

ISSN: 2617-4766

# Đamá Nínau

REVUE INTERDISCIPLINAIRE  
LETTRES, ARTS ET SCIENCES HUMAINES



REVUE TRIMESTRIELLE N°13 OCTOBRE 2023

TOME I

*Actes du Colloque International de Lomé (TOGO)*

*Du 24 Au 26 Avril 2023*

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

**Coordinateurs**

**Koutchoukalo TCHASSIM  
Arthur MUKENGE  
Ernest BASSANE**

**LES PRESSES DE L'IRES-RDEC**

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

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

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

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

**Professeur Koutchoukalo TCHASSIM**

**Université de Lomé**

## **ADMINISTRATION DE LA REVUE**

**Directeur de publication et rédacteur en chef :**

**Professeur TCHASSIM Koutchoukalo**, Université de Lomé

**Directeur de rédaction :**

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

### **Comité Scientifique**

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

### **Comité de lecture**

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

### **Comité de rédaction**

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

Contact : [revuedamaninao@gmail.com](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 Iratéï (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 Ogodó 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 3 : PRATIQUES, SAVOIRS ET VALEURS MYTHIQUES OU  
MYSTIQUES DU POUVOIR ROYAL**

**POUVOIR TRADITIONNEL ET PRATIQUES ALIMENTAIRES CHEZ  
LES AVEAWO DU SUD-TOGO (XVIII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> SIECLE)**

**Kokou Blaise TRETOUT**  
**Doctorant en Histoire,**  
**Université de Lomé (Togo),**  
**btretouak47@gmail.com**

**Komla ETOU**  
**Professeur titulaire en Histoire,**  
**Université de Lomé (Togo),**  
**etou\_pakom@yahoo.fr**

**Résumé :** Suite à l'exode de Notsé à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, les Avéawo se sont constitués en une entité sociopolitique autonome, aujourd'hui localisée au sud-ouest du Togo, dans l'actuelle préfecture de l'Avé. Ils sont dirigés par un chef, considéré comme l'intermédiaire entre les vivants et les déités. Ce statut social lui impose ainsi des conduites à tenir, des attitudes à adopter et des interdits alimentaires à respecter. L'observance stricte de ces règles vise à faire de lui un personnage sacré, qui inspire le respect de ses sujets. L'objectif poursuivi, à travers cette étude, est de montrer que certaines pratiques alimentaires, ainsi que les interdits y afférant servent avant tout à symboliser et à entériner le pouvoir des chefs traditionnels.

**Mots-clés :** Avéawo, chef, pouvoir, pratiques alimentaires, interdits.

**Abstract:** Following the exodus from Notsé at the end of the 16th century, the Avéawo formed an autonomous socio-political entity, now located in the south-west of Togo, in the current prefecture of Avé. They are led by a chief, considered as the intermediary between the living and the deities. This social status thus imposes behaviors to adopt, attitudes to adopt and food prohibitions to respect. The strict observance of these rules aims to make him a sacred figure, who inspires respect from his subjects. The objective pursued, through this study, is to show that certain food practices, as well as the related prohibitions, serve above all to symbolize and confirm the power of traditional chiefs.

**Keywords :** Avéawo, chief, power, food practices, taboos

## Introduction

Autour du XVIII<sup>e</sup> siècle, les Avéawo<sup>161</sup>, un groupe éwé situé dans l'actuelle préfecture de l'Avé au Sud-Togo, s'étaient regroupés en chefferie autonome, après l'exode des Ewé de Notsé vers la fin du XVI<sup>e</sup> siècle (S. Apaloo, 1988, p. 35). A la tête de ce groupe se trouvait un chef (*fiò*) dont le rôle était d'assurer la protection de la population. Parallèlement à cette charge, il était surtout le garant des us et coutumes, statut social qui l'obligeait à observer des conduites et des attitudes particulières. Tous les chefs qui se sont succédé à la tête des Avéawo étaient alors soumis au respect des règles édictées par les ancêtres, dont certains interdits alimentaires.

En effet, dans cette communauté éwé, l'alimentation revêtait de nombreuses fonctions. En plus de satisfaire les besoins physiologiques, elle avait des implications politiques, sociales, culturelles et cultuelles. La façon de préparer les repas, la manière de les manger, ainsi que le moment et l'endroit choisis pour se sustenter sont autant de notions relatives aux pratiques culinaires et alimentaires propres à un groupe social donné (S. Mlayah Hamzaoui, 2020, p. 92). Mais, selon la période et le contexte, leur signification n'était pas la même.

En ce qui concerne notamment les chefs, les restrictions alimentaires auxquelles ils étaient soumis visaient à faire d'eux des personnages craints et honorés, étant donné qu'ils servaient surtout d'intermédiaires entre les vivants et le monde des esprits. En respectant ces règles, ils se distinguaient de leurs sujets, inspiraient le respect et bénéficiaient davantage de la protection des divinités tutélaires. Ainsi, l'alimentation n'incarnait plus uniquement la nutrition, mais elle était aussi utilisée à des fins symboliques par le pouvoir politique traditionnel. D'où la question suivante : en quoi les pratiques et interdits alimentaires symbolisaient-ils le pouvoir des chefs traditionnels chez les Avéawo ?

---

<sup>161</sup> Singulier : « Avé ». Dans la grammaire de la langue éwé, « wo » est la marque du pluriel. Pour la commodité de notre étude, nous utiliserons le terme « Avéawo ».

A travers cette interrogation, il s'agit surtout d'analyser la façon dont les pratiques alimentaires et les interdits y afférant servent à caractériser et à entériner l'autorité des détenteurs du pouvoir traditionnel dans cette communauté éwé du sud-ouest du Togo. La présente étude s'appuie sur une confrontation méthodique des sources écrites et orales. Les informations ainsi tirées ont permis de structurer notre réflexion en trois parties. La première traite des habitudes alimentaires des Avéawo à l'époque précoloniale ; la deuxième analyse certaines pratiques alimentaires en rapport avec le pouvoir traditionnel ; et la troisième relève l'impact des facteurs extérieurs sur certaines habitudes alimentaires des chefs traditionnels.

### **1. Les habitudes alimentaires des Avéawo à l'époque précoloniale**

L'alimentation est un besoin primaire chez l'homme. Manger est vital pour lui, car sa survie en dépend. Pourtant, chez les Avéawo, tout comme chez les autres groupes éwé, se repaître ne se résume pas à une simple satisfaction des besoins nutritionnels.

#### **1.1. Les rapports entre la nourriture et les réjouissances, l'hospitalité et les funérailles**

Il est indéniable que l'alimentation a une fonction sociale. Son utilité dans la socialisation des personnes est sans équivoque. Au cours de certains moments spéciaux, la nourriture contribue à renforcer des valeurs capitales. Déjà à l'époque précoloniale, les réjouissances jouaient un rôle social majeur chez les Avéawo, que ce soit lors des fiançailles, de la fête des prémices ou durant les cérémonies d'intronisation des chefs. Ces moments rassemblaient une bonne partie de la communauté autour des repas communs, ce qui renforçait souvent les sentiments de solidarité et de cohésion des membres de la société.

L'abondance de la nourriture, de la viande et des boissons rendait ces moments particuliers (K. Tretou, 2020, p. 27). D'après les traditionnistes, ces repas pris ensemble favorisaient le développement d'un esprit d'unité et de communion dans la société. Les anciens liens se renforçaient tandis que de nouvelles relations se tissaient, ce qui entretenait le vivre-ensemble. Chez les Avéawo, le rapport entre

nourriture et réjouissances ne se limitait donc pas uniquement à l'alimentation, car au cours de ces rencontres, des connexions se créaient et des vertus se cultivaient.

D'un autre côté, l'hospitalité envers son prochain constituait un pilier de la société éwé en général. C'est ce qui expliquait l'attention particulière toujours accordée à un invité dès sa réception. Pour faire bonne impression, un hôte se sentait obligé de mettre tout en œuvre et de mobiliser les ressources nécessaires afin de satisfaire un convive. Selon la tradition, celui qui réservait un piètre accueil à ces invités était souvent l'objet de railleries dans la société. Il en allait donc de son honneur de veiller au confort et à la satisfaction de ses convives. Pour ce faire, certains n'hésitaient même pas à s'endetter<sup>162</sup>. Ainsi, les Avéawo essayaient toujours de réserver un accueil chaleureux à tous ceux qu'ils recevaient.

Mais, quelle meilleure manière d'assurer l'hospitalité à une personne que de la sustenter avec un repas copieux ? Un hôte préparait donc toute sorte de nourritures. Cependant, c'est surtout la viande qui agrémentait le menu, qui donnait de la valeur au repas. D'où, la nécessité d'égorger un animal pour faire bonne figure. Or, tous les animaux ne se valent pas, tout comme c'est d'ailleurs aussi le cas des invités. Par exemple, un invité pour qui un poulet a été cuisiné n'a pas la même importance que celui à qui la viande de mouton a été servie. Et quand la viande préparée provenait d'un animal qui se faisait de plus en plus rare, cela témoignait de la considération que l'amphitryon avait pour son convive, qui ne se faisait guère prier pour passer à table<sup>163</sup>. Le type de viande servie peut ainsi traduire non seulement une distinction de classes sociales, mais aussi une marque d'estime.

Quant aux funérailles, les Avéawo en distinguent deux types : les petites (*tsɔvi*) et les grandes (*tsɔgan*). Les premières, qui ne sont pas très imposantes, se déroulent à la veille de l'inhumation d'un disparu. Par contre, les secondes

<sup>162</sup> Selon Adjoyi Kodjo, 78 ans, Régent de Yopé, entretien du 26 juillet 2020 à Yopé, préfecture de l'Avé, région Maritime

<sup>163</sup> Selon Avadokou Kokouvi, 65 ans, Diététicien naturothérapeute, entretien du 09 juillet 2020 à Adidogomé-Avé Maria, préfecture du Golfe, région Maritime.

s'apparentent beaucoup plus à une fête, dans la mesure où elles sont organisées en l'honneur de tous les défunts d'un quartier. Ces funérailles concernent les personnes dont l'inhumation est intervenue il y a au moins six mois<sup>164</sup>. Elles regroupent de nombreuses personnes dont les parents vivant à l'étranger. Le jour J, chaque famille concernée par ces funérailles érigeait son fourneau et cuisinait des repas. Le nombre de défunts correspondait au nombre de fourneaux. Les familles et les invités mangeaient dans une bonne ambiance. J. Spieth (2009, p. 598) précise à ce sujet : « [...] ce jour n'est pas un jour de lamentation, mais de joie. On mange et on boit aussi beaucoup de vin de palme ».

Selon la reine-mère du quartier Ekpo à Kévé, ces festivités peuvent être une réussite pour certaines familles et un échec pour d'autres<sup>165</sup>. En effet, il peut arriver que la nourriture d'une famille soit boycottée, à cause des mauvais actes posés par le défunt de son vivant ou tout simplement à cause des écarts de conduite ou de langage de ses membres. Ainsi, l'on peut constater qu'au cours des grandes funérailles, l'alimentation est expressive. Elle peut donc traduire une situation de honte, d'humiliation ou de déshonneur.

A travers les réjouissances, l'hospitalité et les funérailles, il ressort que chez les Avéawo, la fonction de l'alimentation et l'interprétation qui y est attachée diffèrent suivant les contextes. Il en est de même des boissons.

## 1.2. Les boissons et leurs fonctions socioreligieuses chez les Avéawo

La consommation des boissons fait aussi partie des habitudes alimentaires des Avéawo. A l'époque précoloniale, trois boissons principales étaient utilisées au quotidien par ces populations. Il s'agit de l'eau, du vin de palme (*deha*) et de la bière de maïs (*liha*).

<sup>164</sup> Selon Kotor Atalédji, 60 ans, agriculteur-éleveur à Kévé, entretien du 26 juillet 2020 à Kévé et du 06, 07 février 2023 par whatsapp, préfecture de l'Avé, région Maritime.

<sup>165</sup> Selon Adekpe Mama Abravi, 67 ans, Reine mère du quartier Ekpo (Kévé), entretien du 27 juillet 2020 à Kévé (Ekpo), préfecture de l'Avé, région Maritime.

« L'eau, c'est la vie », dit-on souvent pour parler du rôle indispensable de cette boisson dans le vécu quotidien des êtres vivants. Elle fait partie des éléments de base de l'univers et de la nature. Son utilité dans le maintien en vie de l'organisme humain n'est plus à démontrer. Toutefois, loin d'être uniquement une nécessité physiologique, l'eau représentait plus qu'une simple boisson, d'autant plus qu'elle est davantage synonyme de vie, de paix et d'amour.

Chez les Avéawo, comme chez bien d'autres communautés éwé, la première chose que l'on offre à un visiteur dès son arrivée, c'est de l'eau. Cette boisson devrait lui permettre d'étancher sa soif. Localement appelée « *afɔtsi* » (l'eau du pied), cette eau est le symbole de la boisson énergisante, celle qui peut aider le visiteur à se déshydrater et à récupérer après une longue marche sans doute harassante<sup>166</sup>. Offrir de l'eau à un visiteur signifierait qu'on accepte de lui donner l'hospitalité, qu'on partage avec lui des sentiments de tendresse, d'amour et de paix. Accepter cette eau et la boire, serait une marque de confiance, une façon pour le visiteur de témoigner sa gratitude à son hôte, de lui signifier que sa visite revêt un caractère pacifique.

Mais, il peut arriver qu'un visiteur refuse l'eau qu'on lui offre, ce qui dénoterait de l'existence d'un problème entre les deux personnes ou leurs familles. Il pourrait aussi s'agir du prélude à l'annonce d'une mauvaise nouvelle (accident grave, maladie mortelle, décès, etc.) ou même d'une déclaration de guerre. Mais quel que soit le motif, refuser de l'eau à quelqu'un est généralement mal perçu, ce geste étant considéré comme une offense.

Dans la vie socioreligieuse des Avéawo, l'eau était régulièrement utilisée dans divers rituels. En délayant de la farine de maïs dans de l'eau, l'on obtient une substance blanchâtre appelée *djatsi* qui servait à faire des libations en l'honneur des puissances tutélaires. Elle était versée au seuil des maisons ou à l'entrée du village. L'objectif était de demander la paix et le bonheur (*dagbe*) sur l'ensemble de la

---

<sup>166</sup> Selon Agoudze Kokouvi Sano, 69 ans, *douto* (chef des terres) de Tsiviéfé, entretien du 26 juillet 2020 à Tsiviéfé, préfecture de l'Avé, région Maritime.

concession ou de la communauté. L'eau intervenait également dans la réconciliation entre les gens en conflit. A cet effet, était organisée la cérémonie de « *etsi tutu* », qui consistait à verser de l'eau par terre, pour signifier que le problème a été emporté, donc réglé.

Au sujet du vin de palme (*deha*) et de la bière de maïs (*liha*), c'étaient des boissons multifonctionnelles dans la société. Le premier était obtenu par fermentation naturelle de la sève du palmier à huile. C'est un nectar à la fois sucré et alcoolisé extrait de cet arbre. Le second était brassé à partir du maïs<sup>167</sup>. Que ce soit lors des réjouissances ou au cours des funérailles et même des rituels, le vin de palme et la bière de maïs étaient toujours consommés. Cependant, la boisson très prisée par les Avéawo était le *deha*.

Selon les circonstances, le *deha* apparaissait comme une boisson religieuse dont le rôle dans les cérémonies (sacrifices, rituels de libation, actes de déprécation, etc.) était essentiel. Aucune prière ne pouvait être adressée aux divinités sans y recourir (K. B. Tretou, 2020, p. 37). Sur le plan juridique, ce vin était utilisé non seulement comme objet de plainte, mais aussi il servait à titre punitif. Pour porter plainte contre quelqu'un pour un tort causé, il fallait offrir au conseil des notables, une certaine quantité de *deha* avant de se faire écouter. De même, il arrivait qu'une personne coupable d'un délit fût condamnée, en fonction de la gravité de son méfait, à verser plusieurs calebasses de vin de palme à la cour du chef. Cette amende judiciaire lui permettait d'expier sa faute ou de réparer le tort causé (J. Spieth, 2009, p. 368).

Au total, à l'époque précoloniale, les repas et les boissons étaient utilisés à plusieurs fins chez les Avéawo. Ils intervenaient notamment dans la vie sociale et religieuse, sans oublier le domaine politique duquel ils n'étaient pas absents, dans la

---

<sup>167</sup> Autrefois, cette boisson se préparait avec du mil d'où l'appellation *liha* qui signifie en éwé « la boisson du mil ». Toutefois, l'introduction progressive du maïs en Afrique va contribuer à sa substitution (K. Tretou, 2020, p. 38).

mesure où il existait une corrélation entre le statut de chef et l'observance de certains interdits alimentaires.

## 2. Les habitudes et interdits alimentaires liés à la fonction de chef chez les Avéawo

Dans toutes les communautés éwé, le chef incarnait le pouvoir traditionnel. Personnage sacré, il était tenu de respecter certains interdits, en l'occurrence alimentaires. Ceux-ci sont inséparables du rôle qu'il joue et conditionnent le bon exercice de sa charge. L'autorité du chef dépend manifestement de l'observation des traditions ancestrales, qui sont le symbole du pouvoir qu'il détient vis-à-vis de ses sujets.

### 2.1. Les habitudes alimentaires d'un chef

A l'image de l'*anyigbafio* des Adja de Tado ou du *mawufio* des Ewé de Notsé, des rois thaumaturges dont l'efficacité du pouvoir dépendait du respect strict d'un certain nombre d'interdits (N. Gayibor, 1997, p. 161, 179), les détenteurs du pouvoir politique chez les Avéawo avaient quasiment le même statut dès l'installation de ces populations dans leur actuel habitat.

Au sujet de l'alimentation de ces chefs, l'on pourrait penser, au vu de leur statut social et du rapport qu'ils entretenaient avec le monde des esprits, qu'elle serait particulière. Tel n'en était vraiment pas le cas, à en croire Kotor Atalédji<sup>168</sup> :

L'alimentation du chef n'est pas spéciale. Elle n'est vraiment pas différente de celle des membres de sa communauté. Le chef mange les mêmes choses que tout le monde. Mais, de peur qu'il soit envoûté, il doit manger à des moments irréguliers. Par exemple, avant le lever ou vers le coucher du soleil. Des gens mal intentionnés pourraient attenter à sa vie, s'ils connaissaient ces heures précises de restauration.

On comprend ainsi que le chef a une alimentation tout à fait normale, ses repas ne sont pas spéciaux. Cependant, ce qui distingue réellement ses habitudes alimentaires de celles du groupe, ce sont les représentations mystiques en lien avec

<sup>168</sup> Selon Kotor Atalédji, 60 ans, agriculteur-éleveur à Kévé, entretien du 26 juillet 2020 à Kévé, préfecture de l'Avé, région Maritime.

sa fonction. Selon la tradition orale, le chef ne se nourrissait pas à des moments précis. Il ne devrait pas manger aux mêmes heures que tout le monde. Par exemple, il n'était pas autorisé à prendre son repas lorsque le soleil était au zénith. Cette pratique n'avait véritablement d'intérêt que pour affirmer sa suprématie sur la population.

Dans l'imaginaire collectif des Ewé, le chef est un personnage déifié et craint parce qu'il serait adoubé par les dieux et les ancêtres. Le mystère et les rituels qui entourent son intronisation font de lui un personnage sacré (Y. D. Awumey, 1984, p. 116). Pour ce faire, les actes qu'il pose devraient inspirer le respect auprès de la population. Le chef étant un rouage essentiel du bon fonctionnement de la société, ses habitudes alimentaires devraient se démarquer de celles de ses sujets mortels, pour ne pas être exposé aux attaques mystiques. Le fait de prendre ses repas à des moments différents serait une façon de se protéger contre les maléfices qu'on pourrait lui envoyer.

Il existe chez les Avéawo un procédé mystique qui permet de planifier la mort d'un individu avec un aliment. Il ne s'agit pas d'un empoisonnement, mais plutôt d'un envoûtement. Il suffirait que la cible consomme l'aliment envoûté n'importe quel jour et sa mort s'en suivra immédiatement<sup>169</sup>. Par conséquent, la cour du chef devrait se garder d'ébruiter les informations concernant son alimentation. En dehors de son entourage immédiat, nul n'a le droit de connaître ces temps de restauration, ni même ce qu'il mangeait. Si une tierce personne venait à le savoir, cela mettrait sa vie en péril.

Il ne faut pas perdre de vue que la consommation de certaines viandes d'animaux est prohibée de l'alimentation du chef. En effet, un peu partout en Afrique, il existe des animaux frappés d'interdits alimentaires. C'est une pratique très récurrente qu'on remarque notamment chez les Ewé. C'est le cas en particulier de la viande du chien et du python royal. Mais en dehors de ces animaux, il en existe

---

<sup>169</sup> Selon Kotor Atalédji, 60 ans, agriculteur-éleveur à Kévé, entretien du 07 février 2023 par whatsapp, préfecture de l'Avé, région Maritime

d'autres dont la proscription de la viande reste spécifique à chaque communauté, probablement à cause du rôle déterminant qu'ils auraient joué dans l'histoire du groupe. Certains deviennent carrément des totems pour la population. A titre illustratif, chez les Kuma, la chauve-souris est devenue un totem, car cet animal aurait sauvé le groupe pendant la guerre contre les Ashanti<sup>170</sup>. Chez les Bè, la tourterelle et le python royal ont été également érigés en totem à cause du rôle salvateur qu'ils auraient joué lors de la migration de leurs ancêtres de Notsé (K. Etou, 2022, p. 224-225). Par contre, chez les Yokélé, le python royal constitue seulement un interdit alimentaire et non un totem<sup>171</sup>. Quoi qu'il en soit, les populations et même les chefs sont tenus au respect de ces restrictions alimentaires.

En ce qui concerne les Avéawo, ils ne disposent véritablement pas de totems. Néanmoins, il leur est interdit de manger le silure et l'escargot. Il s'agit, en réalité, des interdits édictés par leur divinité mère, *Améssikpé*<sup>172</sup>, qui prohibe la consommation des viandes à la peau gluante, comme celles qui viennent d'être évoquées, afin d'assurer la protection du groupe (S. Apaloo, 1988, p. 80-82). De ce fait, le chef semble le premier concerné puisqu'à l'évidence, il est le responsable de la communauté, garant de l'ordre moral et social ainsi que des traditions. Bien qu'il ne soit pas l'officiant du culte de cette divinité, il assume tout de même la charge de son intégrité. En outre, il entretient des liens étroits avec le monde des esprits ; d'où son implication directe dans le respect de ces interdits dont l'inobservance lui serait plus préjudiciable qu'à un autre membre de la communauté. Ce qui explique l'importance réelle que revêt cette restriction alimentaire pour le pouvoir traditionnel.

Par ailleurs, chez les Ewé, il est formellement interdit à une femme en menstrues de préparer pour son conjoint. Lors de la menstruation, les femmes sont

<sup>170</sup> Selon Togbui Dom Gameti Wedzi VII, 78 ans, chef du canton de Kouma, entretien du 05 novembre 2021 à Kouma-Tokpli, préfecture du Kloto, région des Plateaux.

<sup>171</sup> Selon Togbui Gbago VI, 62 ans, chef du canton de Yokélé, entretien du 05 février 2023 par téléphone, préfecture du Kloto, région des Plateaux.

<sup>172</sup> Il s'agit de la divinité tutélaire des Avéawo. C'est elle qui les aurait conduits et protégés au cours de la migration depuis Notsé et favorisé l'implantation dans leur habitat actuel.

souvent considérées comme souillées et impures. Ainsi, pour que leurs maris puissent constamment bénéficier de la protection des dieux et ne soient pas la cible de toutes sortes d'attaques mystiques, elles devraient momentanément s'éloigner de la cuisine et du lit conjugal. Le chef était davantage touché par ces dispositions, car sa vie en dépendait largement et, par ricochet, celle de sa communauté. Incarnation du pouvoir traditionnel, qui nécessitait le soutien des puissances surnaturelles pour se protéger et mener à bien sa mission, le chef devait montrer l'exemple en adoptant une conduite irréprochable. Pour éviter des tragédies, ses épouses en menstrues ne devaient pas toucher à sa nourriture ni partager son intimité. Cette situation expliquerait la pratique de la polygamie par les chefs dans maintes sociétés africaines traditionnelles.

L'observation de ces pratiques alimentaires rend indéniablement ardue la tâche du chef. Son alimentation n'est pas spécialement différente de celle de sa population, mais la complexité réside dans le respect scrupuleux des interdits ancestraux y afférant. Pour ses sujets, le chef devrait être un modèle et veiller au respect des pratiques alimentaires. Le pouvoir et l'autorité qu'il exerce en dépendent fortement.

## **2.2. L'interdiction de manger et de boire en public : des dispositions liées au pouvoir traditionnel**

Parmi les pratiques qui permettaient de faire du chef un personnage sacré aux yeux de la population, figurait en bonne place l'interdiction rigoureuse de manger ou de boire en public. Cette prohibition concernait essentiellement les détenteurs du pouvoir politico-religieux traditionnel. En effet, s'il était possible de voir un prétendant au trône se sustenter partout, dès que le choix était officiellement porté sur lui pour être chef, ses habitudes devaient changer. Tout individu dûment consacré chef suivant la coutume était donc astreint à un certain nombre de règles de conduite, dont l'interdiction de se restaurer en public.

Certes, il s'agissait là d'une disposition vraiment contraignante pour l'impétrant ; mais pour le bien du groupe social, il était tenu d'observer

scrupuleusement la tradition. Cette règle qui oblige un chef à manger à l'abri des regards indiscrets, à s'isoler d'une assemblée pour se repaître fait de lui un personnage hors pair. Sa vie étant entourée de mystères, le voir s'alimenter était considéré comme un sacrilège. C'est la raison pour laquelle aucun homme du peuple ne pouvait se hasarder à le faire. Seuls les membres de son entourage immédiat, c'est-à-dire sa famille nucléaire et ses serviteurs pourraient l'approcher au cours de son repas ; mais c'était surtout en cas de force majeure.

Cette interdiction poursuivait sans doute un objectif bien précis, celui de faire du chef un être mystérieux, dont les actes ne pouvaient être facilement compris par les humains. Considéré comme l'intermédiaire entre les entités surnaturelles et les vivants, il était de son devoir de maintenir vivace le lien entre les deux mondes, en assumant pleinement son statut social. C'est pour cette raison qu'il n'était pas permis à tout le monde de le voir se nourrir<sup>173</sup>. Ce serait un manque de respect à son égard et une offense pour les dieux et les ancêtres dont il était le représentant sur terre. D'où la nécessité de protéger et de respecter l'intimité du chef, en préservant cette pratique socioreligieuse. Ce faisant, on entretenait la différence entre lui et ses sujets, en consolidant sa suprématie dans la société.

L'interdiction qui était faite au chef de ne manger ni boire en public visait également à le protéger contre toutes sortes d'agressions. Pour assurer l'intégrité du pouvoir traditionnel, il était impérieux de contrôler l'alimentation du chef. Même s'il est, dans une certaine mesure, l'objet de vénération, le chef n'en demeure pas moins une personnalité populaire, dont la vie pourrait être menacée à tout moment. De ce fait, ces sorties publiques étaient règlementées, pour ne pas l'exposer aux attaques de tous genres. Son repas semble être un moyen subtil et efficace pour ses ennemis d'arriver à leurs fins, soit par empoisonnement, soit par envoûtement. La mort du

---

<sup>173</sup> Selon Kotor Atalédji, 60 ans, agriculteur-éleveur à Kévé, entretien du 07 février 2023 par whatsapp, préfecture de l'Avé, région Maritime.

chef pouvant également signifier la chute du pouvoir traditionnel qu'il incarnait, il fallait donc impérativement préserver sa vie.

Les restrictions qui frappaient l'alimentation du chef pourraient également constituer un garde-fou contre d'éventuels écarts de conduite ou de langage de sa part. Au cours des réjouissances populaires, il peut arriver que le chef qui a un faible pour le vin de palme donne libre cours à son penchant. En prenant le plaisir de boire en public, il pourrait faire un usage immodéré du *deha* au point d'en être éméché et se ridiculiser aux yeux de sa communauté. Dans son état d'ébriété, on peut en outre s'attendre qu'il ne retienne pas sa langue et se mette à divulguer les secrets liés à son trône, attitude qui ne manquerait certainement pas de porter préjudice à l'exercice de son pouvoir. C'est donc pour éviter l'opprobre qui pourrait s'abattre sur le chef et, par voie de conséquence, entacher la réputation de son peuple, qu'il lui était interdit de se restaurer en public.

C'est dans cet ordre d'idées que l'héritier présomptif recevait d'ailleurs une éducation qui lui permettait d'adopter une attitude bienséante lors du repas. Chez les Avéawo, tout comme dans d'autres communautés éwé, les parents enseignaient à leurs enfants les manières à proscrire en mangeant ; c'est que nous révèle le pasteur Jakob Spieth, missionnaire de Brême en fonction à Ho (localité située au sud-est du Ghana actuel) dans les années 1880 :

Il est [...] interdit à l'enfant de plonger les cinq doigts dans la bouche en mangeant. On mange le *fufu* avec le pouce, l'index et le majeur ; la sauce se prend avec le majeur et l'annulaire, sur lesquels se pose facilement le pouce. Il est permis aussi de prendre la soupe avec le majeur, l'annulaire et l'auriculaire. La sauce ne doit pas couler le long de toute la main pour dégouliner sur le sol ; elle peut venir jusqu'au milieu des doigts (J. Spieth, 2009, p. 256).

Cet auteur précise que certains ne s'accommodaient jamais à ces pratiques. Ainsi, un chef qui ne maîtrisait pas ces savoir-faire et savoir-être ne saurait bien se tenir en public. Il risquerait alors de se déshonorer en devenant l'objet de moqueries.

Il est indéniable que l'efficacité du pouvoir traditionnel se trouvait dans le mystère qui entourait le statut du chef. L'observance des dispositions ancestrales liées

au trône était de nature à renforcer son autorité sur la population. C'est ce qui expliquerait cette tradition alimentaire imposée à toute personne qui prenait les rênes du pouvoir. L'équilibre politique et le maintien de l'ordre dans la société traditionnelle en dépendaient largement.

La transgression des interdits alimentaires inhérents à la fonction de chef constituait cependant un grave manquement au legs ancestral ; ce qui avait souvent des répercussions fâcheuses non seulement sur le détenteur du pouvoir, mais aussi sur le groupe social. Elle affaiblissait la puissance du chef et lui faisait perdre ses connexions avec le monde des esprits. Il s'ensuivait des calamités comme la sécheresse, les maladies et la famine qui frappaient durement toute la communauté. D'où la nécessité pour chaque chef de les respecter. Mais à partir du XIX<sup>e</sup> siècle, l'arrivée des colonisateurs et des missionnaires européens en pays éwé entraîna de profondes mutations socioreligieuses, qui touchèrent aussi les dispositions alimentaires liées à la chefferie, comme on va le voir notamment chez les Avéawo.

### **3. Les pratiques alimentaires du chef à l'épreuve des facteurs extérieurs**

Le contact avec les Européens a causé de nombreux bouleversements dans le vécu quotidien des Africains. La colonisation, la christianisation et la scolarisation constituent les principaux facteurs extérieurs qui ont fortement ébranlé les structures organisationnelles des Ewé en général. Des changements se sont opérés dans leur mode de vie, ainsi que cela a été particulièrement le cas des pratiques alimentaires chez les Avéawo.

#### **3.1. Les effets de la colonisation sur les pratiques alimentaires du chef à Kévé**

L'un des grands changements notés au cours de la période coloniale fut la naissance de nouvelles chefferies et l'instrumentalisation des anciennes institutions politiques (N. L. Gayibor, 2005, p. 219-247). A Kévé, la première cité créée par les

Avéawo<sup>174</sup>, les administrateurs coloniaux français intronisèrent probablement dès 1916, un nouveau chef à leur convenance, au grand dam de l'ancien pouvoir politique qui fut alors marginalisé (A. Adabra, 2012, p. 105-112). Grâce à la vitalité des valeurs ancestrales, ce dernier n'a cependant pas disparu. Ainsi s'instaura une sorte de bicéphalisme, qui impacta la vie quotidienne de la population.

Même si la cohabitation n'était pas aisée, les deux types de chefferies évoluèrent dans un environnement géoculturel qui obligea les habitants à s'adapter à la nouvelle donne politique. La chefferie coloniale, créée de toutes pièces par les Français, était dirigée par celui que l'on désigna, de façon expressive, « *yovofio* » (chef du Blanc), du fait qu'il était une émanation de l'administration coloniale dont il était un auxiliaire très dévoué. Quant au représentant du pouvoir politique traditionnel, il était toujours choisi suivant les règles coutumières parmi les descendants de l'ancêtre fondateur de Kévé, un certain Etsra. Portant le titre d'*awomefio*, il jouait essentiellement le rôle de gardien des traditions ancestrales (S. Apaloo, 1988, p. 57).

Bien que son autorité ait été réduite comme une peau de chagrin, à cause de l'étendue des charges dévolues au *yovofio* qui contrôlait désormais la vie publique à Kévé, le chef traditionnel n'en demeurait pas moins un pilier incontournable de la société. Il était sollicité lorsque la population traversait des moments difficiles, notamment lors des sécheresses ou des épidémies. En dépit des mutations intervenues dans la société, il avait gardé une grande dévotion pour les pratiques ancestrales. C'est ce qui expliquerait d'ailleurs son rôle déterminant dans les cérémonies de consécration des chefs traditionnels et des notables des autres localités de l'Avé (A. Adabra, 2012, p. 106-107).

Au regard de ses prérogatives, le détenteur de l'authentique pouvoir traditionnel était encore soumis à des restrictions socioreligieuses, dont les interdits

---

<sup>174</sup> Kévé était la cité-mère des Avéawo d'où sont issues des localités comme Badza, Assahoun et Dzolo.

alimentaires évoqués plus haut. Tel n'était cependant pas le cas du *yovofio*, peu enclin au respect de ces dispositions coutumières, d'autant plus que sa légitimité et son autorité ne provenaient pas des puissances tutélaires, mais émanaient plutôt de l'administration coloniale et, après l'indépendance du Togo en 1960, du ministère de l'administration territoriale. Bénéficiant toujours de l'approbation des entités surnaturelles, l'*awomefio* assurait encore la protection spirituelle du groupe social. De ce point de vue, la population ne manquait pas de recourir à ses services.

En dehors des mutations induites par la colonisation dans l'organisation politique des Avéawo et, conséquemment, dans les pratiques alimentaires des chefs, la christianisation et la scolarisation ont également bouleversé le pouvoir traditionnel dans son essence.

### **3.2. Le pouvoir traditionnel face à la christianisation et à la scolarisation**

En Afrique, les missionnaires chrétiens ont été les précurseurs de la colonisation. Beaucoup se sont rués sur le continent noir, dans le but de sauver les âmes et de répandre les bienfaits de la civilisation occidentale (E. Amouzou, 2009, p. 140). Ainsi, le christianisme prit-il le pas sur les croyances et pratiques endogènes jugées rétrogrades. Bien que leur entreprise n'ait pu aboutir totalement, ces missionnaires ont tout de même réussi, à travers la christianisation et l'éducation dite moderne, à imposer aux Africains un nouveau mode de vie à l'occidentale, malgré la vigoureuse résilience des milieux traditionnels (K. Etou, 2019).

L'avènement du christianisme a indubitablement contribué à la perversion et à la décadence des croyances religieuses des Avéawo, tout comme ce fut le cas chez les Ewé en général. Cette religion du Livre a entraîné la rupture des liens spirituels que le chef entretenait avec ses ancêtres et la nature. Les pratiques alimentaires qui assuraient sa protection et confortaient son autorité sont alors tombées en désuétude. La dévotion aux divinités protectrices était foulée aux pieds, tout comme les interdits alimentaires. La consommation des animaux tels que l'escargot et le silure qui était autrefois proscrite de l'alimentation du chef sont désormais en usage. La discrétion

qui entourait auparavant son alimentation n'était plus de mise. Il pouvait maintenant manger et boire en public, sans redouter les représailles des entités surnaturelles. Dès lors, la vénération qu'on lui vouait n'était plus que superficielle.

Pour ce qui est de la scolarisation, il convient de souligner qu'au Togo, comme ailleurs en Afrique, elle était avant tout l'œuvre des missions chrétiennes auxquelles l'administration coloniale emboîta le pas plus tard (N. L. Gayibor, 2005, p.75). Ce fut le moyen par excellence par lequel les Européens s'employèrent à saper les valeurs culturelles endogènes et à provoquer l'aliénation de la classe dirigeante. Très vite, les élites locales qui sortirent des écoles missionnaires ou coloniales renièrent leurs anciennes identités au profit de celles qui étaient véhiculées par les Blancs, comme le précisent justement C.-H Perrot (2009, p. 7) : « *Au lendemain des indépendances [et même bien avant], les nouvelles "élites" africaines voyaient dans les rois et les chefs les reliques d'un passé qu'il leur appartenait d'abolir* ». Ainsi, les nouveaux chefs instruits ne se souciaient plus guère des pratiques ancestrales, malgré leur statut officiel de garants des us et coutumes. Sur le plan des habitudes alimentaires, les interdits en lien avec le trône ne revêtaient plus d'importance à leurs yeux, d'autant plus qu'ils apparaissaient comme incommodes. Les chefs affichaient désormais des comportements totalement en déphasage avec les prescriptions traditionnelles. En témoigne le renversement des valeurs qu'on peut constater dans leurs cours lors de la déposition des plaintes et des amendes infligées aux coupables. Au nom de la modernité, les boissons importées telles que le *Schnaps* et le *Gin* ont entièrement remplacées le vin de palme (*déha*) et le vin de palme distillé (*sodabi*).

Compte tenu des effets pervers induits par les facteurs extérieurs en Afrique, les prérogatives des chefs ont changé et avec elles, leurs habitudes alimentaires. Ce fut le cas particulièrement chez les Avéawo, où le détenteur du pouvoir traditionnel a été obligé de s'adapter au nouveau contexte historique, remettant ainsi en cause les traditions séculaires.

## Conclusion

Au total, il ressort de cette étude que chez les Avéawo, il existait une relation intrinsèque entre le pouvoir traditionnel et les pratiques alimentaires. Le respect scrupuleux des interdits édictés par les ancêtres en la matière auréolait le chef de mystères et lui permettait d'affirmer son autorité et sa prééminence sur ses sujets. Symboles ancrés dans l'idéologie de la société éwé en général, les pratiques alimentaires liées au trône ne se rapportaient pas essentiellement à la nutrition du chef. Bien au contraire, elles servaient également de ferment à la socialisation des individus, étant donné que le détenteur du pouvoir traditionnel incarnait en quelque sorte l'âme de son peuple.

Si les interdits alimentaires peuvent être considérés à la fois comme des constructions sociales, culturelles et religieuses, ils ne sont cependant pas restés figés par la coutume à travers le temps. Confronté à un certain nombre de facteurs extérieurs tels que la colonisation, la christianisation et la scolarisation, le pouvoir traditionnel a dû s'adapter aux contraintes du moment et donc moduler son mode de vie à l'aune des réalités actuelles. C'est ainsi que certaines pratiques alimentaires ont été abandonnées au nom d'une certaine modernité, qui ne semble pas encore trouver de panacée aux problèmes de développement dans maintes sociétés africaines. Quoi qu'il en soit, le pouvoir traditionnel a encore un rôle éminent à jouer de nos jours comme gardien de la tradition et de la mémoire collective du groupe social.

Par ailleurs, cette étude a également permis de montrer que l'alimentation n'est pas uniquement l'affaire des professionnels de la restauration et ne saurait être confinée aux cuisines domestiques. Les chercheurs en sciences humaines et sociales peuvent tout autant s'y intéresser, dans la mesure où elle constitue un moyen non négligeable pour connaître l'identité d'un peuple. C'est ce à quoi nous nous sommes attelés, à travers l'étude de cas du pouvoir traditionnel chez les Avéawo, en adoptant une approche diachronique, afin de mieux déceler les permanences et les ruptures dans leurs pratiques alimentaires.

## Sources et références bibliographiques

### 1- Source orale : liste des informateurs

ADEKPE Mama Abravi, 67 ans, Reine mère du quartier Ekpo (Kévé), entretien du 27 juillet 2020 à Kévé (Ekpo), préfecture de l'Avé, région Maritime.

AGOUDZE Kokouvi Sano, 69 ans, *duto* de Tsiviéfé, entretien du 26 juillet 2020 à Tsiviéfé, préfecture de l'Avé, région Maritime.

AVADOKOU Kokouvi, 65 ans, Diététicien naturothérapeute, entretien du 09 juillet 2020 à Adidogomé-Avé Maria, préfecture du Golfe, région Maritime.

GBAGO VI (Togbui), 62 ans, chef du canton de Yokélé, entretien des 04 novembre 2021 et 05 février 2023 par téléphone, préfecture du Kloto, région des Plateaux.

DOM GAMETI Wedzi VII (Togbui), 78 ans, chef du canton de Kouma, entretien du 05 novembre 2021 à Kouma-Tokpli, préfecture du Kloto, région des Plateaux.

ADJOYI Kodjo, 78 ans, Régent de Yopé, entretien du 26 juillet 2020 à Yopé, préfecture de l'Avé, région Maritime.

KOTOR Atalédji, 60 ans, agriculteur-éleveur, entretien du 26 juillet 2020 à Kévé et du 06, 07 février 2023 par whatsapp, préfecture de l'Avé, région Maritime.

### 2- Références bibliographiques

ADABRA Kossi Agbalényo (2012), *Aux sources de l'histoire et des traditions Eve : l'exemple de l'Avé*, Lomé, Saint-Augustin Afrique.

AMOUZOU Essè (2009), *L'impact de la culture occidentale sur les cultures africaines*, Paris, L'Harmattan.

APALOO Sokémawu Yawo (1988), *Contribution à l'histoire des Ewéawo : étude monographique sur Kévé*, Mémoire de Maîtrise en Histoire, Université du Bénin.

AWUMEY Dzonyuie Yawovi (1984), *La circonscription administrative de Kloto Misahohoè 1890-1914 dans la nation Togolaise*, Thèse de Doctorat du 3è cycle en Études Germaniques (Histoire), Nanterre, Université Paris X-Nanterre.

CHASTANET Monique, FAUELLE-AYMAR François-Xavier et JUHEBEAULATON Dominique (éds.) (2002), *Cuisine et société en Afrique. Histoire, saveurs, savoir-faire*, Paris, Karthala.

ETOU Komla (dir.) (2019), *Christianisation et résilience des religions endogènes en Afrique (XIX<sup>e</sup>-XXI<sup>e</sup> siècle)*, Notes scientifiques, homme et société, Hors série N° 2, Lomé, FSHS.

ETOU Komla (2022), « Une relecture des migrations des Ewé vers le littoral actuel du Togo et du Ghana à travers le mythe du python et de la tourterelle », *Sur les traces de Roberto Pazzi. Un missionnaire combonien, ermite et chercheur au Togo de 1965 à 2021*, Paris, L'Harmattan /Les Presses de l'Université de Lomé, p. 222-250.

GAYIBOR Nicoué Lodjou (dir) (1997), *Histoire des Togolais : Des origines à 1884*, Vol I, Lomé, Les Presses de l'UB.

GAYIBOR Nicoué Lodjou (dir) (2005), *Histoire des Togolais : De 1884 à 1960*, Vol II, Tome I, Lomé, Les Presses de l'UL.

MLAYAH Hamzaoui Sonia (2020), « Rituels de deuil et symbolisme alimentaire en Tunisie », *Anthropology of the Middle East*, Vol. 15, No. 2, p. 91-103.

PERROT Claude-Hélène (2003), « Introduction », in PERROT Claude-Hélène et FAUELLE-AYMAR François-Xavier (dir.), *Les autorités traditionnelles et l'État moderne en Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, p. 7-23.

SPIETH Jacob (2009), *Les communautés Ewé, Die Ewe-Stämme*, Les chroniques anciennes du Togo, Volume 11, Lomé, Presses de l'UL.

TRETOU Kokou Blaise (2020), *Histoire des pratiques alimentaires en pays ewe du sud-ouest du Togo : le cas des Aveawo du XVIII<sup>e</sup> au XXI<sup>e</sup> siècle*, Mémoire de Master en Histoire, Lomé, Université de Lomé.

## **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**