

TOMBES ET SANCTUAIRES ou le destin des ancêtres en pays kotokoli

ESPACES ET LIEUX SACRÉS

Les Kotokoli croient en un dieu suprême, *Isôô*, créateur du monde, qu'on invoque lors des grandes calamités, en dernier recours, mais qui, finalement, n'est guère à la portée des humains. Par contre, leurs terroirs sont émaillés de sanctuaires où sont vénérées des divinités protectrices locales, les *lîzasî* (sing. *lîzô*). D'autres puissances surnaturelles existent: les génies protecteurs des aires habitées (fermes, quartiers, villages), représentés par une pierre levée à l'entrée de ces espaces, et qui sont appelés du nom général *kangara*; l'esprit de certaines rivières, *buwa sâû*, auquel se réfèrent des individus qui disent y être liés de par leur naissance; les génies de brousse (*lîlîm*; les Kotokoli disent également *ziini*, du terme arabe djinn), souvent mal intentionnés, qui proposent volontiers leurs services en échange d'âmes humaines; enfin les *abonîsî*, qui hantent les lieux sauvages et qui rendent malade ou fou celui qui, par mégarde, les dérange. Mais ces autres forces sont secondaires par rapport aux divinités protectrices du village qui, seules, ont droit à un culte public.

Le culte des ancêtres, qu'on croit bien souvent être omniprésent dans les sociétés d'Afrique noire, apparaît très discret chez les Kotokoli. Il relève manifestement de la sphère domestique et n'en déborde que très rarement. Voyons cependant la place des ancêtres dans un tel contexte.

Divinités protectrices

Le *lîzô* est une divinité du terroir qui s'est révélée aux premiers occupants (en général le groupe fondateur de la chefferie ou un groupe autochtone). Chaque territoire de chefferie est ainsi protégé par plusieurs *lîzasî*, en général quatre ou cinq, dispersés en divers lieux sacrés, souvent repérables par une particularité géographique: sommet déchiqueté d'un

monticule, extrémité d'un abrupt, affleurement rocheux, grosses pierres au pied d'un arbre, point d'eau, etc.

A la veille de la saison des pluies, le chef fait procéder à des sacrifices d'animaux, en commençant par la divinité la plus importante. Tout individu, quelle que soit son origine clanique ou ethnique, dès lors qu'il est sur le territoire d'un chef, bénéficie de la protection de ces divinités: "leur réputation, établie à travers plusieurs générations d'hommes, est d'être capables de protéger le village contre tout danger et d'y maintenir l'ordre social". (De Craene, 1985:11).

Chaque *lîzô* a un nom propre, précédé dans la plupart des cas par le titre honorifique de *wuro* (= chef). Il exprime des exigences particulières quant aux animaux qu'on doit lui offrir: mâle ou femelle; blanc, noir, rouge (= jaune, marron) ou indifférencié, etc. P. Alexandre remarque fort justement que c'est "une créature douée d'un nom propre, donc d'une personnalité" (1954:55 et 1963:244).

En conséquence, chaque *lîzô* a sa propre aire d'attraction. On vient parfois de très loin, comme en pèlerinage, pour consulter certaines divinités dont l'action protectrice s'est spécialisée "comme les saints de la hiérarchie catholique", nous dit P. Alexandre (1954:56); et il nous donne avec raison l'exemple de Nana Buruku à Siaré, en pays adjuti (*ibidem*).

La relation à la divinité protectrice peut être très personnalisée. A la suite d'un vœu prononcé par l'orant, un enfant peut se retrouver consacré à un *lîzô* dont il prend le nom. Une coupe de cheveux spéciale indique la divinité à laquelle il est voué et doit sacrifier (Alexandre, 1954:57). On peut faire appel à une divinité protectrice en dehors des sacrifices annuels, par exemple pour punir, voire tuer un voleur (De Craene, 1985:11).

En plus des divinités protectrices qui concernent l'ensemble de la communauté et qui reçoivent un culte public, des individus peuvent bénéficier de la révélation d'une divinité. La rencontre se fait toujours en brousse, en un lieu déterminé, mais le récipiendaire de cette révélation localisée aménage un autel dans sa concession afin de procéder plus facilement aux consultations. "En dehors des *lîzasé* de clan ou de village et de quartier, il semble en exister de familles et peut-être de personnels, mais il est difficile de distinguer leur culte de celui des ancêtres et, parfois, de l'emploi de certains talismans" (Alexandre, 1954:56).

Le terme "fétiche" peut être attribué à ces divinités dans la mesure où "un objet [est] associé à un esprit particulier" (De Craene, 1985:18) ou à un groupe de génies sous la direction d'un esprit en chef (10). *Lîzô*

désigne à la fois le génie protecteur, l'endroit du lieu de la révélation (et donc du culte), et les autels (dont les "succursales" au village) (Alexandre, 1954:56). Il est traduit couramment soit par "fétiche" (le support matériel), soit par "génie" (la réalité métaphysique) (55), les deux pôles de son existence. P. Alexandre réaffirme cette double face de Janus dans un article de 1963 (244): "Le mot *lîza* désigne à la fois un être surnaturel qu'on peut faute de meilleure traduction, baptiser "génie", et le lieu où il réside, généralement arbre, rivière ou rocher. Il semble même s'appliquer à l'action magique du génie ou à ses effets".

Sans doute avec l'influence monothéiste de l'islam, ces divinités sont-elles présentées comme subordonnées à Dieu, *Isôô*, qui les commande (Alexandre, 1954:55). - le *lîzô* est "récepteur-répartiteur de puissance divine" (55) - après les avoir créées (Alexandre, 1963:244).

Chaque sanctuaire est entretenu par un *lîzô-dûû*, qui est le gardien (*dûû* = propriétaire, gardien) du "fétiche" (*lîzô*); charge qui se transmet au sein d'une lignée. C'est à lui qu'il faut s'adresser pour consulter la divinité protectrice dont il est, en quelque sorte, le sacristain. Il assiste à la prestation du médium (*tîwû*) par qui s'établira la relation directe entre le consultant et la puissance surnaturelle qu'il invoque. Le *lîzô-dûû* fait en effet appel à un médium (à moins qu'il ne soit lui-même médium), à qui il fabrique le tabouret qui lui servira lors des séances. Durant la consultation, il encourage la divinité à se manifester en lui adressant des louanges. C'est lui qui procède aux sacrifices des animaux et qui, ensuite, les mangera avec sa famille. "Quand les esprits ont fini de parler, le propriétaire verse un peu d'eau et résume toutes les demandes faites aux esprits" (De Craene, 1985:18). "... Le *lîzô-ndo* (*lîzô-dûû*) est plutôt un sacrificateur qu'un prêtre: un simple exécutant qui n'a pas à décider de l'opportunité du sacrifice" (Alexandre, 1954:80).

Le *lîzô-dûû*, qui n'est ni prêtre, ni magicien, ni voyant, se retrouve lié à la fois à la structure lignagère (le *lîzô* est la "propriété" d'un groupe de parenté bien précis) et à la structure territoriale (la divinité protège tous les sujets du chef qui vivent sur son territoire), "leur culte recoupant à la fois l'une et l'autre" (Alexandre, 1963:244).

Les Kotokoli et les populations voisines (Kabyè, Bassar) ont très souvent recours à des médium (sing. *tîwû*). Ceux-ci invoquent les ancêtres et les divinités locales protectrices (*lîzasé*, sing. *lîzô*) au moyen de deux petites clochettes en fer (jumelles mais non reliées en double-cloche) qu'ils

agitent d'un rythme soutenu. Ils interviennent à la demande d'un consultant.

P. Alexandre a fort justement constaté l'action thérapeutique indirecte des médiums: ils ne guérissent pas eux-mêmes, directement. "... ils font intervenir la *doni* ("force") d'un *lézô* (génie), d'un *arézini* (esprit, être intermédiaire) ou d'un *fadini* ("médicament", talisman), plutôt que la leur propre, à la différence, par exemple du magnétiseur ou guérisseur européen qui soigne par imposition des mains" (1954:83)

Voyage des ancêtres

Couramment, les Kotokoli disent que les âmes des défunts (*kézung'a* qu'I. De Craene (1985:26) traduit par "âme", en spécifiant que celle-ci est "l'essence de la vie") vont chez Dieu (*Isôô*). En fait il s'agit d'un raccourci, comme le constatait déjà L. Frobenius (1924), car les âmes entreprennent un itinéraire qui, du moins naguère, allait jusqu'en pays adjuti!

Après s'être détachée du cadavre, l'âme se rend d'abord à l'endroit où le mort, de son vivant, avait coutume d'agir et de travailler, l'homme dans ses champs, et la femme là où elle avait l'habitude de préparer sa bière. A ce qu'on dit, nous rapporte L. Frobenius, les âmes des défunts continuent d'y travailler. Quand on célèbre des funérailles, elles bruissent de partout. Puis elles se rendent au sanctuaire de Nana Buruku, divinité protectrice de Siaré, en pays adjuti (Diaburrunda ou Djaburrunda dans le texte de L. Frobenius, ce qui correspond à Tcha Buru nda, Tcha Buru est l'appellation en kotokoli de Nana Buruku -*tcha* = père - et *nda* est la maison, la demeure). Là-bas, elles se saluent comme étant des *lumbia* (*lum* = forêt, *bu* - marque de pluriel, *bie-* = enfant, *lumbia* ou *laumbia* = enfants de la forêt), parce qu'elles vivent là-bas en forêt (toujours d'après L. Frobenius, 1924:167).

On reconnaît là l'influence des croyances diffusées par les Tchala, population éparse dont un noyau s'est fixé à l'ouest du pays adjuti et qui s'est faite la promotrice du culte à Nana Buruku. De nombreux éléments tchala ont émigré dans tout le centre du Togo, d'Atakpamé à Sokodé; en pays kotokoli, ils forment le clan Laombia (sing. Laombu) (les Lumbia de L.Frobenius). Partout où ils sont, ils érigent un autel secondaire dédié à Nana Buruku et, pour les cas difficiles, recommandent le déplacement à Siaré pour consulter la divinité. Ils sont les intermédiaires par excellence pour interpellier les âmes des défunts séjournant "là-bas" et pour supplier

Nana Buruku d'écarter les calamités; naguère ils avaient le pouvoir d'arrêter les conflits inter-villageois en déposant une branche d'arbuste à même le sol, entre les belligérants, Nana Buruku ayant horreur du sang qui coule, de la guerre.

Encore mieux que les Kotokoli, les Anyanga (Kparaki, 1988) ont conservé ces croyances que colportent les Tchala. Pour eux, les ancêtres vont à "Nanaro", dans un au-delà où siègent les grandes divinités adélé (Nafrico à Dadiassé, Nayo à Dikpéléü), adjuti (Nana Buruku à Siaré, Gogun à Kilinga) ntribü (Kpélu à Bantibo), et tchala (Djogo à Odomi). Ces puissances aident et récompensent ceux qui obéissent et suivent les coutumes, punissent ceux qui transgressent l'ordre établi et négligent les obligations traditionnelles. Les enfants nés après leur consultation porteront le nom de la divinité. L'âme du sorcier ne part pas pour le "Nanaro". Elle erre dans les airs, en détresse, jusqu'au moment où, bénéficiant de la clémence des ancêtres et des dieux, elle peut retrouver un corps de nouveau-né et réintégrer le cercle des vivants. Notons que d'autres peuples voisins partent également consulter ces grandes divinités du "Nanaro", par exemple à propos de la nomination d'un nouveau chef à Tchamba et à Notsé.

La piste vers ce lieu mystique, qu'est Nanaro, est soigneusement entretenue. Elle passe par Pagala, Mopti, et Tokpanam (non loin de Kouï). Les ancêtres empruntent le même itinéraire, dans le sens inverse, lorsqu'ils veulent participer aux grandes cérémonies du pays anyanga, comme par exemple la fête des ignames ou d'importantes funérailles.

Gardienne de l'âme

De retour de son voyage dans l'au-delà, l'âme du défunt peut se manifester de nouveau, là où le défunt habitait. Elle peut investir le corps d'une femme et utiliser cette dernière comme médium pour parler aux vivants, notamment à ses descendants; mais aussi à ses notables s'il était chef. Cette femme sera la "gardienne de l'âme" (*kézung'a-dûû*); élue, elle tombe en transe et se met à parler.

Selon le témoignage oculaire du Dr. Kersting (premier administrateur allemand à Sokodé), rapporté par L. Frobenius (1924:56), une femme de Sokodé, nommée Nasara, était possédée de temps en temps par l'âme du chef défunt, Djôbo Bukari (6^{ème} *wuro Isôô* du Tchawudjo). Nous avons nous-même assisté à une audience donnée par la "gardienne de l'âme" d'Isifu

Ayéva (11^{ème} *wuro isôô*) aux notables du Tchawudjo: elle leur parlait et répondait à leurs questions exactement comme si elle était leur souverain défunt, les notables manifestaient vis-à-vis d'elle le plus grand des respects. (Barbier, 1986:152).

La possession se fait toujours sur une femme, celle-ci pouvant être de la famille ou bien une inconnue: "à ma connaissance, je n'ai jamais vu un homme jouer ce rôle" (Ouro-Wetchire, 1987). Cette possession n'est pas permanente, mais lorsqu'elle s'opère, la femme change brusquement de comportement, gesticulant et parlant de la même façon que le défunt dont elle possède l'âme - et si nettement que celui qui connaissait le défunt de son vivant se doit de le reconnaître.

Elle a "les mêmes mimiques; elle montre les mêmes petites habitudes; tout jusqu'au moindre détail. Elle ne se contente pas seulement de l'imiter, mais elle a le droit de se comporter en public exactement comme le défunt. Elle porte ses habits, prend ses armes en main, monte sur son cheval et le met au galop - bref, elle représente le mort en toute chose." (Frobenius, 1924:169)

Ancêtres marqueurs

Les défunts peuvent également se manifester dans un nouveau-né; mais cette fois-ci l'expression est plus passive: l'enfant porte seulement les marques physiques de l'ancêtre (des tâches sur la peau, la taille, une allure, etc.) ou bien a le même caractère que lui. Il ne semble pas qu'il s'agisse d'une véritable réincarnation, comme le croyait L.Frobenius, puisque le même ancêtre peut marquer plusieurs enfants.

Il appartient aux vivants de reconnaître cette intervention de l'aïeul marqueur (*kilŋwu / ŋzinêaawû*). Certaines vieilles femmes sont spécialisées dans la recherche du défunt agissant: Calebasses ou tessons de poterie sont disposées en demi-cercle et remplies d'eau; le nom d'un ancêtre est invoqué pour chaque récipient: le récipient qui le lendemain sera vidé sera celui de l'ancêtre recherché (De Craene, 1985:6). Pour P.Alexandre, ce sont les médiums (*ŋwû*) qui sont consultés en cette occasion. Plusieurs méthodes peuvent être mises en oeuvre, dont celle des Calebasses sus-mentionnée: on entoure l'enfant nouveau-né "de Calebasses pleines d'eau, à chacune desquelles on affecte le nom d'un ancêtre: l'enfant prend le nom de celle

qu'il renverse..." (1954:66). Satisfait de son clin d'oeil, reconnu de tous, l'ancêtre marqueur ne fera plus guère, par la suite, parler de lui. Mais si les vivants ne prêtent pas attention à lui, l'enfant pleurera sans cesse, tourmenté par l'intrus venu d'outre-tombe, jusqu'à ce que la reconnaissance ait lieu.

Donner le nom d'un aïeul à un enfant relève de la même logique. L.Frobenius (1924) décrit cette opération de marquage, en lui prêtant un sens beaucoup plus fort puisqu'il y voyait une transmigration des âmes:

"Quand le *kasena*, l'âme du mort, a vécu un certain temps comme *lumbu*, comme enfant de forêt dans l'Adele, elle revient et mène son existence sous une autre forme; elle s'incarne dans un nouveau-né, mieux encore dans l'embryon conçu par une femme après qu'un descendant mâle du défunt ait couché avec elle. Il s'agit ainsi d'une réelle transmigration. Cette réincarnation se fait toujours au sein de la lignée paternelle. C'est pourquoi, le septième jour après une naissance, le père va chez un *teu* lui demander le nom de l'enfant. Il reçoit le même nom que le défunt en qui l'âme vivait autrefois, et celui-ci est toujours un parent du père. Le *teu* tue alors des poules, fait résonner la clochette sacrée, entre en inspiration et donne le nom: on sait alors quelle est l'âme qui est revenue en cet enfant."

Ancêtres divinisés

L'organisation clanique n'est guère favorable à la mémorisation des généalogies. Les lignées n'ont qu'une faible profondeur: quatre générations au maximum, ensuite c'est l'oubli. L'identité de l'individu réside en effet dans son appartenance clanique, plus précisément à un segment clanique localisé (tel clan dans tel village), laquelle est définie par un nom de clan, des scarifications faciales et des interdits alimentaires liés à un ou des animaux totémiques. Il n'est pas besoin, comme dans une société lignagère, de remonter les générations le plus loin possible pour se rattacher à un ancêtre connu (si possible le fondateur du lignage). Seules sont mémorisées en pays kotokoli les listes de chefs - mais il ne s'agit plus de généalogies car les successions politiques ne se font pas de père en fils. Ces listes sont même comptabilisées entre les lignées dynastiques d'un village, chacune comptant le nombre de fois où elle a eu le commandement et restant vigilante pour que la circulation du pouvoir soit égalitaire.

Les ancêtres connus sont, en général, les fondateurs du village (premier résident), les fondateurs de la chefferie (souvent distincts des

premiers), enfin les chefs qui ont régné et dont les plus anciens ne sont bien souvent connus que par leur nom dynastique (le nom de leur lignée, qui reprend en fait le nom de règne du premier chef qu'a eu cette lignée) ou leur nom de règne. Hors de leur propre sphère familiale, ces ancêtres ne font pas l'objet d'un culte public. Le chef suprême de Tchawudjo porte bien le titre de Chef-Dieu, *Wuro Isôd*, mais ce n'est là qu'une façon de le situer au-dessus des autres chefs et en aucune manière de le diviniser (intronisé, il revêt certes un caractère sacré - mais de même nature que les autres chefs).

Il existe cependant deux cas où des ancêtres sont en situation de recevoir des actes cultuels de caractère public:

a) Les individus immolés à l'occasion d'un pacte de sang (*kédia*), et dont le sacrifice fonde l'alliance entre deux communautés. Ils sont assimilés à un "fétiche" dont on connaît le nom, alors que leur nom propre n'est pas retenu.

La pratique des pactes de sang était courante dans la région de Tchamba, à l'est de Sokodé. Plusieurs chefferies kotokoli effectuèrent de tels pactes. On enterrait une personne vivante à la limite entre les deux terroirs voisins, après lui avoir brisé les membres (on choisissait pour ce faire un esclave ou une vieille femme). Désormais les habitants concernés ne devaient plus recourir à la violence, y compris pour des affaires de vol ou d'adultère. Tout manquement était immédiatement sanctionné par l'esprit de la personne qui avait été sacrifiée.

b) Des fondateurs d'une chefferie, ou d'un quartier, devenus divinités protectrices (*lîzasi*) de leur communauté.

Le cas est rare: Gadawû (=Gadao) à Tabalo, Wuro Agoro Dam à Kpangalam, plusieurs chefs à Dawudé, enfin Wuro Ayowa à Kéméni. Pour cela, il faut que l'ancêtre disparaisse aux yeux de ses gens, sans mourir (Gadao s'est enfoncé en terre, Wuro Agoro Dam est entré dans un coffre en vannerie sans plus en ressortir, etc.).

Les deux premiers cas concernent le clan Mola, lequel, d'origine gurma, introduisit la chefferie politique en pays kotokoli. Tabalo fut le premier point de chute de ces immigrants (le lieu d'enfoncement du patriarche Gadawû est significatif puisqu'il est géographiquement entre les divers quartiers qui constituaient Tabalo, et dont chacun correspondait à un segment clanique localisé, montrant ainsi que la chefferie politique est un lieu de cohabitation entre plusieurs unités lignagères). Kpangalam, le second lieu d'immigration gurma, est à l'origine de la chefferie suprême du Tchawudjo.

Wuro Ayowa, se fixa au piémont de la montagne de Kéméni, y fondant le quartier qui porte son nom: Ayowadé. A sa mort, il se transforma en

kangara, c'est-à-dire en génie protecteur de son village. On peut encore voir sa tombe, sous la forme d'un *kangara*, à la sortie ouest du village (au bord de la piste, côté sud), à l'intérieur d'une hutte en banco et sous un arbre au feuillage très noir, appelé *tigbadô*, et dont les fruits consommables, verts et jaunissant avec la maturité, sont réputés pour leur douceur sucrée. Comment se fit cette transformation de l'ancêtre d'un groupe lignager en puissance protectrice d'une communauté résidentielle dont le destin est pluri-clanique? La version que nous donnèrent nos informateurs nous apparaît laïcisée: Ayowa, peu avant sa mort, indiqua à ses enfants le lieu où il voulait être enterré; sentant sa fin venir, il partit à cet endroit et c'est là qu'on l'enterra effectivement. Le lieu, devenu cultuel, s'appelle Wuro Ayowa Kangara-sû (*sû* = planter; le *kangara* d'une localité est en effet une petite pierre levée, ou deux pierres gémeilles).

A Dawudé, et seulement là, nos informateurs nous affirmèrent que les tombes de plusieurs chefs qui avaient régné (Awusi, 2^{ème} chef régnant, fondateur du quartier Kpalada; Bodé, 3^{ème} chef, fondateur du quartier Kadjando; Takpara, 4^{ème} chef, fondateur du quartier Soréda; enfin Kura, fondateur du quartier Kadjimbaronda) faisaient l'objet d'un culte, avec sacrifices d'animaux et versement de bière ou de bouillie de mil. Curieusement, Wuro Daw, le chef fondateur, restait à l'écart de cette pratique. Par contre, l'ancêtre des Koli de Dawudé, autochtones de la région, un nommé Wuro Ndu, a sa tombe au quartier Kadjando; et c'est peut-être ce lieu cultuel qui a servi de modèle aux chefs ci-dessus mentionnés (qui eux sont du clan Mola).

Conclusion

On retrouve cette protection des terroirs et des communautés résidentielles par des divinités protectrices dans de très nombreuses régions du Togo. Mieux, les groupements territoriaux qui, en pays akébu, adélé, kabyè, nawdba, etc... affirment être issus d'un ancêtre tombé du ciel, ne rendent pas de culte à cet ancêtre (hormis parfois, comme chez les Akébu, une invocation à caractère plus commémoratif que religieux), préférant se mettre sous la protection de divinités de terroir.

Chaque village ayant ses propres divinités, on aboutit à une vaste mosaïque religieuse; mais nous avons vu que certaines divinités avaient acquis un véritable rayonnement régional. Le rôle des Tchala en faveur de Nana Buruku de Siaré est un cas de prosélytisme religieux qui s'est révélé particulièrement efficace puisqu'il a diffusé un corps de croyances dans tout le centre du Togo. Les religions du terroir ne sont donc pas fermées sur elles-mêmes; individus et groupes n'hésitent pas à parcourir des kilomètres

pour aller consulter les oracles les plus réputés. Dans certains cas, on peut parler de lieu de pèlerinage (Rivière, 1989). Comme pour certaines divinités protectrices des cités-Etats des mondes méditerranéen et moyen-oriental, l'accès à l'universel n'est pas interdit: P.F. Verger (1982:238) nous explique comment Nana Buruku, en Amérique latine, est devenue "l'archétype des personnes agissant avec calme, bienveillance, dignité et gentillesse..."

Aujourd'hui, ces religions s'intègrent aisément dans les systèmes englobants que sont les monothéismes: Dieu, nous disent les Kotokoli musulmans, a créé les *lizasf* ... Mais que peuvent dire les tenants du monothéisme qui, eux-mêmes, utilisent de nombreux intercesseurs: les saints et les anges, et croient en l'existence de multiples êtres surnaturels: les diables et les génies!

Quant au pouvoir politique, il en reste à une religion des ancêtres, invoquant les mânes des aïeux, sacrifiant moutons et poulets à l'entrée et à la sortie des localités, chantant l'hymne aux patriarches togolais, comme si le Togo était un seul et même lignage...

Bibliographie

- ALEXANDRE, Pierre, 1954, *Eléments pour une monographie des Kotokoli*, Paris, CHEAM, 115 p. (inédit)
- ALEXANDRE, Pierre, 1963, "Organisation politique des Kotokoli du Nord-Togo" *CEA*, IV, n°14, pp.228-274
- BARBIER, Jean-Claude, 1986, "La mort du cheval du roi ou de la violence préventive" in *Afrique plurielle, Afrique actuelle, hommage à Georges Balandier*, Collectif, Paris, Karthala, pp. 149-160
- DE CRAENE, Ina, 1985, *Les esprits protecteurs des Tem*, Sokodé, SIL, 31 p. (multigr.)
- FROBENIUS, Léo, 1924, *Volksdichtungen aus Oberguinea; 1.Band: Fabuleien Dreier Völker. Das Volksleben der Tim*, Jena (traduit en français par Atchabaou OURO-BODI, étudiant du département allemand de l'Université du Bénin, Lomé, ORSTOM, 1990).
- OURO-WETCHIRE, Arimyo, 1987, *Cérémonies en milieu tem*, Sokodé, 12 p. (multigr.)
- KPARAKI, Koffi, 1988, *Contribution à l'histoire du peuplement du Togo: esquisse d'une histoire du peuple agnanga*, Lomé. Ecole des Lettres / Université du Bénin, 144 p.
- RIVIERE, Claude, 1989, "Les pèlerinages dans l'Afrique traditionnelle" *Social Compass*, 36 (2), pp. 245-261
- VERGER, Pierre Fatumbi, 1982, "Nanan Bouroukou, Nana Buruku ou Nana Brukung" in *Orisha, les dieux yoruba en Afrique et au nouveau monde* (sous la direction de A.M.Métaillé), Paris, Ed. A.M.Métaillé, pp. 234-238.