

La mort du cheval du roi ou de la violence préventive

par Jean-Claude Barbier

En pays kotokoli, dans le centre du Togo, le village est situé dans une hiérarchie puisque, s'il n'est pas le siège d'une chefferie, son chef est qualifié de « petit », *uro kumu* (« chef-petit »). Il s'inscrit généralement (mais pas dans tous les cas) dans le cadre plus large d'une chefferie, que P. Alexandre présente comme des « fédérations de villages placées sous l'autorité d'un chef, l'*uro kubonu* ou grand chef » (1). Ce niveau a été reconnu comme étant le plus pertinent par l'administration coloniale pour procéder à un découpage cantonal et la plupart des *uro kubonu* se trouvent confortés dans leur rôle traditionnel par la fonction de chef de canton.

L'*uro kubonu* de la plus grande chefferie kotokoli, celle de Tchaüdjo, situé au-dessus de six autres chefs, porte le nom prestigieux d'*Uro Eso*, chef-dieu. On a pu qualifier de royale cette position prééminente sans qu'il y ait à proprement parler d'administration centrale, mais, à la fin du siècle dernier, la plupart des chefferies kotokoli reconnaissaient la tutelle de l'*uro eso*, sans que cela s'accompagne pour autant de devoirs contraignants.

Bien que le pouvoir colonial ait voulu désacraliser la fonction de l'*uro eso* en le nommant « chef supérieur des Kotokoli », celui-ci reste entouré par sa population du plus grand respect. On se déchausse par exemple pour lui rendre visite. Il siège sur un trône,

(1) J.-C. Frellich, P. Alexandre, R. Cornevin, 1963, p. 36.

sa, en forme de tabouret selon le style des royaumes du golfe du Bénin (2). Il était naguère entouré de serviteurs dont l'appellation soulignait leur attachement à ce symbole de la royauté puisqu'ils en étaient les gardiens, *sa-ndo* (« siège-gardien ») (3).

Il est par ailleurs significatif que les souverains de Tchaüdjo, bien que musulmans depuis plus d'un siècle et prônant l'islamisation de leur peuple, n'aient pas emprunté le titre de sultan comme le fit, au Cameroun, Njoya, roi des Pa-Môm (4) — titre dont la connotation est plus politique que religieuse —, préférant maintenir le titre traditionnel.

Mais c'est surtout au commencement et à la fin de chaque règne, lors de l'intronisation d'un nouveau roi, de son ensevelissement et des cérémonies de levée de deuil, que peut se révéler le mieux une éventuelle dimension sacrée de sa personne (5). Si la mort d'une personne « est d'abord saisie comme scandale, désordre, contagion » (6), celle d'un souverain l'est encore plus. A cette occasion, la communauté mesure sa vulnérabilité et engage un procès de restauration. G. Balandier le rappelle en citant R. Hertz : « Elle se veut immortelle, elle ne peut croire normalement que ses membres, surtout ceux en qui elle s'incarne, avec qui elle s'identifie, soient destinés à mourir. Ce qui explique la « panique » qui la tient souvent lorsque son chef disparaît, c'est-à-dire celui qui est le gardien et le symbole de son unité et de sa force » (7).

Nous avons pu constater, à propos du décès de l'*uro eso* Isifu Ayéva, le 30 juin 1980, de son enterrement, le 3 juillet, puis des rites qui accompagnèrent la levée de son deuil, près de trois ans plus tard, du 25 au 28 mars 1983, combien un cadavre royal s'avère difficile à évacuer si l'on veut que la succession se déroule dans de bonnes conditions et colmate la brèche que la mort a ouverte dans l'édifice social. Par souci de chronologie, nous rappellerons d'abord le déroulement du sacre d'un *uro eso*, du moins ce que nous en connaissons par la littérature anthropologique, en attendant l'intronisation d'un nouveau roi pour en savoir plus. Dans l'optique de

(2) Le siège sur lequel l'Administrateur J.-C. Frœlich trouva le roi Anyôrô assis dans sa résidence de Paratao, dans les années 1946-47, avait été sculpté au milieu du siècle dernier par des artisans nago originaires du Dahomey. Ce trône était l'objet d'un grand soin et il fut promptement expédié en lieu sûr, au village de Tabalo, lors du conflit qui opposa, vers 1880, les chefferies voisines de Birini et de Paratao (J.-C. Frœlich, P. Alexandre, 1960, p. 224).

(3) P. Alexandre, 1963, p. 251.

(4) C. Tardits, 1980.

(5) Sans que nous ayons forcément affaire à une royauté sacrée proprement dite. Les informations, dont nous disposons jusqu'à présent sur le système politique traditionnel des Koto-koli, ne permettent pas d'établir une relation entre la santé physique du souverain, la prospérité de la terre sur laquelle il règne et le bien-être de sa population.

(6) R. Hertz, 1970, préface de G. Balandier, p. VIII.

(7) *Ibid.*

la sociologie dynamique telle qu'elle a été développée par G. Balandier, nous mettrons l'accent sur les acteurs sociaux, rite et action politique nous paraissant indissociables.

Intronisateurs et fossoyeurs

Les ressortissants du clan daro, qui habitent le village de Tchalo, choisissent le nouveau souverain parmi les candidats qui leur sont présentés par les sept chefferies constitutives du Tchaüdjo (8). Celles-ci, qui ont toutes été fondées par des éléments du clan mola, font en effet appel aux Daro, dont l'ancienneté dans la région est reconnue par tous et qui disposent d'un puissant génie protecteur (*liza*) : Uro Lao, afin d'arbitrer la succession. Cela n'est pas sans rappeler le statut privilégié des groupes autochtones dans maintes sociétés africaines, comme par exemple les « gens de la terre » du pays hadjeray, dans les massifs montagneux du centre tchadien, qui « votent » le nouveau chef entre plusieurs prétendants (9) ; à la différence toutefois que les Mola du Tchaüdjo firent venir les Daro, qui résidaient auparavant plus au sud-ouest, afin de leur confier ce rôle. Ces derniers, selon leurs propos, « servent les Mola comme une épouse sert son mari ». Ils maintiennent, dans cette grande chefferie de Tchaüdjo, la règle de convivialité qui prévaut dans les chefferies plus petites et qui consiste à « faire tourner » le pouvoir entre les diverses lignées issues du groupe fondateur.

Le nouveau souverain, ainsi désigné, part en pèlerinage à Tobalo, dans les montagnes atacorienne entre Sokodé et Bassar. Il se rend plus précisément à Gadao, nom de l'ancêtre des Mola et du lieu où il disparut mystérieusement (10). Là, le chef du village de Tabalo (qui fait partie de la catégorie des *uro kumu*, « petits-chefs ») verse sur lui l'eau d'une source qui coule en contre-bas, près de l'ancien emplacement du village, confirmant ainsi l'importance de l'ordre clanique dans la nouvelle construction politique que fut la constitution du Tchaüdjo au XVIII^e siècle.

L'investiture proprement dite a lieu à son domicile personnel qui devient résidence royale, mais seulement le temps de son règne puisque chaque nouveau roi doit être choisi dans un autre village que celui de son prédécesseur. Il y reçoit les insignes de sa fonction :

(8) Dans l'ordre de leur création, Kpâgalam, Tchavadé, Daabara, Koma, Birini, Paratao et Yélivo.

(9) J.-F. Vincent, 1975.

(10) A quelque six kilomètres au sud-ouest du village actuel de Tabalo II.

le trône (*sa*), les tambours gémellaires (*sô*) avec lesquels on appelle l'esprit des ancêtres lors des cérémonies, le sabre, l'anneau, une canne rehaussée d'or, des olifants, enfin le parasol que l'on retrouve dans toutes les royautes et chefferies des côtes du Golfe du Bénin (11).

A sa mort, le souverain du Tchaüdjo est enterré, selon des critères claniques, dans son groupe d'origine : de même qu'il n'y a pas de palais (et donc pas de capitale), il n'y a pas non plus de cimetière royal. Isifu Ayéva fut inhumé, non pas à Koma (son village d'origine), mais à Tchavadé, village situé à huit kilomètres plus au nord-est, d'où sont issus les fondateurs de Koma. Les descendants de ceux-ci se considèrent toujours comme les « cadets » de Tchavadé, tous deux étant du clan mola, de la souche engendrée par l'ancêtre Gadao. Le village de Tchavadé dispose d'un cimetière pour « ses » chefs : les chefs de Tchavadé et de Koma, de la catégorie des *uro kumu*, et les *uro eso* qui sont originaires de ces deux villages (12).

Selon J.-C. Frœlich, les cérémonies d'enterrement dureraient de huit à dix jours et le corps du défunt était accompagné des cadavres d'une dizaine de victimes censées servir le roi en son ultime demeure (13). Pouvait également l'accompagner sa première épouse ; son cheval préféré devait lui aussi aller le rejoindre, lors de la levée du deuil, ainsi que nous le verrons plus loin.

Le chef de Tchalo, le village des Daro intronisateurs, offre un pagne funéraire tissé localement, qui sera déposé dans la tombe sur le cadavre, mais les membres du clan mola gardent la direction des opérations : le chef de Tabalo — le village d'origine des Mola fondateurs des chefferies constitutives du Tchaüdjo — apporte lui aussi un pagne funéraire ; c'est un frère aîné du défunt qui annonce publiquement le décès du souverain ; enfin seuls les Mola — et ceux dont la mère est mola (les petits-fils par les filles) — sont habilités à pénétrer dans le bois sacré où sont inhumés les chefs du village concerné (14).

Le roi mort et enterré, son âme survit et cherche à s'exprimer en prenant possession du corps d'un homme ou d'une femme qui en sera le gardien (*kézég-na ndo*), véritable médium prêtant son corps et son parler aux ultimes révélations royales (15).

Une dernière opération reste à effectuer : l'âme du cheval du

(11) J.-C. Frœlich, P. Alexandre, 1960, p. 223-224.

(12) Uro Bangana, originaire de Tchavadé et deuxième roi, et, depuis peu, Uro Isifu Ayéva du village de Koma, onzième roi.

(13) J.-C. Frœlich, P. Alexandre, 1960, p. 223.

(14) N. Manzini, 1984.

(15) J.-C. Barbier, 1983, *La gardienne de l'âme du roi*.

roi doit aller rejoindre celle de son maître afin que celui-ci, satisfait, quitte la scène où se jouera sa succession. C'est l'événement majeur de la levée de deuil, à laquelle nous avons assisté le 26 mars 1983.

La levée de deuil ou les Daro en action

Le 25 mars au soir, un tertre de terre avait été édifié devant le domicile du défunt, légèrement à l'écart. Un pieu terminé d'une fourche à trois branches y était enfoncé, silhouette insolite, en attente. Peu avant minuit, la foule qui assistait aux lamentations fut priée de dégager les lieux. Durant la nuit, parmi les groupes de passants attardés en ville, la rumeur circulait qu'un couvre-feu avait été décrété par la chefferie de Koma (16).

Le lendemain matin, une marmite où macéraient des produits à usage magique (17) avait été posée entre les branches du pieu. Le gardien du lieu, *digêlê ndo*, reconnaissable au port d'un poignard de laiton jaune à son avant-bras droit, accompagné d'un adjoint, y ajouta une pincée de poudre blanche. Une odeur lourde se répandait tout autour, dans la chaleur du jour déjà installée (18). C'est ce breuvage qu'allaient boire les guerriers de Tchalo, les intronisateurs du souverain de Tchaüdjo, une fois leur exploit accompli, afin de renforcer leur pouvoir occulte.

Entre temps, une séance de remise en ordre avait été menée tambour battant dans le quartier de Koma, à l'initiative des notables de cette chefferie, avec capture des animaux en état de divagation et moqueries rituelles (*kivalo*) à l'adresse de l'entourage du défunt. On émet de telles moqueries lors de la levée de deuil de tout chef de famille important, mais dans le cas présent, où le défunt est une personnalité royale, plusieurs communautés villageoises défilèrent à tour de rôle, et les Daro de Tchalo en profitèrent pour se valoriser : « Nous sommes des abeilles dont les piqûres n'épargnent personne ! », pour se faire sentencieux : « La succession au trône est très difficile ; voyez ce qui s'est passé à Birini ! » (19) et volontai-

(16) La chefferie de Koma constitué maintenant un quartier de Sokodé.

(17) En fin d'après-midi, on exhiba, à l'intention des photographes présents, quelques-uns des échantillons qui baignaient dans la marmite : un caméléon, un lézard, un crapaud, un foie, etc., recroquevillés par des heures de macération.

(18) L'ensemble des cérémonies de levée de deuil fut couvert par les médias audio-visuels : reportage photographique de G. Philippart de Foy, paru dans la revue *Géo*, film de la télévision togolaise sous la direction de L.-H. Adzalla.

(19) Allusion à une guerre entre deux villages qui prétendaient à la chefferie de Tchaüdjo, à la fin du siècle dernier.

rement provoquants : « La chefferie est accrochée en l'air ; voyons l'homme courageux qui pourra la décrocher par lui-même ! ». Leur cortège était d'ailleurs une véritable petite armée avec cavaliers, archers, porteurs de carquois, les autres guerriers étant pourvus de gourdins, de machettés et de lances. Les plus résolus d'entre eux s'étaient noircis le visage pour apparaître encore plus farouches, d'autres portaient des haillons en guise de tenue de combat, le tout abondamment garni d'amulettes, ou exhibaient une inversion vestimentaire pour prouver leur défi aux normes habituelles. Des femmes étaient dans leur rang, aussi excitées que leurs compagnons masculins, pratiquant elles-aussi l'adoption des vêtements de l'autre sexe.

En début d'après-midi, on assista à la réapparition du roi sous l'apparence d'un mannequin, *kungulú*, porté par un brancard, revêtu de tissu rouge et surmonté du parasol habituel au rang suprême. Il fit, pour la dernière fois, le tour de son domicile, puis de sa chefferie ; enfin, après quelques hésitations bien compréhensibles, il disparut à tout jamais par la porte d'où il avait soudainement jailli, toujours suivi d'une femme portant sur sa tête unealebasse de nourriture.

Afin qu'il puisse partir satisfait, les guerriers de Tchalo procédèrent alors à l'abattage rituel du cheval censé être celui du roi, après lui avoir fait faire trois fois le tour de la demeure royale. Au cri de « Roi, voici ton cheval ! », ils se mirent à le sabrer sauvagement et le premier qui réussit à plonger la main à l'intérieur du poitrail, afin d'en retirer le cœur, eut droit le premier à boire le fameux breuvage qui macérait au soleil sous la garde vigilante du *digêlê-ndo*. Il but goulûment à l'aide du crâne humain qui était exposé, portant son trophée entre les dents. Après s'être vautrés dans le sang et avoir exhibé les morceaux de chair qu'ils venaient de découper à vif, les guerriers, titubant comme des soudards ayant fait ripaille après le butin, entamèrent une danse triomphale : les gens de Tchalo venaient d'accomplir leur rôle qui était de faire peur en jouant aux barbares.

Le programme de la journée n'était pas épuisé puisqu'il prévoyait, la nuit tombée, une « reprise des danses traditionnelles » avec la prestation d'un célèbre griot d'un village voisin. J'avoue ne pas avoir eu, ce soir-là, la conviction suffisante pour aller assister à ces activités culturelles. Avec une subjectivité certainement injuste, je ressentais le culturel comme dérisoire, non événementiel, par rapport au rituel, hors des enjeux de l'histoire (de moins lorsque la culture du groupe n'est pas menacée dans son expression même), bref moins mobilisateur en dépit de la beauté esthétique de ses manifestations musicales et chorégraphiques.

Pour moi, il me restait, ce soir-là, une grande interrogation :

quel est le sens de cette mise à mort ? Comment ce peuple, qui adore les chevaux et qui se précipite à chaque fête pour les voir caracoler, peut-il les massacrer ? Pourquoi cette violence dans une société dont j'admire par ailleurs le degré de raffinement ? Ce questionnement, nous le savons, ne peut s'arrêter que lorsqu'un début de compréhension se fait jour, moments privilégiés de nos recherches qui nous font penser aux riches intuitions de nos prédécesseurs, lesquels nous ont initiés à l'appréhension des dynamiques sociales à l'œuvre dans ces sociétés traditionnelles.

Rite et action politique

Le cheval qu'on vient d'abattre est le substitut du cheval que le roi préférerait : « Roi, voici ton cheval ! ». Et l'un de nos informateurs de Tchalo de nous expliquer que le souverain défunt se réjouissait de voir sa monture se cabrer une dernière fois sous les coups meurtriers, manifester ainsi son impétuosité.

Il ne s'agit nullement d'un sacrifice offert au roi. Celui-ci n'est d'ailleurs pas considéré comme un ancêtre protecteur auquel on doit sacrifier, hormis quelques chefs fondateurs qui ont disparu mystérieusement (20).

Mais il faut que l'âme du défunt accepte de partir, sans remords, sans désir d'un retour en arrière, satisfaite d'une vie qui a été bien remplie, accompagnée de l'affection des siens. Pour ce départ dans l'au-delà, on lui donne sa monture dans le même état que le sien, à l'état d'âme. Une opération est pour cela nécessaire. C'est une première lecture des événements, une explication qui découle des croyances métaphysiques des Kotokoli et qu'un ethnographe décrirait sans doute avec maint détail, dans une optique fonctionnaliste.

En s'interrogeant sur l'origine de ces croyances, sur le contexte dans lequel elles ont été élaborées, on pourrait être tenté d'y percevoir un jaillissement des forces les plus anciennes de la culture kotokoli, un retour aux siècles antérieurs où la vie humaine était sacrifiée sans qu'un substitut lui soit cherché. Nulle hésitation par exemple, lors des massacres d'esclaves destinés à servir leur maître royal outre tombe. Retour aux temps pré-islamiques, à cette civilisation des montagnards que d'aucuns qualifient de paléonégritique à la suite de J.-C. Frélich, bref, irruption d'un passé lointain, des temps barbares. Mais cette seconde hypothèse se heurte aux réali-

(20) Ainsi Gadao, l'ancêtre des Mola, et Uro Agoro Dam qui fut le fondateur de la chefferie de Kpàgalam et le premier roi de Tchaüdjo.

tés historiques que nous connaissons : l'abattage rituel d'un cheval se pratique dans les chefferies kotokoli qui ont à leur tête un *uro-kubonu* et qui sont toutes de constitution relativement récente (XVIII^e siècle) ; d'autre part, le cheval, introduit par les commerçants soudanais au XVIII^e et XIX^e siècles, n'était pas connu auparavant dans le centre du Togo. Mieux, ce rite apparaît lié à l'organisation de la grande chefferie de Tchaüdjo qui, à la suite de l'hégémonie qu'elle a exercée sur l'ensemble du pays kotokoli, a pu introduire cette coutume dans les autres unités politiques : ce sont en effet les guerriers du roi qui se déplacent dans les autres chefferies pour y accomplir l'abattage rituel du cheval. Nous avons donc affaire à un fait politique et non à l'héritage d'un vieux fond culturel, à un scénario mis en place ces derniers siècles, et non au surgissement anachronique du passé.

Mais s'il s'avère qu'il n'y a pas continuité du phénomène dans le temps, on peut se demander si cette continuité n'a pas joué dans l'espace. Une analyse conduite en termes diffusionnistes ne manquerait pas de citer la place du cheval dans le rituel des royautes mossi. L'étalon royal, qu'un jeune fils du roi défunt (le *kurita*) enfourche après la mort physique de son père, est un double symbolique du roi que le *kurita* doit éloigner en sortant de la capitale par la porte Est et en prenant la direction opposée à celle du *rîngu*, ce grand périple à l'intérieur des terres du royaume par lequel le nouveau souverain découvre son territoire — errance dont M. Izard nous dit qu'il s'agit d'une mort sociale (21). Cette assimilation de l'être royal mossi au cheval repose par ailleurs sur la signification du nom de l'ancêtre, fondateur de la première royauté : Naaba Wedraogo, puisque « en *moore*, *wed-raogo* signifie « étalon » ; ainsi, au premier des chefs mossi est associé l'animal de la conquête militaire » (22). Enfin, plus précisément pour la comparaison que nous recherchons, les Mossi procèdent eux aussi à la mise à mort du cheval du roi défunt, le *tulubéré wééfo*, lors de la nomination d'un nouveau souverain (23). Mais dans ce cas, les captifs royaux chargés de la besogne le font au nom de l'État. Le langage n'est pas le même pour les Daro. Ils sont, quant à eux, au service d'un segment clanique : les Mola de Tchaüdjo, et leur rôle est d'arbitrer entre plusieurs groupes prétendant à la succession.

Dès lors, il s'agit pour eux de s'affirmer face aux autres. Cette journée du 26 mars 1983 fut celle des gens de Tchalo. Il leur fallait prouver qu'ils étaient toujours les intronisateurs du souverain

(21) M. Izard, 1978.

(22) M. Izard, 1973, p. 139.

(23) *Ibid.*, p. 146.

kotokoli, convaincre leurs compatriotes qui savent bien que, depuis la colonisation, l'Administration exerce un droit de regard sur les successions de chef. Paisibles villageois, vaquant les autres jours aux tâches agricoles ordinaires des pays de savane, ils s'acharnèrent sur le cheval du roi dans une démonstration publique, affirmant leur puissance afin d'être crédibles aux yeux de tous. En se peignant le corps, en s'affublant de vêtements inhabituels, en se parant d'amulettes, en mastiquant la viande crue, en s'enivrant du breuvage magique, ils se sont situés au-dessus des gens du commun, hors des normes culturelles de la civilisation. Par leur excès de cruauté et leur barbarie volontaire, par l'affirmation de leur puissance, non seulement guerrière mais aussi magique, ils ont inspiré à tous la plus grande crainte et par là le respect du choix qu'ils effectueront entre les candidats des sept villages royaux.

L'avertissement vaut autant pour les acteurs modernes qui, comme l'Administration, ne manquent pas d'intervenir que pour les groupes directement concernés. Dans la nuit du 28 au 29 octobre 1983, le régent de Tchaüdjo, que l'opinion populaire disait bénéficiaire de la sollicitude des pouvoirs publics, décédait subitement à l'hôpital où il avait été opéré pour une fracture d'un membre. Jusqu'à présent, plus de quatre ans après l'enterrement d'Uro Isifu Ayéva, le trône de l'uro *eso* reste vacant. Cette situation, assurément propice aux rumeurs et aux pronostics, résulte d'un rapport de force, évident mais non déclaré, entre les tenants de la tradition et les représentants de l'État. Elle prolonge artificiellement une campagne électorale où se déploient les stratégies les plus complexes. L'enjeu est d'importance puisqu'une circulaire du ministre de l'Intérieur à tous les préfets avance que l'Administration ne reconnaît que les chefs de cantons, dont il est précisé qu'ils sont tous égaux, et non plus les chefs « supérieurs » (24).

Sans doute plus que d'autres, les Daro intronisateurs ont-ils conscience de la fragilité du compromis politique qui donna naissance à la grande chefferie de Tchaüdjo. Que leur arbitrage soit remis en cause, qu'une chefferie constitutive veuille garder le pouvoir suprême et ouvrir une dynastie — risques bien réels puisqu'on accuse, jusqu'à présent, les gens de Kpâlam d'avoir été tyranniques lorsqu'ils détenaient la chefferie supérieure et que Paratao, avec la complicité de l'administration allemande, garda le pouvoir politique durant cinq règnes successifs, en contradiction flagrante avec la règle qui consiste à changer de village royal à chaque nouveau règne — et la discorde éclate entre communautés rurales de force sensible-

(24) Circulaire n° 1/Min. Int. du 15 avril 1982.

ment égale. Par leur action rituelle, les Daro de Tchalo épargnaient naguère à la population d'épuisantes luttes de succession, toujours meurtrières. Aujourd'hui, ils apparaissent comme les garants d'un pouvoir légitimé par la tradition, sans lequel un souverain serait vite paralysé dans son commandement. Par leur violence préventive, ils évitent une violence encore plus grande. On comprend dès lors que l'affirmation sociale du groupe des intronisateurs atteigne la provocation la plus ouverte : la loi du plus fort, la suprématie du Barbare sur le Civilisé ...

Le rituel est l'occasion donnée à des acteurs sociaux de rappeler la constitution qui les lie aux autres groupes, de défendre la place qui est la leur, de maintenir leur identité. A la limite, qu'importe si les intéressés croient ou non à un schéma métaphysique, pourvu qu'ils soient convaincus de leur rôle. Nulle superstition religieuse dans la conduite des guerriers de Tchalo, mais un rapport de force vécu en toute connaissance de cause, une attitude que l'on peut qualifier de politique.

Si les lectures à caractères ethnologique restent indispensables pour la compréhension des faits dans les sociétés traditionnelles, elles s'avèrent tronquées si elles ne débouchent pas sur le repérage des stratégies des acteurs sociaux contemporains, en référence aux situations telles qu'elles sont vécues concrètement dans la gangue de la quotidienneté, selon les aléas de l'histoire. L'approche anthropologique, telle qu'a su la pratiquer par exemple G. Balandier, n'est pas la simple investigation ethnologique de nos sociétés industrialisées qui mettait l'accent sur la continuité et la reproduction sociale, mais la prise en compte d'une sociologie de l'ici et du maintenant, qui rétablit la part égale entre l'étude du présent et celle du passé, tout en en assurant la jonction. C'est dire que les sociétés s'actualisent sans cesse, dans un foisonnement de stratégies et par le jeu de leurs acteurs... et que les intronisateurs font en tout état de cause de la politique.

BIBLIOGRAPHIE

- ADZALLA (L.-H.), *Le cheval du roi*, Lomé, Télévision togolaise, film vidéo de 35 minutes, commentaire de J.-C. BARBIER, 1983.
- ALEXANDRE (P.), « Organisation politique des Kotokoli du Nord-Togo », *Cahiers d'études africaines*, 14, 1963 : 228-275.
- BALANDIER (G.), cf. HERTZ (R.), 1970.
- BARBIER (J.-C.), *L'histoire présente, exemple du royaume kotokoli au Togo*, Bordeaux, Centre d'Étude d'Afrique noire, coll. « Travaux et documents », 4, 1983, 72 p.
- *La gardienne de l'âme du roi*, Lomé, O.R.S.T.O.M., 1983, 6 p.
- BARBIER (J.-C.), PHILIPPART de FOY (G.), « Kotokoli : la seconde mort du roi Issifou », *Géo* 61, mars 1984 : 134-144.
- FRÉLICH (J.-C.), ALEXANDRE (P.), « Histoire traditionnelle des Kotokoli et des Bi-Tchambi du Nord-Togo », *Bulletin de l'I.F.A.N.* XXII, série B, 1-2, 1960 : 228-274.
- FRÉLICH (J.-C.), ALEXANDRE (P.), CORNEVIN (R.), *Les populations du Nord-Togo*, Paris, P.U.F., 1963.
- HERTZ (R.), *Sociologie religieuse et folklore*, Préface de G. BALANDIER, Paris, P.U.F., 1970, 1ère éd. en 1928.
- IZARD (M.), *Aspects symboliques de la souveraineté : l'exemple du Yatenga*, Paris, E.H.E.S.S., communication au séminaire de G. BALANDIER, 1978, 9 p.
- « La lance et les guenilles », *L'Homme*, juillet-septembre 1973 : 139-149.
- NANZINI (N.), *L'enterrement du chef supérieur*, Sokodé, note inédite, 1984, 9 p.
- TARDITS (C.), *Le royaume bamoum*, Paris, A. Colin, 1980.
- VINGENT (J.-F.), *Le pouvoir et le sacré chez les Hadjeray du Tchad*, Paris, Anthropos, 1975.

AFRIQUE PLURIELLE, AFRIQUE ACTUELLE

Hommage à Georges Balandier

A

Éditions KARTHALA
22-24, boulevard Arago, 75013 Paris

O.R.S.T.O.M. Fonds Documentaire

100