

ISSN: 2617-4766

# Damá 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'ÎRES-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](mailto: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<sup>E</sup>-XXI<sup>E</sup> 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<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> 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 Gnidehoue, 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 adouplements 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 2 : POUVOIR ROYAL ET SACRALITE**

## 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 »<sup>86</sup>, 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<sup>e</sup> siècle, la plupart des habitants de cette région côtière se proclament avant tout Ewé (K. Etou, 2022).

Dans l'espace culturel éwé en général<sup>87</sup>, 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).

---

<sup>86</sup> 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).

<sup>87</sup> 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).

C'est ce territoire que l'on désignait, dans certains documents européens de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, le « *royaume de Togo* », en raison de la place centrale que la cité de Togoville (localement appelée Togo)<sup>88</sup> occupait alors dans sa structure organisationnelle (H. Zöllner, [1885] 1990 ; Y. Marguerat, 1993). Mais plus qu'une véritable monarchie, il s'agissait plutôt d'une puissante théocratie<sup>89</sup>, 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 pardon<sup>90</sup>.

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 réelle<sup>91</sup>. 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-

<sup>88</sup> 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.

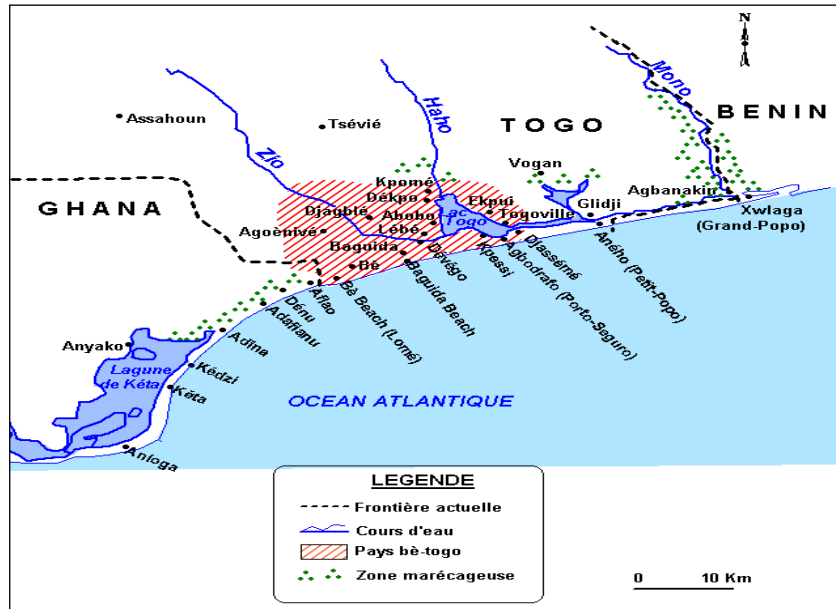
<sup>89</sup> La prépondérance du fait religieux dans cette région a été bien décrite par le capitaine Reginald Firminger, commissaire du district de Keta, dans son rapport du 3 juillet 1884 au gouvernement de la Gold Coast : « *Le pouvoir réel dans le pays de Beh [-Togo] est entièrement entre les mains 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).

<sup>90</sup> 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).

<sup>91</sup> 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).

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 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<sup>e</sup> 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*<sup>92</sup> 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*)<sup>93</sup>, 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

<sup>92</sup> « *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.

<sup>93</sup> 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 bénite<sup>94</sup>.

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 religieux<sup>95</sup> (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*)<sup>96</sup> 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*)<sup>97</sup>, 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

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

<sup>95</sup> 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*.

<sup>96</sup> 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.

<sup>97</sup> 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-ci<sup>98</sup>. 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

<sup>98</sup> 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<sup>e</sup> 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 barre<sup>99</sup> (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 lieu-dit *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 apotropaiques 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 rituelles<sup>100</sup>, 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

<sup>99</sup> 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 ».

<sup>100</sup> 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 forêt<sup>101</sup>.

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*<sup>102</sup>.

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).

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

<sup>102</sup> 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.

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 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*)<sup>103</sup>. 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).

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

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

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 (*dangui* [*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'hysopé 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 versa<sup>104</sup>.

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 lagune<sup>105</sup>, 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 Huvé<sup>106</sup>, près de l'ancienne savonnerie ; soit à *Akplakavé* (« forêt d'Akplaka »), à Dangbui<sup>107</sup> ; 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 *Dangbuivé* (« forêt de *dangbui* »)<sup>107</sup>.

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

<sup>105</sup> 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.

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

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

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 bûches<sup>108</sup>. 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

<sup>108</sup> 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 Ewé<sup>109</sup>.

Avec la pleine installation de l'*avéto* à Bè, à compter de la huitième lunaison, prend fin l'intervention des prêtres et prêtresses<sup>110</sup>, 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 Dangbuinu<sup>111</sup> (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

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

<sup>110</sup> 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.

<sup>111</sup> 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 naturelle<sup>112</sup>. 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-

---

<sup>112</sup> 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 1937<sup>113</sup>, 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**

---

<sup>113</sup> 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 temps<sup>114</sup>.

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* »)<sup>115</sup>, 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 *Tsiépé*, « le séjour des morts » (K. Etou, 2006, p. 246).

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

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

Dès le XVIII<sup>e</sup> 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 Ada<sup>116</sup>, 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 jours<sup>117</sup>. 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 Anloga<sup>118</sup>.

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)<sup>119</sup>. 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

<sup>116</sup> Populations adangbé vivant à l'ouest du delta de la Volta.

<sup>117</sup> 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.

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

<sup>119</sup> Selon Avevor George, 69 ans, notable à Anloga, entretien du 1<sup>er</sup> 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 publique<sup>120</sup> (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 féconde<sup>121</sup>.

#### 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).

<sup>120</sup> 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*.

<sup>121</sup> 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 suivre<sup>122</sup>.

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).

---

<sup>122</sup> 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 calendaire<sup>123</sup>.

### 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 réitération. 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 Djassémé<sup>124</sup>. En outre, Agboli V, arrivé à Bè le 1<sup>er</sup> décembre 2005, a été

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

<sup>124</sup> Depuis la seconde moitié du XX<sup>e</sup> 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 riverains<sup>125</sup>. 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.

<sup>125</sup> 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 Séwélénu, 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<sup>er</sup> 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 Fiadowogbe, 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 Fionouwogbe, 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<sup>e</sup> éd., Lomé, s. éd.
- AMOZOU Koami Aziagbéde (1979), *Religion et société : les croyances traditionnelles chez les Bè du Togo*, Thèse de Doctorat de 3<sup>e</sup> 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<sup>e</sup> à la fin du XIX<sup>e</sup> 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<sup>e</sup> 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.

## **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 du 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’Biémedi KROUMA**