

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

LIGNE EDITORIALE DE LA REVUE DAMA NINAO

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

La taille des articles

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

Ordre logique du texte

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

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

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

Exemples:

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

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

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

SOMMAIRE

INTRODUCTION GENERALE

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

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

AXE 2 : POUVOIR ROYAL ET SACRALITE

6. HISTOIRE DE VIE D'UN CHEF SUPERIEUR DE BAFILO DU NORD-TOGO: *OURO ESSOH IRATEÏ ZAKARI (1908-1999)* ----- 116
ASSOUMANOU Kamoulou, Université de Lomé (Togo)

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

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

Introduction générale

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

AXE 2 : POUVOIR ROYAL ET SACRALITE

**LA SACRALITE DE LA CHEFFERIE TRADITIONNELLE CHEZ LES
MOBA ET GOURMA : DU XVIIIE SIECLE AU DEBUT DU XIXE SIECLE**

Mobilengue WALDJA
Université de Lomé,
waldjae@gmail.com

Résumé : Les sociétés traditionnelles africaines, pour leur bon fonctionnement, avaient des structures et institutions propres à elles. Parmi ces dernières figurent la chefferie, fortement imprégnée du sacré. Les Moba et les Gourma qui peuplent en partie le nord-Togo accordaient une grande importance au chef traditionnel à qui revenait plusieurs attributions. Véritable figure sacrée, son existence est censée affecter positivement son groupe. De son choix à l'investiture et à l'exercice du pouvoir, le chef subi des rites religieux et se doit de respecter des interdits, marques de la sacralité et assurances de la prospérité de sa communauté.

Mots clés : chefferie, pouvoir, sacralité.

Abstract : The sacredness of traditional chieftaincy among the Moba and Gourma : from the 16th century to the eve of colonial penetration in northern Togo. Traditional African societies, for thier proper functioning, had their own stuctures and institutions. Among the latter are the chieftaincy, strongly imbued from sacred. The moba and Gourma who inhabit northern-Togo attached great importance to the traditionnal chief who held several attributions. A real sacred figure, his existence is meant to positively affect his group. From his choice to the investiture and the exercise of power, the chief goes through religious rites and must respect prohibitions, marks of sacredness and insurances of the prosperity of his community.

Keywords : chieftaincy, traditional, power, sacredness.

Introduction

En Afrique, avant la colonisation, les groupes ethniques s'administraient sur la base des structures internes avec pour creuset la religion. Que ce soit dans les sociétés lignagères ou étatiques, il existait plus ou moins des marques de la sacralité dans la gestion du territoire. Chez les Moba, la centralisation du pouvoir instituée par les Gourma à partir du XVI^e siècle va progressivement prendre corps dans ce groupe marqué au départ par la gérontocratie et le droit d'ânesse. La chefferie, *naam*, défini comme "pouvoir", "puissance", "autorité" comprend deux pôles antagonistes, mais complémentaires, du pouvoir et du sacré (Michel Izard, 1970, p.18). En raison de leur conception religieuse, les Moba et Gourma croient en l'existence de plusieurs puissances divines avec lesquelles il faut rentrer en contact afin d'exercer le pouvoir politique. Ce dernier est donc lié aux sources du sacré et ne se légitime qu'en se donnant pour sacré (Albert de Surgy, 1990, p. 94). En quoi consiste la sacralité du pouvoir traditionnel chez les Moba et les Gourma ? Telle est la question que nous tentons d'élucider. L'objectif poursuivi est de retracer le processus qui s'impose entre le pouvoir et le sacré dans la chefferie traditionnelle chez les Moba et les Gourma avant la période coloniale. La domination européenne s'est imposée dans le nord du Togo avec la signature du traité de protectorat le 8 août 1894, entre le souverain anoufo Na-Biema Asabiè et Fergusson (Badjow Tcham, 2007, p. 404), entraînant les bouleversements des structures internes des populations. Dans le cadre de cette étude, nous nous sommes penché sur les documents écrits traitant de la chefferie que nous avons exploités à la lumière de la critique. Par ailleurs, nous avons eu recours aux informations orales recueillies auprès des desservants des divinités, des chefs et notables, et de quelques anciens (personnes âgées). Les résultats de notre problématique ont été regroupés en trois axes. La première traite de l'histoire du peuplement des groupes sur lesquels porte l'étude. Les deux derniers abordent respectivement l'organisation lignagère des Moba, et le caractère sacré de la chefferie.

1. Le peuplement moba et gourma

1.1. Les Moba

Les Moba sont un groupe ethnique qui occupe la partie septentrionale du bassin de l'Oti. Présumés autochtones, ils ont été envahis dès le XVI^e siècle par les Gourma et Mamprussi, venus respectivement des pays du même nom.

Pour justifier leur installation ancienne, les Moba passent par des récits d'origine d'où ressortent des mythes d'occupation de l'espace. Ainsi, transparaissent de leurs nombreuses traditions orales des expressions comme "nos ancêtres sont descendus du ciel", ou "sortis des entrailles de la terre".

Les Tindam et les Busanaŋtiab¹³¹ du canton de Goundoga avec pour ancêtres respectifs Signayir et Busan, affirment que ces derniers sont "descendus du ciel" à Saog, lieu se trouvant à Nandjoare¹³². Par ailleurs, les Tonronguetiéb de cette même localité avec pour ancêtre Djoadano, affirment être les autochtones du lieu. Cette réalité semble transparaître dans une tradition recueillie par Zwernemann (1977, p. 5) qui donne des précisions sur l'état du site à la descente de Signayir: « Signayir ne rencontra d'abord personne, mais il trouva les *tingbana* et devint ainsi seigneur de la terre »¹³³.

On comprend à travers ces informations que l'occupation ancienne du sol ne signifie pas forcément autochtonie.

Par ailleurs, « les clans dont les traditions d'origine font sortir leurs ancêtres fondateurs de la terre sont aujourd'hui minoritaires. On les rencontre à Bogou, à Bombouaka et à Goundoga où ils sont absorbés par d'autres groupes » (Mobilengue Waldja, 2017, p. 84).

¹³¹ Ces deux groupes citent *Soag* comme lieu de descente de leurs ancêtres dont les noms diffèrent. Nous pensons qu'il s'agit d'un même groupe ayant connu une scission entraînant un remodelage des traditions d'origine.

¹³² C'est une localité se trouvant dans la préfecture de Tandjoaré.

¹³³ Les *tingbana* désignent les divinités.

Ces clans disséminés dans le bassin de l'Oti, et dont la majorité est propriétaire terrien se faisaient désignés par le nom clanique jusqu'à l'arrivée des immigrants gourma auxquels ils vont se brasser.

1.2. Les Gourma

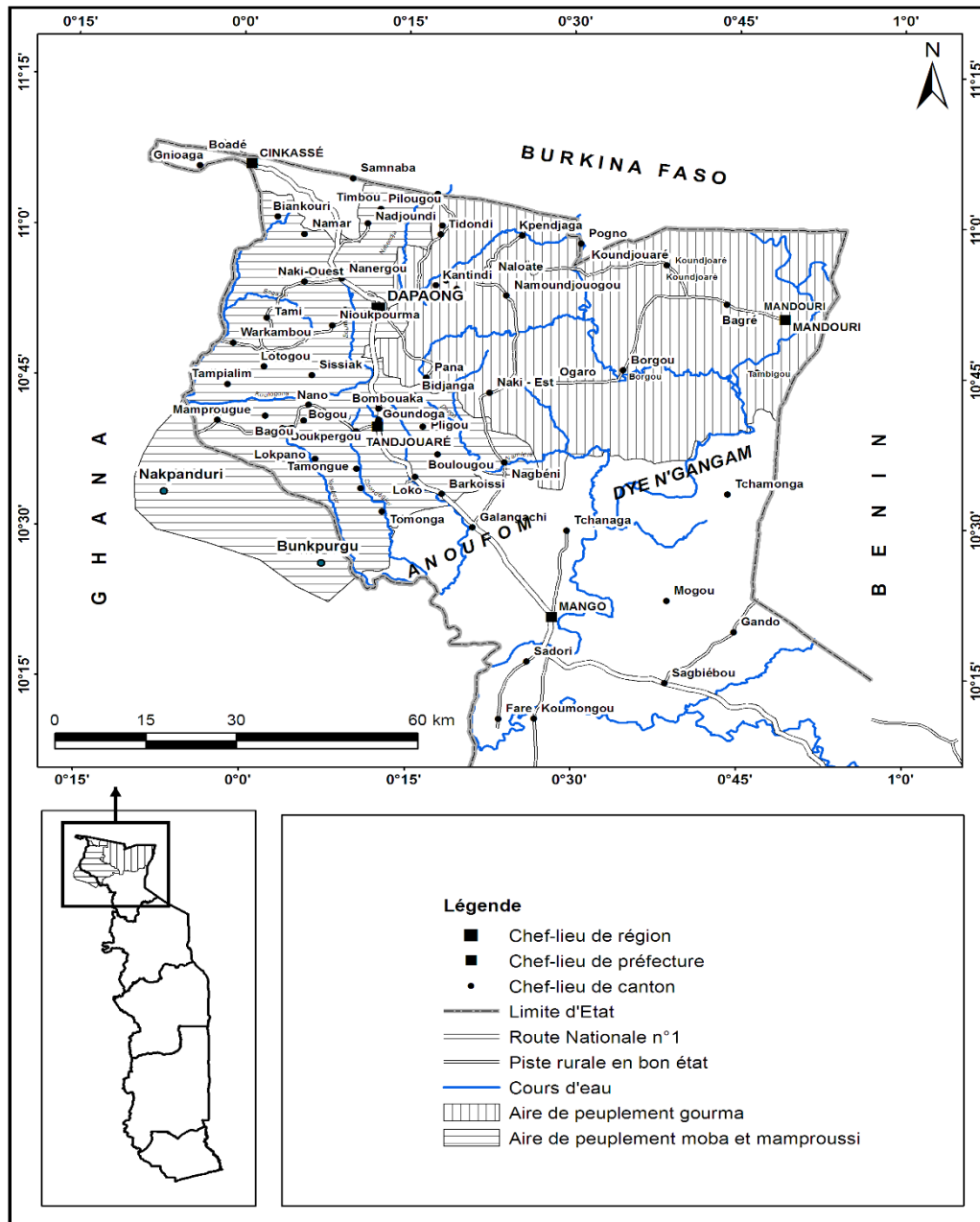
Issus du royaume gourma, ils déferlèrent pour plusieurs raisons sur le bassin de l'Oti. En effet, « ...leurs migrations semblent être provoquées par des conflits dynastiques ou politiques, des difficultés économiques et surtout, l'interminable conflit avec le Songhay. » (Badjow Tcham, 2007, p. 260).

Les crises politiques liées aux conflits de succession au trône dans les royaumes dagomba, gourma et mamprussi du XVIIe au XIXe siècle, entraînent des mouvements de populations. Ainsi, les Gnam et les Bakpang, fondateurs respectifs de Biankouri et Tampialime, pour échapper aux nombreuses mésententes ont préféré migrer à la recherche d'une terre paisible (Mobilengue Waldja 2017, p 93).

Les membres des clans Loko, Djibom, Tamong, Nandog, Malb, Maab pour ne citer qu'eux, se réfèrent aux mobiles comme la recherche de zones de chasse, des terres cultivables et des espaces pour la pratique du commerce ; pour justifier leur présence dans le bassin de l'Oti.

Les Moba et les Gourma qui occupent le nord du bassin de l'Oti (comme l'indique la carte ci-dessous), se sont fortement brassés. D'un côté et de l'autre, on remarque de nombreux emprunts sur les plans linguistique, socio-culturel et "politique".

Carte n°1 : Aire de peuplement moba et gourma



Source : M. Waldja (2016)

Certains Gourma sont fondateurs de localités, et d'autres, à l'origine du pouvoir étatique dans celles occupées avant leur arrivée. Avant de nous pencher sur la chefferie traditionnelle (*pataanaam*)¹³⁴, il est important de traiter de l'organisation des groupes avant l'arrivée des Gourma.

2. L'organisation des Moba avant le XVIe siècle

La société était basée sur une organisation sociale lignagère hiérarchisée ayant pour base la famille¹³⁵ avec à sa tête, un aîné qui avait plusieurs responsabilités.

La famille, *naag*¹³⁶ chez les Moba est dirigée par un chef de famille appelé "*naagdan*", à qui incombe plusieurs rôles :

Le *naagdan* prend soin de mettre les récoltes des champs dans des greniers communs qu'il distribue aux femmes pour la cuisine. Il est le juge de sa famille et officie pendant toutes les cérémonies, puisqu'il est considéré comme le doyen prêtre et est le seul habilité à chercher des épouses aux célibataires qui sont aussi sous son autorité. Il veille sur chaque membre, le responsabilise lors des travaux champêtres en répartissant les tâches, règle les conflits internes et fait régner l'harmonie "*nataanbenbeng*" au sein de la famille. Il faut rappeler que le chef de la famille est souvent un aîné (le plus vieux) doté de valeurs morales et même spirituelles. (Mobilengue Waldja, 2017, pp. 275-276)

Doté de valeurs morales et spirituelles, le *naagdan* assistait au conseil de lignage dirigé par le *pataadan*, desservant des divinités du groupe et gardien des traditions. En sus de la famille, il existait deux autres unités sociales, le lignage et le clan.

Le lignage (*naagkoug* ou *yamul*) est dirigé par le *pataadan* ou *tiba*, doyen¹³⁷ de toutes les familles qui sont sous son autorité. Ce personnage est :

¹³⁴ *Pataa* en moba signifie divinités et *naam* désigne chefferie.

¹³⁵ La famille représente *naag* en moba, et *denne* en gourma.

¹³⁶ Ce terme sert à nommer aussi bien la famille que l'unité d'habitation.

¹³⁷ Le doyen n'est pas forcément le plus âgé. Selon la coutume, le chef de lignage est choisi en fonction de son degré de descendance dans le groupe.

... Le gardien de la tradition. Il exerce un contrôle sur tous les groupes dont il a la responsabilité. Il représente à lui seul un véritable “bureau d’état civil” : tous décès et naissances lui sont scrupuleusement signalés. Il se situe également au carrefour des échanges matrimoniaux... il est le gardien de tous les “esprits” des ancêtres défunts de par son statut du plus ancien du lignage. (Dominique Banléne Guigbile, 2001, p. 46)

Le signe distinctif le plus remarquable entre les lignages est le *tingban*. Le lignage est susceptible de se segmenter pour former de nouveaux groupes qui se retrouvent cependant dans un même espace où parenté et résidence coïncident (Stéphan Dugast, 2004).

Le lignage s’insère dans un vaste ensemble désigné sous le vocable de clan, *bouolo*, dirigé par un *tindan*. Chef de terre, il « ...lui incombait le règlement des litiges fonciers, de vol, d’adultère et d’écarts de comportement de certains de ses membres. Le doyen du clan jouait le rôle de responsable. Ce n’était pas un véritable chef, mais plutôt un patriarche... » (Mobilengue Waldja, 2017, p. 187). Par ailleurs, il présidait les cérémonies liées à la divinité principale du groupe et veillait à son harmonie.

La parenté au sein de toutes ces unités était patriacale avec une succession suivant le principe de séniorité. Cette organisation est similaire à celle des Kaséna (dans l’actuel Burkina-Faso) comme l’indique Moustapha Gomgnimbou (2004, p. 213) :

...La succession à l’échelle de l’enclos d’habitation familiale au titre de chef de concession, tout comme à l’échelle du lignage mineur s’effectuait selon le principe de séniorité : l’aîné de la branche la plus ancienne du lignage mineur au frère défunt. La succession au titre de chef d’enclos d’habitation familial répondait au même principe...

A la composante de la société s’y ajoutent les classes d’âge déterminées en partie par les rites initiatiques qui influencent le statut de certains membres au sein de leur unité sociale. Chaque membre se devait, peu importe l’âge ou le statut social, de participer à la vie de la communauté tout en respectant les règles internes et obligations établies.

Dans cette dynamique de petites communautés lignagères, on passe à l'émergence de la chefferie traditionnelle. Il y a donc lieu de s'interroger sur son origine.

3. La chefferie traditionnelle, une institution sacrée

3.1. L'origine du *naam*¹³⁸

La chefferie a été introduite par deux pôles au sein de la société moba. Il y a d'une part Nougou en pays gourma, et Nalerigou pour le pays mamprussi d'autre part. Laré Yentotib (1975, p. 7) le souligne en citant des chefferies du nord-Togo, notamment Dapaong :

A la suite d'enquêtes, il ressort que la chefferie est introduite dans la région de Dapaong à partir de Nougou d'une part et de Mango d'autre part. Il semble, et Monsieur Cornevin en fait mention dans son ouvrage, qu'il existe aussi une chefferie bien structurée pour le peuplement Mamproussi. Cette chefferie serait à l'origine de celle du pays Moba, tels Bogou, Nano, Barkoissi, Lotogou etc...

La chefferie issue de Mango est une domination guerrière des Anoufom sur les Moba et Gourma. En effet, ce peuple originaire de la région de l'Ano suite à plusieurs raisons et après de nombreuses péripéties, atteint le bassin de l'Oti et élit domicile dans la région de Koundjogo, sur les abords du fleuve Oti. C'est donc à partir de cette localité que vont s'effectuer les conquêtes des groupes installés avant leur arrivée, qui vont subir des razzias et être soumis au paiement des impôts.

Il n'y a donc pas d'origine commune liée à la chefferie au sein des Moba. Celle introduite par les Gourma semble avoir pris le dessus dans plusieurs localités.

¹³⁸ Il désigne la chefferie chez les Moba et Gourma. Cependant, certaines populations, pour mettre la différence entre la chefferie politisée et celle traditionnelle parlent de *pataanaam*, qui veut dire « chefferie divine ».

3.2. L'organisation de la chefferie traditionnelle

Avec les Gourma, on assiste à l'instauration d'un nouvel ordre socio-politique marqué par la centralisation du pouvoir. Il convient donc de mener une réflexion sur cette nouvelle institution en abordant plusieurs réalités qui prennent en compte le choix du *bat*¹³⁹, les préparations liées à son investiture et les obligations.

3.2.1. Le choix du *bat*

Le choix du *bat* n'est pas fortuit. Il est désigné par Dieu via les ancêtres. En effet, dans la société moba et gourma, *Yendu* (Dieu) est au cœur de toutes les activités des hommes ; le sacré s'impose donc dans leur vie.

Non héréditaire, la chefferie traditionnelle ne présente pas de grandes exigences comme c'est le cas chez les Minyanka¹⁴⁰ du Mali comme l'indique ce passage : « Le chef *tangbula* ou *tunkara*, réputé descendant direct du premier occupant du village, doit être de père et de mère minyanka ; il ne peut être d'origine peul ni descendant d'esclave, ni être né après le décès de son père » (Danielle Jonchers, 1990, p. 148-149).

Les informations de Pampondja Bawa¹⁴¹, donnent plus de précisions sur le choix du chef chez les Gourma : « Pour être chef, il faut d'abord faire partie des clans détenteurs de la chefferie, c'est la règle chez les Gourma. C'est Dieu qui désigne en passant par les ancêtres. On passe toujours par le *jiba* pour connaître le futur chef ».

Le statut rituel du chef « ...revêt un caractère sacré et se trouve entouré de cérémonies particulières. En milieu aussi bien moba que gourma, il n'est pas donné à tout le monde la chance de prétendre briguer la fonction de chef traditionnel. » (Laré Yentotib, 1975, p. 11)

¹³⁹ Ce terme désigne le chef en moba.

¹⁴⁰ Ce groupe occupe un territoire situé au sud du Mali dans les régions administratives de Sikasso et de Ségou.

¹⁴¹ Pampondja Bawa, 65 ans, chef du canton de Naki-Ouest, entretien du 23/12/2014 à Naki-Ouest.

Dans chaque famille moba ou gourma se trouve un ancien (*nikpél*) responsable du bien-être des membres sous sa responsabilité. C'est donc lui qui se charge de consulter le devin (*jiba*), seul personnage habilité à prédire. Si le choix est porté sur un des membres de la famille du consultant, l'information est portée au clan et l'on entreprend dès lors les cérémonies liées à son investiture¹⁴².

3.2.2. Les préparatifs avant l'investiture

Ils sont spirituels et matériels. Cependant, nous allons plus porter notre attention sur le premier aspect qui reflète la problématique de notre étude.

Pour remplir de façon efficace son rôle, le futur chef subit une préparation spirituelle complexe auquel il est astreint. Après son choix, il est accompagné d'anciens qui procèdent à la divination afin de bénéficier de l'aide des ancêtres qui, selon la tradition, indiquent les procédures à suivre¹⁴³. On effectue des sacrifices chez l'aîné du clan¹⁴⁴, signe de reconnaissance aux ancêtres et à Dieu, et prières adressées à ce dernier à qui on demande de conjurer tout mauvais sort pouvant nuire à l'élu.

Placé sous une influence à la fois divine et ancestrale, le futur *bat* se doit avant son départ au lieu d'investiture, de s'immuniser contre des éventuels dangers et attaques spirituelles par l'absorption de contre-poison, d'infusion ou de liquide, devant le rendre invulnérable¹⁴⁵ (Laré Yentotib, 1975, p. 15). Ce n'est qu'après cette étape qu'est faite la préparation matérielle qui porte sur les insignes du pouvoir¹⁴⁶ (cf.

¹⁴² L'organisation des cérémonies liées à l'investiture du *bat* dépend des clans ayant introduit le pouvoir étatique. Laré Yentotib (1975, p. 9) précise que pour les chefferies gourma, le clan *cîbiem* est celui qui investit les chefs de Kantindi, Naki-Est, Borgou, Pogno, Koundjoaré, Korbongou. Par ailleurs, un chef de clan par tradition peut investir un autre chef à condition d'avoir obtenu le transfert de pouvoirs par l'installation d'une divinité.

¹⁴³ Djamongou Mouatidja, 80 ans, chef du canton de Nadjoundi, entretien du 16/04/2015 à Nadjoundi.

¹⁴⁴ Il est le desservant de la divinité principale du clan. Les sacrifices consistent aux libations et à l'immolation de la volaille.

¹⁴⁵ La préparation du contre-poison dont nous ignorons la composition est l'œuvre d'un *jiba* doté de dons de tradi-thérapeute.

¹⁴⁶ Il s'agit d'un boubou, d'un pantalon et chapeau traditionnels, des sandales et d'une canne. Les photos illustratives des insignes nous ont été fournies par Djanguenane Nayondjoua, ex-employé du ministère de la culture et du tourisme du Togo. Le bonnet est celui du chef traditionnel de Nano,

photos en dessous), le choix du garçon et de la demoiselle d'honneur suite à la divination, les animaux sacrificiels (bœufs, moutons, porcs et la volaille) et des provisions (les céréales) qui serviront à nourrir le cortège qui l'accompagnera au lieu d'investiture.

Photo n°1 : le bracelet



Photo n°2 : le bonnet du chef



Photo n°3 : la canne



Source : N. Djanguenane, 1996.

Une autre préparation spirituelle se fait à la veille du départ de l'investiture :

Barnabo Banmisagl dont la période de règne va de 1959 à 1985. Nous avons exploité cette photo faute de mieux. Néanmoins, elle illustre les bonnets que portaient les chefs moba et gourma après leur investiture. Cette réalité est aussi valable pour le bracelet et la canne ayant appartenu à Djanguenane Lampouguinin, chef traditionnel de Nassiét ayant régné de 1956 à 1989.

A la veille de son départ, la dernière cérémonie à faire consiste en un sacrifice. Il apporte un coq tout blanc au fils de son prédécesseur. Ce dernier l'offre à son père en guise de sacrifice pour demander sa protection contre les esprits mauvais. Le futur chef assiste au sacrifice mais il ne peut manger cette viande. (Laré Yentotib, 1975, p. 15).

Cette dernière cérémonie ouvre donc la voie au processus d'investiture qui s'étalera sur plusieurs jours.

Au lieu d'investiture, le futur chef se soumettra à des exigences indispensables qui feront de lui un personnage hors pair.

Un autre aspect non des moindres est le changement de nom au lieu d'investiture. Revêtu d'un caractère nouveau, le chef change de nom¹⁴⁷ et porte un nouveau préalablement choisi par le devin en collaboration avec les personnes âgées, mais en lien avec Dieu. D'ailleurs, « *Yendu* a le pouvoir absolu sur ses créatures... Il lui plaît de donner des talents exceptionnels à certaines personnes... Certains dons sont même considérés comme charges divines : le don de diriger une communauté, le don de divination, le don de guérir etc. » (Bedouma Joseph Koabike, 2003, p. 19). Les noms habituels sont *Yentugl* (charge de Dieu), *Yenpaab* (don de Dieu), *Yeblim* (Dieu l'a placé) ...

Une fois de retour, le chef investi ne rentre pas dans sa cour et n'officie pas directement. Il s'introduit dans le couvent, une sorte de hutte dont la construction est l'œuvre du clan malb, des Mossi ou des Peulhs ; pour une durée de huit jours avec vendredi comme jour de début et de fin. Les rites spirituels dans le couvent sont peu connus parce que non dévoilés. Cette étape importante permet au chef de se doter encore de plus de forces spirituelles comme le précise Laré Yentotib (1975, p. 20-21) :

...Nous savons que le chef dans le couvent s'entoure de vieux réputés quant à la magie ou chimie africaine...Le chef dans le couvent ne dort pas tranquillement attendant l'heureux jour de la sortie...En conséquence, pendant qu'il s'y trouve, ses frères, ses oncles courent de droite à gauche chez les vieux, qui pour obtenir des liquides qui pour peu qu'on s'en enduise le corps le rendent invulnérable... Pour lutter contre tout empoisonnement dans la nourriture et la boisson, le chef s'efforce,

¹⁴⁷ Woagou Sibite, 53 ans, cultivateur, entretien du 26/12/2014 à Nioukpourma.

aidé par la chimie africaine, d'acquérir la ruminance. Cela lui permet de ruminer comme une chèvre ou un bœuf quand il veut et surtout quand une nourriture absorbée est suspecte d'empoisonnement¹⁴⁸.

Il est donc clair que le chef est objet de plusieurs attaques spirituelles des ennemis voire des esprits de ces prédécesseurs morts au couvent. Pour ce dernier cas, un encens "*ηubl*", au pouvoir magique, à base d'herbes, d'écorces et de racines, est souvent utilisé la nuit sur des braises.

Pour que toute cette préparation aboutisse, le chef ne s'entoure que de la demoiselle et du garçon d'honneur, de responsables religieux et des vieux ayant pour rôle la préparation occulte.

Avant l'investiture du chef, on procède, à la destruction de la case qui a servi de couvent la veille, à une heure très tardive à l'insu des populations. Seules quelques personnes âgées dotées d'une force spirituelle sont mandatées pour cette opération qui permet donc au futur chef de rentrer dans sa cour avant sa sortie officielle le huitième jour.

2.3. L'investiture du chef et les interdits

En prélude à la sortie, des animaux dont la viande servira à la préparation du repas des invités sont immolés. Le chef (*bat*), paré de beaux vêtements traditionnels qui reflètent son statut ne sortira qu'au zénith du soleil (cf. photo en dessous).

¹⁴⁸ Nos efforts pour avoir des informations sur la composition des liquides utilisées dans le couvent ont été vains.

Photo n°4 : Bangle¹⁴⁹, un chef du canton de Boulogou

Source : N. Djanguenane (1975)

La première cérémonie obligatoire est l'offrande du *fula*¹⁵⁰ au lieu-dit "*jig*"¹⁵¹. Le chef assis sur une peau de bête est accompagné d'un ancien de sa famille dont la responsabilité est de faire une prière de remerciement aux ancêtres et de leur offrir en premier le *fula*. Le chef à son tour offre ce mélange aux ancêtres de ses prédécesseurs ainsi qu'aux siens en formulant une prière à Dieu dans laquelle, il implore sa protection, une longue vie, la prospérité. Des libations à l'eau simple, eau

¹⁴⁹ Nos informateurs ignorent sa période de règne. La photo montre le chef avec les insignes de son pouvoir. Sur le boubou traditionnel se trouvent des talismans censés le protéger des attaques spirituelles. L'arc et la flèche reflètent la chasse ou le statut de guerrier.

¹⁵⁰ Il s'agit d'un mélange de boulettes de pâte de mil, de lait de vache et du miel.

¹⁵¹ C'est un cercle de cailloux avec une entrée à l'ouest, implanté au lieu de la case ayant servi de couvent, le plus souvent situé à gauche du vestibule de la maison du futur chef. Selon Laré Yentotib (1975, p. 26) « les cailloux posés tout autour dont certains au préalable représentent des prédécesseurs servent dans l'avenir de sièges aux visiteurs éventuels du chef. Une jarre trouée est établie, laquelle jarre est surmontée d'une pierre plate servant également de siège. Dans la jarre trouée, on met un peu de tout : morceaux de houes hors d'usages, cauris etc...A l'intérieur du cercle et pour la circonstance, on remarque une statuette habillée de tissu cérémonial "*kpalpaâ*", la tête du bœuf avec sa peau, celle du mouton avec la sienne, un coutelas, une lance, une faucille, la grande calebasse avec une quantité infime de la bouillie hétérogène, faite avec les offrandes, et que renferme un grand panier, et enfin deux cornes tachetées de sang représentant les ancêtres du chef et sur lesquelles sont collées des touffes de plumes. »

enfarinée, et avec de la bière de mil (*daam*) sont faites. Après cela, le chef qui rejoint sa case ne ressortira que pour une dernière cérémonie de consécration dans le "*jigl*", et pour les festivités de réjouissance.

Avec ce rituel, le chef « ...acquiert son statut...qui le sépare de la population et lui confère la souveraineté, rituel qui s'accompagne parfois d'obligations aussi remarquables... » (Claude Tardits 1990, p. 4). En effet, pour acquérir les faveurs divines sur son peuple, le chef se doit de respecter des interdits, règles qui sont des marques de la sacralité de son pouvoir.

La majorité des interdits sont d'ordre rituel. Ayant été désigné par Dieu par le biais des ancêtres, le chef ne consultera plus lui-même les *jiba* et ne tuera pas de ses propres mains un animal lors d'une cérémonie, peu importe sa nature. Il désigne son oncle ou frère mais récite les incantations ou prières en s'abstenant toutefois de faire des libations. Ses sorties sont très règlementées, ce qui justifie son absence aux cérémonies funéraires.

Par ailleurs, en sa qualité de personnage sacré, le chef évitera des corrections corporelles sur un membre de sa famille ; de proférer des paroles malveillantes car elles se réalisent dit-on. Ces interdits se révèlent être semblables à ceux des Mossi du Yatenga comme le souligne en substance Michel Izard (1985, p. 160). Il affirme que, le roi, une fois intronisé est soumis à des règles qui commandent ses rapports avec la population, ses proches ; interdits qui le protègent et qui sont aussi les marques même de la sacralité.

Le chef se doit de respecter des prohibitions alimentaires : « Il ne boira pas la lie d'un pot de boisson c'est-à-dire la dernièrealebasse restante...il ne mangera pas ce qui est mort par suite d'une maladie sans être égorgée. Il ne mangera pas une partie d'une nourriture qui se trouve encore sur le feu en cuisson » (Laré Yentotib, 1975, p. 29)

Tous ces interdits doivent être scrupuleusement respectés par le chef dont la mission est de faire planer sur ses sujets une atmosphère bénéfique (Albert de Surgy,

1990, p. 90). L'efficacité des pouvoirs magico-religieux qui lui ont été conférés au cours du processus d'intronisation en dépend. La transgression des règles établis peut être source de malédictions sur ses administrés, qui respectent aussi des obligations prescrites par la coutume à l'égard du chef.

Les populations tout en respectant leur chef se doivent aussi de tout mettre en œuvre pour n'enfreindre à aucune des exigences liées à sa personne. La première touche au nom du chef. La tradition recommande qu'il ne soit plus désigné par le nom avant l'intronisation au risque d'attirer la mort sur sa personne. De plus, le nom porté après l'intronisation n'est pas proscrit mais par respect on le désigne par des vocables tels "*T ba*", "*Câba*", "*Daal*" ou "*Bat*" ¹⁵²(Laré Yentotib, 1975, p. 29). Par ailleurs, il est recommandé à chaque membre de la communauté de se débarrasser de sandales et chapeau ou bonnet avant de s'introduire dans la demeure du chef. On ne salue ce dernier qu'en étant à genoux, le front contre terre. Ces interdits sont presque similaires à ceux qu'exigent les traditions éwé sur le personnage de l'*aveto*¹⁵³ : « Il ne faut y porter ni chaussures, ni bracelet-montre, ni chemise, ni pantalon. Les visiteurs ne peuvent y pénétrer que la poitrine dénudée, les reins ceints d'un petit pagne » (Albert de Surgy, 1990, p. 95).

La mort du chef n'est pas annoncée, il reste presque dans le secret. Seuls quelques anciens de sa famille sont mis au courant et se chargent de son enterrement dans la nuit profonde, dans la plus grande discrétion. Les préparatifs des premières funérailles signalent la mort du chef aux populations. On dira donc en ce moment que le chef s'est endormi ou s'est levé.

Lorsqu'une personne enfreint aux règles, elle se doit de faire des cérémonies expiatoires afin de ne pas attirer la colère des ancêtres sur elle voire la communauté.

¹⁵² Ces termes signifient respectivement notre père, responsable ou patron, chef.

¹⁵³ Grand prêtre de la divinité *nyiglin*, il est encore appelé *avefia* signifiant chef ou propriétaire de la forêt dans laquelle il est reclus.

Conclusion

Il ressort de cette étude que la centralisation du pouvoir n'était pas connue des Moba. Elle s'est installée progressivement avec les migrations gourma et a fini par être adoptée. A la tête de la chefferie se trouve un *bat* (chef) désigné par Dieu, qui se doit de faire alliance avec des pouvoirs surnaturels au cours d'une retraite spirituelle. Les rituels liés à son investiture et les obligations qu'il faut respecter sont des aspects qui sacralisent son autorité. Vivant avec sa population, le chef partage son pouvoir avec les notables. Avec l'avènement de la colonisation, la chefferie traditionnelle perd de sa sacralité et devient politisée. Elu par l'autorité, le chef devient un auxiliaire de l'administration auprès des populations.

Sources et références bibliographiques

1. Sources orales

Djamongou Moutidja, 80 ans, chef du canton de Nadjoundi, entretien du 16/04/2015 à Nadjoundi.

Kongongue Doute, 61 ans, cultivateur / chef du canton de Mamproug, entretien du 29/ 06/ 2012 et du 25/ 06/ 2015 à Mamproug.

Konlan Lambon, 85 ans, cultivateur / régent du canton de Lotogou, entretien du 11/06/2013 à Dassoute (Lotogou).

Lare Morime, 60 ans, cultivateur / chef du village de Djamoni, entretien du 16/ 06/ 2013 à Djamoni (Lotogou).

Pampandja Bawa, 65 ans, chef du canton de Naki-Ouest, entretien du 23/12/2014 à Naki-Ouest.

Woagou Sibite, 53 ans, cultivateur, entretien du 26/12/2014 à Nioukpourma.

2. Bibliographie

DUGAST Stéphan (2004), « Une agglomération très rurale, lien clanique et lien territorial dans la ville de Bassar (Nord-Togo) », *Journal de la Société des Africanistes*, 74 (1-2), p. 203-248.

GOMGNIMBOU Moustapha (2004), *Le Kasongo (Burkina-Faso-Ghana), des origines à la conquête coloniale*, Paris.

GUIGBILE Dominique Banléne (2001), *Vie, mort et ancestralité chez les Moba du Nord Togo*, Paris, L'Harmattan.

IZARD Michel (1970), *Introduction à l'histoire des royaumes mossi*, Paris-Ouagadougou, Recherches Voltaïques 12.

JONCKERS Danielle (1990), « La sacralisation du pouvoir chez les Minyanka du Mali », *Systèmes de pensée en Afrique noire*, 10, p. 146-167.

JONCKERS Danielle et COLLEYN Jean-Paul (1974), « La communauté familiale chez les Minyanka du Mali », *Journal de la Société des Africanistes*, XLIV, I, p. 43-52.

KOABIKE Bedouma Joseph (2003), *Religion traditionnelle chez les Moba*, Recherches Techniques, Lomé.

SURGY (de) Albert (1990), « Le prêtre-roi des Evhé du Sud-Togo », *Systèmes de pensée en Afrique Noire*, 10, p. 93-120.

TARDITS Claude (1990), « À propos du pouvoir sacré en Afrique : que disent les textes ? », *Systèmes de pensée en Afrique noire*, 10, p. 35-48.

TCHAM Badjow (2007), *Le royaume anoufo de Sansanné-Mango : de 1800 à 1897*, Lomé, Presses de l'UL.

WALDJA Mobilengue (2017), *L'ouest du bassin de l'Oti, du XVI^e siècle à 1919*, Lomé, UL.

YENTOTIB Laré (1975), *La chefferie traditionnelle en pays moba-gourma : origines et évolution*, Lomé, UB.

ZWERNEMANN Jurgen (1977), « Communication orales à propos de l'histoire des Moba (Togo) », *Afrika und Übersee, Sprachen Kulturen*, Bd LX, Heft ½, p. 86-116.

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