salut royal que Fata Ndiaye évoque en ces termes :

L'aubade royale (*balid ne Jaxaaw*) est un cérémonial spécifique qui avait lieu chaque fois que le roi passait la nuit du vendredi à Diakhao. Elle débutait tôt le matin par le rythme des tambours royaux (*junjung*) qui se fait entendre dans toute la banlieue de Diakhao. Avant l'air du *ndaataali*, qui est un air joyeux, il y avait d'abord l'exécution du *njok* (éloge royal), puis les hymnes tambourinés des différents rois. (Ndiaye, 2016 :139)

Les tam-tams royaux (*junjung*) seereer sonnent le carillon du rappel des troupes, rythment le défilé des dignitaires : vice-roi (*bumi*), chef de la garde royale (*farba*), chef de province (*jaaraaf*). L'hymne tambouriné ou identifiant sonore (*fak*) est une formule cousue d'images métaphoriques et analogiques qui contribue à la sublimation de la figure royale. Tout comme le manteau et le bonnet, la devise est un symbole royal non négligeable. Rappelons, pour nous en convaincre, celle de Guédiopal Mane Niane Diouf : « Guédj, après avoir mangé avec Dieu, revient la main trempée ; est-il un homme profane ? N'est-il pas un homme profane ? En tout cas, sa profanité n'est plus certaine » (*Geej a ñaam fa Roog, a gat o bayum a siid ; Geej a fuunga fuunnger, mbuung ne woorate*). La mystification résulte d'une insinuation de la proximité, pour ne dire de la familiarité, du roi avec Dieu unique (*Roog Ser*). En se délectant du met divin, il incorpore une substance divine et transcende son humanité. La stratégie de séduction et de légitimation recourt au sacré pour consolider les assises du pouvoir royal.

L'énoncé de l'identifiant tambouriné dans les champs de batailles est un moyen d'adoubement aiguillonnant l'orgueil afin de se surpasser dans un effort surhumain. La victoire contre les ennemis ou les puissances surnaturelles est à ce prix. Célébrant la désinvolture des anciens, l'hymne familial (*fak*) ou patriclanique hisse le chef au piédestal de ceux qui ont bien tenu le bouclier d'honneur. Il s'inscrit, de ce fait, dans le sillage mystificateur des symboles précédemment cités.

Conclusion

Dans la société traditionnelle seereer, « le commun vouloir d'une vie commune » est d'abord fondé sur des liens sang, nœuds sacrés de la parenté. De l'autorité gérontocratique, des balbutiements de la culture au pouvoir royal précolonial (*ceddo*), le prestige et l'aura du chef découlent d'une entreprise de mystification qui recourt à toutes ressources figuratives de la culture du terroir. Ces emblèmes enceints d'images, de sens et d'émotions enfantent un art politique dont la

théâtralisation met en scène, outre les vivants (dirigeants et leurs sujets), les Morts dont tombes sont des sanctuaires d'intronisation ou sièges politiques.

Références bibliographiques

ADLER, Alfred, (1998), « Des rois et des masques. Essai d'analyse comparative (Moundang du Tchad, Bushong de l'ex-Zaïre) ». In : *L'Homme*, tome 38 n°145. De l'esclavage. pp. 169-203.

BAUMGARDT, Ursula, (2008) « La performance », Ursula BAUMGARDT et Jean Derive , *Littératures orales africaines*, Karthala, Paris.p.49-75

BALANDIER, Georges, (2006) *Le pouvoir sur scène*, Paris, Fayard.

DIOUF, Madior, (2016), « Les cinq fonctions du pouvoir spirituel dans le monde sérère », M. Augeron, F. Bonnifait, R. Ndiaye (eds), *Voyages en pays seereer : La Crèche [Région Nouvelle Aquitaine]* : Geste Édition, p. 132-135.

FAYE, Amade, (2016) *La route du pouvoir en pays seereer : De l'Ancêtre-arbitre au Chevalier gelwaar*, Paris, IFAN-KHARTALA.

GRAVRAND, Henri (1990) *Civilisation seereer, Pangool*, Dakar, NEAS.

HEUSCH, L. (1981). « Nouveaux regards sur la royauté sacrée. » *Anthropologie et Sociétés*, 5(3), 65–84. <https://doi.org/10.7202/006047ar>

NDIAYE, Fata, (2022) *Histoire du Sinig (Sine du XIV^{ème} au XX^{ème}) suivi d'une présentation du Mbey (Saloum)*, Dakar, Positive Africa Éditions.

-(2016) , « L'aubade royale de Diakhao » M. Augeron, F. Bonnifait, R. Ndiaye (eds), *Voyages en pays seereer : La Crèche [Région Nouvelle Aquitaine]* : Geste Édition, p.139.

Roulon-Doko, (2008), « Le Statut de la parole », Ursula BAUMGARDT et Jean Derive *Littératures orales africaines*, Karthala, Paris, p.35-47.

SARR Francis Birame Daba, (2021) « Jeux et enjeux politiques du palabre seereer ngel », *Lɔŋgbowu*, Revue des Lettres, Langues et Sciences de l'Homme et de la Société, N° 012, Vol. 2, Décembre.

SENGHOR, Léopold Sédar, (1990) *Œuvre poétique*, Paris, Seuil.

THIAO, Mbaye, 2017, *L'expression du sacré dans la littérature orale seereer : Analyse ethno-littéraire des textes du Bawol*, Thèse de doctorat, UCAD.

**LA SACRALITE DE LA CHEFFERIE TRADITIONNELLE CHEZ LES
MOBA ET GOURMA : DU XVIIIE SIECLE AU DEBUT DU XIXE SIECLE**

Mobilengue WALDJA
Université de Lomé,
waldjae@gmail.com

Résumé : Les sociétés traditionnelles africaines, pour leur bon fonctionnement, avaient des structures et institutions propres à elles. Parmi ces dernières figurent la chefferie, fortement imprégnée du sacré. Les Moba et les Gourma qui peuplent en partie le nord-Togo accordaient une grande importance au chef traditionnel à qui revenait plusieurs attributions. Véritable figure sacrée, son existence est censée affecter positivement son groupe. De son choix à l'investiture et à l'exercice du pouvoir, le chef subi des rites religieux et se doit de respecter des interdits, marques de la sacralité et assurances de la prospérité de sa communauté.

Mots clés : chefferie, pouvoir, sacralité.

Abstract : The sacredness of traditional chieftaincy among the Moba and Gourma : from the 16th century to the eve of colonial penetration in northern Togo. Traditional African societies, for thier proper functioning, had their own stuctures and institutions. Among the latter are the chieftaincy, strongly imbued from sacred. The moba and Gourma who inhabit northern-Togo attached great importance to the traditionnal chief who held several attributions. A real sacred figure, his existence is meant to positively affect his group. From his choice to the investiture and the exercise of power, the chief goes through religious rites and must respect prohibitions, marks of sacredness and insurances of the prosperity of his community.

Keywords : chieftaincy, traditional, power, sacredness.

Introduction

En Afrique, avant la colonisation, les groupes ethniques s'administraient sur la base des structures internes avec pour creuset la religion. Que ce soit dans les sociétés lignagères ou étatiques, il existait plus ou moins des marques de la sacralité dans la gestion du territoire. Chez les Moba, la centralisation du pouvoir instituée par les Gourma à partir du XVI^e siècle va progressivement prendre corps dans ce groupe marqué au départ par la gérontocratie et le droit d'aînesse. La chefferie, *naam*, défini comme "pouvoir", "puissance", "autorité" comprend deux pôles antagonistes, mais complémentaires, du pouvoir et du sacré (Michel Izard, 1970, p.18). En raison de leur conception religieuse, les Moba et Gourma croient en l'existence de plusieurs puissances divines avec lesquelles il faut rentrer en contact afin d'exercer le pouvoir politique. Ce dernier est donc lié aux sources du sacré et ne se légitime qu'en se donnant pour sacré (Albert de Surgy, 1990, p. 94). En quoi consiste la sacralité du pouvoir traditionnel chez les Moba et les Gourma ? Telle est la question que nous tentons d'élucider. L'objectif poursuivi est de retracer le processus qui s'impose entre le pouvoir et le sacré dans la chefferie traditionnelle chez les Moba et les Gourma avant la période coloniale. La domination européenne s'est imposée dans le nord du Togo avec la signature du traité de protectorat le 8 août 1894, entre le souverain anoufo Na-Biema Asabiè et Fergusson (Badjow Tcham, 2007, p. 404), entraînant les bouleversements des structures internes des populations. Dans le cadre de cette étude, nous nous sommes penché sur les documents écrits traitant de la chefferie que nous avons exploités à la lumière de la critique. Par ailleurs, nous avons eu recours aux informations orales recueillies auprès des desservants des divinités, des chefs et notables, et de quelques anciens (personnes âgées). Les résultats de notre problématique ont été regroupés en trois axes. La première traite de l'histoire du peuplement des groupes sur lesquels porte l'étude. Les deux derniers abordent respectivement l'organisation lignagère des Moba, et le caractère sacré de la chefferie.

1. Le peuplement moba et gourma

1.1. Les Moba

Les Moba sont un groupe ethnique qui occupe la partie septentrionale du bassin de l'Oti. Présumés autochtones, ils ont été envahis dès le XVI^e siècle par les Gourma et Mamprussi, venus respectivement des pays du même nom.

Pour justifier leur installation ancienne, les Moba passent par des récits d'origine d'où ressortent des mythes d'occupation de l'espace. Ainsi, transparaissent de leurs nombreuses traditions orales des expressions comme "nos ancêtres sont descendus du ciel", ou "sortis des entrailles de la terre".

Les Tindam et les Busanaŋtiab¹³¹ du canton de Goundoga avec pour ancêtres respectifs Signayir et Busan, affirment que ces derniers sont "descendus du ciel" à Saog, lieu se trouvant à Nandjoare¹³². Par ailleurs, les Tonronguetiéb de cette même localité avec pour ancêtre Djoadano, affirment être les autochtones du lieu. Cette réalité semble transparaître dans une tradition recueillie par Zwernemann (1977, p. 5) qui donne des précisions sur l'état du site à la descente de Signayir: « Signayir ne rencontra d'abord personne, mais il trouva les *tingbana* et devint ainsi seigneur de la terre »¹³³.

On comprend à travers ces informations que l'occupation ancienne du sol ne signifie pas forcément autochtonie.

Par ailleurs, « les clans dont les traditions d'origine font sortir leurs ancêtres fondateurs de la terre sont aujourd'hui minoritaires. On les rencontre à Bogou, à Bombouaka et à Goundoga où ils sont absorbés par d'autres groupes » (Mobilengue Waldja, 2017, p. 84).

¹³¹ Ces deux groupes citent *Soag* comme lieu de descente de leurs ancêtres dont les noms diffèrent. Nous pensons qu'il s'agit d'un même groupe ayant connu une scission entraînant un remodelage des traditions d'origine.

¹³² C'est une localité se trouvant dans la préfecture de Tandjoaré.

¹³³ Les *tingbana* désignent les divinités.

Ces clans disséminés dans le bassin de l'Oti, et dont la majorité est propriétaire terrien se faisaient désignés par le nom clanique jusqu'à l'arrivée des immigrants gourma auxquels ils vont se brasser.

1.2. Les Gourma

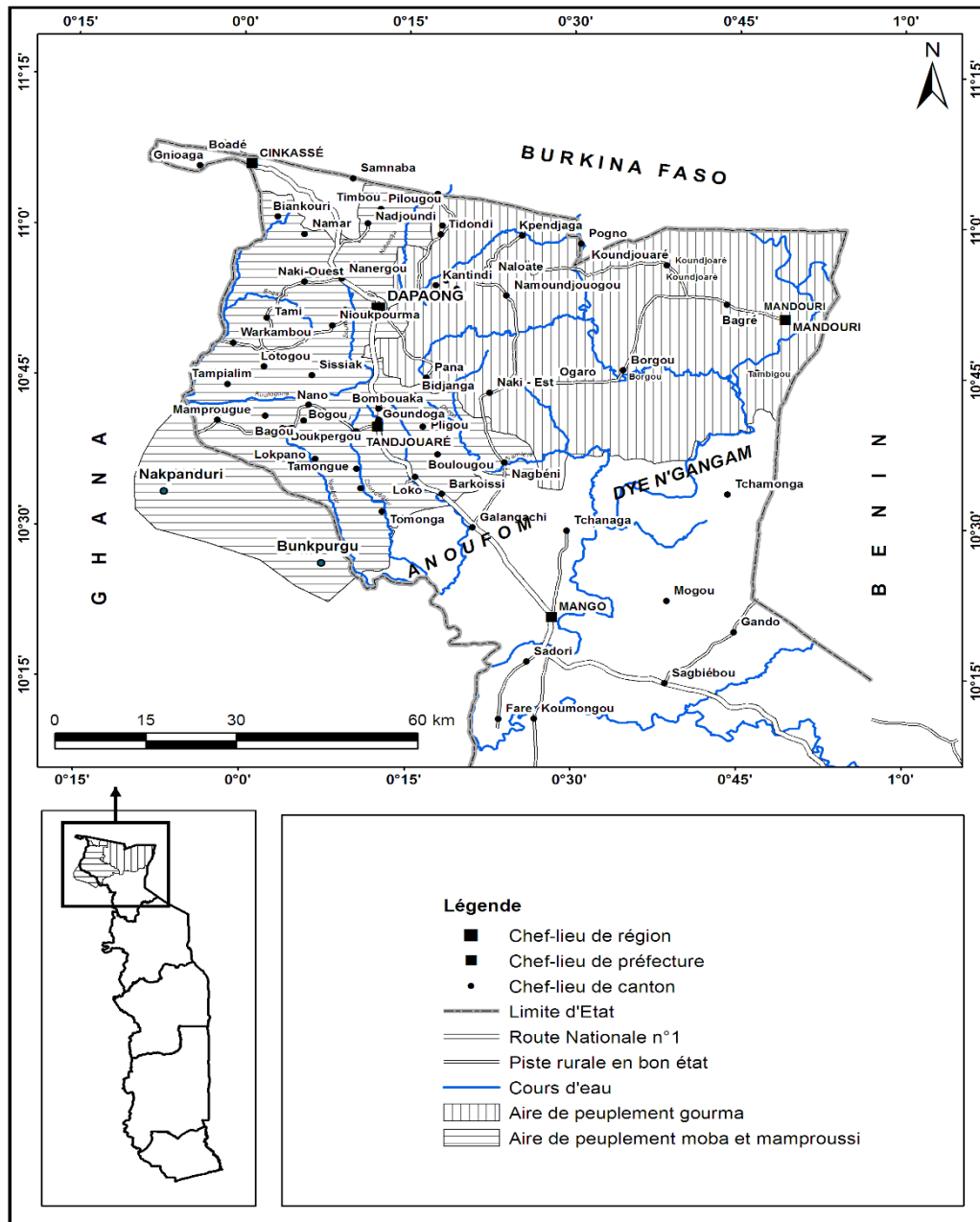
Issus du royaume gourma, ils déferlèrent pour plusieurs raisons sur le bassin de l'Oti. En effet, « ...leurs migrations semblent être provoquées par des conflits dynastiques ou politiques, des difficultés économiques et surtout, l'interminable conflit avec le Songhay. » (Badjow Tcham, 2007, p. 260).

Les crises politiques liées aux conflits de succession au trône dans les royaumes dagomba, gourma et mamprussi du XVIIe au XIXe siècle, entraînèrent des mouvements de populations. Ainsi, les Gnam et les Bakpang, fondateurs respectifs de Biankouri et Tampialime, pour échapper aux nombreuses mésententes ont préféré migrer à la recherche d'une terre paisible (Mobilengue Waldja 2017, p 93).

Les membres des clans Loko, Djibom, Tamong, Nandog, Malb, Maab pour ne citer qu'eux, se réfèrent aux mobiles comme la recherche de zones de chasse, des terres cultivables et des espaces pour la pratique du commerce ; pour justifier leur présence dans le bassin de l'Oti.

Les Moba et les Gourma qui occupent le nord du bassin de l'Oti (comme l'indique la carte ci- dessous), se sont fortement brassés. D'un côté et de l'autre, on remarque de nombreux emprunts sur les plans linguistique, socio-culturel et "politique".

Carte n°1 : Aire de peuplement moba et gourma



Source : M. Waldja (2016)

Certains Gourma sont fondateurs de localités, et d'autres, à l'origine du pouvoir étatique dans celles occupées avant leur arrivée. Avant de nous pencher sur la chefferie traditionnelle (*pataanaam*)¹³⁴, il est important de traiter de l'organisation des groupes avant l'arrivée des Gourma.

2. L'organisation des Moba avant le XVIe siècle

La société était basée sur une organisation sociale lignagère hiérarchisée ayant pour base la famille¹³⁵ avec à sa tête, un aîné qui avait plusieurs responsabilités.

La famille, *naag*¹³⁶ chez les Moba est dirigée par un chef de famille appelé "*naagdan*", à qui incombe plusieurs rôles :

Le *naagdan* prend soin de mettre les récoltes des champs dans des greniers communs qu'il distribue aux femmes pour la cuisine. Il est le juge de sa famille et officie pendant toutes les cérémonies, puisqu'il est considéré comme le doyen prêtre et est le seul habilité à chercher des épouses aux célibataires qui sont aussi sous son autorité. Il veille sur chaque membre, le responsabilise lors des travaux champêtres en répartissant les tâches, règle les conflits internes et fait régner l'harmonie "*nataanbenbeng*" au sein de la famille. Il faut rappeler que le chef de la famille est souvent un aîné (le plus vieux) doté de valeurs morales et même spirituelles. (Mobilengue Waldja, 2017, pp. 275-276)

Doté de valeurs morales et spirituelles, le *naagdan* assistait au conseil de lignage dirigé par le *pataadan*, desservant des divinités du groupe et gardien des traditions. En sus de la famille, il existait deux autres unités sociales, le lignage et le clan.

Le lignage (*naagkoug* ou *yamul*) est dirigé par le *pataadan* ou *tiba*, doyen¹³⁷ de toutes les familles qui sont sous son autorité. Ce personnage est :

¹³⁴ *Pataa* en moba signifie divinités et *naam* désigne chefferie.

¹³⁵ La famille représente *naag* en moba, et *denne* en gourma.

¹³⁶ Ce terme sert à nommer aussi bien la famille que l'unité d'habitation.

¹³⁷ Le doyen n'est pas forcément le plus âgé. Selon la coutume, le chef de lignage est choisi en fonction de son degré de descendance dans le groupe.

... Le gardien de la tradition. Il exerce un contrôle sur tous les groupes dont il a la responsabilité. Il représente à lui seul un véritable “bureau d’état civil” : tous décès et naissances lui sont scrupuleusement signalés. Il se situe également au carrefour des échanges matrimoniaux... il est le gardien de tous les “esprits” des ancêtres défunts de par son statut du plus ancien du lignage. (Dominique Banléne Guigbile, 2001, p. 46)

Le signe distinctif le plus remarquable entre les lignages est le *tingban*. Le lignage est susceptible de se segmenter pour former de nouveaux groupes qui se retrouvent cependant dans un même espace où parenté et résidence coïncident (Stéphan Dugast, 2004).

Le lignage s’insère dans un vaste ensemble désigné sous le vocable de clan, *bouolo*, dirigé par un *tindan*. Chef de terre, il « ...lui incombait le règlement des litiges fonciers, de vol, d’adultère et d’écarts de comportement de certains de ses membres. Le doyen du clan jouait le rôle de responsable. Ce n’était pas un véritable chef, mais plutôt un patriarche... » (Mobilengue Waldja, 2017, p. 187). Par ailleurs, il présidait les cérémonies liées à la divinité principale du groupe et veillait à son harmonie.

La parenté au sein de toutes ces unités était patriacale avec une succession suivant le principe de séniorité. Cette organisation est similaire à celle des Kaséna (dans l’actuel Burkina-Faso) comme l’indique Moustapha Gomgnimbou (2004, p. 213) :

...La succession à l’échelle de l’enclos d’habitation familiale au titre de chef de concession, tout comme à l’échelle du lignage mineur s’effectuait selon le principe de séniorité : l’aîné de la branche la plus ancienne du lignage mineur au frère défunt. La succession au titre de chef d’enclos d’habitation familial répondait au même principe...

A la composante de la société s’y ajoutent les classes d’âge déterminées en partie par les rites initiatiques qui influencent le statut de certains membres au sein de leur unité sociale. Chaque membre se devait, peu importe l’âge ou le statut social, de participer à la vie de la communauté tout en respectant les règles internes et obligations établies.

Dans cette dynamique de petites communautés lignagères, on passe à l'émergence de la chefferie traditionnelle. Il y a donc lieu de s'interroger sur son origine.

3. La chefferie traditionnelle, une institution sacrée

3.1. L'origine du *naam*¹³⁸

La chefferie a été introduite par deux pôles au sein de la société moba. Il y a d'une part Nougou en pays gourma, et Nalerigou pour le pays mamprussi d'autre part. Laré Yentotib (1975, p. 7) le souligne en citant des chefferies du nord-Togo, notamment Dapaong :

A la suite d'enquêtes, il ressort que la chefferie est introduite dans la région de Dapaong à partir de Nougou d'une part et de Mango d'autre part. Il semble, et Monsieur Cornevin en fait mention dans son ouvrage, qu'il existe aussi une chefferie bien structurée pour le peuplement Mamprussi. Cette chefferie serait à l'origine de celle du pays Moba, tels Bogou, Nano, Barkoissi, Lotogou etc...

La chefferie issue de Mango est une domination guerrière des Anoufom sur les Moba et Gourma. En effet, ce peuple originaire de la région de l'Ano suite à plusieurs raisons et après de nombreuses péripéties, atteint le bassin de l'Oti et élit domicile dans la région de Koundjogo, sur les abords du fleuve Oti. C'est donc à partir de cette localité que vont s'effectuer les conquêtes des groupes installés avant leur arrivée, qui vont subir des razzias et être soumis au paiement des impôts.

Il n'y a donc pas d'origine commune liée à la chefferie au sein des Moba. Celle introduite par les Gourma semble avoir pris le dessus dans plusieurs localités.

¹³⁸ Il désigne la chefferie chez les Moba et Gourma. Cependant, certaines populations, pour mettre la différence entre la chefferie politisée et celle traditionnelle parlent de *pataanaam*, qui veut dire « chefferie divine ».

3.2. L'organisation de la chefferie traditionnelle

Avec les Gourma, on assiste à l'instauration d'un nouvel ordre socio-politique marqué par la centralisation du pouvoir. Il convient donc de mener une réflexion sur cette nouvelle institution en abordant plusieurs réalités qui prennent en compte le choix du *bat*¹³⁹, les préparations liées à son investiture et les obligations.

3.2.1. Le choix du *bat*

Le choix du *bat* n'est pas fortuit. Il est désigné par Dieu via les ancêtres. En effet, dans la société moba et gourma, *Yendu* (Dieu) est au cœur de toutes les activités des hommes ; le sacré s'impose donc dans leur vie.

Non héréditaire, la chefferie traditionnelle ne présente pas de grandes exigences comme c'est le cas chez les Minyanka¹⁴⁰ du Mali comme l'indique ce passage : « Le chef *tangbula* ou *tunkara*, réputé descendant direct du premier occupant du village, doit être de père et de mère minyanka ; il ne peut être d'origine peul ni descendant d'esclave, ni être né après le décès de son père » (Danielle Jonchers, 1990, p. 148-149).

Les informations de Pampondja Bawa¹⁴¹, donnent plus de précisions sur le choix du chef chez les Gourma : « Pour être chef, il faut d'abord faire partie des clans détenteurs de la chefferie, c'est la règle chez les Gourma. C'est Dieu qui désigne en passant par les ancêtres. On passe toujours par le *jiba* pour connaître le futur chef ».

Le statut rituel du chef « ...revêt un caractère sacré et se trouve entouré de cérémonies particulières. En milieu aussi bien moba que gourma, il n'est pas donné à tout le monde la chance de prétendre briguer la fonction de chef traditionnel. » (Laré Yentotib, 1975, p. 11)

¹³⁹ Ce terme désigne le chef en moba.

¹⁴⁰ Ce groupe occupe un territoire situé au sud du Mali dans les régions administratives de Sikasso et de Ségou.

¹⁴¹ Pampondja Bawa, 65 ans, chef du canton de Naki-Ouest, entretien du 23/12/2014 à Naki-Ouest.

Dans chaque famille moba ou gourma se trouve un ancien (*nikpél*) responsable du bien-être des membres sous sa responsabilité. C'est donc lui qui se charge de consulter le devin (*jiba*), seul personnage habilité à prédire. Si le choix est porté sur un des membres de la famille du consultant, l'information est portée au clan et l'on entreprend dès lors les cérémonies liées à son investiture¹⁴².

3.2.2. Les préparatifs avant l'investiture

Ils sont spirituels et matériels. Cependant, nous allons plus porter notre attention sur le premier aspect qui reflète la problématique de notre étude.

Pour remplir de façon efficace son rôle, le futur chef subit une préparation spirituelle complexe auquel il est astreint. Après son choix, il est accompagné d'anciens qui procèdent à la divination afin de bénéficier de l'aide des ancêtres qui, selon la tradition, indiquent les procédures à suivre¹⁴³. On effectue des sacrifices chez l'aîné du clan¹⁴⁴, signe de reconnaissance aux ancêtres et à Dieu, et prières adressées à ce dernier à qui on demande de conjurer tout mauvais sort pouvant nuire à l'élu.

Placé sous une influence à la fois divine et ancestrale, le futur *bat* se doit avant son départ au lieu d'investiture, de s'immuniser contre des éventuels dangers et attaques spirituelles par l'absorption de contre-poison, d'infusion ou de liquide, devant le rendre invulnérable¹⁴⁵ (Laré Yentotib, 1975, p. 15). Ce n'est qu'après cette étape qu'est faite la préparation matérielle qui porte sur les insignes du pouvoir¹⁴⁶ (cf.

¹⁴² L'organisation des cérémonies liées à l'investiture du *bat* dépend des clans ayant introduit le pouvoir étatique. Laré Yentotib (1975, p. 9) précise que pour les chefferies gourma, le clan *cîbiem* est celui qui investit les chefs de Kantindi, Naki-Est, Borgou, Pogno, Koundjoaré, Korbongou. Par ailleurs, un chef de clan par tradition peut investir un autre chef à condition d'avoir obtenu le transfert de pouvoirs par l'installation d'une divinité.

¹⁴³ Djamongou Mouatidja, 80 ans, chef du canton de Nadjoundi, entretien du 16/04/2015 à Nadjoundi.

¹⁴⁴ Il est le desservant de la divinité principale du clan. Les sacrifices consistent aux libations et à l'immolation de la volaille.

¹⁴⁵ La préparation du contre-poison dont nous ignorons la composition est l'œuvre d'un *jiba* doté de dons de tradi-thérapeute.

¹⁴⁶ Il s'agit d'un boubou, d'un pantalon et chapeau traditionnels, des sandales et d'une canne. Les photos illustratives des insignes nous ont été fournies par Djanguenane Nayondjoua, ex-employé du ministère de la culture et du tourisme du Togo. Le bonnet est celui du chef traditionnel de Nano,

photos en dessous), le choix du garçon et de la demoiselle d'honneur suite à la divination, les animaux sacrificiels (bœufs, moutons, porcs et la volaille) et des provisions (les céréales) qui serviront à nourrir le cortège qui l'accompagnera au lieu d'investiture.

Photo n°1 : le bracelet



Photo n°2 : le bonnet du chef



Photo n°3 : la canne



Source : N. Djanguenane, 1996.

Une autre préparation spirituelle se fait à la veille du départ de l'investiture :

Barnabo Banmisagl dont la période de règne va de 1959 à 1985. Nous avons exploité cette photo faute de mieux. Néanmoins, elle illustre les bonnets que portaient les chefs moba et gourma après leur investiture. Cette réalité est aussi valable pour le bracelet et la canne ayant appartenu à Djanguenane Lampouguinin, chef traditionnel de Nassiét ayant régné de 1956 à 1989.

A la veille de son départ, la dernière cérémonie à faire consiste en un sacrifice. Il apporte un coq tout blanc au fils de son prédécesseur. Ce dernier l'offre à son père en guise de sacrifice pour demander sa protection contre les esprits mauvais. Le futur chef assiste au sacrifice mais il ne peut manger cette viande. (Laré Yentotib, 1975, p. 15).

Cette dernière cérémonie ouvre donc la voie au processus d'investiture qui s'étalera sur plusieurs jours.

Au lieu d'investiture, le futur chef se soumettra à des exigences indispensables qui feront de lui un personnage hors pair.

Un autre aspect non des moindres est le changement de nom au lieu d'investiture. Revêtu d'un caractère nouveau, le chef change de nom¹⁴⁷ et porte un nouveau préalablement choisi par le devin en collaboration avec les personnes âgées, mais en lien avec Dieu. D'ailleurs, « *Yendu* a le pouvoir absolu sur ses créatures... Il lui plaît de donner des talents exceptionnels à certaines personnes... Certains dons sont même considérés comme charges divines : le don de diriger une communauté, le don de divination, le don de guérir etc. » (Bedouma Joseph Koabike, 2003, p. 19). Les noms habituels sont *Yentugl* (charge de Dieu), *Yenpaab* (don de Dieu), *Yeblim* (Dieu l'a placé) ...

Une fois de retour, le chef investi ne rentre pas dans sa cour et n'officie pas directement. Il s'introduit dans le couvent, une sorte de hutte dont la construction est l'œuvre du clan malb, des Mossi ou des Peulhs ; pour une durée de huit jours avec vendredi comme jour de début et de fin. Les rites spirituels dans le couvent sont peu connus parce que non dévoilés. Cette étape importante permet au chef de se doter encore de plus de forces spirituelles comme le précise Laré Yentotib (1975, p. 20-21) :

...Nous savons que le chef dans le couvent s'entoure de vieux réputés quant à la magie ou chimie africaine...Le chef dans le couvent ne dort pas tranquillement attendant l'heureux jour de la sortie...En conséquence, pendant qu'il s'y trouve, ses frères, ses oncles courent de droite à gauche chez les vieux, qui pour obtenir des liquides qui pour peu qu'on s'en enduise le corps le rendent invulnérable... Pour lutter contre tout empoisonnement dans la nourriture et la boisson, le chef s'efforce,

¹⁴⁷ Woagou Sibite, 53 ans, cultivateur, entretien du 26/12/2014 à Nioukpourma.

aidé par la chimie africaine, d'acquérir la ruminance. Cela lui permet de ruminer comme une chèvre ou un bœuf quand il veut et surtout quand une nourriture absorbée est suspecte d'empoisonnement¹⁴⁸.

Il est donc clair que le chef est objet de plusieurs attaques spirituelles des ennemis voire des esprits de ces prédécesseurs morts au couvent. Pour ce dernier cas, un encens "*ηubl*", au pouvoir magique, à base d'herbes, d'écorces et de racines, est souvent utilisé la nuit sur des braises.

Pour que toute cette préparation aboutisse, le chef ne s'entoure que de la demoiselle et du garçon d'honneur, de responsables religieux et des vieux ayant pour rôle la préparation occulte.

Avant l'investiture du chef, on procède, à la destruction de la case qui a servi de couvent la veille, à une heure très tardive à l'insu des populations. Seules quelques personnes âgées dotées d'une force spirituelle sont mandatées pour cette opération qui permet donc au futur chef de rentrer dans sa cour avant sa sortie officielle le huitième jour.

2.3. L'investiture du chef et les interdits

En prélude à la sortie, des animaux dont la viande servira à la préparation du repas des invités sont immolés. Le chef (*bat*), paré de beaux vêtements traditionnels qui reflètent son statut ne sortira qu'au zénith du soleil (cf. photo en dessous).

¹⁴⁸ Nos efforts pour avoir des informations sur la composition des liquides utilisées dans le couvent ont été vains.

Photo n°4 : Bangle¹⁴⁹, un chef du canton de Boulogou

Source : N. Djanguenane (1975)

La première cérémonie obligatoire est l'offrande du *fula*¹⁵⁰ au lieu-dit "*jig*"¹⁵¹. Le chef assis sur une peau de bête est accompagné d'un ancien de sa famille dont la responsabilité est de faire une prière de remerciement aux ancêtres et de leur offrir en premier le *fula*. Le chef à son tour offre ce mélange aux ancêtres de ses prédécesseurs ainsi qu'aux siens en formulant une prière à Dieu dans laquelle, il implore sa protection, une longue vie, la prospérité. Des libations à l'eau simple, eau

¹⁴⁹ Nos informateurs ignorent sa période de règne. La photo montre le chef avec les insignes de son pouvoir. Sur le boubou traditionnel se trouvent des talismans censés le protéger des attaques spirituelles. L'arc et la flèche reflètent la chasse ou le statut de guerrier.

¹⁵⁰ Il s'agit d'un mélange de boulettes de pâte de mil, de lait de vache et du miel.

¹⁵¹ C'est un cercle de cailloux avec une entrée à l'ouest, implanté au lieu de la case ayant servi de couvent, le plus souvent situé à gauche du vestibule de la maison du futur chef. Selon Laré Yentotib (1975, p. 26) « les cailloux posés tout autour dont certains au préalable représentent des prédécesseurs servent dans l'avenir de sièges aux visiteurs éventuels du chef. Une jarre trouée est établie, laquelle jarre est surmontée d'une pierre plate servant également de siège. Dans la jarre trouée, on met un peu de tout : morceaux de houes hors d'usages, cauris etc...A l'intérieur du cercle et pour la circonstance, on remarque une statuette habillée de tissu cérémonial "*kpalpaâ*", la tête du bœuf avec sa peau, celle du mouton avec la sienne, un coutelas, une lance, une faucille, la grande calebasse avec une quantité infime de la bouillie hétérogène, faite avec les offrandes, et que renferme un grand panier, et enfin deux cornes tachetées de sang représentant les ancêtres du chef et sur lesquelles sont collées des touffes de plumes. »

enfarinée, et avec de la bière de mil (*daam*) sont faites. Après cela, le chef qui rejoint sa case ne ressortira que pour une dernière cérémonie de consécration dans le "*jigl*", et pour les festivités de réjouissance.

Avec ce rituel, le chef « ...acquiert son statut...qui le sépare de la population et lui confère la souveraineté, rituel qui s'accompagne parfois d'obligations aussi remarquables... » (Claude Tardits 1990, p. 4). En effet, pour acquérir les faveurs divines sur son peuple, le chef se doit de respecter des interdits, règles qui sont des marques de la sacralité de son pouvoir.

La majorité des interdits sont d'ordre rituel. Ayant été désigné par Dieu par le biais des ancêtres, le chef ne consultera plus lui-même les *jiba* et ne tuera pas de ses propres mains un animal lors d'une cérémonie, peu importe sa nature. Il désigne son oncle ou frère mais récite les incantations ou prières en s'abstenant toutefois de faire des libations. Ses sorties sont très règlementées, ce qui justifie son absence aux cérémonies funéraires.

Par ailleurs, en sa qualité de personnage sacré, le chef évitera des corrections corporelles sur un membre de sa famille ; de proférer des paroles malveillantes car elles se réalisent dit-on. Ces interdits se révèlent être semblables à ceux des Mossi du Yatenga comme le souligne en substance Michel Izard (1985, p. 160). Il affirme que, le roi, une fois intronisé est soumis à des règles qui commandent ses rapports avec la population, ses proches ; interdits qui le protègent et qui sont aussi les marques même de la sacralité.

Le chef se doit de respecter des prohibitions alimentaires : « Il ne boira pas la lie d'un pot de boisson c'est-à-dire la dernièrealebasse restante...il ne mangera pas ce qui est mort par suite d'une maladie sans être égorgée. Il ne mangera pas une partie d'une nourriture qui se trouve encore sur le feu en cuisson » (Laré Yentotib, 1975, p. 29)

Tous ces interdits doivent être scrupuleusement respectés par le chef dont la mission est de faire planer sur ses sujets une atmosphère bénéfique (Albert de Surgy,

1990, p. 90). L'efficacité des pouvoirs magico-religieux qui lui ont été conférés au cours du processus d'intronisation en dépend. La transgression des règles établis peut être source de malédictions sur ses administrés, qui respectent aussi des obligations prescrites par la coutume à l'égard du chef.

Les populations tout en respectant leur chef se doivent aussi de tout mettre en œuvre pour n'enfreindre à aucune des exigences liées à sa personne. La première touche au nom du chef. La tradition recommande qu'il ne soit plus désigné par le nom avant l'intronisation au risque d'attirer la mort sur sa personne. De plus, le nom porté après l'intronisation n'est pas proscrit mais par respect on le désigne par des vocables tels "*T ba*", "*Câba*", "*Daal*" ou "*Bat*" ¹⁵²(Laré Yentotib, 1975, p. 29). Par ailleurs, il est recommandé à chaque membre de la communauté de se débarrasser de sandales et chapeau ou bonnet avant de s'introduire dans la demeure du chef. On ne salue ce dernier qu'en étant à genoux, le front contre terre. Ces interdits sont presque similaires à ceux qu'exigent les traditions éwé sur le personnage de l'*aveto* ¹⁵³ : « Il ne faut y porter ni chaussures, ni bracelet-montre, ni chemise, ni pantalon. Les visiteurs ne peuvent y pénétrer que la poitrine dénudée, les reins ceints d'un petit pagne » (Albert de Surgy, 1990, p. 95).

La mort du chef n'est pas annoncée, il reste presque dans le secret. Seuls quelques anciens de sa famille sont mis au courant et se chargent de son enterrement dans la nuit profonde, dans la plus grande discrétion. Les préparatifs des premières funérailles signalent la mort du chef aux populations. On dira donc en ce moment que le chef s'est endormi ou s'est levé.

Lorsqu'une personne enfreint aux règles, elle se doit de faire des cérémonies expiatoires afin de ne pas attirer la colère des ancêtres sur elle voire la communauté.

¹⁵² Ces termes signifient respectivement notre père, responsable ou patron, chef.

¹⁵³ Grand prêtre de la divinité *nyiglin*, il est encore appelé *avefia* signifiant chef ou propriétaire de la forêt dans laquelle il est reclus.

Conclusion

Il ressort de cette étude que la centralisation du pouvoir n'était pas connue des Moba. Elle s'est installée progressivement avec les migrations gourma et a fini par être adoptée. A la tête de la chefferie se trouve un *bat* (chef) désigné par Dieu, qui se doit de faire alliance avec des pouvoirs surnaturels au cours d'une retraite spirituelle. Les rituels liés à son investiture et les obligations qu'il faut respecter sont des aspects qui sacralisent son autorité. Vivant avec sa population, le chef partage son pouvoir avec les notables. Avec l'avènement de la colonisation, la chefferie traditionnelle perd de sa sacralité et devient politisée. Elu par l'autorité, le chef devient un auxiliaire de l'administration auprès des populations.

Sources et références bibliographiques

1. Sources orales

Djamongou Moutidja, 80 ans, chef du canton de Nadjoundi, entretien du 16/04/2015 à Nadjoundi.

Kongongue Doute, 61 ans, cultivateur / chef du canton de Mamproug, entretien du 29/ 06/ 2012 et du 25/ 06/ 2015 à Mamproug.

Konlan Lambon, 85 ans, cultivateur / régent du canton de Lotogou, entretien du 11/06/2013 à Dassoute (Lotogou).

Lare Morime, 60 ans, cultivateur / chef du village de Djamoni, entretien du 16/ 06/ 2013 à Djamoni (Lotogou).

Pampandja Bawa, 65 ans, chef du canton de Naki-Ouest, entretien du 23/12/2014 à Naki-Ouest.

Woagou Sibite, 53 ans, cultivateur, entretien du 26/12/2014 à Nioukpourma.

2. Bibliographie

DUGAST Stéphan (2004), « Une agglomération très rurale, lien clanique et lien territorial dans la ville de Bassar (Nord-Togo) », *Journal de la Société des Africanistes*, 74 (1-2), p. 203-248.

GOMGNIMBOU Moustapha (2004), *Le Kasongo (Burkina-Faso-Ghana), des origines à la conquête coloniale*, Paris.

GUIGBILE Dominique Banléne (2001), *Vie, mort et ancestralité chez les Moba du Nord Togo*, Paris, L'Harmattan.

IZARD Michel (1970), *Introduction à l'histoire des royaumes mossi*, Paris-Ouagadougou, Recherches Voltaïques 12.

JONCKERS Danielle (1990), « La sacralisation du pouvoir chez les Minyanka du Mali », *Systèmes de pensée en Afrique noire*, 10, p. 146-167.

JONCKERS Danielle et COLLEYN Jean-Paul (1974), « La communauté familiale chez les Minyanka du Mali », *Journal de la Société des Africanistes*, XLIV, I, p. 43-52.

KOABIKE Bedouma Joseph (2003), *Religion traditionnelle chez les Moba*, Recherches Techniques, Lomé.

SURGY (de) Albert (1990), « Le prêtre-roi des Evhé du Sud-Togo », *Systèmes de pensée en Afrique Noire*, 10, p. 93-120.

TARDITS Claude (1990), « À propos du pouvoir sacré en Afrique : que disent les textes ? », *Systèmes de pensée en Afrique noire*, 10, p. 35-48.

TCHAM Badjow (2007), *Le royaume anoufo de Sansanné-Mango : de 1800 à 1897*, Lomé, Presses de l'UL.

WALDJA Mobilengue (2017), *L'ouest du bassin de l'Oti, du XVI^e siècle à 1919*, Lomé, UL.

YENTOTIB Laré (1975), *La chefferie traditionnelle en pays moba-gourma : origines et évolution*, Lomé, UB.

ZWERNEMANN Jurgen (1977), « Communication orales à propos de l'histoire des Moba (Togo) », *Afrika und Übersee, Sprachen Kulturen*, Bd LX, Heft ½, p. 86-116.

**AXE 3 : PRATIQUES, SAVOIRS ET VALEURS MYTHIQUES OU
MYSTIQUES DU POUVOIR ROYAL**

L'IRRATIONNEL DANS LA GESTION DU POUVOIR DANS *EN ATTENDANT LE VOTE DES BETES SAUVAGES* D'AHMADOU KOUROUMA ET *LES FERS DE L'ABSENCE* DE HELENE KAZIENDÉ.

Mohamed ALGAMISS
Email: mouhamedalgamis@yahoo.fr
Université Djibo Hamani de Thaoua.

Résumé : L'irrationnel est au cœur de la gestion du pouvoir en Afrique, qu'il soit traditionnel ou moderne. En effet, si les rapports entre le pouvoir traditionnel et les pratiques occultes sont plus ou moins connus de tous, les interrogations sur la survivance de ces faits dans la gestion moderne du pouvoir ne cessent d'intriguer. C'est ce constat que font de nombreux romanciers africains dont Ahmadou Kourouma dans *En attendant le vote des bêtes sauvages* (1998) et Hélène Kaziendé dans *Les fers de l'absence* (2011). La présente réflexion analyse ces deux romans à l'aune de la sociocritique de Claude Duchet pour montrer les manifestations de ces traditions occultes dans la conquête et la conservation du pouvoir.

Mots clés : l'irrationnel, pouvoir, gestion, pratiques et traditions occultes.

Abstract: The irrational is at the heart of power management in Africa, whether traditional or modern. Indeed, if the relationship between traditional power and occult practices is more or less known to all, questions about the survival of these acts in the modern management of power continue to intrigue. This is the observation made by many African novelists, including Ahmadou KOUROUMA in *En attendant le vote des bêtes sauvages* (1998) and Hélène KAZIENDÉ in *Les fers de l'absence* (2011). The present reflection analyzes these two novels in the light of Claude Duchet's sociocriticism to show the manifestations of these occult traditions in the conquest and preservation of power.

Keywords: *irrational, power, management, practices and occult traditions.*

Introduction

En Afrique, l'irrationnel est au cœur de la gestion du pouvoir. C'est cette irrationalité qui rend souvent la gestion opaque et mystérieuse car, l'irrationnel peut se définir comme tout ce qui est difficilement acceptable par la raison :

L'irrationnel peut être appréhendé en deux principales acceptions. Tout d'abord, il est le mystique, c'est-à-dire toute action qui a un sens caché qui ne peut être révélé que par l'apport d'un être supérieur à la perception humaine. [...] On classe dans cette catégorie toutes les pratiques qui laissent l'homme impuissant parce qu'elles sont teintées de connaissances divines. Le second sens de l'irrationnel provient de toutes ces pratiques qui bousculent la logique humaine et le bon sens, sans être forcément mystiques. (Algamiss Mohamed, 2021, Pp 7-8).

Dans l'histoire africaine, les rois s'appuyaient largement sur les marabouts, charlatans et autres détenteurs des pouvoirs occultes pour conquérir, gérer et conserver le pouvoir. Ce recours massif à l'occultisme dans la gestion du pouvoir s'explique surtout par son ancrage dans les réalités sociales de beaucoup de communautés en Afrique. Dans un livre consacré aux pratiques maraboutiques et intitulé *Maraboutage au Sénégal*¹⁵⁴ (2020), Ibrahima Sow déclare :

Le maraboutage est très actif et très usité au Sénégal dans tous les domaines de l'existence : en amour, dans les relations d'affaires, en politique, entre collègues, entre époux, entre voisins, selon des pratiques et artifices, rites, sacrifices et offrandes édictés par les hommes ou par les femmes de l'art, selon les desiderata de commanditaires moyennant des rémunérations plus ou moins importantes en fonction du travail opéré et en fonction du marabout (S. Ibrahima, 2020).

Cette réalité n'a pas complètement changé malgré l'avènement du modernisme censé développer plus l'esprit rationnel. Pour le critique Jacques Chevrier, l'évocation de l'occultisme et l'univers traditionnel par les écrivains africains relève des préoccupations encore actuelles:

¹⁵⁴ Nous avons travaillé avec la version numérique de ce livre. Cette version publiée en 2020 n'est malheureusement pas paginée.

Cette expression du désenchantement voisine avec l'évocation de l'univers traditionnel qui, visiblement, fascine encore bon nombre d'écrivains contemporains. Sans doute faut-il voir là le reflet de préoccupations toujours actuelles dans une société où les croyances archaïques et les comportements magiques sont loin d'avoir entièrement disparu, et constituent même une des composantes fondamentales du milieu africain, aussi bien rural que citadin, comme le montre bien Olympe Bhêly-Quenum dans *L'Initié*. (Jacques Chevrier, 2008 :11).

Les croyances occultes font donc partie des réalités quotidiennes en Afrique. Elles sont présentes dans presque tous les domaines, notamment dans celui de l'exercice du pouvoir. Cet aspect n'a pas échappé aux romanciers qui s'y penchent souvent pour montrer les rapports étroits qu'entretiennent le pouvoir et ce genre de pratiques. Dans *En attendant le vote des bêtes sauvages* (1998) d'Ahmadou Kourouma et *Les fers de l'absence* (2011) de Hélène Kaziendé, les auteurs évoquent ce sujet à travers leurs personnages politiques qui sollicitent fréquemment les services des collaborateurs détenteurs de ce savoir occulte. La présente réflexion tentera donc de répondre aux questions suivantes : Comment et par qui se manifestent les pratiques mystiques dans ces œuvres ? Quelles en sont les natures ? Dans quel but y fait-on recours ? Pour répondre à ces questions, on s'appuiera sur la sociocritique de Claude Duchet (*Sociocritique*, 1979) pour interpréter ces habitudes que l'on peut bien qualifier des faits sociaux présents dans les œuvres littéraires. En effet, l'utilisation de cette méthode permet de déceler les indices des sociétés réelles dans celles textuelles. C'est donc à une sorte de comparaison des deux sociétés (réelles et fictives) que l'on procèdera pour mieux comprendre les intentions des auteurs. Le présent travail s'articule autour de trois axes. Le premier présente les acteurs ou les praticiens de l'irrationnel, le second réfléchit sur quelques pratiques irrationnelles et le troisième aborde les raisons qui motivent et poussent ces acteurs à l'exécution de ces pratiques.

1. Les acteurs de l'irrationnel

Par acteurs de l'irrationnel, on entend les praticiens des opérations mystiques. Ce sont généralement des personnages connus dans les sociétés africaines comme adeptes de ces pratiques. Les romanciers n'hésitent pas à les insérer dans leurs œuvres pour leur confier des missions spécifiques. Parmi ces acteurs de l'irrationnel, on peut surtout citer les marabouts, les charlatans, les divinités.

1.1. Bokano : le maraboutisme au service de la dictature

C'est peut-être un truisme de noter que les marabouts jouent un rôle fondamental dans la conquête et la gestion du pouvoir en Afrique. Le fait de solliciter le service d'un marabout à chaque fois qu'on est face à une difficulté correspond à une réalité sociale. Les personnages de Kourouma ne surprennent guère quand on sait qu'un peu partout en Afrique, le recours aux pratiques occultes est au centre de l'exercice du pouvoir qu'il soit traditionnel (chefferie traditionnelle) ou moderne (régimes dits démocratiques). Cela explique le foisonnement de personnages marabouts dans les romans africains. Ils jouent un rôle prépondérant dans les récits. Ils sont connus comme détenteurs des pouvoirs magiques. Dans *En attendant le vote des bêtes sauvages*, Bokano est le marabout attitré de Koyaga. Il devrait le protéger contre les forces invisibles. Koyaga n'entreprend presque aucune action sans le concours de son marabout. Par exemple, avant de renverser son prédécesseur, il fait appel à ses services :

Pendant deux semaines, Koyaga avait pu rencontrer et discuter avec la maman, la magicienne et le marabout Bokano. Koyaga avait pu tranquillement faire part au marabout et à la magicienne de sa décision d'assassiner le président. Le marabout et la maman avaient pu tout tranquillement fabriquer les talismans, lui apprendre les paroles des prières magiques qui pouvaient lui permettre de réussir son forfait. (A. Kourouma, 1998, Pp88/89).

Bokano est donc le marabout, le conseiller, le maître spirituel de Koyaga. Cependant, la question se pose sur la pertinence de cet anthroponyme : marabout. En effet, dans les sociétés musulmanes africaines, le marabout est un homme de Dieu,

un religieux qui appelle et se met du côté de bien. Or, on voit ici que “L’homme” n’hésite pas à participer à des complots sordides comme celui d’être associé à l’élimination physique d’un être humain. «... Part au marabout et à la magicienne de sa décision d’assassiner le président. » La complicité à cette forfaiture fait que le marabout devient dans le récit, un homme négatif, mettant ses connaissances mystiques au service d’un pouvoir dictatorial. Ainsi, se met-il du côté de l’axe du mal en jouant un rôle fondamental auprès de Koyaga. Cette action menée par ce personnage dans l’œuvre, le rapproche d’un autre personnage bien connu de l’histoire politique nigérienne : Bokano. Celui-ci avait la réputation d’être le marabout attitré du président Seyni Kountché. Aux côtés des acteurs maraboutiques, se trouvent Les géomanciens qui étalent également leur maîtrise de l’irrationnel dans les récits.

1.2. Bramah et Nadjouma : la géomancie au service du pouvoir

Bramah et Nadjouma sont tous deux désignés par le substantif « géomancien » dans les deux romans de l’étude. Leur rôle dans les récits consiste avant tout à protéger leurs « clients » en prédisant leur avenir et en leur indiquant les actions mystiques à accomplir pour réussir ou conjurer un problème. Dans *Les Fers de l’absence*, Bramah joue ainsi un rôle fondamental auprès du président Kanta qu’il réussit à brouiller avec ses proches :

[...] Bramah, cet homme des ténèbres, a eu son rôle à jouer. [...]. Il s’était rapproché considérablement de son beau-frère de président [...]. Il était devenu son devin géomancien officiel [...] Bramah se targuait d’être descendant d’une longue lignée de forgerons, raison pour laquelle il m’appelait « cousin », et il affirmait que son père, géomancien réputé, c’est vrai, lui avait légué tous ses pouvoirs avant de mourir. [...]. Il vivait dans l’enceinte du palais, le président Kanta lui avait fait construire un pavillon derrière lequel il a recréé une sorte de bois sacré où se déroulaient toutes les consultations. (Kaziendé Hélène, 2011, p97).

Les expressions comme « ténèbres », « devin géomancien », forgerons », « bois sacré », « consultations » peuvent toutes renvoyer à la notion de l’irrationnel et permettent donc de donner à Bramah, les connotations liées à sa désignation de

géomancien. Cependant, on peut aussi s'interroger sur l'irrationalité de ses méthodes. En effet, semer la discorde, comploter pour désunir des personnes trouvées ensemble, relève plutôt d'un calcul rationnel, démagogique et opportuniste. L'irrationalité de cette méthode se trouverait peut-être dans son caractère immoral et non mystique.

A l'instar de Bramah, Nadjouma joue auprès de son fils, président Koyaga, un rôle de protecteur dans *En attendant le vote des bêtes sauvages*. Elle symbolise par excellence la magie et sa pratique. Elle est détentrice de la magie qu'elle met au service de l'homme dans sa conquête du pouvoir. Cette magie est représentée par une météorite qu'elle possède. C'est grâce à l'apport de Nadjouma que Koyaga arrive à s'extirper des pièges de ses adversaires : « C'était grâce à la magie de sa mère, une partie de la magie léguée par la mère au fils, que Koyaga avait su sauver sa section et les prostituées casablancaises. ». (K. Ahmadou, op cit, p40).

Grâce à son savoir magique, Nadjouma est un acteur clé de l'irrationnel dans l'œuvre de Kourouma. L'analyse du « nom », Nadjouma, permet de faire un rapprochement avec « najmu » qui signifie étoile en arabe. À la manière de l'étoile qui brille, Nadjouma brille et illumine le chemin de Koyaga. Ce rapport entre la signification du nom et les actions entreprises par le personnage, permet de comprendre l'étendue des pouvoirs dont dispose Nadjouma. Ce pouvoir est constamment mis au service de Koyaga comme on peut le remarquer dans cet extrait :

Quand les viets investissent le PK 204, Koyaga avec la magie enseignée par sa mère se transforme en hibou nocturne. Sur l'aile gauche, il embarque les prostituées. Sur l'aile droite, il accepte une cinquantaine de tirailleurs montagnards avec leur armement ». (K. Ahmadou, op cit, p40).

Les mots « magie », « transformer » connotent le fantastique ou l'irrationnel. En effet, si la magie appartient au même champ lexical que l'irrationnel, la transformation peut en être une des caractéristiques, même si cette conception peut être contestée par les adeptes du raisonnement rationnel ; d'où semble-t-il, l'aveuglement des vietnamiens qui n'ont pas pu remarquer Koyaga lorsqu'il s'est transformé : « *Les viets n'y voient que de la fumée* » (p40). Ces expressions associées

à la symbolique du « hibou nocturne » sont assez illustratifs de l'irrationalité de Nadjouma mise au service de pouvoir de Koyaga. Cette irrationalité est également représentée par des objets spécifiques dans les œuvres.

1.3. Le Coran, la météorite et la « chose », d'autres acteurs de l'irrationnel.

Les deux romans du corpus se caractérisent par la présence de ces trois instruments qui jouent un véritable rôle dans la gestion du pouvoir. Ils sont de véritables acteurs au même titre que les personnages qui les utilisent.

Le premier dispositif qui joue un rôle essentiel dans le roman de Kourouma, c'est le Coran. Ce livre saint et surtout sacré pour les musulmans, est un vrai acteur du pouvoir. En effet, non seulement il représente la parole divine mais aussi, il régit le fonctionnement des sociétés musulmanes. A cet effet, la majorité des musulmans croient aux vertus thérapeutiques ou miraculeuses du Coran quand on récite certaines de ses versets, « sourates » et invocations pour solliciter tel service ou conjurer tel sort. Du fait de ce pouvoir, le coran devient un acteur à part dans le roman de Kourouma. À ses côtés, d'autres objets comme la météorite et « la chose » interviennent dans la gestion du pouvoir. Leur particularité et point commun, c'est qu'ils agissent eux-même pour choisir qui les posséder : « Le coran et l'aérolite ne se transfèrent pas par acquisition ou par don. Ce sont ces objets eux-mêmes qui indiquent à la personne qui les porte, l'être humain auquel ils souhaitent être cédés ». (A. Kourouma, op cit, p57). Dans *Les fers de l'absence*, une scène similaire se déroule « Ce même jour, « la chose » demanda à être installée dans la « forêt sacrée ». Sans hésiter, Kanta intima à Bramah de libérer son sanctuaire, sans préavis. » (H. Kaziendé, 2011, p142). Il découle de ces extraits une sorte du paradoxe. En effet, le narrateur, en qualifiant ces éléments d'« objets », instaure un doute dans l'esprit du lecteur. Puisque, par essence, les objets sont inanimés, comment peuvent-ils agir pour choisir leur propriétaire ? C'est là qu'intervient l'irrationnel puisqu'ils emploient sûrement un langage que ne sauraient comprendre les non-initiés. Cependant, ces scènes peuvent laisser transparaître, une certaine volonté des auteurs d'exposer une

pratique fréquente dans de nombreux pays africains. En effet, tout en montrant les réalités sociales que représentent les actions de ces acteurs de l'irrationnel, les écrivains dénoncent les nombreux abus de confiance dont ils sont souvent auteurs. Quelles sont alors les pratiques irrationnelles de ces acteurs ?

2.1. Quelques pratiques irrationnelles dans la gestion du pouvoir

2.1. Le sacrifice, une pratique mystique dans la gestion du pouvoir

Dans le cadre des pratiques irrationnelles ou magiques, le sacrifice joue un rôle fondamental car il est très souvent désigné comme une offrande aux divinités. En tant que don, le sacrifice appelle l'idée de réception. De ce fait, on peut dire que la question du don est inséparable de celle de la réception, tout comme elle est liée à celle de la bonté, du dévouement. En impliquant l'idée de la réception et de la générosité, la question du sacrifice pose la problématique de la réciprocité. En effet, en étant au centre de toutes les pratiques occultes, l'exigence du sacrifice permet de voir le degré de motivation et de détermination du demandeur de service. Très souvent, le sacrifice à consentir est proportionnel à l'œuvre demandée. On peut ici rappeler le sacrifice d'Iphigénie par le roi Agamemnon pour sauver son peuple ou plus connu encore, surtout pour les musulmans, celui qu'a voulu faire le prophète Abraham (A.S) de son fils Ismaël ; sacrifice à partir duquel d'ailleurs est institué celui du bélier substitué à Ismaël par l'ange Gabriel. Ces deux sacrifices réalisés par les deux personnages dévoilent le degré de leur motivation : la volonté indéfectible de sauver son peuple pour Agamemnon et la foi inébranlable et l'obéissance totale à son créateur pour le prophète Ibrahim (Alaihisalam).

Ce petit rappel sur les deux sacrifices réalisés permet de mieux comprendre et expliquer l'univers que décrivent Kourouma et Kaziendé. En effet, l'action de Agamemnon se situe dans la Grèce antique, de l'Europe traditionnelle. A cette époque, la croyance aux divinités était très forte. Cela est valable dans certaines parties de l'Afrique où l'on continue à croire aux divinités, à l'image de « Dogoua »

au Niger. Celui du Prophète Ibrahim (AS) décrit un univers musulman et donc la croyance à un Dieu Unique (Allah). Cela est aussi valable pour l'univers dont il est question dans ces deux romans, notamment avec la présence des marabouts et autres pratiques religieuses.

Ceux qui vivent dans cet espace décrit sont conscients qu'aucune action ne doit être entreprise sans un minimum de préparation, de sacrifice en d'autres termes. Cela explique l'absence de toute hésitation des protagonistes, notamment Koyaga, à faire tous les sacrifices qui leur sont indiqués :

Soigneusement vous avez rapporté tous les rêves à votre mère, au marabout Bokano et à d'autres vieux du pays. Et aussi soigneusement, vous avez égorgé et exposé tous les sacrifices qui vous avez été recommandés par les uns et les autres. (Ahmadou Kourouma, op cit,74).

La réalisation du sacrifice est faite dans le but d'implorer la clémence des divinités ; en leur sacrifiant ce qu'elles exigent, elles exaucent les vœux du sacrificateur. Celui-ci peut souvent juste invoquer la chance pour réussir son action, mais parfois, il peut aussi solliciter la protection contre les défenses occultes de ses adversaires. C'est ce qui se passe dans *En attendant le vote des bêtes sauvages* où, quand le Général Koyaga décide de prendre le pouvoir au Président Fricassa Santos, sollicite l'assistance des forces occultes :

Le marabout et la maman avaient pu tout tranquillement lui fabriquer tous les talismans, lui apprendre les paroles des prières magiques qui pouvaient lui permettre de réussir son forfait. Ils avaient pu lui indiquer tous les sacrifices qu'il fallait exposer, tous les sortilèges qu'il fallait manipuler pour briser les puissantes protections magiques du président ». (Ahmadou Kourouma, op cit,89).

Le sacrifice peut avoir divers buts : facilitation de l'action, pénétration des défenses adverses ou encore réalisation d'une monstruosité comme dans « lui permettre de réussir son forfait ». Le sacrifice destiné à certaines divinités positives est réalisé pour accomplir une action positive. Si dans les religions traditionnelles, le sacrifice est destiné à une variété de divinités pour diverses raisons ; dans les religions

monothéistes, il est destiné à un Dieu unique pour avoir son agrément et sa bénédiction. Dans le cadre des croyances traditionnelles, il arrive que ce sacrifice soit destiné aux forces du mal, comme c'est le cas dans l'extrait ci-haut où l'action du protagoniste est qualifiée par le narrateur de « forfait ». Cette forfaiture qui exige généralement un sacrifice énorme est commise dans le cadre politique comme dans *Les Fers* de l'absence où Kanta n'hésite pas à procéder à ce type des pratiques :

Ces mêmes témoins ont ensuite dit que les gardawa avaient ramené les débris de son corps au palais, une exigence du président sur les conseils de Bramah, pour vérifier que son ennemi était vraiment mort. On dit même que ce Bramah aurait pioché dans ses restes et aurait furtivement mis quelque chose dans un sac qu'il tenait en main. (K. Hélène, op cit, p 104).

Il s'agit là d'un double sacrifice réalisé par le président Kanta. D'abord sacrifier un ami de longue date pour juste consolider son pouvoir politique ; ensuite, procéder à un sacrifice humain en permettant d'utiliser une partie des organes de sa victime pour d'autres réalisations. Avec cette pratique, Kanta signe ici ce que Go Issou (2014) appelle « pacte diabolique ». Cependant, cette hardiesse du personnage à procéder au summum en brisant tous les liens d'amitié et de fraternité qui le liaient à ses amis s'explique par l'exigence de la nature même du pacte dont il est question comme le montre Kantagba Adamou :

Dans la magie du pacte diabolique, justement, la fin justifie les moyens. Même s'il faut s'attacher les services du diable et sacrifier des vies humaines, pourvu qu'on réussisse. La magie du pacte diabolique est surtout observée dans les domaines de la politique et du commerce. (K. Adamou, 2021, p. 41).

La politique est donc un terrain fertile pour ce genre des pratiques occultes qui jurent, trop souvent, d'avec la morale. Leurs auteurs doivent tuer en eux, tout le côté humain, et faire parler uniquement leur instinct bestial. Kanta a ainsi fait table rase de toutes les valeurs positives et les promesses qui l'unissaient à ses amis car « ... à l'évidence, cet amour s'est brisé au moment où il a rompu le pacte d'amitié, de fraternité qui nous liait » (Kaziendé Hélène, op cit, p.104). Cette rupture des liens de fraternité et d'amitié entraîne l'opposition entre le « pacte diabolique » et « le pacte

de l'amitié ». Le premier symbolisant le mal, tandis que le second représente le bien. Le pacte d'amitié relève du sacré car les liens de l'amitié sont sacrés dans les sociétés traditionnelles et musulmanes, notamment en Afrique. Dans les deux cas, il s'agit là d'un sacrifice fait sur quelque chose que l'on aime. L'islam interdit clairement leur violation. En les brisant, Kanta, dédaigne ainsi cet interdit.

2.2. L'interdit et la transgression, deux pratiques mystiques dans la gestion du pouvoir

Parmi les différentes pratiques mystiques qui entourent la gestion du pouvoir en Afrique, figurent en bonne place, l'interdit et la transgression. Ces deux actions sont pratiquement liées car le non-respect de la première implique la réalisation de la seconde. Dans les textes littéraires, le proscrit est aussi très proche du sacrifice. Il signifie s'abstenir de quelque chose que l'on souhaite avoir. Ce qui revient à sacrifier un désir, une volonté, un amour voire un objectif dans certains cas. L'interdit et la transgression sont des éléments qui forment un puissant code qui régit de nombreuses sociétés traditionnelles. Dans *En attendant le vote des bêtes sauvages*, le peuple des Montagnards, tribu à laquelle appartient Koyaga, le personnage central du récit, doit respecter une forte tradition qui veut que les membres de la communauté restent nus. Il est interdit de porter un habit, synonyme de modernité. Le non-respect de cette tradition constitue une infraction, une transgression sévèrement punie :

C'était une transgression. Transgression pernicieuse pour la communauté des hommes nus parce qu'elle était perpétrée par le plus prestigieux champion de lutte du pays. [...] ; la transgression d'une tradition aussi ancienne et respectée que la nudité chez les paléos ne pouvait pas rester impunie par Allah et les mânes des ancêtres. Tchao paya très cher la faute. Il la paya d'une affreuse fin, la mort dans des conditions abominables. (Kourouma Ahamadou, 1998, pp.15/16).

La tradition est synonyme du pouvoir. Tout le mysticisme qui l'entoure vise à protéger et renforcer ce pouvoir. Tchao, lutteur, et de surcroît champion, est donc un des représentants les plus prestigieux de la communauté. Ce prestige est surtout

dû au pouvoir de la tradition, car ce sont les pratiques mystiques qui lui ont permis de se distinguer plusieurs fois. Il se doit donc d'éviter tout acte qui porterait atteinte à ce pouvoir. Comme l'habillement est le symbole par excellence de la modernité, il constitue alors le principal ennemi de cette tradition. C'est pour cette raison que le prix de la transgression est si élevé. De plus, la punition de Tchao paraît comme un avertissement pour les jeunes qui pourraient bien être tentés de ne pas respecter les interdits. Koyaga, personnage central du récit de Kourouma et fils de Tchao, victime de la transgression de l'interdit, reposera tout son pouvoir sur la tradition et ses différents attributs. Avant même de parvenir au pouvoir, il se signale en refusant de donner son sang car la tradition l'interdit :

C'était méconnaître les coutumes, la magie, la logique des hommes nus. Pour les montagnards, pour tous les Nègres animistes, donner son sang à un autre, c'est lui céder une de leurs âmes, en faire un double, un autre soi-même. Toute transgression de tabou perpétrée par ce double nous est préjudiciable et sa mort peut entraîner la nôtre. C'était donc une aventure, un danger pour tout montagnard que de donner son sang à des inconnus. L'adjutant-chef aurait dû le savoir. (Kourouma Ahmadou, 1998, pp.29/30).

Les expressions « coutumes », « la magie », « animistes », « sang » renvoient bien à un monde traditionnel et mystique. Leur emploi permet au narrateur d'insister sur la nature des croyances des communautés des « Montagnards ». La force de l'interdit que tous les membres de cette communauté doivent observer à travers le refus de donner son sang à un inconnu témoigne de la place de cette pratique mystique. Le caractère mystique et irrationnel se manifeste surtout dans la punition qu'entraîne la transgression de l'acte de l'interdit « Toute transgression de tabou perpétrée par ce double nous est préjudiciable et sa mort peut entraîner la nôtre ». C'est donc conscient de ce risque et ayant encore en mémoire les souvenirs de son père que Koyaga et ses collaborateurs avaient refusé de donner le sang demandé par le médecin.

Si l'on ignore le fonctionnement de sociétés africaines, il est difficile de comprendre les raisons qui ont motivé ce refus de donner son sang. L'idée avancée

par les concernés peut paraître saugrenue, surtout pour un non averti. Cependant, comme c'est déjà montré avec la mort de Tchao, il s'agit là d'un code social qui assure le fonctionnement normal des sociétés comme l'indique François Gresle et al (1997) :

Dans une société donnée, les interdits sont généralement organisés en système et l'étude des relations entre leur formulation et les effets que leur transgression est censée provoquer relèvent du symbolisme mais aussi de l'anthropologie religieuse puisque sont fréquemment liées la notion d'interdit et celle de sacré ou d'impureté. [...]. Enfin, chaque société élabore des méthodes pour se protéger de la transgression des interdits : divination, rites de purification, etc.

En instituant ce genre d'interdit, la société s'offre ainsi un cadre qui lui assure le pouvoir collectif, au-delà de l'individu. A travers l'épanouissement individuel assuré par le respect de l'interdit et dont la sanction dissuade la transgression, c'est la société dans son ensemble qui protège son pouvoir en imposant le respect des règles élaborées :

Dans les sociétés traditionnelles, l'épanouissement de l'individu va de pair avec son équilibre environnemental, social et culturel. La transgression de cet équilibre entraîne des préjudices aux conséquences souvent désastreuses. Conscientes de cette réalité, ces sociétés ont élaboré des règles sous la forme d'interdits pour encadrer et orienter aussi bien les rapports sociaux que les relations entre l'homme et son environnement (Kantagba Adamou, 2021, p.40).

La force de ces interdits réside le plus souvent dans leur caractère mystique, irrationnel. C'est d'ailleurs leur place prépondérante dans les sociétés africaines qui amène les écrivains à les aborder dans les textes afin de refléter, du mieux possible, ces réalités sociales. Ahmadou Kourouma est reconnu comme un des écrivains qui tentent le plus à représenter l'imaginaire africain dans ses textes. C'est pour cette raison que l'on retrouve cette question de l'interdit et sa transgression comme conditions du maintien et de la perte du pouvoir dans ses textes. Dans *Allah n'est pas obligé* (2000), un des protagonistes qui s'affrontent pour le pouvoir est mort parce qu'il n'a pas respecté un interdit que le féticheur lui a signifié :

Les balles ont traversé le Colonel Papa le bon malgré les fétiches de Yacouba. Yacouba a expliqué : le Colonel avait transgressé des interdits attachés aux fétiches. D'abord, on ne fait pas l'amour avec un grigri. Secundo, après avoir fait l'amour, on se lave avant de nouer des grigris. Alors que le Colonel Papa le bon faisait l'amour en pagaille et dans tous les sens sans avoir le temps de se laver. (Kourouma Ahmadou, 2000, p. 87)

En transgressant l'interdit, le Colonel Papa le bon n'a pas fait que perdre sa protection contre les balles, mais également son influence sur les enfants, son pouvoir et pire encore, sa vie. Cette déchéance due au non-respect de l'interdit, des indications des féticheurs se traduit donc par la mort tragique du personnage. Cette mort est d'autant plus tragique que Colonel Papa le bon respectait tous les interdits et prenait soin de faire tous les sacrifices qu'on lui indiquait. « Il y avait des choses dont Papa le bon ne se séparait jamais : les clés de l'arsenal, son éternel kalash et les grigris de protection contre les balles » (Kourouma Ahmadou, op cit, p. 71).

La présence de ces pratiques mystiques laisse transparaître le recours massif, voire systématique des tenants du pouvoir aux acteurs et pratiques mystiques dans la gestion du pouvoir. Ce constat amène à s'interroger sur les motivations d'une telle présence.

3. Les raisons du recours à l'irrationnel

3.1. La conquête du pouvoir

En Afrique et même dans certaines contrées ailleurs, la conquête du pouvoir se fait dans le respect strict de la tradition. Celle-ci symbolise elle-même le pouvoir car son respect s'impose à tous ceux qui veulent être ou paraître « forts » dans un contexte où l'occultisme joue un rôle évident. La révérence à la tradition se manifeste à travers les nombreuses pratiques mystiques qui visent à assurer la chance aux protagonistes. Cependant, tout porte à croire que ces pratiques ont souvent, plus un effet psychologique sur les acteurs qu'un effet réel. Les dirigeants s'acharnent à construire leur mythe d'invincibilité, ce qui leur donne un grand avantage psychologique par rapport à leurs adversaires. Ce désir d'impressionner, de vaincre

et de prendre un avantage psychologique sur l'adversaire rapproche certains politiciens africains des magiciens :

Cette perception populaire des capacités extraordinaires du magicien ne naît pas ex nihilo, elle est bien souvent provoquée et savamment entretenue par son appareil vestimentaire qui sort justement de l'ordinaire. Tout de l'apparat (habit/habitat) du magicien semble relever d'une sorte de mise en scène habile orchestrée à dessein, et destinée in fine à renforcer la conviction de l'ensemble de la population quant à sa toute-puissance. C'est ce qu'il convient d'appeler ici la fonction de persuasion. Il s'agit pour les magiciens de convaincre de leurs pouvoirs magiques en subjuguant les populations (Kantagba Adamou, 2020, p. 231).

Dans cette logique d'impression et de mystification de l'adversaire, toutes les stratégies sont bonnes pour prendre un ascendant psychologique sur l'autre. Lorsque l'adversaire n'est pas initié, il est beaucoup plus facile de l'impressionner et de le faire abandonner la lutte. Mais, lorsque, au contraire, c'est aussi quelqu'un de très versé dans ces pratiques, alors il faudra se montrer très ingénieux. C'est cela qui explique le recours à la transformation comme acte magique dans ces récits :

Mystérieusement et brusquement, un tourbillon de vent se déclenche, naît au milieu du jardin de la Résidence. [...]. Koyaga comprend tout de suite que le grand initié Fricassa Santos s'est transformé en vent pour se réfugier dans l'ambassade. » (Ahmadou Kourouma, op cit, p. 99).

Cette transformation de Fricassa Santos pour faire échouer la conquête du pouvoir par Koyaga montre la dangerosité de cet univers pour un non initié. D'ailleurs, c'est parce que Koyaga se sent suffisamment préparé qu'il s'est lancé dans cette entreprise comme en témoigne cet extrait :

Les devins avaient révélé au chasseur que seule une flèche dotée d'un ergot de coq pouvait annihiler le blindage magique du super-initié qu'était le président, pouvait rendre sa peau et sa chair pénétrable par du métal. (Ahmadou Kourouma, op cit p.100).

Le recours aux devins, l'utilisation de leurs consignes à travers un objet spécifique « flèche doté d'un ergot » traduit bien le degré de préparation de Koyaga. En suggérant que la peau de Fricassa Santos ne peut être perforée par n'importe quel objet ordinaire, le narrateur avertit déjà sur la complexité de cette bataille pour la

conquête du pouvoir. Seuls ceux qui sont suffisamment armés de la tradition, de tous ses secrets peuvent se permettre une telle ambition. Ce niveau d'exigence pour la conquête du pouvoir dans cet univers reste encore plus élevé pour sa conservation.

3.2. La conservation du pouvoir

L'un des plus grands défis qui se posent aux détenteurs de pouvoirs, c'est comment le conserver, surtout lorsque les règles du jeu relèvent plus de l'irrationnel que du rationnel. En effet, dans un milieu où les pratiques irrationnelles sont légion, il faut savoir se protéger pour mieux conserver le pouvoir conquis au prix de nombreux et énormes sacrifices. C'est conscient de cela que Koyaga pratique fréquemment l'émasculat. Enlever la « queue » d'un adversaire et l'introduire dans sa bouche est un rituel qui permet de se protéger des forces occultes liées à cet adversaire vaincu. Elles permettent d'éviter que ses forces reviennent faire du mal. Il s'agit d'un acte qui permet d'annihiler toute tentative de vengeance et donc, un acte qui permet de renforcer, consolider et conserver son pouvoir :

Koyaga fait signe aux soldats. Ils comprennent et reviennent, récupèrent leurs armes et les déchargent sur le malheureux président. Le grand initié Fricassa Santos s'écroule et râle. Un soldat l'achève d'une rafale. Deux autres se penchent sur le corps. Ils déboutonnèrent le président, l'émasculent, enfoncent le sexe ensanglanté entre les dents. C'est l'émasculat rituelle. Toute vie humaine porte une force immanente. Une force immanente qui venge la mort en s'attaquant à son tueur. Le tueur peut neutraliser la force immanente en émasculant la victime. (Ahmadou Kourouma, op cit, Pp. 100/101).

Il y a une récurrence, voire une obsession dans les actes des personnages de Kourouma. C'est la peur de leurs victimes. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, ces acteurs craignent le retour de « l'âme » des victimes pour s'attaquer à eux. C'est pourquoi ils ne cessent de pratiquer des rituels pour annihiler toute éventuelle menace. Tout comme Koyaga émascule pour se protéger, un autre chef d'Etat dans *En attendant le vote des bêtes sauvages*, s'adonne à des rituels pareils. Nkoutigui, l'homme en blanc, dictateur de la République des Monts, couche avec les femmes des hommes qu'il a condamnés à mort. Coucher avec ces femmes permet, non

seulement au général d'avoir en lui « la force » de ces condamnés, mais surtout d'empêcher leurs esprits de revenir lui faire mal :

L'homme en blanc ne se contentait pas de tuer les comploteurs, il couchait avec les veuves des condamnés à mort la nuit même de l'exécution ou de la pendaison de leur époux. La nuit même, pendant qu'elles étaient encore chaudes de la mort de leur mari, pas toujours par plaisir ou par sadisme (se trouver dans le lit d'une femme au moment où on fusillait son mari) permettait à l'homme en blanc totem lièvre de s'approprier la totalité des forces vitales des victimes. (Ahmadou Kourouma, p.167).

Le fait de faire l'amour avec les épouses des condamnés est finalement un rituel qui permet aux dirigeants de se renforcer. L'obsession des gouvernants à conforter leur pouvoir les pousse à exécuter des actes immoraux et inimaginables. Mais, ceux-ci restent fidèles à leur monde mystique caractérisé par le secret qui entoure les motivations et les finalités de certaines actions. Cependant, la manière dont l'auteur raconte ces scènes laisse transparaître une certaine dérision qui a pour objectif de dénoncer la cruauté, le sadisme mais surtout, le côté libidinal et l'irresponsabilité de ces dirigeants. Le caractère rituel de ces actes n'est donc qu'un prétexte pour la satisfaction de leurs désirs charnels.

Conclusion

L'examen de ces deux œuvres du corpus a permis de voir la place de l'irrationnel dans la gestion du pouvoir en Afrique. L'étude a mis l'accent sur le rôle et les pratiques des acteurs de l'irrationnel. Ceux-ci deviennent de plus en plus importants dans nos sociétés au point où l'on s'interroge sur la place qu'y occupe la raison. C'est d'ailleurs ce constat qui a poussé le préfacier de l'ouvrage, *Maraboutage au Sénégal*, à déclarer :

Enfin, l'ouvrage de Sow rend compte des hiérarchies invisibles qui se constituent et se tissent à l'intérieur de nos sociétés où les féticheurs et les marabouts, faute de destituer les leaders pour prendre leur place, jouent en réalité un rôle d'influence plus déterminant que les politiques, les chefs de famille et les autorités religieuses. Ils ont un pouvoir d'influence incommensurable, qui

démontre combien le pouvoir de la raison est quasiment subsumé dans celui de l'imaginaire, combien l'irrationnel semble avoir pris le dessus sur le bon sens. Tout cela nous laisse dubitatifs sur une société qui valorise le savoir scientifique tout haut, mais qui, dans la réalité concrète du vécu, lui assigne un statut mineur et marginal par rapport à celui de la magie dans l'amélioration des conditions de vie. (Ndiaye Saliou, 2020)

Ce recours massif, voire abusif à l'irrationnel dans la gestion du pouvoir en Afrique n'est pas sans interpeller. Si cette pratique peut bien s'expliquer par son ancrage dans le vécu quotidien de nombreuses communautés africaines, sa pertinence, voire son efficacité interroge certains observateurs qui ne manquent pas de voir dans ces pratiques, l'expression d'une crédulité empêchant l'envol socioéconomique de l'Afrique.

Bibliographie

ALGAMISS Mohamed (2021), *L'esthétique de l'irrationnel dans le roman ouest africain d'expression française*, Thèse de doctorat unique, Université Abdou Moumouni de Niamey.

CHEVRIER Jacques (2008) *Anthologie africaine I*, Le Roman et La Nouvelle, Hatier International.

DUCHET Claude (1971) « Pour une Socio-critique ou variations sur un *incipit* », in *Littérature*, n°1, pp5-14.

François GRESLE et al (1997), *Dictionnaire des sciences humaines, Anthropologie/Sociologie*, Paris, Nathan, Collection « réf. »

KAZIENDE Hélène (2011), *Les fers de l'absence*, Paris, Harmattan.

KOUROUMA Ahmadou (1998) *En attendant le vote de bêtes sauvages*, Paris, Seuil.

KANTAGBA Adamou (2018). « La Sorcellerie comme forme de résistance dans la littérature africaine », *Wiiré, Revue de Langues, Lettres, Arts, Sciences humaines et*

sociales de l'Université Norbert ZONGO, Ouagadougou, Presses universitaires de Ouagadougou, N° 06, p.265-286.

SOW Ibrahima (2020), *Maraboutage au Sénégal*, Nouvelles Editions Numériques Africaines (NENA).

**CROYANCES ET VALEURS DEMOCRATIQUES DANS
L'ORGANISATION SOCIALE ET POLITIQUE CHEZ LES EWES :
LE CAS DU CHEF EWE**

Didier AMELA
Tel 00 (228) 90042254
Université de Lomé
Email : didieramela11@gmail.com

Résumé : Chez les Ewés, peuple du sud du Togo, l'autorité est exercée par le Chef (fia) et le conseil des notables (fiahawo) qui s'associent aux prêtres -féticheurs qui sont médiateurs entre les devins et les hommes. Aucune décision sérieuse ne peut être prise par le Chef sans la consultation de ces instances. On observe par-là une sorte de conciliation entre croyances traditionnelles et valeurs démocratiques. L'objectif de ce travail est de montrer la nature et le fonctionnement d'un tel système. Notre démarche s'intéressera justement au système politique chez les Ewés et insistera sur la chefferie traditionnelle, l'institution politico-religieuse par excellence chez ce peuple.

Mots clés : Organisation politique, chefferie, autorité, croyances, valeurs démocratiques

Abstract: Among the Ewés, a people of southern Togo, authority is exercised by the Chief (fia) and the council of notables (fiahawo) who join forces with priest-fetishers, who are mediators between the diviner and men. No serious decision can be taken by the Chief without consulting these authorities. There is a sort of reconciliation between traditional beliefs and democratic values. The objective of this work is to show the nature and operation of such a system. Our approach will focus precisely on the political system among the Ewés and will insist on the traditional chieftaincy, the politico-religious institution of this people.

Key words: Political organization, leadership, authority, beliefs, democratic values

Introduction

L'exercice du pouvoir royal dans la plupart des sociétés africaines repose sur un certain nombre d'éléments ou de symboliques dont il faut tenir compte lorsqu'on aborde les réalités socio politiques de ces sociétés. C'est le cas chez les Ewés du Togo, où l'organisation socio politique repose sur des croyances et la tradition. L'autorité est exercée par le Chef (fia) et le conseil des notables (fiahawo). Le peuple (duko) est dirigé par le dufia (le Chef du peuple), choisi parmi les descendants mâles de la lignée royale. Ce Chef (du peuple) détient son autorité des vieillards composés de Tsame (sous-chef) et des notables et chefs de quartiers qui forment un conseil géronto-oligarchique. Les prêtres-féticheurs jouent aussi un grand rôle dans la vie du Chef et de ses administrés. Le Chef doit être en bon terme avec ces prêtres -féticheurs qui sont médiateurs entre lui, le Chef, et les devins. Aucune décision sérieuse ne peut être prise sans la consultation des devins par les prêtres-féticheurs. On relève donc dans cette organisation politique un pouvoir partagé, suivi et guidé par des membres de la cour royale, visibles et invisibles. Ce qui nous amène à réfléchir sur le rapport que la démocratie entretient avec l'Histoire, les représentations culturelles qui en sont l'expression, et les pratiques récurrentes en Afrique et particulièrement chez les Ewés. Des représentations culturelles que l'on désigne souvent par des notions de traditions, coutumes, croyances, qui servent de référence à ce qui se fait comme manifestation propre à la collectivité et sanctionnée par elle dans le cas typique de la chefferie dite « traditionnelle ».

Notre réflexion nous conduira à nous poser la question essentielle qui est la suivante : comment ce peuple est-il arrivé à concilier ses croyances et des valeurs démocratiques qui s'apparentent, à bien d'aspects, à la démocratie occidentale? A travers une réflexion qui s'appuie essentiellement sur l'Histoire et la Sociologie, nous essayerons d'analyser d'abord, l'organisation sociale et politique chez les Ewés, ensuite les croyances, plus précisément la part des divinités, pour terminer par le lien entre la tradition et les valeurs démocratiques.

1. Organisation sociale et politique

Tout comme la plupart des peuples qui se sont constitués en Afrique, les Ewés ont une structure sociale et politique bien organisée, avec un Chef, des notables, voire même, le responsable des jeunes, la responsable des femmes etc. S'intéressant justement à l'organisation sociale et politique les éwes, Robert Cornevin, dans son ouvrage intitulé *Le Togo, Nation Pilote* écrit :

Les différents peuples appartenant au rameau éhvé, qui font tous, état de l'émigration de Nuatja, ont tous une structure étatique d'allure démocratique. Le *dou* qui désigne à la fois la sous-tribu et le territoire qu'elle occupe, constitue l'unité politique élémentaire qui peut aller de quelques dizaines à quelques milliers de personnes. Au chef-lieu (fiadou) siègent le chef (fia) et le Conseil des notables. L'autorité est exercée par le fiahawo, c'est-à-dire en somme, l'assemblée des chefs qui comprend, outre le souverain, les notables de la famille royale et les chefs militaires. Ces derniers sont appelés d'un terme ashanti, asafohene » (Cornevin, 1959, p.46).

La guerre n'a jamais été un état naturel chez les Ewés de la côte. Il y a donc une organisation bien structurée pour prévenir les conflits et assurer une paix durable.

Le « *du* » est le premier établissement fondé par les ancêtres émigrés de Notsè, site à partir duquel l'exode éwé a commencé « ...*Les Éwé quittèrent Ketu, en pays yoruba de l'Est du Dahomey, et arrivèrent à Notsé au Togo, d'où ils se dispersèrent vers le Sud et vers l'Est, probablement à la fin du XVIIe siècle* (Nicoué Lodjou Gayibor, 1977 : 79) ... »

Que ce soit avant ou après l'exode, le « *du* » connaît une certaine organisation notable. Il a donc une prééminence politique, mais surtout religieuse sur les autres centres issus de lui. Il tient son influence prépondérante du fait que les ancêtres fondateurs s'y sont installés, qu'ils y ont vécu, y sont morts et y ont été enterrés ; des cérémonies rituelles y sont donc accomplies périodiquement en leur mémoire. On y ramène également les reliques des premiers parents décédés à l'étranger. Bref, c'est dans « *du* » qu'il y a la maison ancestrale que l'on abandonne jamais, même si l'on décide, pour des raisons diverses, d'émigrer plus ou moins loin.

Dans le « *du* » vit le « *duko* ». Le « *duko* » est à la fois le peuple, un petit ou un grand nombre de personnes unies par un pacte, un mythe ou une histoire, mais aussi les groupes de lignages ayant cheminé ensemble depuis Notsè sous la direction d'un ancêtre commun avant de sédentariser sur un territoire bien défini. Cet espace de dimensions variables généralement, englobe l'agglomération originelle créée par les immigrants, ainsi que les villages et fermes « *agblekofewo* » fondés par la suite à partir de ce centre primitif. Des segmentations d'origines diverses, croissance démographique, querelles intestines, peuvent conduire à la création des fermes et villages qui s'érigeront à leur tour en villages indépendants, « *du dukonodokuisiwo* », mais en gardant des liens sociaux et religieux très étroits avec leur « *duko* » mère. Ce qui dénote une organisation sociale très structurée donnant l'idée d'une Nation qui se définit par « *un ensemble d'êtres humains vivant sur un même territoire, ayant une communauté d'origine, d'histoire, de culture, de traditions et constituant une communauté politique.* » (Dictionnaire Larousse, 1997). Cette organisation est surtout motivée par des croyances, des mythes ancestraux et des groupes de lignages ayant cheminé ensemble en référence à l'histoire et au passé.

Quant au pouvoir politique dans la société Ewé, le « *duko* » est dirigé par un Chef, le « *dufia* », qui est presque toujours choisi parmi les descendants mâles du même lignage majeur, c'est-à-dire celui dont l'ancêtre est le premier à s'établir dans le « *du* ». Ce lignage s'appelle « *fiafome* ». Si le lignage est large, les candidats sont fournis par chaque sous-lignage. Le Chef est le premier responsable de « *dufia* », il est le garant de la cohésion sociale et de l'unité. Il joue à la fois le rôle du responsable politique et religieux, il est remplacé par son fils en cas de décès.

Tous les membres de la famille du Chef sont vénérés ainsi que les cousins et les grands-parents etc. Afin de garder leur trône, plusieurs règles doivent être respectées par les chefs. Parmi ces règles à respecter, le Chef ne doit pas boire de l'alcool, car il doit être prêt à communiquer avec les aïeux et aussi sa tête doit être rasé devant sa communauté.

Il ne doit pas regarder le visage des défunts et ne doit pas aussi toucher aux cadavres. Le Chef a une chaise noire particulière, juste pour lui. Notons que chaque communauté a son propre emblème.

(Njinga & Sepé, juillet/décembre, 2021).

Bien que la chefferie soit réservée aux descendants mâles, elle n'exclut pas une certaine institution régnante des femmes chez les Ewés. Dans le Nord-Kpélé, localité au sud du Togo, «*Amedzofe* », «*We* » et «*Avatime* », il existe une institution, «*Nyonuwofe fia*», la «*reine des femmes* », laquelle s'occupe des jeunes filles, dirige leurs jeux et danses et les éduque pour leur mariage, selon la tradition, selon les rites, selon les coutumes ou les mythes hérités du passé.

Il y a aussi chez les Ewés, à côté de la «*reine des femmes*», des «*femmes chefs* ». Une femme chef, «*Nyonufia* » peut régner sur tout un village.

Le candidat à la chefferie doit être sain de corps, intelligent, sage, et de nature réservée, acceptant le conseil des vieillards pour ne pas être la risée des autres sous-tribus et des villages environnants.

En général, l'élection du chef incombe essentiellement aux «*fiatowo* », littéralement, «*les pères du chef* », ceux à qui appartient le Chef, groupe formé par les grands notables «*agbonuglawo, dumegawo*» et les grands prêtres des vodu de la cité. Leur responsable qui porte le titre de «*fiato*» ou «*fiatate* » soumet le nom de l'élu aux vieillards du clan au nom du collègue des électeurs. Les vieillards peuvent infirmer ou confirmer l'élection du candidat proposé.

Au-dessus du village, il y a le groupe de villages «*dukowo* » ou «*gbota* », issus d'un même ancêtre, gouverné par le Chef supérieur ou roi, «*fiaga* » ou encore «*Togbuiga* » qui habite le chef-lieu «*fiadu* ». C'est ce que Ali Napo relève dans sa thèse, «*Le Togo à l'époque allemande (1884-1914)*. »

C'était la situation des villages Adja autour de Tado, des villages Gen autour de Glidji et pour les Ewe des confédérations des villages Anlo, Agu, etc. .Dans le domaine de l'administration, le chef règne mais ne gouverne pas. Le rôle de «*dufia* » est purement nominal. Le pouvoir appartient aux vieillards qui forment un conseil géronto-oligarchique «*fiaha* » composé de sous-chefs «*tsami, asatohene* ». (Ali Napo, 1996)

Les décisions et les verdicts du Chef sont collégiaux. Ils émanent des concertations avec ses sous-chefs, d'où l'expression : «*Midemɔ be miayi ada kpo amegákpoi.*» (*Permettez-nous de nous retirer pour consulter le vieillard nain*). Elle est prononcée lorsque le Chef et ses sous-chefs veulent se retirer pour un conseil délibératif au cours d'un procès par exemple.

Voilà des preuves qui montrent que l'organisation sociale et politique chez les Ewés suit des normes et des principes bien définis. Les décisions sont relativement collégiales, semblables à une ou à des institutions parlementaires en Occident. Les notables, les chefs de quartiers, les vieillards, les sages gouvernent et ont tout leurs poids dans les prises de décisions, avec l'aval du Chef. Apparemment, le Chef ne gouverne pas seul, même s'il règne et même si le conseil des anciens lui doit une absolue soumission. Ce système de gouvernance s'apparente presque à celui du Royaume-Uni avec une monarchie parlementaire au sein de laquelle le monarque est le Chef de l'Etat et le Premier Ministre, Chef du gouvernement, responsable devant la chambre des communes.

Par ailleurs, dans certains cas, les chefs Ewés ne peuvent prendre de décision sans l'accord du conseil des femmes, contrairement à une idée généralement répandue dans nos sociétés africaines, que la femme est tenue à l'écart de la gestion des affaires de la cité ou de la prise des grandes décisions.

En dehors, des humains, il y a aussi l'implication des divinités dans les affaires de la cité.

2. La part des divinités

Par ailleurs, les féticheurs jouent un grand rôle dans la vie du Chef et de ses administrés. Si le Chef veut réussir dans l'administration de son territoire, il doit être toujours en bon terme avec les prêtres- féticheurs qui servent une multitude de fétiches et qui sont en rapports avec les sorciers et les devins.

Dans quelques rares « *duko* » pourtant, le chef politique demeure en même temps le chef du clergé local. C'est notamment le cas chez les « *Anlo* », où l'« *avamefia* » d'« *Anlogã* », (*Avamefia* : Chef suprême, religieux) règne sur le « *duko* ». Cette concentration des pouvoirs politique et religieux dans les mains d'une seule personne a permis aux « *Anlo* » de mettre sur pied une organisation politique hiérarchisée et militarisée sous l'influence, certes, des régimes monarchiques et militaires akan (Akwamu et Ashanti).

Bref, la chefferie traditionnelle, est l'institution politico-religieuse par excellence des Ewés. Le souverain, que les Ewés appellent « *Fia* » ou « *Togbui* » a un caractère sacré au double sens du mot :

- En premier lieu, généralement, le pouvoir du Chef traditionnel a un caractère sacré, voire inviolable, dû à la légitimation par le rattachement généalogique privilégié des chefs traditionnels, aux premiers ancêtres mythiques du groupe ou aux premiers chefs qui étaient des prêtres d'importantes divinités.

- En second lieu, le pouvoir du Chef traditionnel est sacré, car l'initiation postérieure à son intronisation faisait du Chef traditionnel éwé un personnage mis à part, redoutable, fort de sa puissance magique, de son savoir-faire politique. Il est le personnage qui protège son peuple, qui exerce la justice, qui maintient la paix et qui déclare la guerre, s'il le faut, après consultation bien sûr des anciens, des sages, des prêtres et des divinités. En lui est le sommet et le point de rencontre des forces qui constituent la société. Il les noue et les dénoue. Il reste l'agent de l'ordre universel voulu par « *Mawu* » et les ancêtres. (Notons que le culte du dieu « *Mawu* » est rattaché à la royauté, ce qui fait penser à une autre monarchie occidentale de droit divin, la monarchie française sous Louis XIV, un régime politique de monarchie absolue dans lequel le pouvoir du monarque souverain est légitimé par la volonté de Dieu).

Le Chef traditionnel Ewé, en effet, est le personnage exceptionnel à avoir un double profil, sacré et profane. Ainsi, à Notsè, le souverain porte les titres : « *anyigbafia* », « *mawufia* » « *xomefia* » (roi des chambres, allusion à sa réclusion à vie

dans son palais. Roi toujours interné au palais ou dans sa chambre). Chacun de ces titres traduit son état et ses fonctions.

La puissance mystique du « *anyigbafia* » réside en effet essentiellement dans le « *pouvoir de faire tomber la pluie à volonté* », donc d'assurer la fécondité du sol, et partant, de tous les êtres animés, en éloignant les risques de malheur. De là, découlent le caractère théocratique du pouvoir et la renommée qui survécurent dans la mémoire collective des Ewés de la diaspora. Le chef traditionnel Ewé est et demeure une institution incontournable dans la vie des populations.

Compte tenu de la place de choix que la chefferie traditionnelle occupe dans la vie socio politique des Ewés, toute entreprise missionnaire ou politique qui veut s'installer, œuvrer, et réussir doit compter avec elle.

Le Chef du village accueille officiellement des Missions étrangères. Il autorise leur installation dans son village. Le Chef Tutu de Peki fut le premier chef traditionnel Ewé à offrir de concert avec ses administrés, « l'hospitalité » au Pasteur Lorenz Wolf, premier missionnaire de la NMG à fouler le sol du pays Ewé, le 14 novembre 1847. Il a promis d'aider le missionnaire par tous les moyens, tandis qu'à « Aglo », le Chef retira les bois de construction au fournisseur des missionnaires parce que ces derniers ne lui ont pas rendu la visite de politesse. À « Ho », le Chef Mote Kofi fut assidu au culte. Il exhorta les siens à entendre la prédication de la Bonne Nouvelle de Jésus Christ et à se convertir. Mais lui-même fut resté réfractaire à toute idée de conversion.

Des Chefs traditionnels Ewés refusèrent d'embrasser la « nouvelle religion » parce qu'ils craignaient pour leur vie et leur sécurité, qui sont la plupart du temps, entre les mains des prêtres féticheurs et des devins.

Voilà ce qui caractérise la croyance chez les Ewé, et chez la plupart des peuples en Afrique d'ailleurs : « *Attachés à la pratique de l'animisme, malgré l'influence du christianisme, ils croient à la fois en Mawu, le dieu suprême et insurpassable, aux esprits des ancêtres et aux vodous, divinités qu'ils invoquent selon*

les difficultés auxquelles ils se trouvent confrontés » (Atakpa Atchikiti, Charles Gardou, 2016).

Le Chef, en tant que « *anyigbafia* » peut donner des terres à la Mission quand il s'agit de « *dunyigba* ». Il peut autoriser ou avaliser une donation quand il s'agit d'un domaine privé ou d'une propriété qui appartient à une famille ou à une collectivité.

De par leur fonction, la plupart des Chefs traditionnels Ewés pratiquent la polygamie démographique, c'est-à-dire qu'ils font des alliances matrimoniales avec plusieurs femmes ayant le statut d'épouses légitimes pour perpétuer le clan royal en lui fournissant de nombreuses progénitures, ou pratiquent la polygamie politique, c'est-à-dire, ils se constituent une aire de paix en étendant le réseau des familles alliées, ce qui choque les missionnaires qui prêchent selon la foi chrétienne, la monogamie.

Somme toute, le Chef traditionnel Ewé a des fonctions sociales importantes. Il est l'instance modératrice des conflits et a une fonction symbolique de l'unité du groupe. Il a aussi, des fois, des préséances et hautes fonctions cérémonielles (en tant que médiateur des dieux et garant de l'harmonie entre les hommes et le cosmos). Mais il n'a pas un réel pouvoir de commandement du village, il a un pouvoir diffus, parce qu'il dépend lui-même du bon vouloir de plusieurs personnes. Dans tous les domaines et surtout dans le domaine de la justice, de l'administration du territoire, les chefs féticheurs ont une influence considérable sur les Chefs traditionnels. Les Chefs traditionnels les consultent, cherchent auprès d'eux la puissance, la protection contre les ennemis et la prospérité de leur règne. Ces faits ont toujours suscité la réprobation de la Mission protestante et par la suite, celle de l'Eglise Évangélique Presbytérienne du Togo par exemple. Pour la Mission, comme pour l'Eglise, il est rare qu'un Chef traditionnel soit un chrétien à part entière. Aux yeux des responsables chrétiens, les Chefs traditionnels sont perçus comme des suppôts de Satan, vu qu'ils adorent de façon éhontée les fétiches et pratiquent la nocive polygamie ou mieux encore, de la polygamie à outrance.

Au demeurant, au vu de cette organisation politique et sociale très marquée par la tradition et les croyances religieuses, on relève une certaine ouverture, un certain partage du pouvoir, un suivi des rites et des pratiques, le Chef ne décide pas seul, il a des notables et des référents. Il gouverne en veillant à l'application « *des pratiques et rites, en se fondant sur les faits du passé, sur les traditions et sur les mythes.* » (Jan Vansina, 1990).

Pourrait-on alors, dans ce cas précis, penser à une sorte de démocratie à l'africaine, en référence à l'Occident, avec les régimes parlementaires et des constitutions ?

Notons tout de même que la plupart des démocraties occidentales sont aussi héritières des legs du passé, notamment, de la tradition judéo chrétienne et de la civilisation gréco latine et de la religion chrétienne.

Ce sera l'objet de notre analyse dans la troisième partie de notre intervention.

3. Tradition et valeurs démocratiques

La tradition évoque d'une part, selon Jane Guyer, « *la production sociale de la multiplicité parmi des personnes singulières situées, pour chacune d'entre elles, à la frontière de leur expertise et, d'autre part, leur mobilisation pour agir, dans une situation donnée, à travers la composition sociale.* », et pour bien d'autres, une coutume, une habitude qui est mémorisée et transmise de génération en génération. La coutume n'est jamais expliquée – elle est une pratique – et elle ne renvoie qu'à elle-même, explication première de l'acte », écrivait Yvonne Verdier :

Cependant l'exigence normative de "faire la coutume" n'oblitére jamais l'événement. Tout au contraire, celui-ci nourrit la coutume, faisant jurisprudence et élargissant l'ensemble des usages coutumiers [...]. Aussi, en tant qu'expression localisée et temporalisée de la collectivité, la coutume déjoue-t-elle deux notions qui lui sont trop souvent rapportées : celle de survivance et celle de rigidité. Chaque coutume, chaque façon de faire, possède sa stratigraphie et son historicité propres » (Yvonne Verdier, 1979).

Chez les Ewés, en effet, la coutume exige un certain respect scrupuleux des rites et pratiques ancestrales héritées du passé, dans une rigueur absolue. Le Chef est le *dufia*, mais le *dufia* a un père, *efiatate*, des notables, des sages et des anciens.

Toutefois, malgré ce semblant de suivi ou de guide de gouvernance, est-ce à dire que le système de gouvernance dans nos sociétés africaines est en soi démocratique ? Non, toute pratique se réclamant d'une culture est propre, pécifique à cette dernière et dépend du contexte. Et dans le cas précis des sociétés africaines, à l'image du peuple Ewé, c'est le contexte historique, le passé, les croyances et les mythes qui fondent la nature et la spécificité de cette gouvernance. Cette orientation politique procède des circonstances, et en particulier du jeu des acteurs ou du contexte dans lequel ils sont situés. Autrement dit, « *le rapport positif ou négatif de la démocratie à la tradition est d'ordre historique et religieux chez la plupart des peuples africains* » (Jean-François Bayart, avril 1983).

Chez ces peuples, le rapport de la démocratie à la tradition est plus lié aux croyances, aux respects des anciens et des divinités que le désir de liberté et d'égalité, caractéristique de la démocratie occidentale.

La question de l'historicité de la tradition (Eric Hobsbawm, Terence O., Ranger B, 1983) est relative à celle de sa transmission et de maintien de l'ordre social. De ce point de vue, la tradition ne se résume pas à la seule question de l'historicité des sociétés africaines, elle englobe aussi des dimensions dans lesquelles se manifeste une certaine rigueur dans la gouvernance, indispensable à la paix et à l'équilibre de la société.

A cet effet, l'image ou la figure du Chef traduit bien cette rigueur dans la gouvernance en vue de la paix sociale. Celui-ci dispose d'un capital de ressources symboliques qui comprennent des éléments liés à son ascendance (évocation du règne de son père ou de son grand-père), à sa sagesse (c'est un homme vertueux, généreux et juste), ou à sa réputation (c'est un homme redouté pour sa maîtrise des sciences

magico-religieuses, un homme craint pour ses liens privilégiés avec les détenteurs du pouvoir d'Etat qui le consultent souvent).

L'archétype de ce profil se confond avec l'image des « vieux chefs » qui ont marqué les peuples africains, Gbéhanzin, Soundjata Kéita, Samory Touré et autres... La pérennité de ces chefs au pouvoir leur a permis d'acquérir du prestige au sein de leurs communautés et parfois au-delà de celles-ci. Cette pérennité, qui peut être interprétée dans les démocraties occidentales comme un accaparement du pouvoir, une longévité ou encore un règne sans fin, se présente comme un gage de force et un ferment pour le mythe qui s'est développé autour de leur personne. C'est probablement ce type de profil qui a servi de base au discours idéologique sur la chefferie en tant qu'institution, gardienne des traditions culturelles africaines.

Conclusion

Dans cette perspective, et au regard des aspects socio- politiques chez les Ewés, la démocratie est bien à l'épreuve » de la tradition. Elle procède de la coutume et des croyances. Le Chef Ewé ne gouverne pas seul mais il reste au pouvoir aussi longtemps qu'il vit. Le partage de la gouvernance est guidé, non pas par un désir de liberté, mais plutôt par le respect des traditions. Dans ce contexte, pourrait-on parler d'une démocratie localisée ou contextualisée ? L'on est en droit d'attendre des intellectuels africains qu'ils étayent ce rapport de la démocratie à la tradition chez les peuples africains en conceptualisant et en problématisant le contexte historique. Toute interprétation univoque de la coutume et de l'Histoire, à la façon dont s'y sont essayés les idéologues du « socialisme africain » ou les tenants de la « théologie sous l'arbre », a été source d'illusion et d'égarement politique. Il faut maintenant revenir à une interprétation contextuelle des réalités au regard de l'Histoire et au regard de la vision de chaque peuple dans sa manière de gouverner.

Bibliographie

ATAKPA Atchikiti, GARDOU Charles (2016), *Le handicap et ses empreintes culturelles- Variation anthropologiques 3*, Paris, Erès, Collection « Connaissances de la diversité ».

BAYART Jean-François, « Les sociétés africaines face à l'État », *Pouvoirs*, Avril 1983, n° 25, p. 56-67.

CORNEVIN Robert (1959), *L'histoire du Togo*, Paris, éditions Berger-levraut.

GAYIBOR Nicoué (2006), *Histoire des togolais : des origines aux années 1960 (Tome 4)*,

Lomé, Presses de l'Université de Lomé.

GUYER Jane « La tradition de l'invention en Afrique équatoriale », *Politique africaine*, Octobre 2000, n° 79, p. 101-139.

HOBSBAWN Eric, RANGER Terence (dir.) (1983), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.

MBANDI Njinga & TIARAJU Sepé S, « Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas », *Brasileiras São Francisco do Conde (BA)*, juil- déc. 2021, Vol.1, n° 2, p.475-491.

NAPO Ali (1996), *Le Togo à l'époque allemande : de 1884- 1914*, Thèse de doctorat, soutenue à Paris1, 1996.

VANSINA Jan (1990), *Paths in the Rainforests. Toward a History of Political Tradition in Equatorial Africa*, Madison. The University of Wisconsin Press.

VERDIER Yvonne (1979), *Façons de dire, Façons de faire. La laveuse, la couturière, la cuisinière*, Gallimard.

**(RE-)PRESENTING VODUN POWER: A TRANSITIVITY ANALYSIS OF
BEN WEILOW'S SONG 'VODUN LIFE SPIRIT'**

Franck AMOUSSOU

**Laboratoire Lettres, Education et Communication (LaboLEC),
Université André Salifou (UAS) de Zinder, République du Niger,
courawin@yahoo.fr**

Ayodele Adebayo ALLAGBE

**Laboratoire Lettres, Education et Communication (LaboLEC),
Université André Salifou (UAS) de Zinder, République du Niger,
ayodeleallagbe@yahoo.com**

Abstract: This paper is a contribution to the anthropological body of knowledge on the power of Vodun. It aims to examine, from a linguistic point of view, how the power of Vodun is evoked and explained in Ben Weillow's song entitled 'Vodun Life Spirit'. In that attempt, the study employs the theory of transitivity, and qualitative and quantitative research methods. The analysis of the transitivity features in the aforementioned oral text exudes a preponderance of material and relational processes over the other process-types. It is inferred that (i) as a spiritual power, Vodun exerts actions on human beings, and (ii) a metaphysical relationship of characterization and identification is set between human beings and Vodun.

Key words: Lexicogrammar, Power, Song, Transitivity, Vodun Love Spirit

Résumé: Cet article est une contribution à la gamme de connaissances anthropologiques disponible sur le pouvoir de Vodun. Il vise à examiner, d'un point de vue linguistique, comment le pouvoir de Vodun est évoqué et expliqué dans la chanson intitulée 'Esprit de Vie Vodun' de Ben Weillow. Dans cette optique, il s'appuie sur la théorie de la transitivité, et les méthodes de recherche quantitative et qualitative. L'analyse des ressources de transitivité dans le texte sus-mentionné révèle une prépondérance des procès matériels et relationnels sur les autres types de procès. On en déduit que (i) en tant que pouvoir spirituel, le Vodun exerce des actions sur les hommes, et (ii) une relation métaphysique de caractérisation et d'identification existe entre le Vodun et les hommes.

Mots clés : Lexicogrammaire, pouvoir, chant, transitivité, Esprit d'Amour Vodun

Introduction

Vodun is a traditional religion which has for a long time been misrecognised, misrepresented, denigrated and demonised. In that process of demonisation, Vodun tends to be reduced to superstition or simply equated with witchcraft. However, an objective appreciation or comment about such a religion requires a search for and an understanding of how it operates. This implies that most Westerners' - as well as some (deracinated) Africans' - misrepresentation of Vodun religion need be rectified to redeem it from stereotypes. Concurring with that view, Falen (2018, p.3) states that:

The American media's stereotypic depiction of Africa as the land of safari wildlife, dismal poverty, and rampant corruption has always been problematic, as has its negative portrayal of African religions. But the media's treatment of witchcraft is more than a simplistic stereotype. True, the characterization of Africa as the unquestioned home of witchcraft unfortunately can foster distorted, exotic, and unflattering images of Africans, but such labels do more than objectify and reify dynamic peoples and their cultures.

It should be noted that nowadays Vodun is being projected in a new light. As African spirituality which has a special bond with Africans and essentially defines Africans and "Africanness" in opposition to the West (Nokso-Koivisto, 2020), Vodun is regarded as a "spirit" or "god" (in the Fon or Ewe languages in West Africa). As such, it pervades the African's life and protects it from evil. Moreover, Vodun undeniably appears as a cultural heritage.

Following previous studies (Nokso-Koivisto 2020, Falen 2018, Martin 2012), this scholarly endeavor is a contribution to the anthropological body of knowledge on the power of Vodun. It particularly aims to disclose how the power of Vodun is linguistically evoked and explained in the Ben Weilow's song entitled 'Vodun Life Spirit'. To that end, the study employs the theory of lexico-grammar- more precisely the grammar of experiential meaning or transitivity- and qualitative and quantitative research methods. The article is centered around five main parts. First, it begins with a conceptual clarification. Second, the theory referred to- that is, the grammar of transitivity- is clarified. The third section deals with the methodological approach

adopted, while the fourth part is focused on the analysis of the transitivity features in the song. At last, the fifth section is devoted to the interpretation/discussion of the findings inferred from the analysis.

1. Conceptual Clarification

In order to get an accurate understanding of the focus of the current research paper, it is expedient to clarify from the onset the focal concepts represented by Vodun and power.

1.1. Vodun

Vodun (meaning ‘spirit’ in the Fon, Gun and Ewe languages, pronounced [vodü] with a nasal high-tone /u/; also spelled Vodon, Vodoun, Vodou, Vudu, Voudou, Voodoo, etc.) is a religion practised by the Aja, Ewe, and Fon peoples of Benin, Togo, Ghana, and Nigeria. Wrongly assimilated to evil, Vodun is a worldview encompassing philosophy, medicine, justice, and religion (<https://www.britannica.com/topic/vodou> Assessed on 30/09/2023). includes the essential elements from the sacred cultures of Africa, the harsh experience of enslavement, the joy of emancipation, the presence of French Catholicism, the reality of poverty and the enduring struggles to live a full life in harmony with each aspect (Martin, 2012, p. 84). As a cultural heritage (cultural festivals, spectacles, etc.), Vodun is experienced as a source of entertainment. It can hence be conceived as empowering.

Unlike staunch Christians’ and Muslims’ perception wherein Vodun is demonised, reduced to superstition or equated with witchcraft, Vodun is regarded as a spirit devoted to watching over its practitioners. Differently put, Vodun plays a vital role in people’s lives since it intercedes for them and guides to lead a good life. As Hamberger (2011, cited in Nokso-Koivisto, 2020, p. 27) argues, a relation with a Vodun spirit always represents a potential source of advantages. It should be stressed

that there are hundreds of Vodun spirits in the world. So, attempting to count them will reveal a fruitless endeavour.

1.2. Power as Viewed in The African Context

According to critical scholars (feminists, critical discourse analysts, womanists, etc.), power is assigned a social or a political function. In that regard, it is glossed as the differential role assigned to human species, which determines social inequality in its many forms (gender, class, sexuality, race, etc.). For Reisigl & Wodak (2009), “‘power’ relates to an asymmetric relationship among social actors who assume different social positions or belong to different social groups” (p. 88). On the contrary, in the African setting, power is viewed from a different perspective. From an exoteric standpoint, power is regarded by Africans as “play[ing] a directly productive role” (Drefus & Rabinow 1983, p. 185). This suggests that in contrast to its commonly stated coercive or non-egalitarian function, power is assigned a metaphysical function in the African context. That function is attached to an inanimate entity which represents the repository of the African’s faith, viz. Vodun.

Viewed from that angle, power can be likened to a natural attribute of or ascribed onto God. Unlike Muslims and Christians who believe that the contact through the Supreme Being is set through Mohamed and Jesus/Maria or the Saints respectively, Vodun practitioners cogently contend that such a contact is possible through Vodun spirits.

2. Theoretical Constructs and Methodology

2.1. Theoretical Framework

This study is drawn on MAK Halliday’s Systemic Functional Linguistics (SFL). SFL is a potent framework for describing and modeling language as a resource for making meaning and choices (Darani, 2014, p. 180). This framework treats language beyond its formal structures and takes into account the context of culture and the context of situation. According to Wodak & Meyer (2009, p.29), SFL is a linguistic theory that views and examines “language as shaped (even in its grammar)

by the social functions it has come to serve”. Within the systemic model, language has evolved to perform three main functions termed metafunctions: ideational, personal and textual. The interpersonal and textual strands of meaning establish and maintain social relations, and provide links between language and the features of the situation in which it is used in that order (Darani, Op. cited).

As for the ideational meaning, it serves to ‘express our experience of the world that is around us and inside us’ (Halliday, 1976, cited in Fontaine, 2013, p. 9). The ideational meaning is realized by the transitivity system of language which interprets and represents our experience of phenomena in the world through participants, processes, and circumstances. It logically follows that in analyzing the transitivity structure in a clause, we are concerned with describing three aspects of the clause: (i) the selection of a process; (ii) the selection of participants, (iii) the selection of circumstances (Eggins, 2004, p. 214).

Process refers to all phenomena or anything that are expressed by a verb. Systemic scholars classify processes into six categories, viz. Material, Mental, Behavioural, Verbal, Existential, and Relational. As for participants, they are the entities involved in the process. Participants are functionally labeled according to process-types (Eggins, 1994/2004). Actually, Hasan (1985, p. 37) classifies them into two main categories which she terms (a) ER-ROLE: Actor, Senser, Behaver, Sayer, Carrier, Token, Possessor, Agent; and (b) ED-ROLE: Goal, Range, Phenomenon, Attribute, Possessed, etc. Those two labelings are respectively known as Major participants and Minor participants in Cunanan (2011)’s terminology.

As far as circumstances are concerned, they essentially encode the background against which the process takes place (Fontaine, 2013, p. 114) and are typically encoded in adverbial or prepositional phrases. Eggins (2004, p. 223) classifies circumstantial elements into seven main types: circumstances of extent (duration, distance), cause, location (time, place), matter, manner (means, quality, comparison), role, and accompaniment (reason, purpose, behalf).

2.2. Methodology

As recommended by systemic functional linguists, we parsed the song under scrutiny with a focus on the transitivity features therein. Notice that the song entitled ‘Vodun Life Spirit’ was purposefully downloaded from the Internet (https://dan.tubidy.mobi/watch.php?id=UNq6mGdakw9Wg5T7YOl4Ug_3D_3D&p=3gp-mobile&rc=5) on the 10th of January, 2023, by means of *Tubidy*. As a matter of fact, the aforementioned date is known in Benin Republic as a commemorative National Vodun Day. The downloaded spoken text is then transcribed, split into its constitutive clauses, and submitted to a cautious transitivity analysis as set forth by such proponents as Eggins (1994/2004), Halliday & Matthiessen (2004), Bloor & Bloor (2004), and Fontaine (2013). In fact, clauses or sentences are overall numerically labeled. Roman figures are used to identify the clauses within a clause complex. In concrete terms, the designation 1. for instance, stands for the first sentence (or clause) of/in the text, while 3ii. refers to the second clause of the third sentence or clause complex.

Furthermore, the transitivity patterns revealed by the analysis are counted, tabulated. In point of fact, both quantitative and qualitative methods are referred to in the attempt to study the song at stake. The quantitative phase consists of recording the transitivity features in terms of frequency, the percentage of their occurrence and drawing inferences thereof. As for the (content descriptive) qualitative phase, it is basically devoted to carrying out comments, explanations and interpretations of/on the results yielded by the data identified previously. Recall that at this stage, concrete clauses are on purpose picked from the text to demonstrate, through the singer’s style, what is meant in the analysis. Here, it is important to stress that in view to facilitate the discussion of the findings of the recorded processes, the selected clauses are renamed (a), (b), etc. and are grouped under curly brackets designated chronologically in capital roman figures. Due to space limitation, the results of the

analysis of the song are not displayed. However, the transitivity features exuded by the analysis are recapitulated and discussed underneath.

3. Recapitulation and discussion of the Transitivity Features in the Song

3.1. Recapitulation of the Typified Transitivity Profiles

An analysis in terms of transitivity starts from a classification of the different kinds of processes (Thompson, 2014, p. 93). Based on such a contention, it is deemed useful to begin the summing up of the transitivity features enclosed in the text at stake by the identification of the processes therein.

Table 1: Process-Types Identified in the Song

Process types	Material (MaP)	Mental (MeP)	Behavioural (BeP)	Verbal (VeP)	Relational			Total
					Intensive (ReP-At)	Identifying (ReP-Id)	Others	
Encoding Clauses	1i, 1ii, 2i, 2iii, 2iii, 3ii, 3iv, 9ii, 10i, 10ii, 14, 17ii, 19ii, 20ii, 21i, 21i, 21ii, 25, 28ii, 29i, 29ii, 29iii, 30i, 30iii, 32i, 32ii, 33i, 33ii, 34, 36	8, 22, 30ii	5ii	3i, 4,6, 11i, 18, 23	3iii, 5i, 7, 11ii, 11iii, 12, 13, 17i, 19i, 20i,21i, 24i, 24ii, 26, 27ii, 35i, 35ii	3v, 9i, 31i, 31ii, 35iii	4, 6, 10iii, 16, 18	
Total	30 (44.77%)	3 (4.48%)	1 (1.49%)	6 (8.96%)	17	5	5	67 (100%)
					27 (40.30%)			

Table 1 above exudes a total of 67 processes found in the song ‘Vodun Life Spirit’. Out of these processes, material processes come first with 30 (i.e., 44.77%) occurrences. They are followed by being processes (made of Attributive, Identifying, Existential and Causative) which turn up 27 times, representing 40.30%. Then appear respectively verbal and mental processes with 6 (i.e., 8.96%) and 3 (i.e., 4.48%) incidences. Behavioural processes are nearly non-existent in the song (only 1 instance, i.e., 1.49%).

It is evidenced from these figures, following Halliday (1985a) and Patpong (2009) cited in Amoussou, 2023, p. 48- that in systemic functional classification, processes can be grouped into four main types: material, mental, verbal and relational. The discussion of the results thus exuded from/by the analysis chiefly revolves around those core processes, with an emphasis on Vodun power as represented in the song-text under scrutiny. Beforehand, let us look at how circumstantial transitivity (viz., the transitivity of circumstances) is encapsulated in the analysis previously undertaken.

Table 2: Circumstances Identified in the Song

Types of circumstance	Encoding Clauses	Frequency
Extent (Cx)	10i, 22,	2 (6.25%)
Location (Cl)	1i, 5i, 7, 10i, 10ii, 11ii, 11iii, 12, 13, 17i, 21i, 21ii, 24i, 24ii, 27ii, 28ii, 29iii, 35i, 35ii,	19 (59.37%)
Manner (Cm)	3ii, 10iii, 12, 30i, 35i,	5 (15.63%)
Cause (Cc)	2iii, 3v, 5ii, 13, 22, 30i,	6 (18.75%)
Accompaniment (Ca)	-	-
Matter	-	-
Role	-	-
Total		32 (100%)

It is obvious from Table 2 that four of the seven circumstances put forth by Eggins (1994, 2004) are counted in the song. They are extent, location, manner, and cause. Over a total of 32 circumstantial elements identified in the text, location takes the lion share with 19 instances, which is equivalent to 59.37%. They are followed by cause and manner which have nearly the same frequencies (6 viz. 18.75%, and 5 viz.

15.63%, in that order). Extent appears only twice in the text, yielding a rate of 6.25%. It follows from the foregoing that although circumstances are considered “optional rather than required [transitivity features]” (Fontaine, 2013, p. 76), or “optional augmentation of the clause” (Halliday & Matthiessen, 2004, p. 175), they do play a vital role in the unfolding of experience in the song under study. As a matter of fact, circumstantial components contribute to describing the processes or situations in some way. In view to probing that crude assertion along with the realisation of the processes, it is deemed necessary to undertake an in-depth discussion of the results arrived at from the analysis.

3.2. Discussion of the Findings

Given the limitation of space and staunch to the goal pursued, the current discussion is resolutely focused on how Vodun power is (re-)presented in the song under study. It is, as earlier stated on, restricted to the four-core process-types registered in the text under study.

3.2.1. Vodun Power as Unveiled through Material Processes

The recap of material processes recorded in the song discloses such dynamic verbs as *begins* (1i), *fills* (1ii), *gets rid of* (2i), *run away* (2ii), *cannot withstand* (2iii), *do* (3ii, 3iv, 30i, 32i, 33ii), *links* (9ii), *stand* (10i), *lives* (10ii), *begot* (14, 25, 34, 36), *to show* (16), *grows* (17ii), *to quench* (19i), *moves* (20ii), *ve got to do* (21i), *stand* (21i), *receive* (21ii), *use* (29i), *to break* (29ii), *re putting* (29iii), *re doing* (30iii). A perfunctory look at those processes makes it clear that some of them are ‘events’ (Fairclough, 1989, p. 122), admitting thus only one participating entity. Below are some illustrative examples:

- 1 { (a) When (Cl) this Jahgly song (A) **begins (MaP)** (1i)
- (b) And witches and wizards (A) **run away (MaP)** (2ii)

Both clauses of set I above are structurally patterned as SV, where S (Subject) is conflated with the Actor role ('this Jahgly song' and 'witches and wizards' respectively) and V (Verb) functionally represents material process ('begins' and 'run away'). Notice, however, that the Actor in I (a) is an inanimate participant 'song' preceded by the determiner 'this' followed by the pre-modifier (Jahgly), which corresponds to the name of a Vodun Spirit. This suggests that the song referred to is not an ordinary song; rather it is a spiritual one incarnated by Vodun 'Jahgly'. At the time ('when') it performs the action of 'begin[ning]', 'Vodun Spirit fills the whole village' (1ii). Though this may sound unfathomable or non-sensical for a non-African reader/listener, it does connote the recognized mystic power doomed to Vodun.

In contrast to the previous Actor, that of/in I (b) is an animate participant, that is, it represents a living being- precisely human beings. Here, the ER- role is played by a compound subject made of two common nouns- of the same nature- coordinated by the conjunction 'and' ('witches' and 'wizard'). Those kinds of people, actually feared in the African context, are in movement (i.e., they 'run away'). Yet, they obviously exert their action on nobody or nothing, since before Vodun protective power, they become inefficient and powerless. In other words, in the presence of Vodun power or Vodun Life Spirit, the purported power of 'witches and wizards' is systematically nullified.

A cursory look at the other remaining material processes reveals that they are *actions* (Fairclough, 1989, p. 122). In actuality, those action processes are encoded by transitive verbs, giving thus rise to a direct object or minor participant labeled 'Goal' (G). The forthcoming set clearly demonstrates that contention.

(a) It (A) **gets rid of (MaP)** all evil (G) (2i)

(b) Mother Vodun Maou Lissa (A) **Begot (MaP)** 41 Vodun And Big Trees and Creepers (G) (14)

- (c) Mother Vodun Maou Lissa (A) **Begot (MaP)** Dan-bada Houèdo Tchango Hêviosso Fire
 II Ogou Vodun of the Iron Sakpata, Vodun of the Earth Dangbé, the Sacred Python
 (G) (25)
- (d) And as long as (Cx) you (A) **stand (MaP)** in the trend (Cl) (10i)
Mother Vodun Maou (A) **lives (MaP)** in you (Cl) (10ii)
- (e) the strong power (A) (20i) that **moves (MaP)** everything (G) (20ii)

The aforementioned clauses proffer more insight into the power assigned to Vodun. Indeed, Vodun Spirit (anaphorically referred to as ‘It’ (A) in II (a)) acts on (‘gets rid of’) ‘all evil’ (G) before one naturally benefits by its protection. To better comprehend this, one should know that the whole entity Mother Vodun Maou Lissa (A) mothered or **Begot (MaP)** 41 Vodun And Big Trees and Creepers (G). For instance, Mother Vodun Maou Lissa (A) **Begot (MaP)** Dan-bada Houèdo Tchango Hêviosso Fire Ogou Vodun of the Iron Sakpata, Vodun of the Earth Dangbé, the Sacred Python (c).

It should be underlined here that Vodun is dialectically represented by the Actor ‘Mother Vodun Maou Lissa’ which directs action in its materiality through such concrete Vodun Spirits as Dan-bada Houèdo Tchango Hêviosso Fire Ogou Vodun of the Iron Sakpata, Vodun of the Earth Dangbé, the Sacred Python, and also other concrete nouns like Big Trees and Creepers. Dogmatically, so far as (as long as (Cx) you project yourself to Vodun Spirit, viz., you (A) **stand (MaP)** in the trend (Cl), Mother Vodun Maou (A) **lives (MaP)** in you (Cl).

This raises the question of automatic natural protection of Vodun worshippers or believers by Mother Vodun Maou (A) whose power- viewed as giant, or ‘strong’- **moves (MaP) everything (G)** (e). By the general word ‘everything’ is meant ‘all evils’. The running away of ‘witches’ and ‘wizard’ (previously signaled in I (b)) thus appears quite obvious in that Mother Vodun Maou (A) is the god of justice who cannot accept that some people called ‘witches and wizards’ use their power to harm

the weak. It should be so for (Cc) they (A) cannot withstand (MaP) the fury of Vodun Love Spirit (G) (2iii). At last, there is another set of action processes realized by ditransitive verbs; that is, those material processes admit two minor participants: the Goal and the Beneficiary (B) as in set III below.

III (a) If you (A) do (MaP) good (G) (32i), you (A) do (MaP) it (G) to yourself (B) (32ii)

(b) If you (A) do (MaP) bad (G) (33i), you (A) do (MaP) it (G) to yourself (B) (33ii)

The two aforementioned clauses III (a) and III (b) are syntactically alike in that they are stylistically patterned on parallelism. In both cases the singer overtly states that no matter the listener/reader- anaphorically represented by the actor 'you'- who 'do[es] (MaP)'good'/'bad' (G), 'do[es]' (MaP) it to themselves (B). It should be highlighted that the performer of the action 'do' is conflated with the one who benefits from it: hence the reflexive pronoun 'yourself' referring to the subject 'you'. Those statements appear then like a piece of advice about how people (Vodun worshippers and others) should behave to lead a happy life. Like holy writings (the Bible or the Quran), Vodun Life Spirit claims that whatever you do impacts positively or negatively your life. How does Vodun power show off on a mental scale?

3.2.2. Vodun Power as Unveiled through Mental Processes

Though insignificantly resorted to in the song (4.48%), mental processes undoubtedly play a crucial role therein. They are encoded in verbal forms like '**ve got to feel** (8), **feel** (22), and **know** (30ii) as can be seen in the forthcoming set:

- (a) You (S)'ve got to feel (MeP) it (Ph) (8)
- IV (b) As long as (Cx) you (S) feel (MeP) deep love (Ph) for me (Cc) (22)
- (c) **Don't you (S) know (MeP)** (30ii) you (A) 're doing (MaP) it (G) to yourself (B)? (30iii)

Set IV above exhibits just two main types of mental processes in the song: emotive or reactive ('feel') and cognitive (know'). The conscious being or Senser 'you' in IV (a) is simply required to (has got to) feel (MaP) Vodun Life Spirit (anaphorically designated by the Phenomenon 'it'). This means that you do not need to perform any specific action, or make any particular effort to testify the existence of Vodun Life Spirit: it is just a question of sensation. As for IV (b), it is a subordinate clause through which 'Vodun Life Spirit' is directly addressing 'you' (Senser): As long as (Cx) you (S) feel (MeP) deep love (Ph) for me (Cc). Here, while the circumstance 'as long as' expresses the extent to which your feeling should last (endlessly in fact), the circumstance of cause 'for me' denotes the one on behalf of whom the Phenomenon 'deep love' should be directed: 'Vodun Life Spirit'. Notice that once that love perception is fulfilled, you '**receive (MaP) the flow of bliss and happiness (G)** in you' (Cl) (21ii).

As far as IV (c) is concerned, 'you' -still Senser- are asked whether you are not conscious (or you don't know' (MeP) you (A) 're doing (MaP) [what you do] (G) to yourself (B). It is to underscore that the embedded clause following the mental process functions as a Phenomenon: systemic functional linguists call it a '*fact*' (Eggins, 1994, p. 244), whereas in the two previous cases the Phenomenon is known as '*act*' (ibid, p. 243). The coming sub-section is devoted to the exploration of Vodun power in verbal processes.

3.2.3. Vodun Power as Unveiled through Verbal Processes

Like the preceding processes, Verbal processes are less preponderant (5.97%) though playing a central role in the song. They are essentially encoded in the verbal groups *says* (3i), *to preach* (4, 18), *to say* (6), *can say* (11ii) and *sing* (23). It follows from this to corroborate the claim that verbal processes are clauses of saying (Thompson, 2014, p. 105, Halliday & Matthiessen, 2004, p. 252). The recorded verbalization in the song is gathered into set V underneath.

(a) And Vodun Law (Sy) **says (VeP)** this (Vb): (3i)

(b) No need (X) **to say (VeP)** it (Vb) (6)

v

(c) So I (Sy) **can say (VeP)** (11i)

(d) **Sing (VeP)** it (Vb) (23)

The abstract noun ‘Vodun Law’ is intentionally assigned the function of Sayer in V (a) as if it were a person endowed with the faculty to sa[y] (VeP) things. And what it says (i.e., the Verbiage) is encoded by a cataphoric cohesive device (‘this’) the meaning of which is disclosed in the following set of clauses: Whatever (G) you (A) do (MaP) to your neighbor (B) in bad or good (Cm)) (3ii) It (Cr) is (ReP-At) to yourself (B) (3iii) that you (A) do (MaP) it (G) (3iv). Here again, like holy writings, Vodun Law has the power to act on or direct people’s behaviour: it informs in advance human beings that their lives are influenced by their attitudes. Hence, they have the choice between doing good or doing bad in their hands. In that case, Vodun Life Spirit can be likened to Vodun Love Spirit as it lovely indicates the way for a joyful or pleasant life. Therefore, as asserted in V (b), there is No need (X) to say (VeP) it (Vb) (6), since it actually and naturally becomes obvious to everyone.

In V (c) Vodun is personified and is attributed the Sayer role (‘I’). It has the ability to -can say- (VeP): I (Cr) ’m (ReP-At) in you, you, you (Cl) (11ii) and you (Cr) ’re (ReP-At) in me (Cl). Notice that this verbal process quotes a *speech* (or *locution* in Halliday’s terms). Finally, in V (d), Vodun is ordering its followers to **sing (VeP)** it (Vb) (23). The meaning of the verbiage ‘it’ can be understood by referring back to the previous processes: the strong power (A) (20i) that **moves (MaP)** everything (G) (20ii), **stand[ing] (MaP)** in the trend (Cl) (21i), and **receiv[ing] (MaP)** the flow of bliss and happiness (G) in you (Cl) (21ii), **feel[ing] (MeP)** deep love (Ph) for me (Cc) (22). It follows thus that Vodun is inviting ‘you’ to proclaim, through songs, its power, its grace, its charming or pleasing qualities. The next and last sub-section is devoted to processes which encode meaning of being.

3.2.4. Vodun Power as Unveiled through Relational Processes

It should be recalled that in the current study relational processes are classified into three categories: attributive, identifying and others. Intensive (attributive) clauses are the most preponderant (17/27) of all the relational processes. They are realised by such verbal items as *is* (3iii, 13, 20i,21i, 26,35ii), *'s* (5i, 7, 17i, 19i, 27ii), *'m* (11ii, 24i, 35i), *'re* (11iii, 24ii), *am* (12). It follows thus to substantiate that the verb 'be' is the most typical *copular* verb (elsewhere known as *linking* verb) that occurs in relational clauses. Some incidences of attributive processes are drawn from the song and displayed as follows.

- VI {
- (a) It (Cr)'s (ReP-At) just there in the air (Cl) (5i)
 - (b) It (Cr) 's (ReP-At) just there in the earth (Cl) (17i)
 - (c) It (Cr) 's (ReP-At) just there within you (Cl) (7)
 - (d) As true as (Cm) I (Cr) am (ReP-At) in everything (Cl) (12)
 - (e) And as (Cc) everything (Cr) is (ReP-At) in me (Cl) (13)
 - (f) I (Cr) 'm (ReP-At) in you, you, you (Cl) (11ii) and you (Cr) 're (ReP-At) in me (Cl) (continuous chorus) (11iii)
 - (g) As true as (Cm) I (Cr) 'm (ReP-At) in Jahgly Jah Guiddy Jah (Cl) (35i)
- And as (Cc) Jahgly Jah Guiddy Jah (Cr) is (ReP-At) in me (Cl) (35ii)

Clauses VI (a) VI (b) and VI (c) of the set above disclose a blatant syntactic parallelism of the type SVA, where the Subject It (Cr) is anaphorically employed for Vodun, the Verb 'be' 's (ReP-At) sets a class membership relationship between the subject and the Adjuncts or adverbials (A) represented by the circumstantial elements 'just there in the air' (Cl), 'just there in the earth' (Cl), and 'just there within you' (Cl). It should be underscored that the three aforementioned circumstances of location express static location in space as regards the carrier 'Vodun'. They also connote that

Vodun does not only lie in inanimate things (air, earth), but it also resides in living beings- represented by ‘you’. This accounts for process VI (d) whereby Vodun (here personified) says “... I (Cr) **am (ReP-At)** in everything” (Cl). Hence the pervasiveness of Vodun Spirit, or differently put, the omnipresence of Vodun Spirit and by extension the omnipresence of the power of Vodun. Notice that while ‘everything’ is the class ascribed to Vodun in process VI (d), ‘me’ (designating Vodun) is the class attributed to ‘everything’ in process VI (e). It ensues an alter ego relationship between Vodun Life Spirit and any of its practitioners: the one is incarnated in the other.

The abovementioned alter ego relationship is clearly foregrounded in/by the clause complex VI (f): I (Cr) **'m (ReP-At)** in you, you, you (Cl) (11ii) and you (Cr) **'re (ReP-At)** in me (Cl). Notice the three-time repetition of the personal pronoun object ‘you’ in clause (11ii). It is a stylistic device deployed to lay emphasis on the static space of Vodun represented by its worshippers, or its permanent presence in its practitioners. The effect thus sought is plainly perceptible as the sentence is made a continuous chorus. In other words, in singing in unison VI (f), a rhythmic effect is produced on hearers.

At last, clause VI (g) parallels clause VI (f). As a matter of fact, both clauses are more or less built on the same syntactic structure. However, while VI (f) sets an alter ego relationship between ‘Vodun Life Spirit’ and ‘you’, the so-called relationship is here exhibited between ‘Mother Spirit’ (Mother Vodun Maou Lissa) and one of her begotten children or Spirits, namely Jahgly Jah Guiddy Jah. Needless to remind that material processes II (c) and II (d) previously explored have exuded a supreme female god known as ‘Mother ‘Vodun Maou Lissa’ which begot 41 Vodun and Big Trees and Creepers. Graham (2019, p. 10) explains that the supreme gods are Mawu (female, lunar) and Lisa (male, solar). It is also worth underlying that the adverbial conjunction of extent ‘as true as’ deployed to begin clauses VI (g) and VI (d), contributes to emphasizing that the facts expressed are not fleeting or ephemeral,

but are bound to last forever. In other words, they connote the eternal nature of the realities stated about Vodun power. In this sense, as Foucault (1987) argues, “*power is permanent, repetitious, inert and self-reproducing*” (p. 93, emphasis ours).

Turning to identifying processes, it should be highlighted that they are encoded in similar verbal units like their attributive counterparts. These subsume *are* (3v, 31ii), ‘s (9i), *am* (3ii), ‘*m* (35iii). The occurrences of those processes are clustered into set VII and shown underneath.

- (a) For (Cc) your neighbor and you (T) are (ReP-Id) one (V) » (3v)
- (b) It (T) ’s ReP-Id) the Eternal Life String (V) (9i)
- VII (c) I (T) am (ReP-Id) you, you, you (V) (31i) and you (T) are (ReP-Id) me (V) (continuous chorus) (31ii)
- (d) I (T) ’m (ReP-Id) the terror of witches, And of evil spirits and wizards(V) (35iii)

It is obvious from the above that all the four clauses recorded contribute not only to characterize as earlier noticed with attributive clauses, but to identify. Thus, the Values ‘one’, ‘the Eternal Life String’, ‘you’, ‘me’, ‘the terror of witches, And of evil spirits and wizards’, serve in that order to define the identity of such Tokens as ‘your neighbor and you’, ‘it’, ‘I’, ‘you’, and ‘I’ respectively. It ensues to claim that those clauses encode facts whereby “two concepts are presented as different ways of referring to the same entity” (Thompson, 2014, p. 101). For instance, though ‘you’ are naturally different from ‘your neighbor’, VII (a) plainly acknowledges that from a spiritual point of view ‘your neighbor and you’, taken together, constitute ‘one’ entity. This amounts to treating your neighbour like you do to yourself. The conjunction of cause ‘for’ that begins the clause connotes that the whole statement becomes the reason of a previous one. The concerned statement, as discussed in subsection 5.1, is: Whatever (G) you (A) **do (MaP)** to your neighbor (B) In bad or good

(Cm)) (3ii) It (Cr) **is (ReP-At)** to yourself (B) (3iii) that you (A) **do (MaP)** it (G)) (3iv).

VII (b) depicts Vodun Spirit (anaphorically referred to as ‘It’) as the Eternal Life String That (A) links (MaP) you (G) to everything (B) (9ii). In clearer terms, Vodun Life Spirit, thus Vodun Power, connects you to everything because it is ‘in everything’ (12). Being in everything implies then that Vodun Life Spirit -or Vodun Power- is everywhere. This endorses Foucault (1978)’s claim that “power is everywhere” (p. 93). Given the efficiency and potency of that power, ill-intentioned spirits cannot resist it: they merely flee before it. That’s why in VII (d), it is assimilated to ‘the terror of witches, and of evil spirits and wizards’. The one-and-one or alter ego relationship talked about in VI (f) is once again unveiled in VII (c) to denote the unicity constituted by Vodun Life Spirit and ‘you’, its practitioner(s): I (T) am (ReP-Id) you, you, you (V) (31i) and you (T) are (ReP-Id) me (V). Here again, notice as stressed in VI (f), the stylistic effect produced on the listener by the three-time repetition of the Value (or Identifier) ‘you’.

Conclusion

The exploration of Ben Weilow’s song ‘Vodun Life Spirit’ has appeared as an interesting tangible excerpt to validate the claim that “language is a means of representing [...] ‘worlds, perceived or imagined” (Bloor & Bloor, 2004, pp. 106-107). It has basically unraveled our experience with others, and more precisely how African spiritual life, encroached in Vodun, pervades the African’s existence. As contended by Douglas Adams (cited in Bloor & Bloor, p. 107), language has a vital effect on our involvement with “Life, the Universe and Everything”.

The study has also contributed to rectifying the misconception or ideological mis-representation that some people (Westerners and (deracinated) Africans) have about the concept ‘Vodun’. As a matter of fact, it is proven over and over from an in-depth investigation of the four major processes disclosed by the study -Material, Mental, Verbal and Relational- that like the Almighty God, Vodun is a spirit that not

only pervades everything, but also plays a protective role. It teaches human beings (or more specifically its practitioners) the rules for a sound life, incarnates its worshippers so as to watch them over by preventing them from being harmed by witches and wizards, or whoever is ill-intentioned. As the song concludes, Vodun itself speaks in a personified way in the following terms: I'm the terror of witches, And of evil spirits and wizards (35iii).

References

- AMOUSSOU Franck (2023). "A Feminist Stylistic Analysis of Chimamanda Ngozi Adichie's Short Story *The Thing Around Your Neck*", In S. CHABBANI, A. FAWAZ SAMMOUR & S. KHADHRAOUI ONTUNC (Eds.), *Proceedings Book Middle East International Conference on Contemporary Scientific Studies-Viii* (pp.46-55). Adana, Türkiye.
- BLOOR Thomas & BLOOR Meriel (2004), *The Functional Analysis of English: A Hallidayan Approach* (2nd. ed.), London, Arnold.
- CUNANAN Bonifacio T (2011), "Using Transitivity as a Framework in Stylistic Analysis of Virginia Woolf's *Old Mrs. Guy*", *Asian EFL Journal*, 54, p.69-79.
- DARANI Laya Heidari (2014), "Persuasive Style and its Realization through Transitivity Analysis: A SFL Perspective", *Procedia: Social and Behavioural Sciences*, 158, p.179-186.
- DREFUS Hubert L & RABINOW Paul (1983), *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, 2nd ed., Chicago, The University of Chicago Press.
- EGGINS Suzanne (2004), *An Introduction to Systemic Functional Linguistics*, Second edition, London, Continuum International Publishing Group.
- EGGINS Suzanne (1994), *An Introduction to Systemic Functional Linguistics*, London, Pinter Publishers.

- FAIRCLOUGH Norman (1989), *Language and Power*, London, Longman.
- FALEN Douglas J (2018), *African Science: Witchcraft, Vodun, and Healing in Southern Benin*, United Kingdom, The University of Wisconsin Press.
- FONTAINE Lise. (2013), *Analysing English Grammar: A Systemic Functional Introduction*, New York, Cambridge University Press.
- FOUCAULT Michel (1978). *The History of Sexuality (Volume 1: An Introduction)*. New York & Canada: Random House, Inc.
- GRAHAM Lloyd D (2019). "A Comparison of the Anthropomorphic Vodun Power-Figure (West African *bocio/bo/vodu/tro*) with its Kongo Counterpart (Central African *nkisi*)". Accessed on March 3rd, 2023 https://www.academia.edu/41066476/A_comparison_of_the_anthropomorphic_Vodun_powerfigure_West_African_bocio_bo_vodu_tro_with_its_Kongo_counterpart_Central_African_nkisi_.
- HALLIDAY M. A. K. and MATTHIESSEN Christian M. I. M. (2004), *Introduction to Functional Grammar*, 3rd ed., London, Edward Arnold.
- MARTIN Denise (2012), African Mythic Science or Vodou Methodology, *The Journal of Pan African Studies*, 5 (4), p.83-100.
- NOKSO-KOIVISTO Liisa Maria (2020), "*We are so rich in culture !*" : *Meanings and values of Vodun as cultural heritage in Ouidah, Benin*, Unpublished Master's Thesis, University of Helsinki.
- REISIGL Martin & WODAK Ruth (2009), "The Discourse-Historical Approach", In R. WODAK & M. MEYER (Eds.), *Methods of Critical Discourse Analysis* (pp. 87-121), London, SAGE Publications Ltd.
- THOMPSON Geoff. (2014), *Introducing Functional Grammar*, 3rd ed., New York, Routledge.

**MYSTICISME DANS LE ROMAN BURKINABE : UN PECHE D'EXCES
D'OPTIMISME OU L'EXPRESSION D'UNE FIERTE IDENTITAIRE**

NUNA

**Ernest BASSANE,
Maître de Conférences à l'Université Norbert Zongo /Koudougou
Zoulcoufouli ZONOU,
Doctorant à l'Université Norbert Zongo**

Résumé : Notre communication pose la problématique générale de la résistance des chefs africains à la pénétration coloniale et plus précisément les raisons de l'échec des peuples noirs à protéger leurs territoires contre l'envahisseur. L'analyse montre que les résistants africains ont fait preuve de courage et de stratégies pour mettre en déroute l'ennemi. Seulement, les pouvoirs occultes sur lesquels ils ont bâti en partie leur puissance de feu, finissent par les desservir car s'étant laissés aller à des certitudes d'une regrettable puérité. La sociocritique convoquée pour évaluer cet état de fait a pu montrer que non seulement le discours mais aussi les actes et les pratiques des combattants noirs ont conduit à un abus de confiance qui a lézardé la forteresse naguère dressée pour dérouter l'opposant.

Mots-clés : sociocritique ; occultisme ; rationalité ; résistance ; territoire.

Abstract: Our communication raises the general issue of the resistance of African leaders to colonial penetration and more specifically the reasons for the failure of black peoples to protect their territories against the invader. The analysis shows that African resistance fighters demonstrated courage and strategies to rout the enemy. However, the occult powers on which they have partly built their firepower end up doing them a disservice because they have indulged in regrettable childish certainties. The sociocriticism convened to assess this state of affairs has shown that not only the discourse but also the actions and practices of black fighters have led to a breach of trust which has cracked the fortress once erected to confuse the opponent.

Keywords: sociocriticism; occultism; rationality; resistance; territory.

Introduction

Affirmer que la production littéraire burkinabè allie stratégiquement fiction et réalité c'est admettre la double fonction de sa littérature écrite. En effet, elle recherche les canaux épistémologiques par le truchement d'une fiction toute faite. La littérature burkinabè écrite en général et le roman burkinabè en particulier a vu le jour en 1962 avec la parution de *Crépuscule des temps anciens* de Nazi Boni. Ce roman au goût historique et culturel relate en filigrane le pouvoir mystique de la communauté bwaba dans l'Ouest du Burkina Faso. Comme si la plume littéraire burkinabè s'était investie dans un certain conformisme littéraire, le thème du mystère se veut une potentielle source d'inspiration des écrivains burkinabè. Convaincu que l'homme dans toute sa plénitude n'est que mystère, le roman burkinabè entend prospecter les articulations mystiques qui lient l'homme au cosmos. C'est en Afrique que les montagnes, les rivières, les grottes, les pierres et les clairières constituent des forces fonctionnelles au sens participatif dans la construction de l'éthos de la personne. Ils maintiennent la vitalité et représentent l'interface entre les vivants et les morts. Aussi, Ces éléments cosmiques sont-ils le siège de l'âme africaine et d'une signification très profonde. C'est pourquoi Ernest Bassané (2019, p.13) estime que : « *Le chant d'un oiseau, la direction du vent, l'éclat du soleil, le mouvement des feuilles des arbres, le regard de la femme, la posture du vieillard sont des codes culturels porteurs de sens dans le récit* ». Dans *Zoulabala, épopée des nunas*, le mysticisme fait la trame du récit. L'interrogation du surnaturel suscite de nos jours des études de plus en plus fécondes pour la compréhension de la littérature dans ses relents les plus insaisissables à telle enseigne que des théories telles Esthétique et poétique magiques sont venues baliser le champ analytique de ce type de production. Ainsi, réfléchir sur : « **Mysticisme dans le roman burkinabé : un péché d'excès d'optimisme ou l'expression d'une fierté identitaire nuna** » demeure objectivement pour nous une tâche loyale.

Dans une perspective qui est la nôtre, il sera prioritairement question d'analyser la place du mystique comme structure de fond du récit en étude. Pour ce

faire, elle s'articulera sur les considérations sociolinguistiques, les niveaux lexical et sémantique et le niveau narratif de la sociologie du texte de Pierre Zima.

1. Considérations théoriques

L'examen des articulations mystiques dans le corpus étudié nous conduit à recourir à la sociocritique comme outil théorique de référence. En effet, la sociocritique est une approche théorique du texte littéraire qui permet de cerner les relations qui existent entre la société et la littérature. Elle est une analyse de la dimension sociale dans l'œuvre littéraire. Selon Pierre Barbéris (1999, p.123) la « *sociocritique désignera donc la lecture de l'historique, du social, de l'idéologique, du culturel dans cette configuration étrange qu'est le texte* ». Cela témoigne du fait que la sociocritique est une théorie qui fait un va-et-vient discursif et analytique entre le texte littéraire et le fait social. Selon Claude Duchet (1976, p.4), la sociocritique est une approche critique du texte littéraire qui tente de construire « *une poétique de la socialité, inséparable d'une lecture de l'idéologique dans sa spécificité textuelle* ». L'exigence scientifique requiert dans ce cas d'espèce que nous portions notre choix sur la démarche méthodologique de Pierre Zima. En effet, cet auteur propose la sociologie du texte comme une démarche élaborée en établissant une relation sémantique entre la sociologie du texte et la sociocritique, car dit-il « *sociocritique et sociologie du texte sont synonymes ici dès que le mot sociocritique a été actualisé-entre autres parce qu'il est plus court que l'expression sociologie du texte* ». La sociologie du texte est une méthode qui s'appuie sur la sociologie de la littérature et repose essentiellement sur la situation sociolinguistique, les niveaux lexical et sémantique ou sociolecte, le niveau narratif. Cela dit, elle postule que tout texte littéraire doit être considéré comme une réponse active à une situation sociolinguistique historique. Elle répond à la question de savoir comment le texte littéraire réagit face aux problèmes sociaux et historiques au niveau linguistique.

2. De la construction de la personnalité virile

Dans cette partie de notre réflexion, tout porte à croire que nous ne saurions parler assez de la situation sociolinguistique du texte littéraire sans nous interroger de prime abord sur sa valeur sémantique. De ce fait, la sociolinguistique, dit Pierre Zima (2009, p.27) dans ses filets analytiques « *c'est une constellation historique dynamique de langages dont chacun articule de groupes particuliers en interagissant de manière affirmative ou critique avec les autres* ».

La situation sociolinguistique du texte dépend de la représentation historique des langages étrangers comme non statiques. Elle part du principe que tout texte est une doxa de langages d'un groupe social. Ce groupe social articule une société de référence (macro société) transposée dans une société de texte (microsociété). Au fait l'approche sociolinguistique consiste à analyser dans le texte littéraire le langage collectif propre d'un groupe social à un moment donné de l'histoire où des conflits sociaux ou des intérêts de groupes sont pris en compte.

Sous cet angle, *Zoulabala, épopée des nunas* est un roman qui s'inscrit dans un cadre sociohistorique de l'Afrique en général et du Burkina Faso en particulier. Il s'agit notamment de l'irruption du colon appelé Nansar ce qui signifie "l'homme blanc" dans la vie de l'homme noir :

« le Nansar rouge est survenu en personne, dans le pays profond, lui qui n'avait pas de pareil dans le maniement du bâton de feu. Beaucoup de gens prirent peur et s'enfuirent chez les peuples lointains, dans l'espoir de leur échapper. Certains d'entre eux revinrent, car disaient-ils, le Nansar rouge a envahi le monde entier ». (p.86)

En vérité, ce qui constituait le problème pour les populations visitées par le colon c'était les modalités de paiement de l'impôt de capitation qui est d'ailleurs appelé en pays nuna "mié lampo" qui se traduit par l'impôt du droit de vie dont la composition s'apparentait à une véritable sinécure :

« Chaque famille, à ce jour, doit payer chaque année cinq francs d'impôt, un panier de cauris, cinq bœufs, dix moutons, dix grands

paniers de mil, cinq gourdes de miel. Pour les produits de notre terroir, il n'y a pas eu de difficultés à s'en acquitter, mais les cinq francs, où allait-on les trouver ? Il en fut ainsi de ton père qui a été battu à mort sous nos yeux, par un garde noir de la troupe du Nansar, venu récupérer les impôts. » (p.88)

En réaction à cette intrusion qui venait déstabiliser les bases de son organisation sociale, la riposte des populations autochtones va s'opérer à travers le recours aux forces occultes traditionnelles. Ainsi, l'auteur essaie de dépeindre les péripéties de cette pratique sous l'angle d'une esthétique par l'exaltation des pouvoirs mystiques. L'expression de ces sciences occultes dans le roman burkinabè participe de sa richesse culturelle et historique. Ainsi, le langage mystique sinon sacré va marquer le regard et la conscience du non-averti qui y découvre un microcosme inédit. Ce faisant, le mysticisme dans ce roman comme l'expression d'une fierté identitaire se perçoit aisément à travers l'itinéraire miraculeux de Zoulabal Bassamboué. Il est l'émanation des divinités tutélaires qu'une lecture sociolinguistique présente comme un personnage à l'enfance extraordinaire :

« Le devin venait de jeter ses cauris, tout en prononçant des paroles ésotériques à mi-voix. Il désigna de l'index chacun des cauris, comme s'il avait voulu l'appeler par son nom, et qu'il lui eût parlé. Et enfin, un oracle sortit. J'ai vu, oui, j'ai vu dans les ténèbres de l'avenir de cet enfant. Mon cher Baléle, réjouis-toi ! Qui n'aurait pas souhaité que son enfant ait une destinée pareille à celle du tien. De tous les enfants, c'est le meilleur que tu viens d'enfanter. Il sera un héros. Il s'attaquera au Nansar rouge venu de l'autre côté des grandes eaux, l'homme qui sait tracer sa sagesse sur des morceaux de bois feuillus. » (p.21)

Ici le mysticisme préfigure la destinée d'un enfant fébrile qui se relèvera comme le sauveur de toute une communauté de l'emprise de l'envahisseur. Il inaugure pour ainsi dire la quête identitaire qui va jalonner tout le parcours du héros. En effet, Zoulabal Bassamboué est le produit d'une initiation mystique. Troisième enfant qui résista à la mort et qu'on pourrait qualifier dans ce récit « d'enfant terrible », il contraint au moyen de ses pouvoirs occultes les éléments de la nature à obéir à

sa loi. L'école de la flûte et du tam-tam a déjà révélé un homme de la plénitude qu'elle présente comme un laboureur inégalable vis-à-vis duquel aucune rivalité n'a prospéré, ensuite comme un chasseur intrépide qui livra une bataille victorieuse contre une panthère dont la description de la scène fait retenir le souffle :

« Bassamboué fut sa cible de choix. Celui-ci n'eut même pas le temps de s'apercevoir de la manœuvre du félin. A une dizaine de pas de lui, elle bondit sur Bassamboué qui esqua sa charge par une pirouette bien ajustée sur le côté. Il se retrouva sur les genoux, et avec la rapidité de l'éclair, au moment où le félin atterrissait, il effectua lui aussi son bon et se retrouva sur le dos de l'animal qu'il saisit par le cou. De tout son poids, il le bascule et le renversa les pattes en l'air. » p.43

Enfin, Bassamboué comme nous informe son nom qui renvoie également au chat fut ce lutteur très agile qui défia le redoutable de Djo en la personne de Bwélé qui jusqu'à cette séance fatidique de l'affrontement contre Bassamboué n'aligna que victoire sur victoire. Mais :

« Au moment où Bwélé fonçait sur lui, il fit deux petits pas dans sa direction pour l'obliger à ralentir son élan. Ensuite dans un mouvement rapide de feinte de la charge, il s'assit sur le talon gauche et à l'aide du pied droit, tacla son adversaire à répétition, tout en se redressant. Cette succession de gestes techniques n'eut pour résultat qu'un affalement honteux du héros de Djo. » p.67

Toute cette gloire fut couronnée par les qualités de grand guérisseur et d'anéantissement des sorciers dont lui seul avait le secret. Du reste, la dation de son nom par le devin ne présageait-elle pas de la destinée de cet enfant pas comme les autres ?

« D'une part le jour de la naissance de ton fils, du dolo était en préparation dans votre cours. Par conséquent, l'enfant s'appellera Bassan. D'autre part, sa maman a tué un chaton par inadvertance, à son enfance. Dès lors vous l'appellerez Bwélé. Ainsi, son premier nom, celui sous lequel on le désignera si souvent, sera Bassamboué. À ce prénom on ajoutera Djiyon, étant entendu que tu as perdu tes deux premiers rejetons. L'enfant est aussi la réincarnation d'un de ses ancêtres lointains, l'illustre Djidjir, le

grand thaumaturge des temps anciens. C'est pourquoi il portera son nom ; un nom dont l'appellation sera facultative. Vous utiliserez le caïlcédrat pour le purger, car il est sorti de cet arbre dont il aura la force s'il plaît à Dieu et aux ancêtres de lui accorder longue vie. » (pp. 21-22)

Comme on le voit dans le roman, le mysticisme n'est pas qu'une simple façade. Il n'est pas non plus un fantasme de l'esprit. Le mystère demeure une réalité vivante dans toutes les contrées de l'Afrique. Le pouvoir à vie en Afrique est conditionné par un " pacte diabolique" aux dires de Go Issouf (2014, p.14). Ce n'est pas Koyaga le Président féticheur dans *En attendant le vote des bêtes sauvages* de Ahmadou Kourouma ni Soungalo-Mensah dans *On a giflé la montagne* de Élie Yamba Ouédraogo encore moins le Président Gouama dans *Le Parachutage* de Norbert Zongo qui pourraient contredire cette thèse. C'est le constat que fait Pierre Ntsemou (2017, p.17), préfacier de Mahamat Aly El-Hadj lorsqu'il fait remarquer que :

« la réalité de l'occultisme ne fait l'ombre d'aucun doute dans cette plongée de l'auteur dans ce labyrinthe des mystères qui entoure la vie dans cette partie du monde où l'irrationnel semble plus privilégié que le rationnel et l'actualité du phénomène est prégnante au regard de ce que nous offre cette Afrique de l'ombre, des ténèbres là où la raison scientifique éprouve encore d'énormes difficultés à déchirer le voile noir et étanche pour faire passer la lumière des sciences physiques, chimiques et naturelles. »

Dans une perspective sociolinguistique, le mysticisme dans le roman étudié dévoile avec emphase la fierté identitaire des nunas. Ce peuple qui regroupe une diversité de dialectes dont le langage collectif est présent dans le Centre Ouest du Burkina Faso précisément à Koukouldi, Tenado, Tchériba, Didyr, Bonyolo, Thiou, Kamedji, Reo, Zoula. Il développe une attache culturelle bien construite autour d'un franc-parler, d'un courage et de la défense de l'honneur. En témoigne cette mise en garde de Bassamboué à l'endroit de l'envoyé du commandant du cercle :

« Va dire à ton chacal de commandant qui a fui à l'annonce de mon arrivée qu'il a eu la chance que je ne l'ai pas trouvé le jour

où je suis venu le chercher. Il n'a qu'à remercier ses ancêtres qui l'ont sauvé de mes mains ; n'eussent été eux, il ne serait plus en vie pour proférer des propos injurieux. Eh bien ! qu'il le sache bien, à partir de maintenant et pour toujours, que ni Zoulabal Bassamboué ni son peuple ne marchande leur liberté. S'il est vraiment né de ses maudits de parents qu'il ose se présenter en face de Bassamboué, demain, et il se rendra compte que rien ni personne ne peut le vaincre. » (p.182)

Le peuple nuna est fier d'exprimer ses origines mystiques, ce qui constitue une des caractéristiques fondamentales du roman burkinabè. C'est pourquoi en parcourant *Zoulabala, épopée des Nunas*, on est également marqué par l'expression d'un excès d'optimisme qui conduira à cette sorte de naïveté qui entrainera la chute et la prise du pays lyel par l'envahisseur. Aussi, les pratiques mystiques ont permis à la communauté noire sous l'égide de son chef Bassamboué d'infliger une défaite cuisante au colon l'obligeant à fuir de Nando le chef-lieu de son administration à Wado la capitale. Cette descente permit la destruction des principaux symboles de la colonisation et aux populations locales de célébrer leur indépendance comme cela se lit dans les lignes qui suivent :

« Quand les guerriers des deux fronts commencèrent à pousser les youyous et les kouyililili d'allégresse, la population de Nando sortit pour se joindre à la réjouissance. Quelques coqs courageux chantaient pour la troisième fois, annonçant le lever du jour. Le chef de Nando ordonna à ses sujets de rentrer chacun chez lui, et de revenir avec assez de nourriture et boisson pour fêter le départ de l'envahisseur et leur libération. » (p.163-163)

Le mysticisme dans ce roman est aussi un péché d'excès d'optimisme d'autant que les sciences occultes loin du rationalisme cartésien sont une forme de profanation, un excès d'ignorance. Mais tout pouvoir même mystique reste toujours faible de quelque chose que nous pouvons nommer l'optimisme béat et naïf. Ainsi, à la requête de son adjoint dans l'organisation du combat, Zoulabal Yombié qui lui suggère de poursuivre l'expédition pour rechercher les fuyards dans leur refuge à Wado pour être sûr que la victoire est totale, Zoulabal Bassamboué retorqua en ces termes : « *De mon*

point de vue, tout finit avec la libération de Nando .Mon objectif à moi, était la libération du pays nuna. Et puisque c'est Nando qui abritait le pouvoir qui nous opprimait, il me semble que le but est atteint avec cette conquête. » (p.168). Cette posture traduit si besoin en était non seulement l'autosatisfaction puérile du chef Nuna mais également une grande ignorance de la réalité de la guerre qui est d'avoir oublié ce que c'est que le repli tactique auquel l'ennemi peut recourir pour se préparer pour revenir en force. Par ailleurs, sa réplique aux avertissements de Samori qui voulait attirer son attention sur les limites de toute puissance mystique est édifiante sur le culte de la personnalité qui prépare la chute du chef des Nunas : « *Attention ! dit-il, Moi c'est différent. Ce n'est pas un homme qui m'a conféré mes pouvoirs. Je les ai reçus des grands esprits de la brousse. Je pourrais moi-même être pourvoyeur de pouvoirs.* » (p.185). Ce discours conflictuel est la marque d'un thaumaturge (Zoulabal Bassamboué) qui est un nec ultra de l'imprudance. Donc héros est victime ici d'un optimisme aveugle d'autant qu'il subordonnait la victoire de cette lutte à l'efficacité de ses pouvoirs mystiques.

En plus, l'on peut regretter ce qui s'apparente ici à l'expression d'un nombrilisme égoïste quand le chef de guerre Nuna considère que sa mission est de libérer le peuple nuna tout en oubliant que d'autres peuples souffrent à côté des siens. Les oublier est un abandon passible de la condamnation pour non-assistance à personne en danger.

3. Approche sociolectale de surdimensionnement du moi identitaire

Le sociolecte est un concept méthodologique de la sociologie du texte inspiré de Pierre Zima. L'auteur établit un rapprochement sémantique entre sociolecte et les langages de groupes qui interagissent dans une situation sociolinguistique. Le sociolecte est ainsi perçu comme l'ensemble des langages collectifs mettant en évidence une idéologie dans un texte. Dans la même optique Pierre Zima (2000, p.131) considère que le sociolecte articule inéluctablement « *une dimension lexicale, une dimension sémantique et une dimension syntaxique ou narrative* ».

Pour mieux cerner la dimension lexicale et sémantique du mysticisme dans *Zoulabala, épopée des Nunas* sous le prisme de la célébration d'une identité, du péché d'excès d'optimisme et de l'expression d'une crédulité exagérée, nous nous proposons de présenter un tableau analytique construit autour des paradigmes symptomatiques qui participent à déconstruire le phénomène mystique. Le contenu des deux colonnes principales autorise la mise en exergue des relations dichotomiques que génère le mysticisme.

Typologie du répertoire lexical	Vocabulaire d'un péché d'excès d'optimisme	Vocabulaire d'une crédulité exagérée
Nansar vs Nunas	<p>« Sacrifié à une queue de buffle pour solliciter la victoire dans le combat qui les attendait » (p.128)</p> <p>« Bassamboué avait tout compris de cette guerre qu'il déclenchait contre le Nansar rouge. Au début, ce serait le triomphe. Mais un moment viendrait où il n'aurait plus le contrôle de ses zones, et alors ce serait la débâcle » (p.133)</p> <p>« Les fétiches dont je dispose m'avertissent de</p>	<p>« Ni Zoulabal Bassamboué, ni son peuple ne marchande leur liberté » (p.182)</p> <p>« L'autonomie dans l'indigence est préférable à la servitude dans l'abondance » (p.122)</p> <p>« Éloigné du mieux possible les acteurs et les signes de la domination » (p.130)</p> <p>« Tout homme venait au monde avec son destin qui pouvait lui réserver des débuts modestes et</p>

	<p>beaucoup d'événements futurs » (p.184)</p> <p>« Tu dois comprendre que tes fétiches ne feront rien face au Nansar » (p.184)</p> <p>« Attention ! Moi c'est différent. Ce n'est pas un homme qui m'a conféré mes pouvoirs. Je les ai reçus des grands esprits de la brousse » (p.185)</p> <p>« Je suis le fils adoptif des hommes de la brousse. J'ai été initié par eux aux meilleures pratiques occultes. » (P. 190)</p> <p>« Son gris-gris l'avait blindé, il était invulnérable » (p.192)</p>	<p>une fin glorieuse ou des débuts glorieux et une fin misérable. » (p.133)</p> <p>« Nous sommes des hommes libres ! Et nous le resterons pour toujours. » (p.137).</p> <p>« Il n'avait pas peur de la mort. » (p.194)</p> <p>« Zoulabal Bassamboué est venu au monde comme tous les autres hommes. Mais il s'en retourne par un chemin que nul autre ne pourra emprunter » (p.199)</p>
--	--	---

Ce tableau nous fait observer que le mysticisme dans le roman étudié exprime deux tendances ambivalentes : d'une part, le mysticisme entendu comme révélateur d'un patrimoine identitaire et culturel et d'autre part le mysticisme comme la célébration d'un optimisme béat et d'une naïveté endogène. Il permet pour ainsi dire

d'évaluer la dimension réaliste voire contextuelle de ce roman qui, au-delà des péripéties de la guerre de conquête met en scène la problématique de la spiritualité sous l'angle de l'opposition entre religions modernes dites révélées et celles traditionnelles considérées en certains endroits comme diaboliques donc vaincues. Du reste, dans le récit, des passages ne font-ils pas cas de l'étonnement voire de l'inefficacité des pouvoirs de Zoulabal Bassomboué face à certains objets de piété des pères blancs en mission d'évangélisation au moment des faits :

« Dans le campement des Monpyères (Mon père) où Bassamboué choisit de se rendre, ils ne trouvèrent pas âme qui vive : ni garde ni gardien. Pourtant il avait souhaité se mesurer à ces détenteurs des fétiches du Nansar, pour savoir jusqu'à quel point ils étaient puissants. Un des guerriers s'avança et lui demanda de ne pas brûler le camp, (...) Par quelle magie pouvaient-ils sacrifier sans verser du sang ? Tout en s'interrogeant, il aperçut dans un coin de la pièce un objet qui attira son attention. Poussé par la curiosité, il s'en approcha. C'était une statue, une belle statue de femme. Il avança la main pour la toucher. A l'instant même, il entendit une voix douce qui lui disait intérieurement : « Zoulabal Bassamboué, convertis-toi et tu vivras ». Elle se fit entendre une deuxième puis une troisième fois. Alors Bassamboué s'enfuit de la pièce en hurlant. » (P.136)

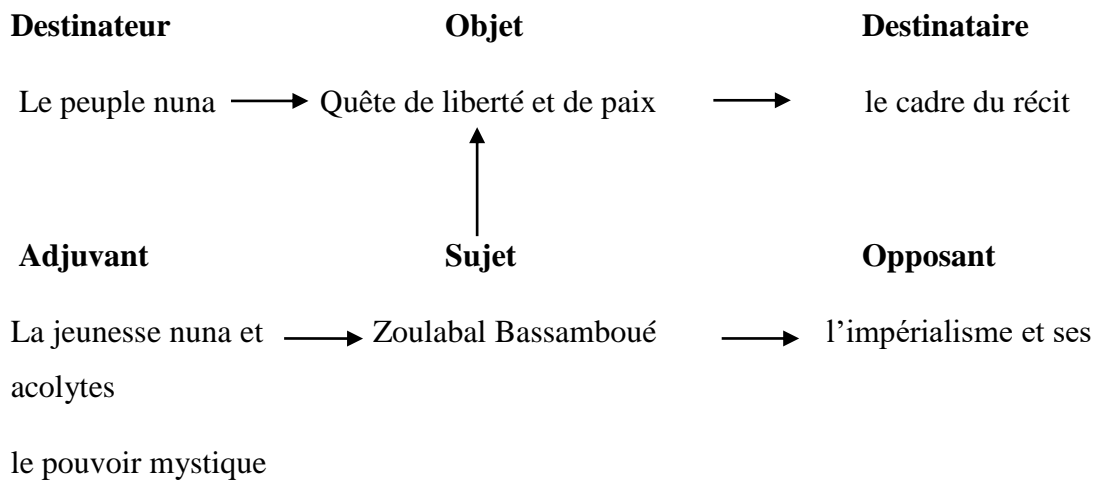
Ces signes, peut-on le croire ont été plus véridiques que tous les discours divinatoires qui avaient été prédits sur le parcours de Bassamboué par les féticheurs de tout acabit.

4. De la structure narrative du pouvoir mystique

Pour aborder la structure narrative d'un texte littéraire, il est bon de s'inspirer de schéma actanciel. Dans le cas présent, Algirdas Julien Greimas (1986, p.180) semble faire autorité, lui pour qui « *les rôles actanciels constituent le paradigme des positions syntaxiques modales, que les actants peuvent assumer au long du parcours narratif* ». Dit autrement, dans le texte littéraire, on peut cerner l'actant par rapport au

rôle qu'il occupe dans la séquence narrative. Ainsi, l'actant peut avoir les qualificatifs d'individu ou de collectivité, d'abstraction, de sujet humain ou objet. Dans le schéma actanciel de Greimas, apparaissent six types d'actants à savoir : le sujet, l'objet, l'adjuvant, l'opposant, le destinateur et le destinataire. Le sujet représente le héros dans la séquence narrative qui est en quête d'un objectif bien déterminé qu'est l'objet. Le sujet dans sa quête de cet objet est aidé ou soutenu par un certain nombre d'éléments actifs appelés adjuvants. Toujours dans la poursuite de cet objet, le sujet rencontre des obstacles qui se dressent sur son chemin et désignés opposants par Greimas. Le destinateur qui est à la base de la quête du sujet laisse transparaître le destinataire ou le bénéficiaire de la mission.

De ces éclairages, nous pouvons reconstruire le schéma actanciel de *Zoulabala, épopée des Nunas* comme suit :



Le sujet : le rôle du sujet est joué par Zoulabal Bassamboué. Sa vie et son parcours héroïque sont liés à la plupart des évènements décrits dans le texte. Nous le qualifions de héros mystique, au regard de la diversité de pouvoirs mystiques dont il dispose. Il est le fruit d'une éducation occulte assurée par le devin Épilou et des esprits de la brousse. Doté d'une grande habileté et d'un caractère irréprochable, Zoulabal

Bassamboué poursuit à travers ses longues pérégrinations au sein de la communauté nuna, la quête d'une liberté et d'une paix pleines.

L'objet : la quête du héros demeure la liberté et la paix. En effet, Zoulabal Bassamboué refuse toute compromission et se réclame la colonne vertébrale de l'autonomie du peuple nuna. Dans ce récit, le peuple refuse toute domination et surtout celle occidentale.

L'adjuvant: il est représenté ici par la jeunesse nuna et les forces mystiques. En effet, la solidarité, la redevabilité et l'enseignement des valeurs mystiques sont les facteurs déterminants de cette résistance. Alors, nous pouvons dire que la détermination de la jeunesse nuna couplée au pouvoir mystique ont aidé Zoulabal Bassamboué dans la tentative de la quête de l'intégrité de son terroir.

L'opposant : dans ce schéma, l'opposant est représenté par une certaine abstraction : l'impérialisme. En effet, l'impérialisme est ici la domination économique, culturelle, sociale, politique et militaire du Nansar rouge sur le peuple nuna. Il a constitué un frein à la réalisation de l'objet de quête du sujet, dans la mesure où Zoulabal Bassamboué est pris par un excès de confiance à ses pouvoirs mystiques. Ces propos de défiance à l'égard du maître ont rendu impossible la quête de l'intégrité du peuple nuna.

Le destinataire : c'est l'existence du peuple nuna qui est à l'origine de la mission du héros Zoulabal Bassamboué. Le peuple nuna a mandaté et investi Zoulabal Bassamboué d'une mission qui est celle de la quête identitaire. L'impérialisme occidental devrait être réduit au quotient nul grâce aux pouvoirs mystiques de Zoulabal Bassamboué.

Le destinataire : le bénéficiaire de cette quête de Zoulabal Bassamboué est sans nul doute le cadre du récit. Ce sont les survivants locaux et les subordonnés du commandant Viager qui vont bénéficier de cet après-guerre. Ce schéma illustre en filigrane les bénéficiaires de la lutte. Il s'agit d'une évocation héroïque du peuple nuna

pour susciter en toute l'humanité la nécessité de sauvegarder son intégrité au prix des sacrifices énormes.

À la lumière de ce schéma, se lit une dichotomie qui met en lumière la relation conflictuelle qui existe entre sciences rationnelles et sciences irrationnelles. Le commandant Viager est un tenant indéfectible de la rationalité cartésienne tandis que Zoulabal Bassamboué est un partisan de l'irrationalité. En toile de fond de cette analyse, il ressort clairement que le héros mystique, Zoulabal Bassamboué a échoué à sa mission, car en dépit de ses pouvoirs mystiques, il a compris les conséquences de son arrogance et son imprudence. De manière métaphorique, nous pouvons dire que l'orthodoxie chrétienne a donné l'éthique et la déontologie aux pratiques ancestrale et mystique.

Conclusion

À la fin de cette analyse, nous pouvons retenir que l'examen du mysticisme dans le roman étudié a permis de cerner comment cette pratique culturelle peut configurer l'intrigue dans le roman africain francophone. Elle a répondu à la question de savoir ce qui fait du corpus examiné un roman mystique sur un socle historique. Cette interrogation a induit le recours à la sociocritique notamment à la sociologie du texte de Pierre Zima. Ce faisant, il est ressorti que le mysticisme dans *Zoulabala, épopée des nunas* charrie à la fois un excès d'optimisme et l'expression d'une crédulité exagérée. L'un dans l'autre, ce roman de l'Abbé Athanase Koazoma Bationo est un voyage dans les dédales de la conquête française et de la résistance africaine dans lesquelles la question civilisationnelle s'est imposée au-delà de l'affrontement physique comme une déterminante clé de l'issue des hostilités. Aux succès épisodiques promus par la puissance des fétiches, vont succéder la débâcle et la fin somme toute symbolique de la résistance avec notamment la disparition du leader Nuna qui rappela, dressé sur le rocher de sa cour aux survivants autochtones de la barbarie de Viager, le commandant blanc ceci :

« *Je m'en vais, je ne meurs pas, je ne fuis pas non plus. Si le Nansar vient demander après moi, indiquez-lui où je suis entré (...) Voyez, je ne meurs pas, j'entre dans la terre mère. Je retourne dans le sein de ma mère (...) Il est alors inutile de pleurer ou de célébrer mes funérailles comme si j'étais mort. Je me cache simplement à vos yeux. Pour vous, sachez que vous me retrouverez toujours en venant à cet endroit.* » (p.199)

En définitive, dans ses forces comme dans ses limites, « *Le monde est un dérivé de mystères* » comme le pense Zoulcoufouli Zonou (2021, p.1) et nul mieux que l'humain ne peut éprouver cela, car l'homme, durant toute sa vie est un produit du mystère.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- **ALY EL-HADJ Mahamat** (2017), *L'occultisme dans l'étrange destin de Wangrin d'Amadou Hampâté Bâ*. Paris, édition Harmattan.
- **BARBÉRIS Pierre** (1999), *Introduction aux méthodes critiques pour l'analyse littéraire*, Paris, Dunod.
- **BASSANE Ernest** (2019), « Littératie des particularismes culturels dans le roman *En attendant le vote des bêtes sauvages* d'Ahmadou KOUROUMA » *WIIRE : Revue de Langues, Lettres, Arts, Sciences humaines et sociales*, n°10, Novembre 2019.
- **BATIONO Athanase Koazoma** (2016), *Zoulabala, épopée des nunas*, Ouagadougou, Édition Émile Sia.
- **BONI Nazi** (1962), *Crépuscule des temps anciens*, Paris, Édition Présence Africaine.
- **DUCHET Claude** (1976), « Introduction : Sociocriticism. Sub-Stance », Vol.5, n°15.

- **GO Issouf** (2014), *Poétique et Esthétique Magiques*, Ouagadougou, Édition Harmattan Burkina.
- **GREIMAS Algirdas Julien** (1986), *Sémiotique structurale*, Paris, PUF.
- **KOUROUMA Ahmadou** (1998), *En attendant le vote des bêtes sauvages*, Paris, Édition du Seuil.
- **OUÉDRAOGO Yamba Elie** (1991), *On a giflé la montagne*, Ouagadougou, Édition Harmattan.
- **ZIMA Pierre** (2000), *Manuel de Sociocritique*, Paris, L'Harmattan. [1^{re} édition : Picard, 1985].
- **ZIMA Pierre** (2009), « la sociologie du texte comme théorie de la littérature et Métathéorie scientifique » in *Texte, Revue de critique et théorie littéraire*, n°45/46.
- **ZONGO Norbert** (1988), *Parachutage*, Ouagadougou, Édition Harmattan.
- **ZONOU Zoulcoufouli** (2021), « Manifestations et significations des pratiques magiques dans *Mémoires de porc épïc* d'Alain Mabanckou et *Jusqu'au seuil de l'irréel* d'Amadou Koné, mémoire de Master, Université Norbert Zongo

MYTHE ET PRATIQUES OCCULTES : UN AVATAR DU POUVOIR

ROYAL DU HEROS EPIQUE

Abdou Moumouni ISSOUFOU,
UDH/TA Niger
missoufou2002@yahoo.fr

Oumarou ADAMOU IDE,
UDH/TA Niger
adamouideoumarou83@yahoo.com

Résumé : Le discours épique est auréolé de mythe, tout comme il devient un terrain de prédilection pour les protagonistes qui se livrent à des pratiques occultes de toutes sortes. Cette étude a pour objectif d'analyser la place qu'occupe ces phénomènes dans certaines narrations épiques ouest-africaines et leur influence sur le pouvoir des héros. Pourquoi, les figures épiques ont-elles recours aux pratiques occultes ? Quels apports le mythe et les pratiques occultes apportent-elles à leurs pouvoirs ? Pour tenter d'analyser et d'interpréter cette problématique, nous adoptons la démarche herméneutique. L'article conclut que le mythe et les pratiques occultes participent à la déification du pouvoir royal du héros épique.

Mots clés : mythe, pratiques occultes, avatar, pouvoir, héros épique

Abstract: The epic discourse is shrouded with myth, just as it becomes a favorite ground for the protagonists who indulge in occult practices of all kinds. This study aims to analyze the place occupied by these phenomena in certain West African epic narratives and their influence on the power of heroes. Why do epic figures resort to occult practices? What contributions do myth and occult practices bring to their powers? To try to analyze and interpret this problem, we adopt the hermeneutic approach. The article concludes that myth and occult practices participate in the deification of the royal power of the epic hero.

Keywords: myth, occult practices, avatar, power, epic hero

Introduction

En Afrique de l'ouest tout comme dans certaines parties du monde, l'épopée est développée en tant que pratique discursive et culturelle. Son développement est lié selon Daniel Madelénat (1986) à trois facteurs à savoir le cadre de l'oralité, la présence des héros et celle des orateurs notamment les griots. Parmi un grand nombre de discours épiques catégorisés¹⁵⁵, nous nous intéressons, ici, au type royal qui met l'accent sur des personnages exerçant ou proche du pouvoir. Et l'on sait que le mythe et les pratiques occultes sont indissociables de l'épopée en général et de l'épopée royale en particulier. Selon les travaux de Georges Dumézil (1968) l'épopée baigne toujours dans le mythe qui en devient sa source et sa sève nourricière. Daniel Madelénat (1986, p.55) corrobore cette idée en écrivant qu'« elle est au mythe du héros ce que le sens manifeste des rêves est à leur contenu latent ». C'est pourquoi, dans cet article, nous nous proposons d'analyser, d'étudier le mythe et les pratiques occultes comme incarnation du pouvoir royal du héros épique. Mais, compte tenu de la variété et de la richesse du répertoire du discours épique ouest-africain, nous limitons notre corpus d'étude aux récits épiques de *Soundjata ou l'épopée mandingue* de Djril Tamsir Niane (1960), de « Boubou Ardo Galo », d'Abdoul Aziz Issa Daouda (2011) et de « Gorba Dikko » extrait de l'ouvrage d'Ousmane Tandina (2004). Cette étude a pour but d'examiner la place qu'occupe ces phénomènes dans les narrations épiques susmentionnées et leur portée sur l'action des personnages et le fondement de leurs pouvoirs. Quels sont donc leur sens en rapport avec le pouvoir royal des héros dans ces histoires racontées ? Pourquoi, les figures épiques ont-elles recours aux pratiques occultes ? Quels apports les valeurs mythiques et occultistes apportent-elles à l'image et au pouvoir des figures héroïques ? À travers le corpus choisi, pour tenter de comprendre et d'analyser ces éléments dans le développement

¹⁵⁵ Nous faisons allusion à la catégorisation établie d'abord par Daniel Madelénat dans son ouvrage *Épopée* et ensuite par celle réalisée par Liyan Kesteloot et Bassirou Dieng dans leur publication intitulée *les Épopées d'Afrique Noire*.

de la personnalité et du pouvoir de ce dernier, nous adoptons la démarche herméneutique comme théorie de la compréhension et de l'interprétation, Friedrich Schleiermacher (1996, p.31) la définit comme :

L'art d'éviter la mécompréhension par une réflexion, méthodique et contrôlée, ce qui est étranger, ce qui induit aux mécompréhensions venant de l'éloignement dans le temps, du changement des habitudes linguistiques, des transformations dans le sens des mots et dans les modes de pensée.

Nous utilisons cette approche pour décrypter et interpréter l'influence du mythe et de l'occulte sur le pouvoir du héros. L'essentiel de l'étude tourne, ainsi, autour du décodage de ces sujets pour en dégager leur signification dans soit, la conquête, soit, la consolidation du pouvoir de ce dernier. Le présent article s'articule autour de trois principales orientations. La première est consacrée au discours épique comme creuset de mythe, la seconde est réservée aux pratiques occultes qui s'y développent et la troisième est axée sur l'apport du mythe et de l'occulte dans la construction de l'identité du héros épique et de son pouvoir royal.

1. Le discours épique : un creuset de mythe

L'épopée dans son fonctionnement fait corps avec le mythe. Pour Mircea Eliade (1957, p.45) dans *Mythes, rêves et mystères* :

Le mythe est censé exprimer la vérité absolue parce qu'il raconte une histoire sacrée c'est-à-dire une révélation transhumaine qui a lieu à l'aube du Grand Temps, dans le temps sacré des commencements. Étant réel et sacré, le mythe devient exemplaire et par conséquent répétable, car il sert de modèle et conjointement de signification à tous les actes humains.

Le mythe relève donc d'un acte de foi, des croyances et de l'inconscient collectif suscité par les merveilles et les actions grandioses portées par une figure au service de la communauté. Son omniprésence dans le discours épique donne un cachet particulier aux personnages épiques et à leurs faits. Pour Lilyan Kesteloot et Bassirou Dieng (2009), l'épopée en tant que discours du pouvoir et discours identitaire tire sa substance du mythe du héros civilisateur. Dans l'épopée dynastique, le mythe traverse toutes les situations liées à la vie de ce dernier.

1.1. Mythe et héros

Dans les récits analysés, plusieurs mythes sont développés par rapport à la vie des héros. À titre d'exemple, dans *Soundajata ou l'épopée mandingue*, tout un mythe entoure l'avènement du futur roi. C'est par une science à l'allure divinatoire que l'on annonce l'arrivée d'un enfant prodige et de sa prédestination à devenir un grand souverain, Soundajata. La même croyance populaire se prolonge et s'articule autour de l'origine de ce dernier. Selon cette croyance, l'enfant est un demi-dieu car issu de l'union d'une mère d'origine animale, le buffle, et, d'un père humain. Cette double appartenance lui donne un caractère numineux. Par la suite, il devient un guerrier, un fondateur d'un puissant empire par ses actions spectaculaires et épiques. C'est une façon de sortir ce dernier du modèle humain pour l'aggraver dans la conscience populaire comme figure de l'inconscient humain. À part l'origine du héros, dans le discours épique, le mythe concerne aussi les conditions de naissance, le développement de l'enfance du personnage et de sa mort.

1.2. Mythe - naissance - mort du héros

Dans plusieurs discours épiques, des signes mythiques se signalent relativement à la naissance du guerrier. Dans l'œuvre de Djibril Tamsir Niane (1960), c'est une perturbation atmosphérique qui annonce la naissance de l'enfant-lion :

Soudain le ciel s'assombrit, de gros nuages venus de l'est cachèrent le soleil ; pourtant on était en saison sèche ; quelques grosses gouttes de pluie se mirent à Tomber tandis qu'un vent effroyable s'élevait ... C'est à ce Moment que sortit une matrone de la case de Sogolon ; elle courut vers le vestibule et annonça à Naré Maghan qu'il était père d'un garçon... les Coups précipités du tambour royal annoncèrent au Manding la naissance d'un fils. (D.T. Niane, 1960, p.34).

Ce sont ainsi des circonstances inhabituelles qui avertissent la venue au monde de l'enfant prodige. Ces marques distinctives particularisent la naissance du jeune garçon mais aussi l'élèvent à la dimension d'un être extraordinaire.

Dans Gorba Dicko, la version déclamée par le griot zarma Moumouni Sékou plus connu sous le pseudonyme de Kulba Baaba, les circonstances de la naissance du héros sont particulières. En effet, il devient orphelin le jour de sa naissance :

10 Hana kaŋ hane I na Gorba Dikko hay	10 The day Gorba Dicko was born
11 Kaŋ baabo ka ga bu	11 On that day his father died
12 A mana bu ga hay kulu naŋ a se	12 He left nothing as legacy to him
13 Nganda gnaŋo se	13 To him and his mother
14 Kala haw gna folloŋ	14 Except one cow (Adamou Idé Oumarou, 2021, p.241).

Le mythe construit, ici, prétend qu'il n'y a pas deux héros sous le même toit. Dès que le vrai héros fait son apparition, le non vrai disparaît de manière soudaine.

Les croyances générales s'observent également au niveau du crépuscule de la vie des héros. C'est ainsi que dans *Gorba Dikko*, un mythe est fondé non pas seulement autour de la naissance du héros mais aussi par rapport à sa mort. Pour l'opinion populaire, le personnage ne peut mourir au regard de sa dimension guerrière et de son invulnérabilité. À cet effet, son cadavre provoque le déplacement forcé de plusieurs villages :

Cet autre village se déplaça, immigra,
Tous eurent peur de ce qui n'était qu'un cadavre.
Sept villages en tout immigrèrent. (Ousmane Tandina, 2004, p.45).

Le mythe grave la figure héroïque dans la mémoire collective. Le personnage se trouve alors immortalisé, figé et érigé en un monument par la conscience populaire. De ce fait, il s'incruste dans l'imaginaire collectif et y demeure comme un mémorial identitaire. Les aspects mythiques concernent également les hauts faits du héros épique.

1.3. Mythe et faits du héros épique

Le mythe entoure aussi les grandes actions du héros qui réunit et fonde un État. Soundjata en tant que héros féodal mythique pour reprendre les termes de Daniel Madelénat (1986, p.57) « polarise les énergies d'une société en gestation, engagée dans l'organisation et la croissance ; il transforme un agrégat en communauté ». En effet, il réussit à fonder un puissant empire au 12^{ème} Siècle en regroupant plusieurs conglomérats.

Dans le récit de Gorba Dikko, c'est à l'âge de 7 ans qu'il sort victorieux d'un combat devant une armée très puissante que son village entier était incapable de vaincre :

Gorba Dikko vit alors arriver le plus vaillant de ceux qui pourchassent les siens :
 Quand il arriva à la hauteur de Gorba Dikko,
 Gorba Dikko lança sa lance
 Qui l'atteignit sous l'oreille et le transperça
 Avant qu'il ne tombât,
 Gorba Dikko s'empara de sa monture et de son sabre
 « hey ! », cria Gorba Dikko aux guerriers de son village en fuite
 « Arrêtez-vous, vous avez désormais un père ». (Ousmane Tandina, p.13-14).

Le mythe se situe à deux niveaux. D'une part, il se signale par rapport à la précocité de l'âge ou le héros n'est pas physiquement et moralement apte à faire la guerre, un domaine réservé aux hommes mûrs. Faire la guerre à cet âge relève d'un mythe constructeur de la grandeur, de la noblesse d'âme du jeune mâle. D'autre part, malgré sa jeunesse, il réussit un acte extraordinaire, celui de défendre sa communauté contre les intrépides envahisseurs. Par cet acte, le jeune garçon, dans l'imaginaire de tous, devient un père spirituel pour son peuple.

À travers l'épopée de Boubou Ardo Galo, on retrouve les traces d'un mythe basé sur la personnalité sainte du marabout Alhaji Oumarou Foutiou et de sa mission civilisatrice. D'après le commun des mortels, l'action de l'envoyé de Dieu est toujours salvatrice et couronnée de succès. Il jouit, chaque fois, de la bénédiction du

tout puissant qui l'assure de sa victoire sur les ennemis. On peut même dire que sa victoire dans les combats est un décret de Dieu :

C'est Dieu lui-même qui l'a dit : « toute personne contre qui
Alhaji Oumarou Foutiou prononce un prêche
Doit être combattu par ce dernier, en cas de résistance,
Et c'est lui-même Dieu qui l'aidera à défaire et tuer l'adversaire (Abdoul Aziz
Issa Daouda, v.1129 à v.1134, p.119).

C'est au nom de cet ordre divin, de cette assurance de la lumière céleste que le héros civilisateur mène ses batailles et les gagne en toute circonstance. Rien que l'idée de croiser le fer avec lui, fait perdre la face aux adversaires.

Par ailleurs, dans cette même épopée, l'opinion adhère à l'idée que le saint marabout combat avec des êtres surnaturels. Les génies constituent les bras armés de la campagne entreprise par l'émissaire divin pour convertir des idolâtres à l'islam :

Boubou mordit sa lèvre et s'agenouilla avec ses flèches.
Il lança une flèche, les djins la firent dévier.
Pour la renvoyer d'un autre côté.
Il lança une autre,
Les djins l'interceptèrent, la brisèrent et la jetèrent devant lui. (Abdoul Aziz
Issa Daouda, V.1162 V.1166, p. 120).

Au niveau de ce passage, il est observable que des forces invisibles dénommées « les combattants de Dieu » participent aux batailles contre les insoumis aux côtés du héros. Ces esprits célestes entrent en action dans la guerre en neutralisant la capacité destructrice de l'ennemi. Cela permet au marabout d'achever sa mission, celle de mettre en déroute son adversaire et de le liquider physiquement.

Si donc le mythe est abondant dans les récits épiques, il est aussi bien vrai que les pratiques occultes s'y déroulent à profusion.

2. Le discours épique : un foisonnement de pratiques occultes

Les pratiques occultes désignent l'ensemble des actions fonctionnelles qui participent à la recherche ou à la résolution d'un problème quelconque par la consultation des mages, des forces extrahumaines auprès de qui se manifestent la volonté et l'assistance de l'invisible et du surnaturel. Ces pratiques magiques visent

à capter et à mobiliser la force de l'esprit supérieur pour rendre service à l'homme dans ses entreprises diverses. Ainsi, le discours épique porte-t-il en lui une « importante toile de fond magique » selon les termes d'Adamou Kantagba (2020, p.317). Cette trame magique se manifeste par un grand appareil fantasmagorique des praticiens d'une part et d'autre part par le développement des pratiques occultes accomplies par les protagonistes. Ces pratiques vont du fétichisme au syncrétisme religieux en passant par le maraboutisme.

2.1. Les pratiques fétichistes

Dans les récits du corpus, la pratique de la magie est une constante. Pour paraphraser Issou Go (2014), la magie est une pratique sociale et culturelle visant à résoudre un problème social. Pratique universelle, elle peut se présenter sous la forme du fétichisme. Dans le cadre de la quête de la magie, le héros épique fait appel souvent à un féticheur, disons, à un sorcier. Pour Adamou Kantagba (2018, p. 266) « le sorcier renvoie dans l'imaginaire collectif à une personne dotée d'un certain pouvoir magique qu'il utilise à des fins maléfiques ». Mais la pratique du sorcier matérialisée par des objets divers a aussi un aspect bénéfique contribuant à asseoir le pouvoir du héros. La consultation du devin semble être nécessaire pour ce dernier afin de triompher des autres concurrents qui rôdent autour du pouvoir.

Dans *Soundjata ou l'épopée mandingue*, tous les camps du pouvoir exploitent le fétichisme. En effet, Soumaoro Kanté est considéré comme un sorcier redoutable et invincible :

Comme tous les maîtres du feu, Soumaoro Kanté était un grand sorcier ; la puissance de ses fétiches était terrible, c'était à cause de ces fétiches que tous les rois tremblaient devant lui, car il pouvait lancer la mort sur qui il voulait. Il avait fortifié Sosso. Il s'était fait construire une immense tour de sept étages et il habitait au septième étage au milieu de ses fétiches, c'est pourquoi on l'appelait le « roi intouchable ». (Djibril Tamsir Niane, 1960, pp.73-74).

Mais Soundajata, pour triompher du roi sorcier a dû percer le secret magique de l'invulnérabilité de celui-ci. L'objet magique qui a permis de violer le mystère du

roi de Sosso est l'ergot du coq blanc qui, lors de la bataille décisive de Kirina, atteint Soumaoro. En conséquence, il perd toutes ses forces :

La flèche partit, elle toucha Soumaoro à l'épaule, l'ergot de coq ne fit que l'égratigner, mais l'effet fut immédiat et Soumaoro sentit ses forces l'abandonner [...] : tremblant maintenant comme un homme saisi par la fièvre, le vaincu leva les yeux vers le soleil, vit passer au-dessus de la mêlée un grand oiseau noir et il comprit. C'était l'oiseau du malheur. (Djibril Tamsir Niane, 1960, p.119).

La force du fétiche anéantit le pouvoir magique du roi de Sosso et le réduit à néant. Il en perd donc ses capacités physiques, mentales et surtout sa puissance occulte le rendant vulnérable. La neutralisation de ses forces surnaturelles sonne le glas de sa défaite.

De même, dans *Boubou Ardo Galo*, les pratiques fétichistes sont légion. Le héros se fait fabriquer un charme magique, le harnais :

C'est avec le harnais qu'il combattait.

Un seul coup pouvait fendre la personne en deux morceaux, de la tête aux pieds (Abdoul Aziz Issa Daouda, 2011, V.825 et 826, p.111).

Les coups du fétiche sont marqués par une précision chirurgicale et meurtrière pour tout adversaire. Ils sont associés aux coups de foudre du dieu du tonnerre, appelé « Dongo » dans la cosmogonie songhay-zarma. Mais à la pratique du fétichisme s'oppose celle dite musulmane incarnée par les marabouts.

2.2. Les pratiques maraboutiques et syncrétistes à caractère religieux

Dans le discours épique, les différents personnages qui entrent en jeu autour de l'enjeu du pouvoir font appel à toutes sortes de forces pour la réalisation de ce pouvoir. C'est ainsi que la pratique maraboutique est de mise dans l'épopée de Gorba Dikko où le héros consulte un connaisseur de la science coranique. À la suite de cette sollicitation, le marabout lui :

Répondit qu'il lui fallait un cobra vivant [pour fabriquer le gris-gris]
Sur lequel il écrirait. (Ousmane Tandina, p. 15).

Ayant pris connaissance de l'ingrédient nécessaire à la fabrication de l'objet magique, le personnage déploie tous les moyens humains pour le retrouver. De même, il fouille tous les coins et recoins du pays pour s'en approprier. Après plusieurs tentatives, il capture le cobra vivant et le présente au marabout. Pour Gorba Dikko, l'objectif de la possession du charme magique est clair :

[...] Par la grandeur de Dieu et de son prophète,
 Qu'avec cette amulette, quelle que soit l'importance d'une guerre,
 Tout homme qui te ferait face,
 S'il ne disparaît pas, s'envolera ou alors, Gorba Dikko,
 Tu le tueras,
 De ces trois choses, l'une se réalisera. (Ousmane Tandina, p.17).

C'est donc un serpent vivant qui sert de talisman, de fétiche pour le héros. Selon les propos de Abdou Moumouni Issoufou (2016, p. 58), « le fétiche serpent valorise le héros et lui garantit la force et l'invincibilité. Concrétisant la perfection de l'être, le merveilleux magique assure à Gorba Dikko la victoire sur tout adversaire et en toute circonstance ».

Une autre pratique maraboutique se trouve dans l'épopée de Boubou Ardo Galo, avec l'illustre envoyé de Dieu. Dans sa croisade contre le symbole par excellence de la mécréance en l'occurrence Boubou Ardo Galo, Alhaji Oumarou Foutiou fait une démonstration de force dans le maniement des armes. Par l'utilisation de son chapelet magique, il entraîne le mouvement de celles-ci comme si elles répondaient à un ordre supérieur :

Quand un grain de chapelet tombait : *tchip !*
 Les épées se mouvaient par magie,
 Les flèches se mouvaient par magie,
 Les lances se mouvaient par magie (A.A. Issa Daouda, 1124 à v.1127, p.119).

Par une construction épiphorique, le narrateur montre le merveilleux relevant de la force maraboutique du personnage. L'accomplissement du miracle islamique se fait par le biais du chapelet qui appelle et fait entrer en action les armes par elles-mêmes. Mais dans certaines circonstances, on constate un mélange de différentes pratiques occultes de la part des participants au jeu épique donnant lieu à un véritable

synchrétisme religieux. Par synchrétisme religieux, il faut entendre, le mélange, l'hybridité, la confrontation et la cohabitation d'un certain nombre de pratiques au sein d'une même religion, d'un même culte d'adoration. Cette pratique est monnaie courante dans le discours épique.

La parfaite illustration est le récit de *Gorba Dikko* où le personnage principal sollicite plusieurs forces de nature et de croyance différente. Pour trouver le secret de l'invincibilité, il consulte, d'abord, un marabout pour lui fabriquer un gris-gris aux vertus irréprochables. Ensuite, il fait appel à un devin qui lui indique le lieu où se trouve le matériel magique nécessaire à sa demande notamment le cobra vivant, signe de protection et de puissance. Après l'obtention de l'animal-fétiche, le marabout y écrit des signes cabalistiques sur la face dorsale jusqu'à sa queue.

A la suite de toutes ces étapes combinatoires d'acteurs de croyance religieuse différente, Gorba Dikko demande les services d'un cordonnier pour lui en fabriquer une amulette-ceinture. Et

Le cordonnier le cousit de la tête jusqu'à la queue,
et le cobra, enroulé douze fois,
équivalait au tour de taille de Gorba Dikko. (Ousmane Tandina, 2004,
p.16).

On le voit aisément, la fabrication du fétiche a nécessité la mobilisation de plusieurs adeptes d'idéologie différente. Le travail de tous ces professionnels de la divination, des secrets coraniques ainsi que du maître de la science du cuir a permis de mettre au point le charme magique du héros. Mais, quelle influence ces pratiques ont sur le pouvoir du héros épique ?

3. Le mythe et les pratiques occultes au service de la construction de l'identité et du pouvoir du héros épique

Le recours au mythe et aux pratiques occultes renferme un « secret magique » selon l'expression de Issou Go (2004, p.4). Seule l'herméneutique nous permet d'élucider, de dévoiler le secret autrement dit ce qui se cache en dessous du mythe

et de l'occulte dans le corpus étudié. Alors, quelle est la contribution de ces éléments relativement au pouvoir royal du héros ?

3.1. Mythe et déification du pouvoir du héros

À travers les récits évoqués, il est à noter que la floraison des mythes a une portée cachée sur le pouvoir qu'exerce ou cherche à exercer le héros. Avec l'herméneutique, nous cherchons à dégager leur signification pour bien cerner leur apport dans la gestion du pouvoir. Tous les mythes construits autour des personnages épiques ont une double incidence. D'une part, ils leur permettent de se construire une image et d'autre part d'imprimer une dynamique à la conquête ou à la gestion de leurs pouvoirs. Aux yeux des sociétés créatrices de ces croyances, ces mythes favorisent l'émergence de types d'hommes aux valeurs inégalables et qui font d'eux des modèles de détenteurs de pouvoirs. Ils participent ainsi à la formation de ces hommes pour faire d'eux des exceptions au sein de la communauté par leurs comportements et leurs actions dirigeantes.

Par exemple, dans *l'épopée mandingue*, le mythe faisant état des signes annonciateurs de l'arrivée au monde de l'enfant peut être interprété comme la marque d'un phénomène échappant à la condition humaine. Il s'agit d'un futur guide qui sort du commun, de l'ordre naturel des choses. C'est l'annonce de l'arrivée du plus grand souverain du mandingue, d'une grande étoile qui brillera et illuminera le monde de par l'éclat de son pouvoir royal. Au niveau de l'origine mi-animale et mi-humaine du promu, on tenterait de croire à l'avènement d'un chef qui transcende le seul domaine de la société humaine. Cela promet son règne à une sorte de providence où rayonnent toutes les espèces. C'est l'idée d'un personnage hors de commun avec à la clé un pouvoir sacralisé, sublimé à la dimension divine.

Dans cette réflexion, le mythe, quelle que soit la forme analysée, participe à la luminosité du pouvoir et de son détenteur. Les diverses allusions mythiques qui entourent le personnage épique vont dans le sens d'une régénération de l'espèce humaine à l'intérieur de laquelle se détache l'archétype d'un homme idéal, d'un

homme accompli qui sort du moule général. La valeur de ces mythes est de l'élever au-dessus du sens général. Elle particularise leur pouvoir du dirigeant et le distingue des pouvoirs ordinaires. Le modèle de comportement qu'il offre aux autres le hisse au rang de la fonction mythique. En un mot, le mythe offre un modèle de comportement et de gestion du pouvoir incarné par l'image héroïque. À l'instar du mythe, les pratiques occultes influent également sur l'image et le pouvoir du héros épique.

3.2. Pratiques occultes et construction de l'image du héros épique et de son pouvoir

Le recours aux pratiques occultes de la part des personnages épiques est une réalité. Ces différentes pratiques, loin d'être un simple ornement, une esthétique magique, ont un impact certain sur le héros épique et sur son pouvoir royal. Elles l'influencent positivement tant au niveau de son identité personnelle qu'au niveau de l'exercice de son règne.

Sur le plan individuel, les pratiques occultes fortifient la personnalité physique et psychologique du personnage héroïque. Elles signent l'invulnérabilité du guerrier aux armes des concurrents. Par exemple, c'est le fétiche-serpent qui rend Gorba Dikko invulnérable au fer de toute nature. C'est également par sa protection magique que Bobou Ardo Galo reste insensible aux nombreux coups de feu de l'ennemi :

Ahmadou Ahmadou gronda alors ses hommes.
Il leur dit : « qu'attendez-vous pour abattre ce démon mécréant ? »
Mille coups de fusils furent tirés en même temps sur lui : rim [...]
Ils tirèrent encore sur lui jusqu'à trois reprises [...].
Mais même son boubou n'avait pas été touché. (V.515 à V.524, p. 103).

L'invulnérabilité du personnage, dans cet extrait, s'explique par sa forte dose mystique, par son blindage occulte contre toute force nuisible. Malgré le déluge de feu qui s'abat sur lui, il sort indemne de la situation conflictuelle. Il n'éprouve aucun dommage ni physique, ni psychologique encore moins vestimentaire.

Sur le plan des conquêtes et des guerres, les pratiques occultes garantissent la victoire aux héros épiques sur toute opposition humaine ou surnaturelle. De même, la réunion des énergies et des puissances vitales symbolise leur couronnement et leur réussite sur le front et sur les adversaires. Ce sont les fétiches magiques qui ont servi aux différents géants du corpus de gagner des victoires retentissantes sur ces derniers. À titre illustratif, on peut citer la victoire de Soudjata sur Soumaoro lors de la bataille décisive de Kirina, le succès de Gorba Dikko sur le roi et son fils, le triomphe d'Alhaji Oumarou Foutiou sur Boubou Ardo Galo.

Sur le plan de la gestion du pouvoir, le recours au mysticisme permet au personnage héroïque des récits analysés d'asseoir incontestablement sa puissance sur les autres. Par sa force occulte, il dicte sa volonté à la communauté qui lui doit obéissance, respect et considération. À cet effet, toute animosité contre lui, tout rejet de sa gouvernance est banni. Avec son degré élevé de soumission, le peuple adhère aux pratiques et aux actions du dirigeant. De ce fait, son règne devient presque un pouvoir imposé et accepté par les sujets et cela est lié au caractère intrinsèque de l'homme. La force physique tranquille et la force psychologique saine dont fait preuve le héros, anéantit toute velléité de révolte contre son règne. Toutes ces qualités liées à son identité guerrière contribuent à la mythification de sa royauté.

Assuré de la protection des forces supérieures, le héros dans son autorité est à la fois craint et aimé. D'une part, sa crainte s'explique par le fait qu'il punit sans état d'âme et d'autre part, son appréciation est liée à sa magnanimité et à ses actes empreints d'équité. Le pouvoir du héros épique est donc un pouvoir autoritaire mais fondé sur la justice sociale à l'image de celui que Soundajata a imposé au manding : « la justice de Djata n'épargnait personne ; il suivait la parole de Dieu même ; il protégeait le faible contre le puissant ; les gens faisaient plusieurs jours de marche pour venir lui demander justice. Sous son soleil, le juste a été récompensé, le méchant puni », (Djibril Tamsir Niane, 1960, p.147).

Conclusion

Au terme de l'analyse des récits épiques du corpus sous le prisme de l'herméneutique, il ressort que l'épopée royale ou dynastique construit sa charpente sur la fondation d'un pouvoir que le héros tente de construire ou de reconquérir. On y remarque un foisonnement du mythe et de l'occulte comme véritables ingrédients de renforcement et de soubassement de la royauté du personnage. En effet, ces éléments demeurent la matrice génératrice du sens et de la puissance de son pouvoir. L'association du mythe et de l'occulte dans les récits étudiés fonde la numinosité du pouvoir du héros. L'influence du mythe est d'élever le personnage, d'une part au-dessus de la condition humaine et d'autre part, de renforcer et de rapprocher son pouvoir de celui divin. De même, les pratiques occultes de diverses formes permettent aux différents héros de se fortifier magiquement sur le plan personnel avant de passer à la quête du pouvoir qu'ils exercent sans crainte et avec l'assurance d'être indétrônables par les opposants. Si le pouvoir est acquis et exercé par la valeur, la témérité et la bravoure du héros épique, il est aussi incarné par la puissance des charmes magiques qui protègent et rendent invulnérable au fer et aux armes non conventionnelles le détenteur du pouvoir. Bref, le mythe et les pratiques occultes contribuent à la fortification de la personnalité du héros mais aussi à l'ancrage de sa royauté.

Bibliographie

ADAMOU IDÉ Oumarou, (2021), "Artistic creativity in Songhay-Zarma epic poetry: the case study of Kulba Baaba Seebeeri", Thèse de Doctorat, Niamey, Université Abdou Moumouni.

ELIADE Mircea, (1957), *Mythes, rêves et mystères*, Paris, Gallimard.

GO Issou, (2014), *Pratique et esthétique magiques*, Harmattan, Ougadougou, Burkina.

ISSA DAOUDA Abdoul Aziz, (2011), *Récits épiques du Niger, Textes de Djéliba Badjé et Djado Sékou*, Niamey, Université Abdou Moumouni.

ISSOUFOU Abdou Moumouni, (2016), « l'Hyperbole dans l'énonciation de *Gorba Dikko*, un récit épique de Djado sékou », Mémoire de Master, Niamey, Université Abdou Moumouni.

KANTAGBA Adamou, (2017), « La poétique magique pour une herméneutique des récits de magie », in *Sciences du langage : articulations, désarticulations, réarticulations*, Saint Denis, Editions Publibook, pp.89-105.

KANTAGBA Adamou, (2018), « Interdits et écologie dans les sociétés traditionnelles africaines », in *Encres* n°007, pp. 77-98.

KANTAGBA Adamou, (2020), « fonctions de l'apparat du magicien dans la littérature africaine », in *Germivoire*, Revue Scientifique de littérature, des langues et des sciences sociales, n°12, Université Félix Houphouët Boigny, p.317

MADELENAT Daniel, (1986), *L'épopée*, Paris, Gallimard.

SCHLEIERMACHER Friedrich, (1996), *Critique et herméneutique dans le premier romantisme allemand*, Presses Universitaires du Septentrion.

TAMSIR NIANE Djibril, (1960), *Soundjata ou l'épopée mandingue*, Paris, Présence Africaine.

TANDINA Ousmane, (2014), *Récits épiques du Niger*, Amiens, Université Picardie-Jules verne.

**LE MYTHE DE L'OGRE DANS *LE REBELLE ET LE CAMARADE*
*PRESIDENT DE VENANCE KONAN***

Alex Abegou KONAN
Université Félix Houphouët-Boigny
Côte-d'Ivoire

Résumé : Sous le titre « *mythe de l'Ogre dans Le rebelle et le camarade président de Venance Konan* », nous voulons explorer le concept de l'Ogre des contes de fée à la lumière de la littérature écrite surtout sous le genre romanesque. Cette contribution ambitionne représenter cette figure mythique de l'Ogre sous la connotation symbolique et analogique des personnages. La posture sociocritique permet de voir les implications des personnages politiques souscrire aux actes et pratiques immondes, sadiques exotériques. La subversion de la raison et de la morale fait foi d'écriture libérale et idéologique chez cet auteur car l'œuvre exprime à la fois les affres de la faim et l'univers de la fin dans lequel baigne le monde.

Mots clés : mythe de l'Ogre, Lasso, Venance Konan, schizophrénie, sadisme et maraboutage.

Abstract: Under the title "Myth of the Ogre in The Rebel and Comrade President of Venance Konan", we want to explore the concept of the Ogre of fairy tales in the light of literature written especially under the novel genre. This contribution aims to represent this mythical figure of the Ogre under the symbolic and analogical connotation of the characters. The socio-critical posture makes it possible to see the implications of political figures subscribe to filthy, exoteric sadistic acts and practices. The subversion of reason and morality is proof of liberal and ideological writing in this author because the work expresses both the pangs of hunger and the universe of the end in which the world bathes.

Keywords: myth of the Ogre, Lasso, Venance Konan, schizophrenia, sadism and maraboutage.

Introduction

Le mythe conjugue deux fonctions. L'une didactique et l'autre poétique. Par la didactique, le mythe explique les origines des choses, des totems, des pratiques etc. En ce sens, il est considéré comme : « une histoire vraie qui s'est passée au commencement des temps et qui sert de modèle au comportement des humains »¹⁵⁶. Quant à la fonction poétique, il fait ressortir l'idée de l'esthétique. Un mécanisme esthétique fait par un exercice de symbolisation et d'analogie. Dans le cadre de ce travail, seul le second volet de perception sera utile. En réalité, l'esthétique du mythe se fond dans moult domaines dont l'écriture d'où la littérature scripturaire. Le mythe façonne les productions écrites, même celles dites saintes comme la Bible (Genèse, Apocalypse). Dans la manipulation symbolique et analogique, l'écriture du mythe fait souvent appel à l'ogre qui, lui est un personnage des contes de fée effroyable, insatiable et orchestre des pratiques inhumaines. À parcourir les écritures ou productions littéraires, les plus saintes au plus triviales et nationales, c'est-à-dire, les productions littéraires propres à une nation ; il n'est pas rare de voir que dans la littérature ivoirienne, le genre romanesque semble le mieux exprimer l'idée du mythe sous une connotation symbolique de l'ogre et surtout sous la plume de Venance Konan. Cet auteur accorde un intérêt particulier à la convocation du mythe de l'ogre dans son roman intitulé *Le rebelle et le camarade président* qui mérite d'être étudié. C'est donc au vu de cela que le sujet prend naissance et s'intitule comme suit : (le mythe de l'ogre dans le Rebelle et le camarade président de Venance Konan). Autrement dit, cet auteur journaliste s'inscrit dans la veine des écrivains de la troisième génération de ladite littérature nationale, dans ses productions, il fait montre de la critique acerbe des malversations politiques et les travers sociaux comme la guerre qui assaille notre quotidien. Mieux, le sujet tente de répondre à la question de savoir comment le mythe de l'ogre se manifeste dans le rebelle et camarade président

¹⁵⁶ Mircea Eliade, *Mythes, rêves Et mystères*, Paris, Gallimard, coll. « folio / essais », 1989, (1957) p. 22.

? Ou comment par le symbolisme des personnages l'auteur arrive-t-il à traduire la question des travers sociaux ? L'objet que poursuit ce travail consiste à examiner les symboles mythiques de l'ogre à travers les actions des personnages. A terme, cette réflexion espère conclure que l'œuvre romanesque de Venance Konan est un azimut d'éléments concourant à souligner les actions des personnages comme symbole du mythe de l'ogre. Partant de l'hypothèse que le mythe de l'ogre est une pratique à la fois inconsciente et consciente, où les personnages sont tantôt ravisseurs et souvent victimes. Cette présente étude se structure en deux grands points. Le premier fera montre d'un plan théorique et le second plan, sera le lieu de montrer la manifestation du mythe de l'ogre dans le corpus d'étude.

1. Surgissement du mythe dans le roman

Le surgissement exprime l'idée d'intronisation, d'insertion. Ainsi, le surgissement du mythe dans le roman revient à étudier comment ou à partir de quel moment ou à partir de quoi l'on retrouve le mythe dans la littérature. Le mythe est avant tout une notion polysémique et transdisciplinaire. Dans son acception la plus plate possible, il est considéré comme un récit vrai et fabuleux pour qui l'émet et pour qui l'entend. Le mythe raconte une histoire sacrée, il relate un « événement qui a eu lieu dans le temps primordial, le temps fabuleux des commencements » (M. Eliade, 1963, p15-16)

En réalité, le mythe, qu'il soit pris dans son carcan social ou littéraire a une coloration transversale qui est celle du récit. Un récit de pure invention, une imagination qui exprime un cru narratif sur la vision du monde. Pour Mercier, le mythe révèle « d'une constatation même de la société, soit l'organisation de l'univers, avec l'existence du mal et de la mort, l'isolement des hommes face à des forces tutélaires et cachées dont ils ne peuvent fléchir les décisions de l'humanité, où bien un démiurge ou bien un héros » (M. Roger). En gros, cette assertion de Mercier vient corroborer l'idée sus-évoquée, celle stipulant que le mythe est un récit purement fictif, qui explique une origine. En revanche, il est juste dans l'appréhension de cette

réflexion de savoir comment l'écriture du mythe s'est répandue dans la sphère littéraire ivoirienne.

Le mythe dans le roman ivoirien

La représentation du mythe dans la littérature ivoirienne surtout le genre romanesque n'est pas un phénomène nouveau. En effet, dès la première génération d'écrivains de cette littérature, le mythe s'est imposé comme une valeur et un objet d'inspiration et d'écriture. Déjà, en 1956, Charles Nokan publiait " Assiè", article fortement à caractère mythique.

Le mythe atteint son paroxysme chez Nokan et plus loin dans la littérature romanesque ivoirienne en 1970 à travers l'œuvre "*Abraha Pokou ou une grande femme africaine suivi de la voix grave d'ophimoi*". (Charles Nokan, 1970)

Dans cette œuvre, il est conté les exploits d'un personnage féminin : Abraha Pokou, une femme qui n'accepte pas la soumission phallocratique ou masculine. En d'autres termes, par cette écriture, il est dessiné en filigrane les grandes lignes de la mythologie Akan avec l'histoire de la légende d'Abraha Pokou qui est l'incarnation de la naissance du peuple Baoulé.

En somme, retenons qu'avec l'œuvre de Charles Nokan qui exemplifie le surgissement du mythe dans le roman ivoirien, plusieurs autres romanciers, à travers les générations d'écrivains qu'a connu la Côte d'Ivoire, le mythe est devenu pour ainsi dire un objet d'écriture. Parmi ces écrivains de la troisième génération figure Venance Konan avec le roman *Le rebelle et le camarade président* qui étale aussi des figurations mythiques d'où l'importance d'analyser ses manifestations.

2. Manifestation Du Mythe Dans Le Corpus

La réflexion sur les paramètres d'expression du mythe dans *Le rebelle et le camarade président* de Venance Konan obéit à un ordre, celui d'étaler les perceptions de la figure de l'Ogre dans ladite œuvre. Déjà, parler de figure, c'est plonger dans un imaginaire indicible, flexible et constructif. C'est dire que la figure dans sa considération basique est problématique et à cela s'ajoute le qualificatif Ogre, qui

comme sus-présenté est une sorte de glouton, de goinfre qui cherche sempiternellement à se satisfaire. C'est d'ailleurs ce qui amène Martin Lefebvre à stipuler que

La figure de [l'Ogre] est le résultat d'un travail, celui de l'imagination sur ce qui dans un film, laisse son impression sur la mémoire du spectateur. La figure relève donc de ce qui est mémorable, mais tout ce qui impressionne n'est pas forcément figure. On pourrait dire, plutôt que tout ce qui impressionne est matière de figure ou amorce de figure (Martin Lefebvre, 1997, p26-27)

Mieux, la notion de l'Ogre pris dans le cadre de cette analyse se définit comme un personnage de conte de fée, « une sorte de géant se nourrissant de sang frais et dévorant les enfants ». ¹⁵⁷ Un personnage effrayant qui se nourrit de « chair animale ou humaine, chair alimentaire ou sexuelle, chair morte ou vive connote le meurtre, le sacrifice, la violence, la destruction et l'assimilation ». (Mélissa Rioux, 2008)

La figure de l'Ogre dans le texte prend appui sur deux jambes, une première qui prend la direction de l'insatiable faim et la seconde qui prend une connotation du chaos, de la fin voire de l'apocalypse criant. D'abord, par la présentation de l'Ogre en tant que figure de la faim, il faut s'entendre à une étude des caractéristiques de l'Ogre qui sont entre autre sexuel et politique. En gros, la manifestation du mythe dans l'œuvre se lit sur un tableau diptyque de l'Ogre dont la première coloration est sexuelle et le second politique.

2.1. Caractéristique du mythe : l'Ogre sexuel

Si l'Ogre est un personnage effrayant, la notion de l'Ogre sexuel se veut être un personnage inextinguible au sexe. Et cette insatiabilité du sexe passe dans le cadre de cette réflexion par l'évocation du caractère obsessionnel et pédophile dudit personnage. Autrement dit, le texte donne de voir un personnage du nom de Lasso qui est un véritable vorace, impitoyable, fervent adorateur des gamines. Un

¹⁵⁷ <https://fr.wikipedia.org/wiki/Ogre>, consulté le 16/01/2023.

dévergondé sexuel qui simplement une vue de slip de couleur noir suffit largement à lui mettre dans un état incandescent d'excitation. Pis est que ses actes sexuels sont orchestrés sur des gamines, des filles innocentes, loin de l'âge nubile. Cet état des choses est vu dans par ce passage :

Ce jour-là, elle était arrêtée sur le trottoir, un seau à la main, et attendait de pouvoir traverser la rue. Ses cheveux noirs descendaient en boucles jusqu'à ses épaules. Elle portait une petite robe blanche presque transparente à travers laquelle on devinait son slip noir. La vision de ce slip excita Lasso. (...) Lasso l'emmena chez lui et la conduisit dans sa chambre. Elle se mit à pleurer lorsqu'il lui demande de se déshabiller. Lasso s'énerva et lui arracha sa petite robe en la déchirant. (...) puis Lasso lui arracha son slip et la renversa sur le lit. Il se déshabilla à son tour et se jeta sur elle. (V. Konan, 2013, p183-184)

La débilité de l'acte sexuel vue sous l'angle du viol épouse pleinement l'idée de l'ogre quand Lasso commence à orchestrer les coups de gifles à la petite fille. Les sévices corporels ont coloré hélas cet après-midi de viol, un violeur aveuglé par une folie sexuelle et une quête sempiternelle de pouvoir mystique. La violence sexuelle est perçue à travers cet extrait :

Il la gifla et écarta ses cuisses de toutes ses forces. Elle hurla à déchirer les tympanes lorsqu'il la pénétra. Lasso mit la main sur la bouche de la petite fille qui pour ne plus entendre ses hurlements pendant qu'il déchirait ses chairs (V. Konan, p184).

Les malversations sexuelles sont vues dans l'œuvre sous le prisme du viol poussé par un esprit de schizophrénie et la schizophrénie poussé par un viol. Le premier cas est celui qui exclut le caractère psychique du personnage, un personnage qui semble être poussé par des esprits surnaturels, indicibles, des forces inexplicables. On pourrait dire que Lasso est obnubilé par le profit mystique qu'il pourrait extraire du « sexe frais, pur et infantile » de sa victime. D'ailleurs, le portrait physique de la fillette, tel que susmentionné fait allusion à « une femme, d'une beauté remarquable

et dotée de pouvoirs étranges, qui prédisait l'avenir et guérissait les malades, jouissant parmi les siens d'une autorité indiscutée » (R. Barthes, 2016, p123).

Ainsi, Lasso voyait en la fillette une proie facile qui lui apporterait bien d'énergies spirituelles. Manquer cette occasion serait pour lui un gros gâchis. Il devient dès lors un personnage zombie car, à travers l'acte de Lasso susmentionné, la perception de l'Ogre est faussée ou du moins prend une autre dimension, l'Ogre n'est plus l'être cannibale dont la seule fin est de se nourrir, mais en revanche, il devient sous le symbolisme de Lasso, un Ogre impuissant face à la tournure des événements. Il ne se contrôle plus, il se laisse guider par ses pulsions sexuelles en bannissant toutes éthiques morales. Les propos de Roland Villeneuve qui suivent attestent mieux ce nouvel état de perception du mythe de l'ogre :

Bien qu'il ait toujours faim, n'est pas un affamé. Lorsqu'un homme est réduit, à cause de circonstances exceptionnelles, à manger son semblable ou même sa propre chair, il pratique un cannibalisme de subsistance, un endo-cannibalisme qui « exclut a priori la gourmandise et la volupté »¹⁵⁸.

L'exclusion de la gourmandise et la volupté s'exprime par le remord de l'acte commis. En effet, Lasso, poussé par son état schizophrénique s'est adonné à une pratique bestiale et immorale. On peut dire que lors de cet acte effroyable, il avait le cerveau endormi comme une personne sous effets de stupéfiant et une fois la dose passée, il revient à la réalité en cherchant à laver l'affront désastreux. C'est d'ailleurs ce qui semble faire Lasso.

Lasso se releva et alla nettoyer le sang qu'il y avait sur son sexe et sur ses cuisses. Lorsqu'il sortit de la salle de bain, son regard croisa celui de la petite fille qui continuait de pleurer en lui demandant « Pourquoi tu m'as fait ça, tonton ? ». Lasso lui jeta sa robe et son slip déchirés et la poussa hors de la chambre. Quelques gouttes du sang qui coulait entre les jambes de la gamine tombèrent sur le sol carrelé. La petite

¹⁵⁸ Roland Villeneuve, *Le cannibalisme. Mesures et démesures de l'anthropophagie*, Verviers, Gérard et Cie, J973, coll. « Bibliothèque Marabout », p. 2.

fille resta plantée derrière la porte et continuait de lui demander en pleurant « Pourquoi tu m'as fait ça, tonton ? », quelque chose le secoua. Lasso se demanda soudain pourquoi il avait fait cela. Qu'est-ce qui l'avait pris de violer cette fillette ? il ne comprenait pas. (...) il fit revenir la petite dans la chambre et la conduisit dans la salle de bain. Il l'étendit dans la baignoire et lava ses cuisses et ses jambes. Il lava délicatement son sexe meurtri en lui demandant pardon, puis l'essuya et lui remit ses habits déchirés. (V. Konan, 184)

En tout état de cause, il faut retenir que les actions de Lasso ne sont aucunement fortuites, même si quelque part, il semble avoir des regrets. Il n'en demeure pas moins d'occulter le fait qu'un personnage de sa trempe, qui est présenté sous une connotation qualificative d'un Ogre est toutefois, un être soucieux d'accomplir ses vœux, un être qui cherche à tous prix à avoir une autorité inégalable, à avoir une puissance imbattable, une gloire de divin, un respect et une fascination aux yeux de son entourage. Voici ceux à quoi Lasso aspire et cette aspiration lui confère bien évidemment de faire des pratiques occultes pour avoir la gloire à tous les niveaux. Toutefois, la gloire vient du sacré et le sacré quant à lui émane du mythe et le mythe bien évidemment n'est pas un simple fait imaginaire. Le mythe est un exercice, une pratique méticuleuse qui voit l'occultisme, l'exaction et le sadisme. L'exercice du mythe a cette force de transformation de l'infinité à la grandeur, du peu à la l'amplitude, du trivial au sacré. Car, « le mythe transforme la petitesse en grandeur ».

Ainsi, le viol orchestré donc par Lasso était un manque à gagner, c'était la pratique de mythe qui l'a transformé malheureusement en un sérieux pervers. La pratique mythique a façonné Lasso en un Ogre famélique sexuel, il est captif des idées malsaines et est dépourvu des valeurs morales. Cet état de perception du personnage de l'Ogre amène L.Dupré à stipuler que « Le mythe est pervers, il façonne l'individu, l'assujettit à des valeurs qui, restant souvent dans le domaine de l'incontinent, sont reproduites automatiquement ». (Louise Dupré, p43). Le caractère inconscient mis à

nu ici est la corroboration parfaite de l'hypothèse émise Supra qui stipulait que le viol était poussé par un esprit de schizophrénie. En fait, la schizophrénie est un déficit

« psychiatrique, psychose caractérisée par une désagrégation psychique (ambivalence des pensées, des sentiments, conduite paradoxale), la perte du contact avec la réalité (repliement sur soi, désintérêt, apathie, inertie, parfois délire) et des troubles endocriniens, sympathiques et métaboliques »¹⁵⁹.

Le personnage Lasso a une identité trouble, il est peut-être inconscient de ses actes. Il a perdu l'éthique du bon sens, on parle dès lors d'un personnage « dépersonnalisé » ou un personnage schizophrénique. E. Minkowski, définit la perception des personnages schizophréniques de la trempe de Lasso dans les écritures littéraires comme des êtres souffrant d'un

« Trouble essentiel de la schizophrénie est constitué par la perte de contact vital avec la réalité (...). Un déficit spécifique d'ordre pragmatique en résulte (...). Les troubles de l'idéation, de l'affectivité et des manifestations [obsessionnelles], dont Bleuler fait les symptômes élémentaires de la schizophrénie et dont le caractère principal est la discordance, se laissent déduire aisément » (Eugene Minkowski 1927, p236).

En somme, on voit par cette analyse ci-dessus que le personnage Lasso, un Ogre qui a pris une qualification sexuelle et qui mène des actions dans le but d'étendre son hégémonie d'être effroyable, d'assouvir sa faim sexuelle, et ses actions prennent une connotation mythique dans la mesure où il est obnubilé par une quête, celle d'être toujours puissant, fort, et inégalable. La violence devient donc son quotidien et son identité remarquable, il a un cerveau atteint d'une folie indicible, une conscience incontrôlée ou du moins une conscience contrôlée par son inconscient. En un mot, il

¹⁵⁹ Le Grand Robert de la langue française, Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française de Paul Robert, Deuxième édition entièrement revue et enrichie par Alain Rey, Tome VIII, RAISO-SUB, Le Robert, Paris-XI°, 1985.

devient un sujet schizophrénique. Et ce sujet schizophrénique, par ses actions telles que perçues dans les extraits de texte susmentionné, tend à se composer en un « schizomythe ». Récapitulons tout cela à travers la figure ci-après.

Ss²

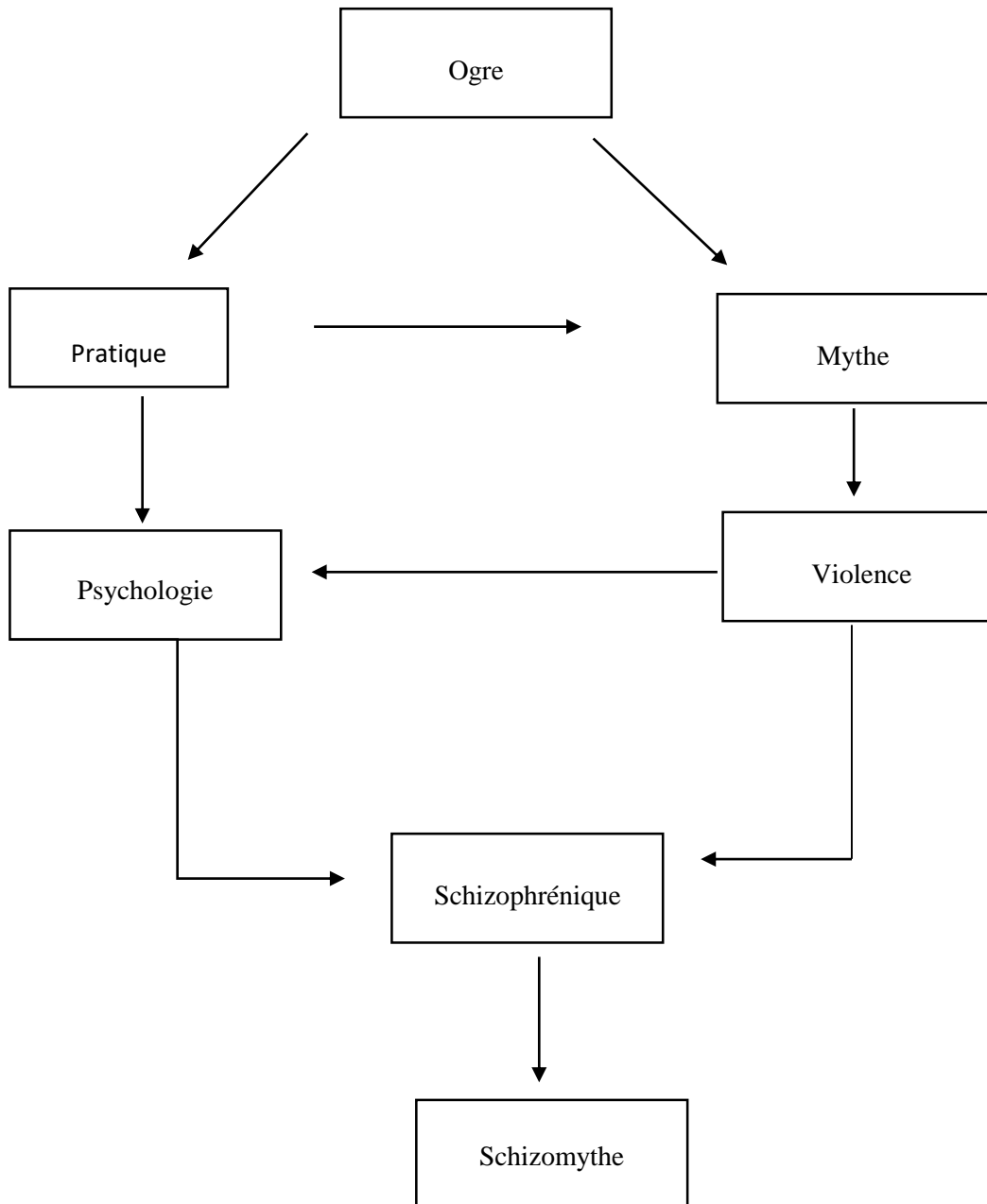


Tableau de l'Ogre Schizophrénique

A travers le tableau, retenons que la représentation de l'Ogre dans l'œuvre prend une assignation doublée de mythe et de pratiques des personnages. Autrement dit, l'Ogre est un personnage qui s'adonne aux pratiques mythiques. Les actions du personnage devenu Ogre sont orchestrées de manière à la fois consciente et inconsciente d'où l'idée de la psychologie. C'est-à-dire, les exactions qualifiées de pratiques mythiques comme la violence assagissent sur le moral du sujet (personnage) qui devient dès lors ravisseur dans la plupart du temps, mais aussi, il arrive que cet Ogre arrive à avoir des regrets sur l'acte causé. C'est pourquoi il devient un sujet schizophrène dans la mesure où il est tiraillé entre avidité malade d'orchestrer un mal et d'avoir des remords sempiternels de poser un tort. L'Ogre comme personnage devenu dès lors un schizomythe fait expression symbolique d'un être difficilement classable.

Quant au deuxième cas de l'analyse du mythe de l'Ogre sexuel présenté sous le prisme du viol poussé à la schizophrénie, ce n'est rien d'autre que l'étude des actions désastreuses du viol sur les victimes. En d'autres termes, de tout tant le viol sexuel laisse des séquelles physiques et morales, parfois indélébiles chez le/la victime. En d'autres termes, tel que le viol s'est fait sur les personnes vulnérables qui selon l'ONU sont les femmes, les handicapés et les enfants¹⁶⁰. Pour appréhender cela, le critique se met dans une posture d'analyste « victimologique ». Notons que la victimologie est l'adjectif dérivé de l'une des branches qui composent la science mère du nom de la criminologie. En fait, la victimologie telle que perçue en criminologie est pluridisciplinaire, elle se veut philosophique, médicale, psychologique, sociologique voire même juridique. Seul le volet psychologique nous intéressera au sens où l'idée est de faire montre des séquelles du viol qui poussent les victimes à une schizophrénie.

La victime schizophrénique que le texte donne de lire est sans ambages le personnage de la petite fille que Lasso et sa bande ont sévèrement violée et laissée à

¹⁶⁰ <https://www.un.org-droits-de-l-homme-personnes-vulnérables.org>, consulté le 25/02/2023.

sang, à l'agonie. L'analyse de victimologie que nous faisons résulte d'une caractérisation, celle d'une victime perdue, déboussolée, mongole, une victime qui est psychologiquement blessée qui vit l'agonie dans l'âme, sempiternelle douleur, film du viol qui se ressasse à longueur de journée dans sa tête. En *grosso modo*, la petite fille peut être caractérisée d'une victime qui souffre sévèrement d'une psychotraumatologie car,

Elle passait désormais ses journées, assise au bord de la route à l'endroit où Lasso l'avait prise un après-midi, à regarder dans le vide. Et chaque jour, lorsque Lasso passait dans sa voiture aux vitres teintées pour se rendre à son bureau qui était celui de l'ancien préfet, il détournait les yeux pour ne pas croiser ceux de la petite fille qu'il avait violée. Mais tous les soirs, chaque fois qu'il essayait de trouver le sommeil, il entendait le cri de la petite fille qui lui demandait : « Pourquoi tu m'as fait ça, tonton ? » (V. Konan, p185)

Par la présentation de ce pan de texte, on voit que la psychotraumatologie ne se perçoit pas uniquement que chez la victime, elle est visible également chez Lasso, le délinquant sexuel. Comme susmentionné, il semble avoir des remords, il a honte de lui-même, il essaie de se faire oublier son acte immonde qu'il a perpétré sur la petite innocente et sans défense. L'analyse victimologique a permis donc d'élaborer le champ de perception des séquelles qui assaillent aussi bien la victime que le ravisseur. Dans les deux cas, on a une victime. Une victime ravisseur et l'autre plein de chagrin. L'évocation de ces deux cas de victime vus à travers l'analyse victimologique signe la symbolisation parfaite de l'Ogre. En fait, l'Ogre, du point de vue de son insatiabilité est difficilement classable de même que le mythe qui n'obéit presque jamais à un canevas de définitions. Alors, par l'analyse victimologique, nous pensons avoir parcouru l'essentiel de l'étude de mythe de l'Ogre vu sous le prisme du viol qui pousse à une schizophrénie et la schizophrénie qui pousse à un viol.

En somme, il faut retenir que l'Ogre sexuel à travers et le personnage Lasso, et Simplicite avec tous les autres personnages vus précédemment souligne l'écriture de Venance Konan est la symbolisation de la faim.

2.2. L'Ogre politique

L'émergence de la figure du mythe de l'Ogre politique dans *Le rebelle et le camarade président* s'étudie sous un tableau diptyque dont le premier s'appuie sur l'occultisme et le second sur la gabegie financière. L'Ogre inséré dans le milieu politique sous le prisme de l'occultisme prend toujours sa coloration de la faim. Il fait mention des pratiques diamétralement opposées aux bases idéologiques du christianisme. Pour ce faire, un examen rapide de la question de la faim se veut une importance capitale. En effet, la faim dans la définition la plus basique est une insuffisance, c'est un sentiment qui pousse à la nutrition au besoin de manger. Ses synonymes sont entre autre la boulimie, la fringale, l'appétit. La faim pour Amélie Nothomb « La faim, c'est vouloir. C'est un désir plus large que le désir. Ce n'est pas la volonté, qui est force. Ce n'est pas non plus une faiblesse, car la faim ne connaît pas la passivité. L'affamé est quelqu'un qui cherche ». (Amélie Nothomb, 2004, p20). Ce qui frappe l'occultisme dans l'expression du mythe de l'Ogre politique dans le corpus est qu'on assiste à des exercices ésotériques, hermétiques de la grande hiérarchie chrétienne. En fait, les personnages qui s'adonnent à des exactions sont des figures de l'autorité catholique subverties esthétiquement par l'auteur. On voit des prophètes exercer des actions fétichistes. C'est le cas du prophète Dago 1^{er} qui

Inonda la salle et le bureau du président d'une eau bénie par lui et le Camarade Président dut à nouveau passer la nuit couché tout nu dans un cercle de bougies au milieu de son bureau, pendant que Dago 1^{er}, habillé simplement d'un cache-sexe, dansait tout autour de la pièce en récitant des prières pour exorciser la pièce (V. Konan, p24).

La description de cette scène, par les ordonnances que le prophète Dago 1^{er} donne au Camarade Président, par la profusion du vocabulaire du vaudou (nuit, nu,

cercle, bougies, cache-sexe) et l'étalage des temps verbaux (inonda, couché, habillé, dansait récitant, exorciser) laissent dire que le prophète Dago 1^{er} au lieu de s'adonner une prière digne de son rang et de son nom, procède malencontreusement par des rituels. Ce passage en dit mieux :

Le prophète lui fit prendre un bain rituel fait d'eau de mer mélangée à du parfum bon marché et l'installa tout nu dans une case. Le Christ de Vava y resta enfermé pendant deux jours sans rien manger, ne buvant qu'une mixture à base de plantes spécialement concoctée par Dago 1^{er} (V. Konan, p35)

La figure du mythe devient une véritable obsession aux activités lucratives et modèle la réception normative du personnage. Dago 1^{er}, par ces actes s'immisce dans les qualifications de faux prophètes, de prophètes escrocs, gloutons etc. toutes ces qualifications soulignent toujours l'idée de faim, qui comme vu ci-dessus est l'une des caractéristiques majeures de l'Ogre. Outre cela, l'Ogre politique par ces malversations occultistes s'érige aussi en un cannibale. En d'autres termes, si le cannibale est l'être qui se nourrit de la chair de la même espèce que lui, le texte donne une présentation assez foisonnée du cannibalisme par ce passage :

Dès leur arrivée, on leur amena un homme que l'on présenta comme un gendarme originaire du Sud qui avait été capturé à un poste de contrôle. L'homme fut égorgé par un des futurs rebelles, choisi au hasard devant tous les autres, et son sang fut recueilli dans unealebasse. Tous les hommes burent de ce sang, se lavèrent le visage avec et mangèrent le cœur du supplicié. On leur fit manger de la viande de chien crue, on leur fit boire aussi des mixtures à base de plantes, on leur apprit à vivre comme des bêtes, à chasser des animaux sauvages à mains nues, et à égorger des hommes avec leurs dents. Au bout d'un mois, les hommes étaient tous devenues de parfaites machines à tuer, et on leur remit les fétiches qui devaient les rendre invulnérables aux balles et invisibles aux yeux de leurs ennemis, avec leurs innombrables listes d'interdits. (V. Konan, p131)

Ici, il est mis en relief les soldats africains en général et plus spécifiquement ceux la Côte d'Ivoire qui globalement constituent une armée peu qualifiée, incompétente, souvent même à la base du désordre à cause du niveau d'étude trop faible des jeunes qui composent ladite armée. En effet, lors de la crise post-électorale de 2010, il n'était rare de voir des jeunes gens (illettrés) prendre des armes et se proclamer soldat ou militaire. La majorité d'entre eux s'est donné à des pratiques d'occultisme, maraboutage et fétichisme. C'est le cas de Lasso qui est l'identification parfaite du soldat illettré car

Lasso connaît aussi des difficultés scolaires depuis l'école primaire. C'est un élève médiocre qui a dû refaire son extrait de naissance pour rattraper les années perdues sa scolarité : Lorsque Lasso avait échoué pour la seconde fois à l'entrée en sixième, son père avait voulu qu'il arrête ses études. Il était devenu trop âgé pour sa classe et son père n'avait pas les moyens de lui payer des cours dans un collège privé. Mais l'oncle de Lasso qui était professeur de lycée avait convaincu son père de diminuer son âge afin qu'il puisse recommencer le CM2. On refit à Lasso un nouvel acte de naissance sur lequel il avait rajeuni de trois ans et il reprit le CM2 la troisième fois. Le féticheur lui prépara un stylo spécial et il fut admis en sixième. Depuis lors, Lasso n'avait jamais cessé de consulter ce féticheur en toutes les grandes occasions de sa vie. (V. Konan, p13)

Lasso est un personnage dont la perception intellectuelle rime avec la médiocrité, le vagabondage notoire, la sexualité malsaine, le nullard, en tout cas toutes les qualifications péjoratives. Le seul domaine où il excelle est bien-sûr fétichistes ; très doué en matière de sorcellerie pour la simple raison qu'il avait reçu des « gris-gris » (V. Konan p13) très puissant des mains de son féticheur qui lui rendaient « invulnérables aux balles, et cela avait marché jusque-là » (V. Konan p13). En vérité, Lasso s'est fait utile dans le camp des soldats de rang parce que lui et sa troupe

Détenaient tous les secrets de la nature et maîtrisaient tous les fétiches qui donnaient la puissance aux

guerriers. Ils savaient comment faire tomber la pluie, comment faire pousser un bananier en quelques minutes, comment rendre un homme invulnérable aux balles, comment se rendre invisible, comment disparaître même lorsque l'on était enchaîné, comment se transformer en animal ou en guêpe. (V. Konan, p13)

L'évocation des actions fétichistes de Lasso connaît une importance majeure dans la textualisation de la crise ivoirienne de 2010 au travers de cette œuvre pour le simple fait que les actions de Lasso tendent à exprimer une symbolisation de ladite crise. Ce qui fonde même la pièce maîtresse de cette étude.

CONCLUSION

Cette réflexion relative au mythe de l'Ogre dans *Le rebelle et le camarade président* de Venance Konan se voulait être l'examen des actions des personnages dans ladite œuvre pour étaler le symbolisme mythique sous la connotation de l'Ogre en tant qu'un être qui inspire crainte et sadisme. Avec la méthode sociocritique, cette étude a rapproché la fiction scripturaire du roman et la réalité quotidienne africaine par la répétition des crises militaro-politiques en Afrique, en l'occurrence celle de la Côte d'Ivoire. La guerre est une pratique qui embrasse une pléthore d'éléments péjoratifs. C'est une pratique où les acteurs s'adonnent facilement au fétichisme, au maraboutage, au sadisme, aux tueries immorales. Souvent poussés par affres du pacte exotérique, les personnages posent des actes immondes de grandes atrocités. Seulement qu'il arrive que leurs consciences les laissent dans état de regrets. L'Ogre est une figure de la faim, de la boulimie et de l'inextinguible. L'Ogre, tel qu'analysé dans cette réflexion connaît une double présentation dont l'Ogre sexuel et l'Ogre politique. L'élément nouveau que laisse transparaître la présente étude est le symbole de l'Ogre chagriné, qui a des remords pour l'acte causé. Il est perçu un Ogre moderne, qui éprouve des sentiments de remords, de chagrins etc. Alors, si tel est que l'Ogre prend une nouvelle connotation de malfaiteur ayant des remords, pourrait-il avoir des Ogres inoffensifs ? Venance Konan mime scripturairement la crise postélectorale

ivoirienne non pas pour condamner les actes de tueries, de massacre et d'atrocité orchestrés mais, il se mue en réconciliateur et en religieux.

BIBLIOGRAPHIE

- DADIE Bernard, *Climbié*, Editions Présence Africaine, Abidjan, 1956
- DONALD Louis, *Législation primitive considérée par la raison*, Paris, Jean-Michel Place, 1988.
- DUPRE Louise, « Ecrire le mythe : déconstruction ou recyclage ? », in *La mythocritique contemporaine au féminin, Dialogue entre théorie et pratique*, sous la Direction de Metka Zupančič, Karthala, Paris, 2016
- GERSOVITZ Mark et KRIGER Norma, *What Is a Civil War? A Critical Review of Its Definition and (Econometric) Consequences*, The World Bank, Avril 2013
- KONAN Venance, *Le rebelle et le camarade président*, Abidjan, FratMat, 2013 (Corpus)
- LEFEBVRE Martin, *Psycho : de la figure au musée imaginaire*, Montréal, L'Harmattan, 1997.
- MERCIER Roger, sacré et profane : « fonctions et formes du mythe dans les littératures africaines » in *L'Afrique littéraire et artistique* n° 54, 1980
- MIRCEA Eliade, *Les aspects du mythes*, Paris, Gallimard, 1963.
- MVENG Le père E, Les problématiques d'une esthétique Négro-africaines in Colloque sur *Littérature et esthétique Négro-africaines*, Abidjan-Dakar, NEA, 1979.
- NOTHOMB Amélie, *Biographie de la faim*, Paris, Éditions Albin Michel, 2004, p. 20.
- RIOUX Mélissa, *Figures de la faim et de la fin : une lecture de l'ogre de Jacques Chessex*, Mémoire présenté comme exigence partielle de Maitrise en Etude Littéraire, Université Montréal, Décembre 2008.
- VAILLANT Alain, *L'histoire littéraire*, Paris, Armand Colin, 2017.

- VILLENEUVE Roland, *Le cannibalisme. Mesures et démesures de l'anthropophagie*, Verviers, Gérard et Cie, 1973, coll. « Bibliothèque Marabout », Paris, Editions Marabout, 1973.
- ZEGOUA Nokan Charles, "Assiè", Récit, Revue L'ORIENTATION LITTERAIRE, N°25, 1956.
- <https://www.un.org-droits-de-l'homme-personnes-vulnérables.org>.

**POUVOIR TRADITIONNEL ET PRATIQUES ALIMENTAIRES CHEZ
LES AVEAWO DU SUD-TOGO (XVIII^e-XX^e SIECLE)**

Kokou Blaise TRETOU
Doctorant en Histoire,
Université de Lomé (Togo)
btretouak47@gmail.com

Komla ETOU
Professeur titulaire en Histoire,
Université de Lomé (Togo),
etou_pakom@yahoo.fr

Résumé : Suite à l'exode de Notsé à la fin du XVI^e siècle, les Avéawo se sont constitués en une entité sociopolitique autonome, aujourd'hui localisée au sud-ouest du Togo, dans l'actuelle préfecture de l'Avé. Ils sont dirigés par un chef, considéré comme l'intermédiaire entre les vivants et les déités. Ce statut social lui impose ainsi des conduites à tenir, des attitudes à adopter et des interdits alimentaires à respecter. L'observance stricte de ces règles vise à faire de lui un personnage sacré, qui inspire le respect de ses sujets. L'objectif poursuivi, à travers cette étude, est de montrer que certaines pratiques alimentaires, ainsi que les interdits y afférant servent avant tout à symboliser et à entériner le pouvoir des chefs traditionnels.

Mots-clés : Avéawo, chef, pouvoir, pratiques alimentaires, interdits.

Abstract: Following the exodus from Notsé at the end of the 16th century, the Avéawo formed an autonomous socio-political entity, now located in the south-west of Togo, in the current prefecture of Avé. They are led by a chief, considered as the intermediary between the living and the deities. This social status thus imposes behaviors to adopt, attitudes to adopt and food prohibitions to respect. The strict observance of these rules aims to make him a sacred figure, who inspires respect from his subjects. The objective pursued, through this study, is to show that certain food practices, as well as the related prohibitions, serve above all to symbolize and confirm the power of traditional chiefs.

Keywords : Avéawo, chief, power, food practices, taboos

Introduction

Autour du XVIII^e siècle, les Avéawo¹⁶¹, un groupe éwé situé dans l'actuelle préfecture de l'Avé au Sud-Togo, s'étaient regroupés en chefferie autonome, après l'exode des Ewé de Notsé vers la fin du XVI^e siècle (S. Apaloo, 1988, p. 35). A la tête de ce groupe se trouvait un chef (*fiò*) dont le rôle était d'assurer la protection de la population. Parallèlement à cette charge, il était surtout le garant des us et coutumes, statut social qui l'obligeait à observer des conduites et des attitudes particulières. Tous les chefs qui se sont succédé à la tête des Avéawo étaient alors soumis au respect des règles édictées par les ancêtres, dont certains interdits alimentaires.

En effet, dans cette communauté éwé, l'alimentation revêtait de nombreuses fonctions. En plus de satisfaire les besoins physiologiques, elle avait des implications politiques, sociales, culturelles et cultuelles. La façon de préparer les repas, la manière de les manger, ainsi que le moment et l'endroit choisis pour se sustenter sont autant de notions relatives aux pratiques culinaires et alimentaires propres à un groupe social donné (S. Mlayah Hamzaoui, 2020, p. 92). Mais, selon la période et le contexte, leur signification n'était pas la même.

En ce qui concerne notamment les chefs, les restrictions alimentaires auxquelles ils étaient soumis visaient à faire d'eux des personnages craints et honorés, étant donné qu'ils servaient surtout d'intermédiaires entre les vivants et le monde des esprits. En respectant ces règles, ils se distinguaient de leurs sujets, inspiraient le respect et bénéficiaient davantage de la protection des divinités tutélaires. Ainsi, l'alimentation n'incarnait plus uniquement la nutrition, mais elle était aussi utilisée à des fins symboliques par le pouvoir politique traditionnel. D'où la question suivante : en quoi les pratiques et interdits alimentaires symbolisaient-ils le pouvoir des chefs traditionnels chez les Avéawo ?

¹⁶¹ Singulier : « Avé ». Dans la grammaire de la langue éwé, « wo » est la marque du pluriel. Pour la commodité de notre étude, nous utiliserons le terme « Avéawo ».

A travers cette interrogation, il s'agit surtout d'analyser la façon dont les pratiques alimentaires et les interdits y afférant servent à caractériser et à entériner l'autorité des détenteurs du pouvoir traditionnel dans cette communauté éwé du sud-ouest du Togo. La présente étude s'appuie sur une confrontation méthodique des sources écrites et orales. Les informations ainsi tirées ont permis de structurer notre réflexion en trois parties. La première traite des habitudes alimentaires des Avéawo à l'époque précoloniale ; la deuxième analyse certaines pratiques alimentaires en rapport avec le pouvoir traditionnel ; et la troisième relève l'impact des facteurs extérieurs sur certaines habitudes alimentaires des chefs traditionnels.

1. Les habitudes alimentaires des Avéawo à l'époque précoloniale

L'alimentation est un besoin primaire chez l'homme. Manger est vital pour lui, car sa survie en dépend. Pourtant, chez les Avéawo, tout comme chez les autres groupes éwé, se repaître ne se résume pas à une simple satisfaction des besoins nutritionnels.

1.1. Les rapports entre la nourriture et les réjouissances, l'hospitalité et les funérailles

Il est indéniable que l'alimentation a une fonction sociale. Son utilité dans la socialisation des personnes est sans équivoque. Au cours de certains moments spéciaux, la nourriture contribue à renforcer des valeurs capitales. Déjà à l'époque précoloniale, les réjouissances jouaient un rôle social majeur chez les Avéawo, que ce soit lors des fiançailles, de la fête des prémices ou durant les cérémonies d'intronisation des chefs. Ces moments rassemblaient une bonne partie de la communauté autour des repas communs, ce qui renforçait souvent les sentiments de solidarité et de cohésion des membres de la société.

L'abondance de la nourriture, de la viande et des boissons rendait ces moments particuliers (K. Tretou, 2020, p. 27). D'après les traditionnistes, ces repas pris ensemble favorisaient le développement d'un esprit d'unité et de communion dans la société. Les anciens liens se renforçaient tandis que de nouvelles relations se tissaient, ce qui entretenait le vivre-ensemble. Chez les Avéawo, le rapport entre

nourriture et réjouissances ne se limitait donc pas uniquement à l'alimentation, car au cours de ces rencontres, des connexions se créaient et des vertus se cultivaient.

D'un autre côté, l'hospitalité envers son prochain constituait un pilier de la société éwé en général. C'est ce qui expliquait l'attention particulière toujours accordée à un invité dès sa réception. Pour faire bonne impression, un hôte se sentait obligé de mettre tout en œuvre et de mobiliser les ressources nécessaires afin de satisfaire un convive. Selon la tradition, celui qui réservait un piètre accueil à ces invités était souvent l'objet de railleries dans la société. Il en allait donc de son honneur de veiller au confort et à la satisfaction de ses convives. Pour ce faire, certains n'hésitaient même pas à s'endetter¹⁶². Ainsi, les Avéawo essayaient toujours de réserver un accueil chaleureux à tous ceux qu'ils recevaient.

Mais, quelle meilleure manière d'assurer l'hospitalité à une personne que de la sustenter avec un repas copieux ? Un hôte préparait donc toute sorte de nourritures. Cependant, c'est surtout la viande qui agrémentait le menu, qui donnait de la valeur au repas. D'où, la nécessité d'égorger un animal pour faire bonne figure. Or, tous les animaux ne se valent pas, tout comme c'est d'ailleurs aussi le cas des invités. Par exemple, un invité pour qui un poulet a été cuisiné n'a pas la même importance que celui à qui la viande de mouton a été servie. Et quand la viande préparée provenait d'un animal qui se faisait de plus en plus rare, cela témoignait de la considération que l'amphitryon avait pour son convive, qui ne se faisait guère prier pour passer à table¹⁶³. Le type de viande servie peut ainsi traduire non seulement une distinction de classes sociales, mais aussi une marque d'estime.

Quant aux funérailles, les Avéawo en distinguent deux types : les petites (*tsɔvi*) et les grandes (*tsɔgan*). Les premières, qui ne sont pas très imposantes, se déroulent à la veille de l'inhumation d'un disparu. Par contre, les secondes

¹⁶² Selon Adjoyi Kodjo, 78 ans, Régent de Yopé, entretien du 26 juillet 2020 à Yopé, préfecture de l'Avé, région Maritime

¹⁶³ Selon Avadokou Kokouvi, 65 ans, Diététicien naturothérapeute, entretien du 09 juillet 2020 à Adidogomé-Avé Maria, préfecture du Golfe, région Maritime.

s'apparentent beaucoup plus à une fête, dans la mesure où elles sont organisées en l'honneur de tous les défunts d'un quartier. Ces funérailles concernent les personnes dont l'inhumation est intervenue il y a au moins six mois¹⁶⁴. Elles regroupent de nombreuses personnes dont les parents vivant à l'étranger. Le jour J, chaque famille concernée par ces funérailles érigeait son fourneau et cuisinait des repas. Le nombre de défunts correspondait au nombre de fourneaux. Les familles et les invités mangeaient dans une bonne ambiance. J. Spieth (2009, p. 598) précise à ce sujet : « [...] ce jour n'est pas un jour de lamentation, mais de joie. On mange et on boit aussi beaucoup de vin de palme ».

Selon la reine-mère du quartier Ekpo à Kévé, ces festivités peuvent être une réussite pour certaines familles et un échec pour d'autres¹⁶⁵. En effet, il peut arriver que la nourriture d'une famille soit boycottée, à cause des mauvais actes posés par le défunt de son vivant ou tout simplement à cause des écarts de conduite ou de langage de ses membres. Ainsi, l'on peut constater qu'au cours des grandes funérailles, l'alimentation est expressive. Elle peut donc traduire une situation de honte, d'humiliation ou de déshonneur.

A travers les réjouissances, l'hospitalité et les funérailles, il ressort que chez les Avéawo, la fonction de l'alimentation et l'interprétation qui y est attachée diffèrent suivant les contextes. Il en est de même des boissons.

1.2. Les boissons et leurs fonctions socioreligieuses chez les Avéawo

La consommation des boissons fait aussi partie des habitudes alimentaires des Avéawo. A l'époque précoloniale, trois boissons principales étaient utilisées au quotidien par ces populations. Il s'agit de l'eau, du vin de palme (*deha*) et de la bière de maïs (*liha*).

¹⁶⁴ Selon Kotor Atalédji, 60 ans, agriculteur-éleveur à Kévé, entretien du 26 juillet 2020 à Kévé et du 06, 07 février 2023 par whatsapp, préfecture de l'Avé, région Maritime.

¹⁶⁵ Selon Adekpe Mama Abravi, 67 ans, Reine mère du quartier Ekpo (Kévé), entretien du 27 juillet 2020 à Kévé (Ekpo), préfecture de l'Avé, région Maritime.

« L'eau, c'est la vie », dit-on souvent pour parler du rôle indispensable de cette boisson dans le vécu quotidien des êtres vivants. Elle fait partie des éléments de base de l'univers et de la nature. Son utilité dans le maintien en vie de l'organisme humain n'est plus à démontrer. Toutefois, loin d'être uniquement une nécessité physiologique, l'eau représentait plus qu'une simple boisson, d'autant plus qu'elle est davantage synonyme de vie, de paix et d'amour.

Chez les Avéawo, comme chez bien d'autres communautés éwé, la première chose que l'on offre à un visiteur dès son arrivée, c'est de l'eau. Cette boisson devrait lui permettre d'étancher sa soif. Localement appelée « *afɔtsi* » (l'eau du pied), cette eau est le symbole de la boisson énergisante, celle qui peut aider le visiteur à se déshydrater et à récupérer après une longue marche sans doute harassante¹⁶⁶. Offrir de l'eau à un visiteur signifierait qu'on accepte de lui donner l'hospitalité, qu'on partage avec lui des sentiments de tendresse, d'amour et de paix. Accepter cette eau et la boire, serait une marque de confiance, une façon pour le visiteur de témoigner sa gratitude à son hôte, de lui signifier que sa visite revêt un caractère pacifique.

Mais, il peut arriver qu'un visiteur refuse l'eau qu'on lui offre, ce qui dénoterait de l'existence d'un problème entre les deux personnes ou leurs familles. Il pourrait aussi s'agir du prélude à l'annonce d'une mauvaise nouvelle (accident grave, maladie mortelle, décès, etc.) ou même d'une déclaration de guerre. Mais quel que soit le motif, refuser de l'eau à quelqu'un est généralement mal perçu, ce geste étant considéré comme une offense.

Dans la vie socioreligieuse des Avéawo, l'eau était régulièrement utilisée dans divers rituels. En délayant de la farine de maïs dans de l'eau, l'on obtient une substance blanchâtre appelée *djatsi* qui servait à faire des libations en l'honneur des puissances tutélaires. Elle était versée au seuil des maisons ou à l'entrée du village. L'objectif était de demander la paix et le bonheur (*dagbe*) sur l'ensemble de la

¹⁶⁶ Selon Agoudze Kokouvi Sano, 69 ans, *douto* (chef des terres) de Tsiviéfé, entretien du 26 juillet 2020 à Tsiviéfé, préfecture de l'Avé, région Maritime.

concession ou de la communauté. L'eau intervenait également dans la réconciliation entre les gens en conflit. A cet effet, était organisée la cérémonie de « *etsi tutu* », qui consistait à verser de l'eau par terre, pour signifier que le problème a été emporté, donc réglé.

Au sujet du vin de palme (*deha*) et de la bière de maïs (*liha*), c'étaient des boissons multifonctionnelles dans la société. Le premier était obtenu par fermentation naturelle de la sève du palmier à huile. C'est un nectar à la fois sucré et alcoolisé extrait de cet arbre. Le second était brassé à partir du maïs¹⁶⁷. Que ce soit lors des réjouissances ou au cours des funérailles et même des rituels, le vin de palme et la bière de maïs étaient toujours consommés. Cependant, la boisson très prisée par les Avéawo était le *deha*.

Selon les circonstances, le *deha* apparaissait comme une boisson religieuse dont le rôle dans les cérémonies (sacrifices, rituels de libation, actes de dépréciation, etc.) était essentiel. Aucune prière ne pouvait être adressée aux divinités sans y recourir (K. B. Tretou, 2020, p. 37). Sur le plan juridique, ce vin était utilisé non seulement comme objet de plainte, mais aussi il servait à titre punitif. Pour porter plainte contre quelqu'un pour un tort causé, il fallait offrir au conseil des notables, une certaine quantité de *deha* avant de se faire écouter. De même, il arrivait qu'une personne coupable d'un délit fût condamnée, en fonction de la gravité de son méfait, à verser plusieurs Calebasses de vin de palme à la cour du chef. Cette amende judiciaire lui permettait d'expier sa faute ou de réparer le tort causé (J. Spieth, 2009, p. 368).

Au total, à l'époque précoloniale, les repas et les boissons étaient utilisés à plusieurs fins chez les Avéawo. Ils intervenaient notamment dans la vie sociale et religieuse, sans oublier le domaine politique duquel ils n'étaient pas absents, dans la

¹⁶⁷ Autrefois, cette boisson se préparait avec du mil d'où l'appellation *liha* qui signifie en éwé « la boisson du mil ». Toutefois, l'introduction progressive du maïs en Afrique va contribuer à sa substitution (K. Tretou, 2020, p. 38).

mesure où il existait une corrélation entre le statut de chef et l'observance de certains interdits alimentaires.

2. Les habitudes et interdits alimentaires liés à la fonction de chef chez les Avéawo

Dans toutes les communautés éwé, le chef incarnait le pouvoir traditionnel. Personnage sacré, il était tenu de respecter certains interdits, en l'occurrence alimentaires. Ceux-ci sont inséparables du rôle qu'il joue et conditionnent le bon exercice de sa charge. L'autorité du chef dépend manifestement de l'observation des traditions ancestrales, qui sont le symbole du pouvoir qu'il détient vis-à-vis de ses sujets.

2.1. Les habitudes alimentaires d'un chef

A l'image de l'*anyigbafio* des Adja de Tado ou du *mawufio* des Ewé de Notsé, des rois thaumaturges dont l'efficacité du pouvoir dépendait du respect strict d'un certain nombre d'interdits (N. Gayibor, 1997, p. 161, 179), les détenteurs du pouvoir politique chez les Avéawo avaient quasiment le même statut dès l'installation de ces populations dans leur actuel habitat.

Au sujet de l'alimentation de ces chefs, l'on pourrait penser, au vu de leur statut social et du rapport qu'ils entretenaient avec le monde des esprits, qu'elle serait particulière. Tel n'en était vraiment pas le cas, à en croire Kotor Atalédji¹⁶⁸ :

L'alimentation du chef n'est pas spéciale. Elle n'est vraiment pas différente de celle des membres de sa communauté. Le chef mange les mêmes choses que tout le monde. Mais, de peur qu'il soit envoûté, il doit manger à des moments irréguliers. Par exemple, avant le lever ou vers le coucher du soleil. Des gens mal intentionnés pourraient attenter à sa vie, s'ils connaissaient ces heures précises de restauration.

On comprend ainsi que le chef a une alimentation tout à fait normale, ses repas ne sont pas spéciaux. Cependant, ce qui distingue réellement ses habitudes alimentaires de celles du groupe, ce sont les représentations mystiques en lien avec

¹⁶⁸ Selon Kotor Atalédji, 60 ans, agriculteur-éleveur à Kévé, entretien du 26 juillet 2020 à Kévé, préfecture de l'Avé, région Maritime.

sa fonction. Selon la tradition orale, le chef ne se nourrissait pas à des moments précis. Il ne devrait pas manger aux mêmes heures que tout le monde. Par exemple, il n'était pas autorisé à prendre son repas lorsque le soleil était au zénith. Cette pratique n'avait véritablement d'intérêt que pour affirmer sa suprématie sur la population.

Dans l'imaginaire collectif des Ewé, le chef est un personnage déifié et craint parce qu'il serait adoubé par les dieux et les ancêtres. Le mystère et les rituels qui entourent son intronisation font de lui un personnage sacré (Y. D. Awumey, 1984, p. 116). Pour ce faire, les actes qu'il pose devraient inspirer le respect auprès de la population. Le chef étant un rouage essentiel du bon fonctionnement de la société, ses habitudes alimentaires devraient se démarquer de celles de ses sujets mortels, pour ne pas être exposé aux attaques mystiques. Le fait de prendre ses repas à des moments différents serait une façon de se protéger contre les maléfices qu'on pourrait lui envoyer.

Il existe chez les Avéawo un procédé mystique qui permet de planifier la mort d'un individu avec un aliment. Il ne s'agit pas d'un empoisonnement, mais plutôt d'un envoûtement. Il suffirait que la cible consomme l'aliment envoûté n'importe quel jour et sa mort s'en suivra immédiatement¹⁶⁹. Par conséquent, la cour du chef devrait se garder d'ébruiter les informations concernant son alimentation. En dehors de son entourage immédiat, nul n'a le droit de connaître ces temps de restauration, ni même ce qu'il mangeait. Si une tierce personne venait à le savoir, cela mettrait sa vie en péril.

Il ne faut pas perdre de vue que la consommation de certaines viandes d'animaux est prohibée de l'alimentation du chef. En effet, un peu partout en Afrique, il existe des animaux frappés d'interdits alimentaires. C'est une pratique très récurrente qu'on remarque notamment chez les Ewé. C'est le cas en particulier de la viande du chien et du python royal. Mais en dehors de ces animaux, il en existe

¹⁶⁹ Selon Kotor Atalédji, 60 ans, agriculteur-éleveur à Kévé, entretien du 07 février 2023 par whatsapp, préfecture de l'Avé, région Maritime

d'autres dont la proscription de la viande reste spécifique à chaque communauté, probablement à cause du rôle déterminant qu'ils auraient joué dans l'histoire du groupe. Certains deviennent carrément des totems pour la population. A titre illustratif, chez les Kuma, la chauve-souris est devenue un totem, car cet animal aurait sauvé le groupe pendant la guerre contre les Ashanti¹⁷⁰. Chez les Bè, la tourterelle et le python royal ont été également érigés en totem à cause du rôle salvateur qu'ils auraient joué lors de la migration de leurs ancêtres de Notsé (K. Etou, 2022, p. 224-225). Par contre, chez les Yokélé, le python royal constitue seulement un interdit alimentaire et non un totem¹⁷¹. Quoi qu'il en soit, les populations et même les chefs sont tenus au respect de ces restrictions alimentaires.

En ce qui concerne les Avéawo, ils ne disposent véritablement pas de totems. Néanmoins, il leur est interdit de manger le silure et l'escargot. Il s'agit, en réalité, des interdits édictés par leur divinité mère, *Améssikpé*¹⁷², qui prohibe la consommation des viandes à la peau gluante, comme celles qui viennent d'être évoquées, afin d'assurer la protection du groupe (S. Apaloo, 1988, p. 80-82). De ce fait, le chef semble le premier concerné puisqu'à l'évidence, il est le responsable de la communauté, garant de l'ordre moral et social ainsi que des traditions. Bien qu'il ne soit pas l'officiant du culte de cette divinité, il assume tout de même la charge de son intégrité. En outre, il entretient des liens étroits avec le monde des esprits ; d'où son implication directe dans le respect de ces interdits dont l'inobservance lui serait plus préjudiciable qu'à un autre membre de la communauté. Ce qui explique l'importance réelle que revêt cette restriction alimentaire pour le pouvoir traditionnel.

Par ailleurs, chez les Ewé, il est formellement interdit à une femme en menstrues de préparer pour son conjoint. Lors de la menstruation, les femmes sont

¹⁷⁰ Selon Togbui Dom Gameti Wedzi VII, 78 ans, chef du canton de Kouma, entretien du 05 novembre 2021 à Kouma-Tokpli, préfecture du Kloto, région des Plateaux.

¹⁷¹ Selon Togbui Gbago VI, 62 ans, chef du canton de Yokélé, entretien du 05 février 2023 par téléphone, préfecture du Kloto, région des Plateaux.

¹⁷² Il s'agit de la divinité tutélaire des Avéawo. C'est elle qui les aurait conduits et protégés au cours de la migration depuis Notsé et favorisé l'implantation dans leur habitat actuel.

souvent considérées comme souillées et impures. Ainsi, pour que leurs maris puissent constamment bénéficier de la protection des dieux et ne soient pas la cible de toutes sortes d'attaques mystiques, elles devraient momentanément s'éloigner de la cuisine et du lit conjugal. Le chef était davantage touché par ces dispositions, car sa vie en dépendait largement et, par ricochet, celle de sa communauté. Incarnation du pouvoir traditionnel, qui nécessitait le soutien des puissances surnaturelles pour se protéger et mener à bien sa mission, le chef devait montrer l'exemple en adoptant une conduite irréprochable. Pour éviter des tragédies, ses épouses en menstrues ne devaient pas toucher à sa nourriture ni partager son intimité. Cette situation expliquerait la pratique de la polygamie par les chefs dans maintes sociétés africaines traditionnelles.

L'observation de ces pratiques alimentaires rend indéniablement ardue la tâche du chef. Son alimentation n'est pas spécialement différente de celle de sa population, mais la complexité réside dans le respect scrupuleux des interdits ancestraux y afférant. Pour ses sujets, le chef devrait être un modèle et veiller au respect des pratiques alimentaires. Le pouvoir et l'autorité qu'il exerce en dépendent fortement.

2.2. L'interdiction de manger et de boire en public : des dispositions liées au pouvoir traditionnel

Parmi les pratiques qui permettaient de faire du chef un personnage sacré aux yeux de la population, figurait en bonne place l'interdiction rigoureuse de manger ou de boire en public. Cette prohibition concernait essentiellement les détenteurs du pouvoir politico-religieux traditionnel. En effet, s'il était possible de voir un prétendant au trône se sustenter partout, dès que le choix était officiellement porté sur lui pour être chef, ses habitudes devaient changer. Tout individu dûment consacré chef suivant la coutume était donc astreint à un certain nombre de règles de conduite, dont l'interdiction de se restaurer en public.

Certes, il s'agissait là d'une disposition vraiment contraignante pour l'impétrant ; mais pour le bien du groupe social, il était tenu d'observer

scrupuleusement la tradition. Cette règle qui oblige un chef à manger à l'abri des regards indiscrets, à s'isoler d'une assemblée pour se repaître fait de lui un personnage hors pair. Sa vie étant entourée de mystères, le voir s'alimenter était considéré comme un sacrilège. C'est la raison pour laquelle aucun homme du peuple ne pouvait se hasarder à le faire. Seuls les membres de son entourage immédiat, c'est-à-dire sa famille nucléaire et ses serviteurs pourraient l'approcher au cours de son repas ; mais c'était surtout en cas de force majeure.

Cette interdiction poursuivait sans doute un objectif bien précis, celui de faire du chef un être mystérieux, dont les actes ne pouvaient être facilement compris par les humains. Considéré comme l'intermédiaire entre les entités surnaturelles et les vivants, il était de son devoir de maintenir vivace le lien entre les deux mondes, en assumant pleinement son statut social. C'est pour cette raison qu'il n'était pas permis à tout le monde de le voir se nourrir¹⁷³. Ce serait un manque de respect à son égard et une offense pour les dieux et les ancêtres dont il était le représentant sur terre. D'où la nécessité de protéger et de respecter l'intimité du chef, en préservant cette pratique socioreligieuse. Ce faisant, on entretenait la différence entre lui et ses sujets, en consolidant sa suprématie dans la société.

L'interdiction qui était faite au chef de ne manger ni boire en public visait également à le protéger contre toutes sortes d'agressions. Pour assurer l'intégrité du pouvoir traditionnel, il était impérieux de contrôler l'alimentation du chef. Même s'il est, dans une certaine mesure, l'objet de vénération, le chef n'en demeure pas moins une personnalité populaire, dont la vie pourrait être menacée à tout moment. De ce fait, ces sorties publiques étaient règlementées, pour ne pas l'exposer aux attaques de tous genres. Son repas semble être un moyen subtil et efficace pour ses ennemis d'arriver à leurs fins, soit par empoisonnement, soit par envoûtement. La mort du

¹⁷³ Selon Kotor Atalédji, 60 ans, agriculteur-éleveur à Kévé, entretien du 07 février 2023 par whatsapp, préfecture de l'Avé, région Maritime.

chef pouvant également signifier la chute du pouvoir traditionnel qu'il incarnait, il fallait donc impérativement préserver sa vie.

Les restrictions qui frappaient l'alimentation du chef pourraient également constituer un garde-fou contre d'éventuels écarts de conduite ou de langage de sa part. Au cours des réjouissances populaires, il peut arriver que le chef qui a un faible pour le vin de palme donne libre cours à son penchant. En prenant le plaisir de boire en public, il pourrait faire un usage immodéré du *deha* au point d'en être éméché et se ridiculiser aux yeux de sa communauté. Dans son état d'ébriété, on peut en outre s'attendre qu'il ne retienne pas sa langue et se mette à divulguer les secrets liés à son trône, attitude qui ne manquerait certainement pas de porter préjudice à l'exercice de son pouvoir. C'est donc pour éviter l'opprobre qui pourrait s'abattre sur le chef et, par voie de conséquence, entacher la réputation de son peuple, qu'il lui était interdit de se restaurer en public.

C'est dans cet ordre d'idées que l'héritier présomptif recevait d'ailleurs une éducation qui lui permettait d'adopter une attitude bienséante lors du repas. Chez les Avéawo, tout comme dans d'autres communautés éwé, les parents enseignaient à leurs enfants les manières à proscrire en mangeant ; c'est que nous révèle le pasteur Jakob Spieth, missionnaire de Brême en fonction à Ho (localité située au sud-est du Ghana actuel) dans les années 1880 :

Il est [...] interdit à l'enfant de plonger les cinq doigts dans la bouche en mangeant. On mange le *fufu* avec le pouce, l'index et le majeur ; la sauce se prend avec le majeur et l'annulaire, sur lesquels se pose facilement le pouce. Il est permis aussi de prendre la soupe avec le majeur, l'annulaire et l'auriculaire. La sauce ne doit pas couvrir le long de toute la main pour dégouliner sur le sol ; elle peut venir jusqu'au milieu des doigts (J. Spieth, 2009, p. 256).

Cet auteur précise que certains ne s'accommodaient jamais à ces pratiques. Ainsi, un chef qui ne maîtrisait pas ces savoir-faire et savoir-être ne saurait bien se tenir en public. Il risquerait alors de se déshonorer en devenant l'objet de moqueries.

Il est indéniable que l'efficacité du pouvoir traditionnel se trouvait dans le mystère qui entourait le statut du chef. L'observance des dispositions ancestrales liées

au trône était de nature à renforcer son autorité sur la population. C'est ce qui expliquerait cette tradition alimentaire imposée à toute personne qui prenait les rênes du pouvoir. L'équilibre politique et le maintien de l'ordre dans la société traditionnelle en dépendaient largement.

La transgression des interdits alimentaires inhérents à la fonction de chef constituait cependant un grave manquement au legs ancestral ; ce qui avait souvent des répercussions fâcheuses non seulement sur le détenteur du pouvoir, mais aussi sur le groupe social. Elle affaiblissait la puissance du chef et lui faisait perdre ses connexions avec le monde des esprits. Il s'ensuivait des calamités comme la sécheresse, les maladies et la famine qui frappaient durement toute la communauté. D'où la nécessité pour chaque chef de les respecter. Mais à partir du XIX^e siècle, l'arrivée des colonisateurs et des missionnaires européens en pays éwé entraîna de profondes mutations socioreligieuses, qui touchèrent aussi les dispositions alimentaires liées à la chefferie, comme on va le voir notamment chez les Avéawo.

3. Les pratiques alimentaires du chef à l'épreuve des facteurs extérieurs

Le contact avec les Européens a causé de nombreux bouleversements dans le vécu quotidien des Africains. La colonisation, la christianisation et la scolarisation constituent les principaux facteurs extérieurs qui ont fortement ébranlé les structures organisationnelles des Ewé en général. Des changements se sont opérés dans leur mode de vie, ainsi que cela a été particulièrement le cas des pratiques alimentaires chez les Avéawo.

3.1. Les effets de la colonisation sur les pratiques alimentaires du chef à Kévé

L'un des grands changements notés au cours de la période coloniale fut la naissance de nouvelles chefferies et l'instrumentalisation des anciennes institutions politiques (N. L. Gayibor, 2005, p. 219-247). A Kévé, la première cité créée par les

Avéawo¹⁷⁴, les administrateurs coloniaux français intronisèrent probablement dès 1916, un nouveau chef à leur convenance, au grand dam de l'ancien pouvoir politique qui fut alors marginalisé (A. Adabra, 2012, p. 105-112). Grâce à la vitalité des valeurs ancestrales, ce dernier n'a cependant pas disparu. Ainsi s'instaura une sorte de bicéphalisme, qui impacta la vie quotidienne de la population.

Même si la cohabitation n'était pas aisée, les deux types de chefferies évoluèrent dans un environnement géoculturel qui obligea les habitants à s'adapter à la nouvelle donne politique. La chefferie coloniale, créée de toutes pièces par les Français, était dirigée par celui que l'on désigna, de façon expressive, « *yovofio* » (chef du Blanc), du fait qu'il était une émanation de l'administration coloniale dont il était un auxiliaire très dévoué. Quant au représentant du pouvoir politique traditionnel, il était toujours choisi suivant les règles coutumières parmi les descendants de l'ancêtre fondateur de Kévé, un certain Etsra. Portant le titre d'*awomefio*, il jouait essentiellement le rôle de gardien des traditions ancestrales (S. Apaloo, 1988, p. 57).

Bien que son autorité ait été réduite comme une peau de chagrin, à cause de l'étendue des charges dévolues au *yovofio* qui contrôlait désormais la vie publique à Kévé, le chef traditionnel n'en demeurait pas moins un pilier incontournable de la société. Il était sollicité lorsque la population traversait des moments difficiles, notamment lors des sècheresses ou des épidémies. En dépit des mutations intervenues dans la société, il avait gardé une grande dévotion pour les pratiques ancestrales. C'est ce qui expliquerait d'ailleurs son rôle déterminant dans les cérémonies de consécration des chefs traditionnels et des notables des autres localités de l'Avé (A. Adabra, 2012, p. 106-107).

Au regard de ses prérogatives, le détenteur de l'authentique pouvoir traditionnel était encore soumis à des restrictions socioreligieuses, dont les interdits

¹⁷⁴ Kévé était la cité-mère des Avéawo d'où sont issues des localités comme Badza, Assahoun et Dzolo.

alimentaires évoqués plus haut. Tel n'était cependant pas le cas du *yovofio*, peu enclin au respect de ces dispositions coutumières, d'autant plus que sa légitimité et son autorité ne provenaient pas des puissances tutélaires, mais émanaient plutôt de l'administration coloniale et, après l'indépendance du Togo en 1960, du ministère de l'administration territoriale. Bénéficiant toujours de l'approbation des entités surnaturelles, l'*awomefio* assurait encore la protection spirituelle du groupe social. De ce point de vue, la population ne manquait pas de recourir à ses services.

En dehors des mutations induites par la colonisation dans l'organisation politique des Avéawo et, conséquemment, dans les pratiques alimentaires des chefs, la christianisation et la scolarisation ont également bouleversé le pouvoir traditionnel dans son essence.

3.2. Le pouvoir traditionnel face à la christianisation et à la scolarisation

En Afrique, les missionnaires chrétiens ont été les précurseurs de la colonisation. Beaucoup se sont rués sur le continent noir, dans le but de sauver les âmes et de répandre les bienfaits de la civilisation occidentale (E. Amouzou, 2009, p. 140). Ainsi, le christianisme prit-il le pas sur les croyances et pratiques endogènes jugées rétrogrades. Bien que leur entreprise n'ait pu aboutir totalement, ces missionnaires ont tout de même réussi, à travers la christianisation et l'éducation dite moderne, à imposer aux Africains un nouveau mode de vie à l'occidentale, malgré la vigoureuse résilience des milieux traditionnels (K. Etou, 2019).

L'avènement du christianisme a indubitablement contribué à la perversion et à la décadence des croyances religieuses des Avéawo, tout comme ce fut le cas chez les Ewé en général. Cette religion du Livre a entraîné la rupture des liens spirituels que le chef entretenait avec ses ancêtres et la nature. Les pratiques alimentaires qui assuraient sa protection et confortaient son autorité sont alors tombées en désuétude. La dévotion aux divinités protectrices était foulée aux pieds, tout comme les interdits alimentaires. La consommation des animaux tels que l'escargot et le silure qui était autrefois proscrite de l'alimentation du chef sont désormais en usage. La discrétion

qui entourait auparavant son alimentation n'était plus de mise. Il pouvait maintenant manger et boire en public, sans redouter les représailles des entités surnaturelles. Dès lors, la vénération qu'on lui vouait n'était plus que superficielle.

Pour ce qui est de la scolarisation, il convient de souligner qu'au Togo, comme ailleurs en Afrique, elle était avant tout l'œuvre des missions chrétiennes auxquelles l'administration coloniale emboîta le pas plus tard (N. L. Gayibor, 2005, p.75). Ce fut le moyen par excellence par lequel les Européens s'employèrent à saper les valeurs culturelles endogènes et à provoquer l'aliénation de la classe dirigeante. Très vite, les élites locales qui sortirent des écoles missionnaires ou coloniales renièrent leurs anciennes identités au profit de celles qui étaient véhiculées par les Blancs, comme le précisent justement C.-H Perrot (2009, p. 7) : « *Au lendemain des indépendances [et même bien avant], les nouvelles "élites" africaines voyaient dans les rois et les chefs les reliques d'un passé qu'il leur appartenait d'abolir* ». Ainsi, les nouveaux chefs instruits ne se souciaient plus guère des pratiques ancestrales, malgré leur statut officiel de garants des us et coutumes. Sur le plan des habitudes alimentaires, les interdits en lien avec le trône ne revêtaient plus d'importance à leurs yeux, d'autant plus qu'ils apparaissaient comme incommodes. Les chefs affichaient désormais des comportements totalement en déphasage avec les prescriptions traditionnelles. En témoigne le renversement des valeurs qu'on peut constater dans leurs cours lors de la déposition des plaintes et des amendes infligées aux coupables. Au nom de la modernité, les boissons importées telles que le *Schnaps* et le *Gin* ont entièrement remplacées le vin de palme (*déha*) et le vin de palme distillé (*sodabi*).

Compte tenu des effets pervers induits par les facteurs extérieurs en Afrique, les prérogatives des chefs ont changé et avec elles, leurs habitudes alimentaires. Ce fut le cas particulièrement chez les Avéawo, où le détenteur du pouvoir traditionnel a été obligé de s'adapter au nouveau contexte historique, remettant ainsi en cause les traditions séculaires.

Conclusion

Au total, il ressort de cette étude que chez les Avéawo, il existait une relation intrinsèque entre le pouvoir traditionnel et les pratiques alimentaires. Le respect scrupuleux des interdits édictés par les ancêtres en la matière auréolait le chef de mystères et lui permettait d'affirmer son autorité et sa prééminence sur ses sujets. Symboles ancrés dans l'idéologie de la société éwé en général, les pratiques alimentaires liées au trône ne se rapportaient pas essentiellement à la nutrition du chef. Bien au contraire, elles servaient également de ferment à la socialisation des individus, étant donné que le détenteur du pouvoir traditionnel incarnait en quelque sorte l'âme de son peuple.

Si les interdits alimentaires peuvent être considérés à la fois comme des constructions sociales, culturelles et religieuses, ils ne sont cependant pas restés figés par la coutume à travers le temps. Confronté à un certain nombre de facteurs extérieurs tels que la colonisation, la christianisation et la scolarisation, le pouvoir traditionnel a dû s'adapter aux contraintes du moment et donc moduler son mode de vie à l'aune des réalités actuelles. C'est ainsi que certaines pratiques alimentaires ont été abandonnées au nom d'une certaine modernité, qui ne semble pas encore trouver de panacée aux problèmes de développement dans maintes sociétés africaines. Quoiqu'il en soit, le pouvoir traditionnel a encore un rôle éminent à jouer de nos jours comme gardien de la tradition et de la mémoire collective du groupe social.

Par ailleurs, cette étude a également permis de montrer que l'alimentation n'est pas uniquement l'affaire des professionnels de la restauration et ne saurait être confinée aux cuisines domestiques. Les chercheurs en sciences humaines et sociales peuvent tout autant s'y intéresser, dans la mesure où elle constitue un moyen non négligeable pour connaître l'identité d'un peuple. C'est ce à quoi nous nous sommes attelés, à travers l'étude de cas du pouvoir traditionnel chez les Avéawo, en adoptant une approche diachronique, afin de mieux déceler les permanences et les ruptures dans leurs pratiques alimentaires.

Sources et références bibliographiques

1- Source orale : liste des informateurs

ADEKPE Mama Abravi, 67 ans, Reine mère du quartier Ekpo (Kévé), entretien du 27 juillet 2020 à Kévé (Ekpo), préfecture de l'Avé, région Maritime.

AGOUDZE Kokouvi Sano, 69 ans, *duto* de Tsiviéfé, entretien du 26 juillet 2020 à Tsiviéfé, préfecture de l'Avé, région Maritime.

AVADOKOU Kokouvi, 65 ans, Diététicien naturothérapeute, entretien du 09 juillet 2020 à Adidogomé-Avé Maria, préfecture du Golfe, région Maritime.

GBAGO VI (Togbui), 62 ans, chef du canton de Yokélé, entretien des 04 novembre 2021 et 05 février 2023 par téléphone, préfecture du Kloto, région des Plateaux.

DOM GAMETI Wedzi VII (Togbui), 78 ans, chef du canton de Kouma, entretien du 05 novembre 2021 à Kouma-Tokpli, préfecture du Kloto, région des Plateaux.

ADJOYI Kodjo, 78 ans, Régent de Yopé, entretien du 26 juillet 2020 à Yopé, préfecture de l'Avé, région Maritime.

KOTOR Atalédji, 60 ans, agriculteur-éleveur, entretien du 26 juillet 2020 à Kévé et du 06, 07 février 2023 par whatsapp, préfecture de l'Avé, région Maritime.

2- Références bibliographiques

ADABRA Kossi Agbalényo (2012), *Aux sources de l'histoire et des traditions Eve : l'exemple de l'Avé*, Lomé, Saint-Augustin Afrique.

AMOUZOU Essè (2009), *L'impact de la culture occidentale sur les cultures africaines*, Paris, L'Harmattan.

APALOO Sokémawu Yawo (1988), *Contribution à l'histoire des Ewéawo : étude monographique sur Kévé*, Mémoire de Maîtrise en Histoire, Université du Bénin.

AWUMEY Dzonyuie Yawovi (1984), *La circonscription administrative de Kloto Misahohoè 1890-1914 dans la nation Togolaise*, Thèse de Doctorat du 3è cycle en Études Germaniques (Histoire), Nanterre, Université Paris X-Nanterre.

CHASTANET Monique, FAUVELLE-AYMAR François-Xavier et JUHEBEAULATON Dominique (éds.) (2002), *Cuisine et société en Afrique. Histoire, saveurs, savoir-faire*, Paris, Karthala.

ETOU Komla (dir.) (2019), *Christianisation et résilience des religions endogènes en Afrique (XIX^e-XXI^e siècle)*, Notes scientifiques, homme et société, Hors série N° 2, Lomé, FSHS.

ETOU Komla (2022), « Une relecture des migrations des Ewé vers le littoral actuel du Togo et du Ghana à travers le mythe du python et de la tourterelle », *Sur les traces de Roberto Pazzi. Un missionnaire combonien, ermite et chercheur au Togo de 1965 à 2021*, Paris, L'Harmattan /Les Presses de l'Université de Lomé, p. 222-250.

GAYIBOR Nicoué Lodjou (dir) (1997), *Histoire des Togolais : Des origines à 1884*, Vol I, Lomé, Les Presses de l'UB.

GAYIBOR Nicoué Lodjou (dir) (2005), *Histoire des Togolais : De 1884 à 1960*, Vol II, Tome I, Lomé, Les Presses de l'UL.

MLAYAH Hamzaoui Sonia (2020), « Rituels de deuil et symbolisme alimentaire en Tunisie », *Anthropology of the Middle East*, Vol. 15, No. 2, p. 91-103.

PERROT Claude-Hélène (2003), « Introduction », in PERROT Claude-Hélène et FAUVELLE-AYMAR François-Xavier (dir.), *Les autorités traditionnelles et l'État moderne en Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, p. 7-23.

SPIETH Jacob (2009), *Les communautés Ewé, Die Ewe-Stämme*, Les chroniques anciennes du Togo, Volume 11, Lomé, Presses de l'UL.

TRETOU Kokou Blaise (2020), *Histoire des pratiques alimentaires en pays ewe du sud-ouest du Togo : le cas des Aveawo du XVIII^e au XXI^e siècle*, Mémoire de Master en Histoire, Lomé, Université de Lomé.

**LE POUVOIR ROYAL ET LES US ET COUTUMES DANS LA SOCIÉTÉ
TRADITIONNELLE YORUBA DANS *DEATH AND THE KING'S
HORSEMAN* DE WOLE SOYINKA (1975)**

Dr Kouakou Guillaume YAO
Enseignant-Chercheur, Assistant
Institut National Polytechnique Félix Houphouet-Boigny, Côte d'Ivoire
Département de Langues et Sciences Humaines
yaoguillaume72@gmail.com

Résumé: L'objectif de cet article est d'interroger les traditions africaines, en général, et celles de la société yoruba, en particulier, à l'image de la description que présente Wole Soyinka dans *Death and the King's Horseman* (1975). Pouvoir royal et us et coutumes vont de pair dans la société traditionnelle yoruba. Le pouvoir royal, du fait de son caractère sacré, mythique et mystérieux donne lieu à des pratiques qui n'ont pas toujours de fondements objectifs. S'appuyant sur des concepts postcoloniaux tels que le choc des civilisations, le patronage colonial et le nativisme, cette étude vise à montrer le caractère absurde des us et coutumes dans la société traditionnelle yoruba. L'étude conclut que certains us et coutumes qui choquent la raison humaine justifient l'intrusion et l'intervention coloniales.

Mots-clés: Colonisation, pouvoir royal, suicide rituel, us et coutumes, Yoruba.

Abstract: The objective of this article is to interrogate African traditions in general and those of the Yoruba society in particular, considering the description presented by Wole Soyinka in *Death and the King's Horseman* (1975). Royal power and customs go hand-in-hand in the traditional Yoruba society. The royal power, due to its sacred, mythical and mysterious feature upholds some practices which are not always objective. Resting on postcolonial concepts such as clash of civilizations, colonial patronage and nativism, the study intends to show the absurd side of some customs in the traditional Yoruba society. The study concludes that some absurd habits and customs justify colonial intrusion and intervention.

Key words: Colonialism, habits and customs, ritual suicide, royal power, Yoruba.

Introduction

Le peuple yoruba est fortement attaché à ses us et coutumes qu'il défend à cor et à cri. Cependant, ces pratiques ne font pas toujours l'unanimité, eu égard à certaines pratiques qui choquent la sensibilité et la raison humaines. C'est bien cet aspect controversé de la tradition yoruba que Wole Soyinka, Prix Nobel de Littérature 1986, met à nu dans la pièce de théâtre *Death and the King's Horseman*, «rarely considered as a play of the clash of cultures, which is normally viewed as a «reductionist orientation or reading» (O. Ifatimehin, 2017, p. 10). En effet, cette œuvre raconte l'histoire tragique d'Elesin, du cavalier d'un défunt roi yoruba de la période postcoloniale, qui doit se donner la mort pour poursuivre son service auprès de son défunt maître dans l'au-delà. «It is native law and custom. The king died last month. Tonight is his burial. But before they can bury him the Elesin [Horseman] must die so as to accompany him to heaven» (DKH, p. 29). Ce suicide rituel ne peut avoir lieu à temps, du fait de l'intervention de l'administration coloniale qui juge cette pratique barbare.

Cet article vise à montrer le caractère absurde de certaines pratiques coutumières dans la société traditionnelle yoruba. Étant donné la forte influence de l'administration coloniale et le perpétuel combat de la communauté locale (yoruba) pour s'émanciper de l'ingérence et de la domination coloniale, ce travail s'appuiera sur la théorie postcoloniale. «The term «post-colonial» was originally used in the 1970s to refer to nations who moved beyond imperialist rule after the Second World War and later came to be used to reflect on how all cultures have been affected by European imperialism up until the present day» (Pilcher and Wheleham, p. 2004, p. 101). Ainsi, la théorie postcoloniale s'insurge contre le «cultural denigration, the conscious and unconscious oppression of the indigenous personality and culture by a supposedly superior racial or cultural model» (B. Ashcroft et al, 2001, p. 2). Dans l'étude, nous ferons usage des concepts tels que le choc des civilisations, le patronage colonial et le nativisme. La première partie analyse le suicide rituel comme symbole

de la puissance royale et la seconde montre dans quelle mesure l'administration coloniale apparaît comme la voix de la raison et de la dissuasion.

1. Le suicide rituel comme symbole de la puissance royale.

Dans la société yoruba, le pouvoir royal repose sur un ensemble de croyances, entre autres la réincarnation ou l'existence d'une vie après la mort.

When someone dies, the Yoruba -like many other African people- believe that he or she goes to join the ancestors. The ancestors maintain intimate links with the world of the living. In exchange, the ancestors can intercede for the living in their difficulties and can be approached for guidance (*DKH*, p. XX).

Ainsi, pour le peuple yoruba comme pour beaucoup d'autres peuples africains, les morts ne sont pas morts. Cette conception africaine de la mort est aussi manifeste quand il s'agit de celle du roi. En effet, l'immortalité du roi est d'autant plus agréable que «earthly rank and honour are thought to be reflected in the realm of the ancestors. A great leader or warrior will be a powerful ancestor, whereas one who has been dishonoured will be scorned and of little account» (*DKH*, p xx). Thangavel Gnanasekaran (2018, p. 815) est on ne peut plus clair quand il explique que:

The Yoruba tradition focuses on the gulf between the deities, between man and his ancestors, between the unborn and his reality, and the essential gulf that lies between one area of existence and another. This gulf is what must be constantly diminished by sacrifices, rituals, ceremonies and appeasement to those cosmic powers which act as guardian to the gulf.

Le critique justifie ainsi le suicide attendu d'Elesin le cavalier, après la mort de son maître. Elesin est préparé à commettre cet acte qui dans la société yoruba est bien plus qu'un suicide. Elesin est un «man of enormous vitality, speaks, dances and sings with infectious enjoyment of life which accompanies all his actions» (*DKH*, p. 8). Le suicide d'un tel homme, bien portant, vivace et vivant apparaît à priori comme une véritable perte, si l'on ne cherche pas à comprendre la tradition yoruba. Comme Wole Soyinka l'explique dans l'avant-propos de l'oeuvre, «That is the history of

society: that certain acts, either symbolic or indeed physical or metaphysical –by individuals within society can change the course of history for a society for better or worse» (*DKH*, p. XIVIII). Il est clair que le suicide d'Elesin est un devoir individuel de portée collective et communautaire. Comme Praise singer (griot) le fait savoir, Elesin est

He who must voyage forth
The world will not roll backwards
It is he who must, with one
Great gesture overtake the world (*DKH*, p. 16)

Elesin doit donc commettre ce suicide rituel pour sauver le peuple dont il est en réalité l'otage. En effet, «In Yoruba society the community is more important than the individual» (T. Gnanasekaran, 2018, p. 814). Elesin le comprend si bien qu'il a le sentiment d'avoir son honneur en jeu. Dans un échange avec les femmes du marché, il promet sauver son honneur en accomplissant son devoir, celui de se donner la mort.

-**Elesin**: Life is honour. It ends when honour ends.

-**Women**: We know you for a man of honour (*DKH*, p. 8).

Elesin apparait ainsi comme un nativiste. Selon Bill Ashcroft et al (2013, p. 175) le nativisme est:

the desire to return to indigenous practices and cultural forms as they existed in pre-colonial society.(...) Colonial discourse theorist such as Spivak and Bhabha argue strongly that such nativist reconstructions are inevitably subject to the process of cultural intermixing that colonialism promoted and from which no simple retreat is possible.

Elesin tient à sauvegarder les us et coutumes de sa communauté dans leurs formes originelles et se propose de les pratiquer, n'en déplaise à l'administration coloniale.

Toutefois, à y voir de près Elesin se sent condamné à mort. Pour lui, en effet, commettre le suicide rituel est bien plus simple que faillir à ce devoir. Renoncer à ce patriotisme implique la perte de la dignité, par ailleurs synonyme d'abjection, de déshonneur et de mort. Ainsi pour Elesin, il est louable d'être un homme d'honneur

et de dignité. Wole Soyinka montre à quel point la tradition yoruba prend les individus en otage jusqu'à la négation, au reniement de leur propre vie au profit des intérêts de la communauté. C'est ce pan de la tradition yoruba que dénonce Simon Pilkings l'officier du district de l'administration coloniale. Pour Pilkings et Jane, c'est une coutume barbare de se donner la mort pour prétendre aller servir un défunt roi. Frantz Fanon s'insurge tout de même contre «the right to pass judgement on other peoples and their ways» (DKH, p. 59) quand il affirme qu'en réalité,

every effort is made to make the colonized confess the inferiority of their cultures, now reduced to a set of instinctive responses to acknowledge the unreality of their nation and in the last extreme to admit this disorganized half-finished nature of their own biological make up» (F. Fanon, 2004, p. 71).

Ce vrai faux procès colonial est également dévoilé par Bill Ashcroft et al (2013, p. 52) en ces mots :

This is especially true in colonial situations where the great differences between the colonizing and colonized societies mean that some forms of cultural activity crucial to the cultural identity of the colonized and so highly valued by them may simply be unrecognizable or if recognized at all, grossly undervalued by the dominant colonial system. (...) Postcolonial cultures resist such a concealment because it is impossible to discuss the culture of such societies without recognizing the power of colonial institutions, ideologies and patronage systems validating some forms of culture and denying the validity of others.

La société yoruba dépeinte par Wole Soyinka dans *Death and the King's Horseman* en particulier et celle africaine en général, tient à son identité et à sa culture. Elle assume toutes ses coutumes et traditions, même celles qui semblent légitimer la mort comme le véhicule le pouvoir royal yoruba.

La question de la légitimation de la mort est abordée également par Chinua Achebe dans *Things Fall Apart*, sa première œuvre romanesque. Okonkwo pour sacrifier à la tradition tue Ikemefuna, un adorable garçon, qui l'appelait Papa. Dans la société Igbo décrite par Buchi Emecheta dans *The Joys of Motherhood*, la mort est également cautionnée par la tradition. Agunwa, la première épouse d'Agbadi meurt et pour «a decent burial (...) the poor slave was pushed into the shallow grave» (B. Emecheta, 1979, p. 20). Cette mort, qui est un meurtre repose sur l'idéologie selon

laquelle la défunte, en tant que femme valeureuse et importante dans sa communauté a besoin de servante dans l'autre monde.

C'est effectivement la même croyance qui contraint Elesin à la mort. Dans son hésitation Praise Singer lui rappelle: «Elesin Oba, (...) you're standing on the same earth you've always stood upon. This voice you hear is mine. Oluhun-Iyo, not that of an acolyte in heaven» (*DKH*, p. 18). De plus, quand Elesin demande à Iyaloja, la «mère» des femmes du marché, «What! Where do you all say I am?» (*DKH*, p. 20), elle lui répond: «Still among the living» (*DKH*, p. 20). En outre, quand Olunde, rentré immédiatement après le décès du roi parce qu'il «would like to touch his [his father's] body while it was warm» (*DKH*, p. 61), rencontre son père (Elesin) toujours en vie, il le renie catégoriquement: «I have no father, eater of left-overs» (*DKH*, p. 66).

En somme, la pression sur Elesin pour se donner la mort vient de toutes parts, au nom de «the communal yoruba value by which Elesin is found wanting and condemned» (J. Booth, 1988, p. 52). Mais Elesin, attaché aux plaisirs du monde, aux femmes qu'il avoue lui-même adorer, ne pourra commettre le suicide à temps. Son hésitation à se donner la mort, peut être perçue comme une remise en cause de cette pratique coutumière yoruba. Dans son hésitation, il est arrêté et emprisonné par Simon Pilkings, l'officier du district de l'administration coloniale. Elesin a failli à sa mission salvatrice, ce qui n'est pas sans conséquences pour lui et pour tout son peuple. «In this case the failure of one man throws the future of the whole of Yoruba society in doubt. Elesin's betrayal of duty and trust is seen as catastrophic to this world» (*DKH*, p. xxxv).

À travers la trahison d'Elesin, Wole Soyinka montre qu'il est risqué pour un peuple de confier son destin à un individu, fût-il un leader. En effet, nul n'étant infaillible, Elesin seul n'est suffisamment pas rassurant pour garantir le destin de son peuple. En outre, le risque est d'autant plus élevé qu'il n'y a pas de solution alternative. Selon la coutume, seul le suicide d'Elesin est sensé sauver le peuple. Au

titre des conséquences, d'abord et avant tout, «without his horseman the king has no guide in the dangerous passage between the world of life and death » (*DKH*, p. 89). Ainsi, «the natural order of the Yoruba world has been broken, and this leaves the way open for man, possible calamities» (*DKH*, p. 88).

Pour sauver l'honneur de son père et celui de son peuple, Olunde, le fils d'Elesin, commet un suicide à la place de son père. Parlant du corps sans vie d'Olunde, Iyaloja dit à Elesin: «there lies the honour of your household and of your race. Because he could not bear to let honour fly out of doors, he stopped it with his life. The son has proved the father, Elesin, and there is nothing left in your mouth to gnash but infant gums» (*DKH*, p. 82). Il est vrai qu'Olunde ne résout pas le problème mais il est «normally perceived as a lover of his culture who gave his life to restore balance to his race and dignity to his family line» (O. Ifatimehin, 2017, p. 19). Cependant, un tel positionnement, dans l'œuvre le met en conflit avec l'administration coloniale.

2. L'administration coloniale (Pilkings) comme la voix de la raison et de la dissuasion dans le choc des civilisations.

Le concept de «clash of civilizations» a été inventé par Samuel Huntington dans sa publication intitulée «The Clash of Civilizations?» (1993). Pour Samuel Huntington (1996, p. 41), «civilizations and culture both refer to overall way of life of a people» En effet,

«Huntington argue that different civilisations keep different views about the world and life in the world. These views are the product of history and transferred from generation to generation. Therefore it is quite difficult to reject outright the importance of such metaphysical differences in the life of people. These kinds of differences develop the notions of “us” and “others” » (B. Ashcroft et al, 2013, p. 44).

Dans la même veine Frantz Fanon (1967, p. 85) affirme que «The central idea is that the confrontation of «civilized» and «primitive» men create a special situation –the colonial situation- and brings about the emergence of a mass of illusion and misunderstandings that only a psychological analysis can place and define». Ainsi, le choc des civilisations postule la supériorité, la domination d’une race sur une autre.

Dans *Death and the King’s Horseman*, le pouvoir royal yoruba véhicule des pratiques qui conduisent à un conflit culturel, politique et idéologique. Pour Nagarjum Khanal (2010, p. 92), cette pièce de théâtre «dramatically defines the Yoruba values by contrasting them with the attitudes of the uncomprehending whites». Les deux forces en présence sont la communauté yoruba et l’administration coloniale représentée par Simon Pilkings et son épouse Jane Pilkings. La question qui les oppose est celle du suicide du cavalier du défunt roi tel que l’impose le pouvoir royal et la tradition yoruba. Pendant que la communauté yoruba le présente comme un «ritual murder» (*DKH*, p. 18) sauveur, les Pilkings et toute l’administration coloniale le conçoivent comme une «barbaric custom» (*DKH*, p. 18) et une «criminal offence» (*DKH*, p. 27) à bannir. En effet, la mort qui est communément vue comme une fatalité, est pour Elesin un devoir. Mais pour les Pilkings cette façon de mourir est un crime. Par conséquent, ils s’engagent à dissuader Elesin à commettre un tel acte. Cela est d’autant plus indispensable que

During the colonial period white missionaries, administrators, traders and settlers all conspired, like Simon Pilkings to ridicule and devalue indigenous African cultures. The official stance was that Africa had no culture prior to the coming of white man, and that it was the duty of the colonists to “civilise” black people, to convert them to Christianity and to educate them in white value. All this was actually a means of justifying the inhuman exploitation of Africa (*DKH*, p, XXXIX).

S’il est vrai que la mission civilisatrice est un prétexte pour exploiter l’Afrique, comme le soutient Wole Soyinka, force est de reconnaître que des pratiques traditionnelles justifient dans une large mesure ce devoir ou projet de civilisation. Cela donne un sens au patronage colonial. En effet,

the patronage system may even, in one sense, be said to be the whole society, in so far as a specific society may recognize and endorse some kinds of cultural activities and not others. This is especially true in colonial situations where the great differences between the colonizing and colonized societies mean that some forms of cultural activity crucial to the cultural identity of the colonized, and so highly valued by them, may simply be unrecognizable or, if recognized at all, grossly undervalued by the dominant colonial system (B. Ashcroft et al, 2013, p. 52).

Le patronage colonial est perçu par le colonisateur comme une mission salvatrice.

Dans le dialogue suivant, Simon Pilkings l'exprime clairement à Elesin qui lui reproche de l'avoir mis en prison, l'empêchant de commettre le suicide rituel, son devoir à accomplir.

Elesin: (...)I would pray that you do not stay long enough on our land to see the disaster you brought upon us.

Pilkings: Well, I did my duty as I saw it. I have no regrets.

Elesin: No, the regrets of life always come later (...)

Pilkings: I'm sorry, but we all see our duty differently.

Elesin: (...) Then, in my turn, I am stopped from fulfilling my destiny (*DKH*, p. 68).

Deux devoirs qui se rencontrent mais s'opposent de façon diamétrale en raison de leur coexistence difficile. Ce conflit culturel est également apparent quand Pilkings, après avoir empêché Elesin de se suicider, clame avoir «sav[ed] a man's life» (*DKH*, p. 67). A contrario, Elesin lui rétorque: «You did not save my life. District Officer, you destroyed it» (*DKH*, p. 67). Pour se donner bonne conscience et se disculper, Pilkings demande à Elesin: Do you not find great contradictions in the wisdom of your own race? » (*DKH*, p. 70). Wole Soyinka se sert ici de Pilkings pour dénoncer les aspects nuisibles et néfastes des traditions africaines, comme le suicide rituel véhiculé par le pouvoir royal yoruba et incite au dépassement des contradictions culturelles dans nos sociétés africaines. Cependant, la position figée de Pilkings et des colons vis-à-vis de la culture africaine pose problème. Pour eux, toutes les traditions africaines sont barbares. Les propos de Jane Pilkings permettent de le confirmer: «I thought all bush drumming sounded the same» (*DKH*, p. 28), «They don't count the hours the way we do. The moon or something» (*DKH*, p. 53). C'est

le mépris de la culture africaine exprimé par le pronom personnel «they» et le refus d'admettre que ce qui est différent n'est pas forcément inférieur qui pose problème. Olunde reproche clairement ce complexe de supériorité aux Pilkings: «I discovered that you have no respect for what you do not understand» (*DKH*, p. 54). Olunde défend ainsi les us et coutumes de sa communauté sans condition et sans complexe. Edward Said (1995, p. 103) fait remarquer que «Orientalism is affiliated with the representation of self or Occident and the other or Orient in which the self is privileged and has upper hand to define, reconstruct the passive, silent and weak other». Il ajoute:

by the process of othering, the colonizers treat the colonized as “not fully human”, and as a result it dehumanizes natives. Othering codifies and fixes the self as the true human and the other as other than human. The colonizers consider themselves as the embodiment of the “proper” while label the colonized as «savages» (p. 105)

Ce combat pour la reconnaissance et le respect des us et coutumes africains est porté dans l'œuvre par Olunde, l'intellectuel. On s'en fait a priori une idée quand il dit à Jane Pilkings: «But at least have the humility to let the others survive in their way» (*DKH*, p. 58). Olunde, intellectuel, étudiant en médecine en Angleterre n'est pas de nature à se laisser convaincre facilement quand il s'agit de la tradition yoruba. La tentative de dissuasion des Pilkings tourne en un débat houleux entre eux. La raison principale est que: «Olunde alone of all the characters in the play, understands both Yoruba and British societies» (*DKH*, p. XXXIII), et en Olunde «there is a parallel existence of two cultures: the British and the Yoruba» (N. Khanal, 2010, p. 92). Ainsi, «this is a space of hybridity itself, the space in which cultural meanings identities always contain the traces of other meanings and identities» (B. Ashcroft et al, 2013, p. 71). Dans un tel cadre, Olunde assume tout de même son attachement à la tradition yoruba dont il est l'émanation. Cela apparaît clairement dans l'œuvre lorsqu'Olunde apprend depuis l'Angleterre la mort du roi. Dans un échange avec Pilkings, qui s'apparente à un débat intellectuel, Olunde exprime clairement son

ressenti «A relation sent it [a cable] weeks ago, and it said nothing about my father. All it said was our king is dead. But I know I had to return home at once so as to bury my father. I understand that» (*DKH*, p. 37). En effet, Olunde comprend et croit en sa tradition. Cela peut paraître surprenant qu'un jeune, intellectuel, médecin de formation (qui a pour mission d'entretenir et sauver des vies) soutienne la tradition selon laquelle, le roi étant décédé son cavalier (le père d'Olunde) «must die so as to accompany him to heaven» (*DKH*, p. 29). Une telle croyance cristallise l'irrationnel. C'est ce que Pilkings essaie de lui faire comprendre. Mais Olunde est si obnubilé par ses croyances qu'il repousse les limites de l'extrême jusqu'à l'irrationnel et se trouve en porte-à-faux avec les valeurs fondamentales de l'humanité entre autres l'esprit critique et la vérité. Olunde a-t-il la preuve qu'il y a une vie après la mort? Si tel est le cas, cela suffit-il pour encourager le suicide de son père pour un service après la mort ? Pour un intellectuel qui fait usage de la raison, une telle conception est incompréhensible. D'ailleurs, selon Sery Bailly (2005, p. 14), «il [l'intellectuel] doit anticiper (...) par une capacité dialectique, plutôt que par le dogmatisme qui conduit au raidissement et à la cassure». Olunde sensé défendre des valeurs justes, tombe plutôt dans le dogmatisme. Même quand Simon Pilkings et son épouse essayent de le ramener à la raison, il demeure ferme comme cela se remarque dans sa réaction:

What can you offer him in place of the honour and veneration of his own people? What would you think of your prince if he refused to accept the risk of losing his life on this voyage? (...) Is that [ritual suicide] worse than mass suicide? Mrs Pilkings, what do you call what those young men are sent to do by their generals in this war? (*DKH*, p.57-58).

Dans cette série de questions d'Olunde, il ressort que les sacrifices humains existent dans plusieurs cultures et même celles dites occidentales. Pour Olunde, dont le séjour en Angleterre a permis de connaître la culture occidentale et britannique, personne n'a le droit de faire le procès des autres cultures, car toute culture a ses failles et ses limites.

Toutefois, concernant cet aspect de la tradition, promu par le pouvoir royal yoruba, la position du colonisateur (Pilkings) est raisonnable. La vie humaine est

précieuse et l'attachement à la vie est universel. Un être humain, de surcroît un intellectuel censé défendre des valeurs universelles ne doit en aucun cas cautionner le suicide au nom d'une quelconque tradition. Olunde apparaît donc comme un intellectuel atypique qui s'éloigne de la trajectoire de l'intellectuel. Le comble, son père n'ayant pu se suicider à temps, Olunde dans son état de turbulence se donne la mort. Olunde croit ainsi sauver l'image et l'honneur de son père et celui de sa communauté avec ce suicide qui en réalité est inutile et sans valeur. Olunde serait-il ignorant que dans la tradition yoruba les «acts should have meanings» (DKH, p. 21)? La tradition yoruba ne dispose pas, dans ce cas, de suicide de substitution. Wole Soyinka présente ainsi l'intellectuel qui a du mal à raisonner et à comprendre les besoins réels de son peuple.

Toutefois, «Olundé's decision to sacrifice himself in place of his father, shows his deep attachment to his cultural roots » (T. Gnanasekaran, 2018, p. 814). Olunde donne donc un sens à l'affirmation de Chinua Achebe (1963, p. 121) selon laquelle, «A man may go to England, become a lawyer or a doctor but it does not change his blood. It is like a bird who flies off the earth and lands on ant-ill. It is still on the ground». Si cela est avéré, alors il n'est pas absurde pour un intellectuel de défendre sa tradition, ce qui serait étrange, c'est cautionner et promouvoir les us et coutumes qui portent atteinte à la vie des citoyens. C'est effectivement ce que Pilkings essaie de faire comprendre à Olunde, à toute la communauté yoruba et à toute l'Afrique en général.

Conclusion

Death and the King's Horseman est une critique des us et coutumes rétrogrades de l'Afrique traditionnelle coloniale. Il est vrai que d'un point de vue postcolonial, le colonisateur est un frein à l'épanouissement culturel africain, mais force est de reconnaître que dans cette pièce de théâtre inspirée d'une histoire réelle, le colonisateur, à travers Pilkings et son épouse, constitue la voix de la raison. Ils déconstruisent les idéologies qui sous-tendent les pratiques culturelles perpétuées par

le pouvoir royal yoruba et la tradition yoruba en général. Dans la tradition yoruba, selon les exigences du pouvoir royal, la mort donne un sens à la vie. La mort d'Elesin (le cavalier du roi) est censée protéger et améliorer la vie de toute la communauté. L'usage des concepts théoriques tels que le choc des civilisations, le nativisme et le patronage colonial nous ont permis de démontrer que le colonisateur se donne le droit et le devoir de contrôler, reconnaître ou bannir les us et coutumes de la communauté locale. Ce patronage n'est pas a priori mauvais eu égard aux pratiques coutumières absurdes et nuisibles dans la société traditionnelle africaine. Par ailleurs, Wole Soyinka montre non seulement la force de la tradition mais aussi l'échec de l'intellectuel de la période postcoloniale à dénuer nos traditions africaines de leurs aspects nuisibles, qui du reste donnent un sens à l'intrusion et l'ingérence occidentales.

Bibliographie

- BILL Ashcroft et al. (2001), *The Empire Writes Back, Theory and Practice in Post-colonial Literatures*, London and New York, Routledge.
- (2013), *Postcolonial Studies:the Key Concepts*, Third Edition, London and New York, Routledge.
- BRENDON Nicholls (1988), *Ngũgi Wa Thiong'o, Gender and Ethics of Postcolonial Reading*, Farnham, Ashgate Publishing Limited.
- BUCHI Emecheta (1979), *The Joys of Motherhood*, London, Heinemann Educational Books.
- CHINUA Achebe (1958), *Things Fall Apart*, London, Heineman Books.
- (1963), *No longer at Ease*, London, Heineman Books.
- EDWARD Said (1993), *Culture and Imperialism*, London, Chatto & Windus.
- (1995), *Orientalism*, New York, Penguin.
- FRANTZ Fanon (1967), *Black Skin, White Masks*, New York, Groove Press
- (2004), *The Wretched of the Earth*, New York, Grove Press.

- GAYATRIC Spivak (1990), *The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*, Ed. Sarah Harasym. New York, Routledge.
- HOMI K. Bhabha (1994), *The Location of Culture*, London, Routledge.
- JANE Pilcher and IMELDA Whelehan (2004), *Fifty Key Concepts in Gender Studies*, London, Sage Publications Ltd.
- NAGARJUM Khanal (2010), “Uncompromising Affirmation of Culture: Soyinka’s *Death and the King’s Horseman*”, *Tribhuvan University Journal*, Vol. XXXVII, No. 1-2, pp. 91-96.
- OLAGOKE Ifatimehin O. (2017), “Contrapuntal Signification in Wole Soyinka’s *Death and the King’s Horseman*”, *EJOTMAS*, Vol. 6, No. 1-2, pp. 10-31.
- SAMUEL Huntington (1993), “The Clash of Civilizations?”, *Foreign Affairs*, 72(3) pp. 22- 49
-, (1996), *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York: Simon & Schuster.
- SAYYED R. Moosavinia et al (2011), “Edward Said’s Orientalism and the Study of the Self and the Other in Orwell’s *Burmese Days*”, *Studies in Literature and Language*, Vol. 2, No.1, pp. 103-113.
- SERY Bailly (2005), *Ne pas perdre le nord*, Abidjan, Université de Cocody, EDUCI.
- THANGAVEL Gnanasekaran (2018), “Western Cultural Beliefs in Wole Soyinka’s *Death and the King’s Horseman*”, *International Journal of English Literature and Social Sciences*, Vol. 3, Issue 5, pp. 814-818.
- WOLE Soyinka (1975), *Death and the King’s Horseman*, New York, Hill and Wang.

RAPPORT DU COLLOQUE DE LA FÉDÉRATION DES UNIVERSITÉS D'AFRIQUE (FUA) 2023

**Thème : Mythes et symbolisations du pouvoir royal dans les sociétés africaines,
en littérature, en arts et en sciences humaines**

Lieu : Université de Lomé

Dates : du 24 au 26 avril 2023

1. Le contexte du colloque

Depuis le XXe siècle, l'histoire comme savoir scientifique a cessé d'être construite autour de grandes figures. On parle d'histoire événementielle, histoire économique, histoire des relations sociales, etc. Cependant, face à des moments de crise historique, les peuples se retournent vers le passé pour chercher des solutions.

L'Afrique, qui se trouve dans une telle impasse à l'heure de la mondialisation, doit réinventer de nouveaux modèles de gouvernance en s'inspirant de ses valeurs ancestrales. Comme le dit l'argumentaire du colloque : « l'exercice du pouvoir royal dans les sociétés africaines de nos jours, qu'elles soient traditionnelles ou non, regorge de symboles, d'analogies inhérentes à celui d'hier ». La mise en perspective de ces symboles et analogies, et leur appropriation par la recherche permet de « repenser leur relecture pour une adhésion populaire autour des valeurs qu'ils portent » dans la perspective d'un développement durable de nos sociétés.

C'est dans ce contexte que s'inscrit l'initiative de ce colloque organisé par la Fédération des Universités d'Afrique (FUA), qui a invité la communauté scientifique autour de la réflexion sur les « Mythes et symbolisations du pouvoir royal dans les sociétés Africaines, en littérature, en arts et en sciences humaines ».

Ce colloque qui s'est tenu du 24 au 26 avril 2023, a réuni une quarantaine de chercheurs et d'enseignant chercheurs de diverses disciplines venus de l'Afrique du Sud, du Congo, de la RDC, du Cameroun, du Niger, du Burkina Fasso, de la Côte d'Ivoire, du Bénin, de l'Espagne et du Togo.

2. La cérémonie d'ouverture

La cérémonie d'ouverture, qui a eu lieu le 24 avril 2023 dans le Grand Amphithéâtre de l'Institut Confucius de l'Université de Lomé, a été marquée par deux allocutions : le mot de bienvenue de la Présidente de la FUA et le discours d'ouverture du Doyen de la Faculté des Lettres, Langues et Arts de l'Université de Lomé. Le nombreux public venu assister à cette cérémonie a ensuite eu droit à la conférence inaugurale. Celle-ci a été animée d'une part par deux chefs traditionnels, Vénéré Detu AWUNU DJIDJOLI X, Chef canton d'Aflao Gakli et Vénéré Batcharo SAMA, Chef canton de Kpenzindè sur le thème « Désignation et intronisation du Chef traditionnel en pays Éwé au Togo : marques et symboles du pouvoir coutumier conféré au chef traditionnel Éwé à son intronisation », et d'autre part par monsieur AKOUBOTCHO Gnintou, Juriste-publiciste, administrateur des collectivités locales, en qualité de personne ressource, sur le thème : « Le rôle des chefs coutumiers dans le processus de la décentralisation au Togo ». La cérémonie s'est achevée sur des représentations scéniques autour de la thématique du colloque produites par les étudiants du club....

3. Les contributions au colloque

Les contributeurs de ce colloque se sont employés d'une part à revisiter les pratiques, les savoirs et les valeurs du passé, et d'autre part, à repenser le positionnement de nos sociétés en matière de fonctionnement des mythes et la relecture de ces mythes à travers les œuvres de création, pour comprendre les mécanismes de transmission et de gestion des pouvoirs politiques dans les sociétés traditionnelles et contemporaines africaines.

La symbolisation du pouvoir royal dans les sociétés traditionnelles africaines a retenu l'attention des contributeurs de l'axe 1. L'on y apprend que la construction des symboles royaux emprunte deux processus parallèles : elle peut prendre l'allure d'une réification sacralisante de l'humain ou d'une personnification des objets. Dans le premier cas, les figures féminines attachées à la royauté deviennent des symboles du trône royal par leur héroïsme, leur respect des coutumes et le caractère sacré

affecté à leur corps sacrifié et dédié à l'honneur du roi, corps qui devient le trône symbolique du roi que nul ne peut souiller (*Dogucimi* de Hazoumé et *La princesse Yennenga* de Koffigoh). La symbolisation peut revêtir des valeurs positives comme dans le rite de la consécration des rois et des prêtres traditionnels dans l'espace Adjatado au Sud-Togo, ou négative comme dans les représentations du personnage de Big Brother dans *1984* de Georges Orwell. Dans le premier cas, ce sont des objets qui acquièrent métonymiquement cette valeur symbolique. Tel est le cas de la récade dans *Les trônes sacrés jumeaux* d'Ayayi Togoata Apedo-Amah, des objets royaux tels que le chapeau du Roi qui deviennent des attributs royaux dans le royaume du Dahomey ou encore des symboles animaliers chez les Bamiléké du Cameroun qui reprennent ainsi une tradition que l'on retrouve chez tous les peuples africains depuis l'Égypte ancienne jusqu'à l'Afrique contemporaine, en passant par l'époque des grands empires. Ce totémisme confère au pouvoir royal une dimension sacrée dont le décryptage sémiotique offre des clés pour comprendre les principes organisateurs des sociétés.

La dimension sacrée du pouvoir royal a été au centre des communications de l'axe 2. La réflexion sur la sacralité du pouvoir connaît deux versants. Des réflexions allant dans ce sens nous ont fait voyager dans le temps, à travers l'histoire des sociétés Moba et Gourma du Nord-Togo, Wandala au Cameroun et Seereer au Sénégal. Le versant ascendant consiste à affirmer la sacralité du pouvoir royal et les pratiques sociales. Le versant descendant consiste à constater la désacralisation de fait de ce pouvoir royal et ses conséquences. Il en ressort que les tentatives pour remettre en cause la sacralité du pouvoir royal sont de l'ordre de l'histoire universelle. Ainsi, que ce soit dans le cas de la monarchie anglaise décrite dans la tragédie intitulée *Macbeth* de Shakespeare ou dans l'Afrique coloniale et postcoloniale (cas évoqué des chefferies traditionnelles au Niger ou du royaume Sanwi de Yann Aka), le regard porté sur le caractère sacré de la royauté est ambigu et ambivalent : il fait l'objet de méfiance en raison des risques d'abus de pouvoir qu'il comporte, mais en même

temps, on lui reconnaît son rôle de stabilisateur social, au point que sa remise en question est considérée comme un trouble à l'ordre public. C'est sans doute pour cette raison que la théocratie fondée sur le culte du Nygblin chez les Ewe du littoral du Togo préfère confier ce pouvoir sacré à un prêtre-roi (l'avéto) qui n'est censé réellement exercer son pouvoir qu'après la mort, considérée comme une étape du périple des âmes vers la demeure des ancêtres.

Ce subterfuge théocratique, ne résout évidemment les problèmes de gouvernance auquel font face les pouvoirs séculaires qui doivent répondre aux besoins les plus urgents des administrés en faisant appel à des pratiques, des savoirs et des valeurs mythiques ou mystiques destinées à consolider l'autorité des rois ou des reines en vue d'instaurer l'harmonie sociale et la justice. Les analyses inscrites dans le troisième axe sont unanimes sur le fait que ce que Max Weber appelle la « légitimité du pouvoir traditionnel » ne va pas sans une dose de mythification ou de mysticisme. Ici encore, l'on relève deux tendances. Selon la première tendance, la mythification et le mysticisme sont négativement perçus comme étant des prismes artificiels qui masquent les atrocités de l'histoire au profit d'un certain chauvinisme consensuel (accepté par les victimes sous le couvert de la tradition). L'imaginaire littéraire se présentant à la fois comme un lieu d'expression ou de dénonciation de ces pratiques fait l'objet d'une relecture critique. Tel est le cas du mythe de l'ogre dans *Le rebelle et le camarade président* de Venance Konan, du voile de l'irrationnel qui entoure les manigances politiques des guides éclairés dans *En attendant le vote des bêtes sauvages* d'Ahmadou Kourouma, l'optimisme aveugle dans *L'épopée des Nuna* d'Athanase K. Bationo, et celle bien connue de Soundiata à la bataille de Kirina, des pratiques culturelles nocives dans la société traditionnelle Yoruba décrites dans *Death and the Kings Horseman* de Wole Soyinka. Dans un registre plus heureux, les croyances mythiques comme chez certains groupes ewe font bon ménage avec l'esprit démocratique, en imposant aux dirigeants des codes éthiques voire des habitudes

alimentaires qui font d'eux des modèles et garants de l'ordre social et de la pérennité du patrimoine culturel.

L'axe 4 intitulé « Pouvoir royal et gouvernance dans les sociétés africaines » a également donné lieu à des réflexions sur le rôle des institutions royales ou des chefferies dans la gestion de la vie communautaire dans les périodes précoloniale, coloniale et contemporaine. La première piste a consisté à poser les bases de la légitimité des figures dirigeantes des sociétés traditionnelles. Chez les Mbochi du Congo, le pouvoir de gouvernance du Ndinga a des attributs particuliers auxquels n'accèdent que ceux qui parviennent à passer avec succès les rites initiatiques. Aussi, les conditions, modes d'accession et d'exercice de la royauté obéissent à des règles strictement définies et socialement acceptées qui, au-delà du despotisme mis en scène dans les romans comme *Le sacre de Djetehi* de Josue Guebo et *Chaka* de Seydou Badian, transmettent des savoirs ancestraux pouvant édifier l'Afrique contemporaine en quête d'un modèle de démocratie qui lui est propre. La seconde piste de cet axe interroge le rôle ambigu des chefferies traditionnelles de l'Afrique aux prises avec le système colonial. Les postures vont de la résistance à la complicité, en passant par la substitution au colon (cas évoqué des chefferies du Cameroun, de la Côte d'Ivoire, du Togo). Cependant, loin de céder aux préjugés comme la mauvaise gouvernance, l'abus du pouvoir, la discrimination ou l'injustice (mis en scène dans les romans *Harvest of Corruption* d'Ogbeche ou *In the Chest of a Woman* de Mawugbe, *Ityala Lamawele* de Mqhayi ou *Lear* d'Edward Bond), les contributeurs appellent à une analyse fine de ce qu'il reste des institutions royales et coutumières, à la consultation des acteurs et à l'association de nouveaux acteurs tel que les femmes, les jeunes, les personnes âgées ou les minorités, en vue d'une meilleure gestion des conflits et de la vie communautaire (cas des Mlapa au Togo, des femmes ou des chefferies). La chefferie comme institution coutumière a un rôle important à jouer dans le règlement des conflits (le règlement des conflits entre éleveurs et agriculteurs dans la commune de Thiou dans le Yatenga au Burkina Fasso ou dans la lutte contre la construction

dans les zones inondables dans le District Autonome du Grand Lomé au Togo). En tant que personnes ressources, médiateurs et conseillers, les chefs traditionnels peuvent intervenir utilement dans l'assainissement de la gestion des affaires publiques, le développement de leurs communautés et des pays.

Les contributions de l'axe 5 intitulé « Conception, perception et représentation du pouvoir royal dans les sociétés traditionnelles et modernes » s'intéressent à la dimension imaginaire du pouvoir royal et aux mythologies qui s'y rattachent. Le mythe et la mythification sont des faits consubstantiels au pouvoir royal. Ils sont véhiculés par divers moyens d'expression tels que la littérature, les liturgies ainsi que la ritualisation, et même exploités par certains dirigeants des Etats africains postcoloniaux pour la perpétuation de leur pouvoir. L'instrumentalisation du caractère sacré de la légitimité du pouvoir traditionnel conduit dans la plupart des cas à sa désacralisation. Ce fait amène à se tourner vers les formes d'expression artistique comme la musique, le cinéma, la sculpture (représentations christiques ou de la vierge Marie) et surtout la littérature (le poème « Tofa et le tonnerre », *Le renégat* d'Albert Camus, les réécritures romanesques des récits oraux sur Soundiata et Chaka ou dans les œuvres philosophiques comme ceux de John Rawls). La jeunesse africaine est appelée à s'inspirer des modèles que représentent ces grandes figures historiques. Ce processus d'appropriation ne sera efficace qu'à condition de mener des recherches approfondies pour la réhabilitation des valeurs qu'ils incarnent.

4. Les résultats et apports du colloque

Au plan thématique, ces présentations riches et variées ont donné lieu à des discussions et échanges très édifiants. Les questions débattues se regroupent selon les trois axes suivants :

- Le pouvoir traditionnel, les transitions démocratiques et le développement.
- Il a été souligné à ce sujet que la notion du sacré a une dimension universelle mais ne se manifeste pas de la même manière dans toutes les sociétés (Mircea Eliade). En Afrique comme partout ailleurs, le pouvoir royal est symbole de

justice (la Charte de Kouroukan Fouga en donne une parfaite illustration). Les discours et pratiques (cérémonies, attributs, interdits, codes) sur la royauté en Afrique consacrent ce rôle régulateur de l'ordre social, et peuvent à ce titre servir de base culturelle pour concevoir de nouveaux systèmes de gouvernance et d'alternance. Cependant, les participants ont relevé le problème de la difficile cohabitation entre les administrations « modernes » et les pouvoirs traditionnels (Georges Balandier) qui entrave la contribution que ces derniers pourraient apporter au développement de nos pays. Ils ont suggéré que des réflexions soient poursuivies dans ce sens.

- Le pouvoir traditionnel et la problématique des genres.
Les discussions qui ont nourri cet axe partent du fait que l'implication des femmes dans la vie politique et au plus haut niveau de la gouvernance n'est pas nouvelle en Afrique, même si ses modalités de réalisation restent dans certains cas discutables. La persistance du schéma phallocratique dans l'Afrique postcoloniale reste pour certains des stigmates de pratiques iniques qui ne datent pas de la colonisation. Le rejet ou la marginalisation de la femme dans les systèmes de gouvernance sont le reflet d'une discrimination sociale que les politiques publiques tentent de redresser aujourd'hui, en dehors de toute implication du féminisme.
- Le pouvoir traditionnel et les imaginaires religieux et artistiques.
Des réflexions menées dans cet axe, il ressort que les pensées religieuse et artistique se révèlent être de puissants supports à l'exploitation des imaginaires politiques. Le constat selon lequel le pouvoir royal en Afrique est associé à la spiritualité (au pouvoir divin) est devenu un lieu commun. La religion et l'art (la littérature en particulier) qui travaillent sur l'imaginaire peuvent être de puissants vecteurs de l'exploitation didactique des modèles de gouvernance dont regorgent les épopées sur l'histoire africaine. L'utilisation judicieuse de ces textes où se mêlent réalité et fiction incombe

au chercheur, lequel doit veiller à l'application à bon escient des méthodes d'analyse. Une bonne recherche doit conduire à une discussion critique appuyée sur les méthodes d'investigations appropriées.

D'un point de vue méthodologique, ce colloque a suscité une réflexion pluridisciplinaire sur le pouvoir traditionnel qui reste une question fondamentale pour l'organisation, la survie et l'avenir des sociétés et des cultures africaines. Les approches méthodologiques suivantes ont été convoquées :

- la méthode de recherche historique : fondée sur une investigation rigoureuse des différentes sources (orales, documentaires, archéologiques, etc.), elle a permis de découvrir que l'histoire africaine regorge de savoirs insoupçonnés, qui ont été marginalisés du fait de la prédominance du discours colonial, et que l'on gagnerait à explorer ou revisiter ;
- les approches sociologique et socio-anthropologique, philosophique et psychologique : la perspective des sciences sociales a mis l'accent sur les mécanismes de collaboration entre les pouvoirs traditionnels et modernes, l'analyse des dysfonctionnements de la chefferie et surtout les moyens pour exploiter le pouvoir mobilisateur des chefs coutumiers au service du développement. ;
- les approches comparatiste et féministe : ces perspectives théoriques ont permis de transcender le culturalisme et la vision phallocratique du pouvoir et d'avoir un regard plus large et diversifié sur les conceptions du pouvoir royal ;
- l'analyse textuelle, l'analyse de contenu et de pratiques : qu'elles soient à dominante thématique ou formelle, les contributions fondées sur ces approches ont le mérite de centrer le débat sur le discours comme lieu d'expression des représentations du pouvoir royal.

Au total, les démarches adoptées sont disparates, mais elles convergent vers le même résultat : un décloisonnement des domaines scientifiques susceptible de

féconder la réflexion sur le potentiel fédérateur des traditions royales pour une émergence de l’Afrique.

5. La cérémonie de clôture

La cérémonie de clôture du colloque de la FUA 2023 s’est déroulée le 26 avril de 10h à 11h30 à l’Auditorium du Centre SYFED de l’Université de Lomé.

Siégeant à la table d’honneur, les professeurs Arthur MUKENGE et Didier AMELA ont, tour à tour, tiré les leçons de ce colloque qui fera date comme un rendez-vous scientifique important ayant donné l’occasion de mener des réflexions approfondies sur la thématique des mythes et du pouvoir royal en Afrique. Après avoir remercié les organisateurs du colloque, les deux orateurs ont fait observer que les réflexions menées ouvrent sur des projets de recherche très importants et souhaité qu’elles soient relayées à toutes fins utiles.

Clôturant les travaux du colloque, la présidente de la FUA, Professeur Koutchoukalo TCHASSIM a tenu à exprimer sa profonde gratitude aux partenaires, aux autorités politiques, administratives, traditionnelles et universitaires, aux membres de la FUA et à tous les participants qui ont contribué au succès de ce colloque dont le but est de faire avancer la recherche sur cette thématique essentielle pour développement de nos pays et de l’Afrique en général.

Ces interventions ont été suivies de la lecture du rapport général du colloque et de la remise des attestations aux participants.

Fait à Lomé le 28 avril 2023

Le rapporteur

Dr N’Biémadi KROUMA