



HAL
open science

Matrilinearité et culte des aïeules chez les Éwé

Klaus Hamberger

► **To cite this version:**

Klaus Hamberger. Matrilinearité et culte des aïeules chez les Éwé. *Journal des Africanistes*, 2009, 79 (1), pp.241-279. <hal-00661548>

HAL Id: hal-00661548

<https://hal.science/hal-00661548v1>

Submitted on 19 Jan 2012

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire HAL, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



HAL Authorization

Matrilinéarité et culte des aïeules chez les Éwé

Klaus Hamberger*

paru 2009 dans le *Journal des Africanistes* 79 (1), 241-279

Résumé

241//Les Éwé sont généralement considérés comme une société patrilinéaire, marquée par l'organisation en patrilignages et le culte des ancêtres agnatiques. Cet article met en question ce modèle à travers un examen systématique et historiographique des traits matrilinéaires de la société éwé, tels qu'ils se manifestent dans la morphologie sociale, le droit de succession, les institutions de gage, de vengeance et d'esclavage, ainsi que dans les pratiques religieuses, comme le culte du vodou Tchamba et la divination des devineresses amegansis. Mettant en perspective ces différents aspects du complexe matrilinéaire éwé, l'article cherche à montrer leur connexion logique, et, dans le même temps, à comprendre les raisons de leur marginalisation par la tradition ethnographique.

Mots clé : Éwé, Ouatchi, Parenté, Matrilinéarité, Esclavage, Divination, Vodou, Tchamba

Matrilinearity and ancestress cults among the Ewe

Abstract

The Ewe are generally considered to be a patrilineal society, characterized by agnatic lineage organization and ancestor cults. This article questions this model by means of a systematic and historiographic assessment of the matrilineal traits of ewe society as they are manifest in social morphology, rules of inheritance, institutions like pawning, vengeance and slavery, as well as in religious practices such as the Tchamba cult or the divination system of the amegansis (female diviners). In accounting for these different aspects of the ewe matrilineal complex, the article seeks to show how they are logically connected, and at the same time, to understand the reasons for their marginalization within the ethnographic tradition.

Keywords: Ewe, Watchi, Kinship, Matrilinearity, Slavery, Divination, Vodou, Tchamba//242//

Introduction

L'organisation sociale des Éwé est largement reconnue comme patrilinéaire¹. Depuis

*CEMAF (UMR 8171, CNRS), 27 rue Paul Bert, 94204 Ivry cedex, tél. 01-49-60-40-11, fax. 01-46-71-84-94, klaus_hamberger@yahoo.fr.

que Nukunya, dans *Kinship and Marriage among the Anlo Ewe* (1969), a présenté la filiation patrilinéaire (*patrilinear descent*) comme la “clé” de la parenté éwé-anlo, ce constat fait figure d’évidence. La clé agnatique a été appliquée aux Éwé septentrionaux (Asamoah 1971, Verdon 1981), aux Guin (Nyatepe 1972, Mignot 1985), aux Adja (Kossi 1990), aux Ouatchi (Madjiri 1980) – il n’y a pratiquement pas de monographies rédigées au cours des quatre dernières décennies sur un groupe éwé qui ne commence en rappelant leur caractère patrilinéaire. Cela n’a pas toujours été ainsi. Ellis, dans *The Ewe-Speaking Peoples of the Slave Coast of West Africa* (1890), aujourd’hui discrédité, avait présenté les Éwé comme matrilineaires ; et les œuvres de référence sur la parenté éwé jusque dans les années 1960, *The social organization of the Ewe-speaking People* de Ward (1949) et *The Ewe-Speaking People of Togoland and the Gold Coast* de Manoukian (1952), avaient esquissé un système mixte, à plusieurs égards comparables aux systèmes bilinéaires (*double descent*). Les publications des années 1970 se préoccupent encore de combattre ce ‘malentendu’ et à minimiser la portée des sources sur lesquelles se sont fondés Ward et Manoukian. Lorsque Kludze déclare en 1974 que “les Éwé sont un peuple patrilinéaire”, ce n’est pas seulement un constat mais une maxime (destinée, entre autres, aux juges chargés de trancher les litiges d’héritage). Cette doctrine s’est désormais imposée parmi les anthropologues, francophones aussi bien qu’anglophones. Il est vrai que l’idée d’une bilinéarité éwé a survécu dans le domaine de l’anthropologie religieuse (surtout dans les travaux de Surgy) ; mais même ici, elle reste marginalisée. Rosenthal, tout en voyant dans le culte de Tchamba les traces d’une “bilinéarité ancienne ou naissante” (1997 : 201), n’en constate pas moins que “tout le monde en pays éwés’accorde à dire que la parenté est tracée uniquement par le père” (1998 : 251). Cet accord universel même pu servir d’argument pour l’ancienneté historique de la patrilinéarité chez les Éwé. Ainsi on peut lire chez Sandra Greene : //243//

contemporary anthropologists who work among the Ewe concur that all practice patrilineal descent where lineage affiliation is traced through the father. (...) Given this level of uniformity in the social organizational systems of the various Ewe groups (...), it is likely that [they] had a shared emphasis on patrilineal descent at a much earlier point in their histories (Greene 1996 : 29)

La classification de l’organisation sociale éwé comme patrilinéaire se fonde surtout sur l’existence de lignages (et parfois de clans) agnatiques, la résidence patri-virilocale, la succession patrilinéaire aux offices, le droit d’héritage en ligne paternelle, et le culte des ancêtres². Ce modèle n’exclut évidemment pas la reconnaissance de liens maternels, dont

¹ Cet article est basé sur un exposé devant la Société des Africanistes en janvier 2008. Je remercie les participants de la discussion, qui m’a en effet motivé à procéder à une démonstration plus approfondie des traits matrilineaires de la société éwé. Je remercie Dominique Casajus, Laurent Gabail, Michael Houseman, Eric Jolly, Dominique Juhé-Beaulaton, Marianne Lemaire, Odile Journet-Diallo et Claude-Hélène Perrot pour avoir lu, commenté et discuté avec moi des versions antérieures. Mes séjours de terrain en pays ouatchi ont été soutenus par une bourse de la fondation Wenner-Gren.

² En revanche, elle ne fait pas référence aux pratiques matrimoniales : les groupes agnatiques ne sont pas forcément exogames.

l'importance peut dépasser celle des liens agnatiques quant à leur valeur affective et leur rôle dans les réseaux de solidarité, phénomènes bien connus d'autres sociétés patrilinéaires. Il en va de même pour les privilèges du neveu utérin et la référence à une aïeule commune dans l'organisation interne des groupes agnatiques. Ces traits, loin de mettre en cause la patrilinéarité, appartiennent à la physionomie d'une société patrilinéaire classique. Le cas des Éwé est certes un peu particulier en ce que les liens utérins jouent également un rôle dans des domaines qui en principe devraient être régis par la logique agnatique : on peut être incorporé aux patrilignages des parents maternels, résider parmi eux, succéder à leurs offices, hériter d'eux et participer à leurs cultes ancestraux (voir Nukunya 1974). Mais ces divergences occasionnelles entre la réalité et la structure théorique (ibid. : 191) n'invalident pas cette dernière : là où les liens agnatiques opèrent de façon "automatique, immédiate et pratique", les liens utérins ne peuvent opérer que de façon "potentielle et conditionnelle" (Kumekpor 1974 : 212), dans la vie affective et les réseaux égocentrés, et non dans la sphère strictement juridique (Kludze 1973 : 73 sq.). Ils constituent, comme le formule Kumekpor (ibid. : 218), un simple cas de "filiation complémentaire" au sens de Fortes, que seuls quelques "étudiants perplexes" pourraient confondre avec un système bilinéaire (ibid. : 212). Si la force considérable des liens maternels, au point de rendre ambivalent le caractère agnatique du système, peut paraître "paradoxe", elle "ne doit pas pour autant être identifiée avec un système partiellement matrilineaire ou bilinéaire" (Fiawoo 1984 : 226).

La confusion contre laquelle se dirigent ces arguments est une fiction rhétorique. Aucun des théoriciens concernés par la parenté éwé n'a assimilé un système (partiellement) indifférencié à un système bilinéaire. Lorsque Ward (1955) a comparé le système éwé avec le système bilinéaire décrit par Forde pour les Yako (sans pour autant les mettre sur le même plan), elle n'a //244//pas soutenu que les utérins héritent aussi bien que les agnats, mais qu'ils héritent d'une part (les biens meubles) et les agnats d'une autre (les biens immeubles). Ce n'est qu'en partant d'un modèle où les agnats héritent *a priori* de la *totalité* des biens, que toute transmission en ligne utérine apparaît comme signe de "flexibilité" du principe patrilinéaire, de sorte que le "système mixte" de Ward peut être interprété comme un système indifférencié (Nukunya 1969 : 47). Les éléments cognatiques évoqués – corésidence des parents utérins, incorporation des enfants de femmes, droit d'usufruit des neveux, participation des descendants cognatiques aux cultes des ancêtres etc. – ne sont ni paradoxaux ni problématiques pour le modèle patrilinéaire, et personne n'essaie de le mettre en cause en s'appuyant sur eux. Le modèle patrilinéaire n'est mis en cause que si l'on peut montrer que le lien utérin, loin de simplement perturber çà et là le déroulement du système agnatique pur, est opératoire dans une logique aussi unilinéaire que celui-ci. C'est dans cette perspective que

s'inscrivent les thèses de Ward sur le droit d'héritage éwé : il ne s'agit pas d'affirmer que les biens immeubles ne sont pas toujours transmis en ligne agnatique, mais qu'il y a d'autres biens qui se transmettent en ligne utérine. L'importance de cet argument – et du modèle bilinéaire en général – réside dans ses implications méthodologiques pour la construction de modèles unilinéaires. On ne peut traiter d'un caractère agnatique ou utérin de l'héritage, de la succession, des lignages, du culte, sans spécifier de quels biens, de quels offices, de quels groupes et de quelles divinités on parle. Or, personne n'affirmera que tous les biens, tous les offices, toutes les divinités se transmettent en ligne agnatique en pays éwé – des contre-exemples sont bien connus (nous y reviendrons). Mais ces exemples de transmission utérine sont systématiquement considérés comme des déviations qui ne relèvent pas du système éwé en tant que tel : soit on les traite comme des reliques d'un ancien régime matrilineaire ; soit comme effets d'une influence externe, en l'occurrence des voisins occidentaux Akan ; soit comme une évolution récente, symptôme de l'affaiblissement du système patrilinéaire par la modernisation³. Renvoyant tantôt au passé, à l'avenir ou à l'extérieur de la société, les traits matrilineaires sont rarement considérés comme partie intégrante de la société actuelle : à la fois anciens et modernes, originels et empruntés, comme tout autre trait d'une société en évolution et en échange avec son environnement. Ce réflexe récurrent qui consiste à évacuer les traits matrilineaires du système éwé tient au même fait que celui qui a déjà //245//empêché Ward de parler ouvertement d'un système bilinéaire : il manque le noyau auquel on pourrait les accrocher, à savoir le *descent group* matrilineaire⁴.

Façonné par Fortes, le concept *descent group* est devenu l'instrument majeur pour affirmer le caractère patrilinéaire ou matrilineaire sans équivoque d'un système social global (plutôt que d'un aspect particulier de ce système). C'est ainsi que Fortes a pu réfuter la description de la société ashanti comme bilinéaire (soutenue par Murdock) en arguant que le *ntoro* patrilinéaire n'était pas un *descent group* au même sens que le *abusua* matrilineaire :

Adherents of the same *ntoro* in any locality do not meet for ritual or social purposes and do not constitute an organized group analogous to the lineage (...) there is no corporate organization based on the father's line, nor are jural or political rights (...) or duties derived from paternal descent (Fortes 1950 :267).

Il s'en suit que la filiation agnatique en pays ashanti, quelle que soit par ailleurs son importance, peut être négligée pour la classification de l'organisation sociale – “la règle de filiation matrilineaire est la clé de l'organisation sociale ashanti“ (ibid.: 254). C'est dans cette tradition fortesienne que s'inscrit Nukunya (1969 : 21) en présentant la filiation patrilinéaire

3 À titre d'exemples, voir, pour la première thèse : Schlettwein 1930 : 36, Graft-Johnson 1974 : 263, Kludze 1973 : 73 ; pour la deuxième : Westermann 1935a : 149, 264, Lohse 1970 : 392, Greene 1996 : 33, Rosenthal 1997 : 201 ; pour la troisième Cordonnier 1987 : 46, 180, Rivière 1990 : 180 sq.

4 « the matrilineal bond does not form the nexus of a corporate group and there are therefore no co-existing matrilineages as among the Yakö » (Ward 1955 : 3).

comme “la clé” de l’organisation sociale éwé. Et comme le *ntoro* agnatique n’est pas un groupe de filiation pour les Ashanti, les lignées utérines constituées par la transmission de biens féminins n’en sont pas un pour les Éwé. Les arguments sont presque identiques :

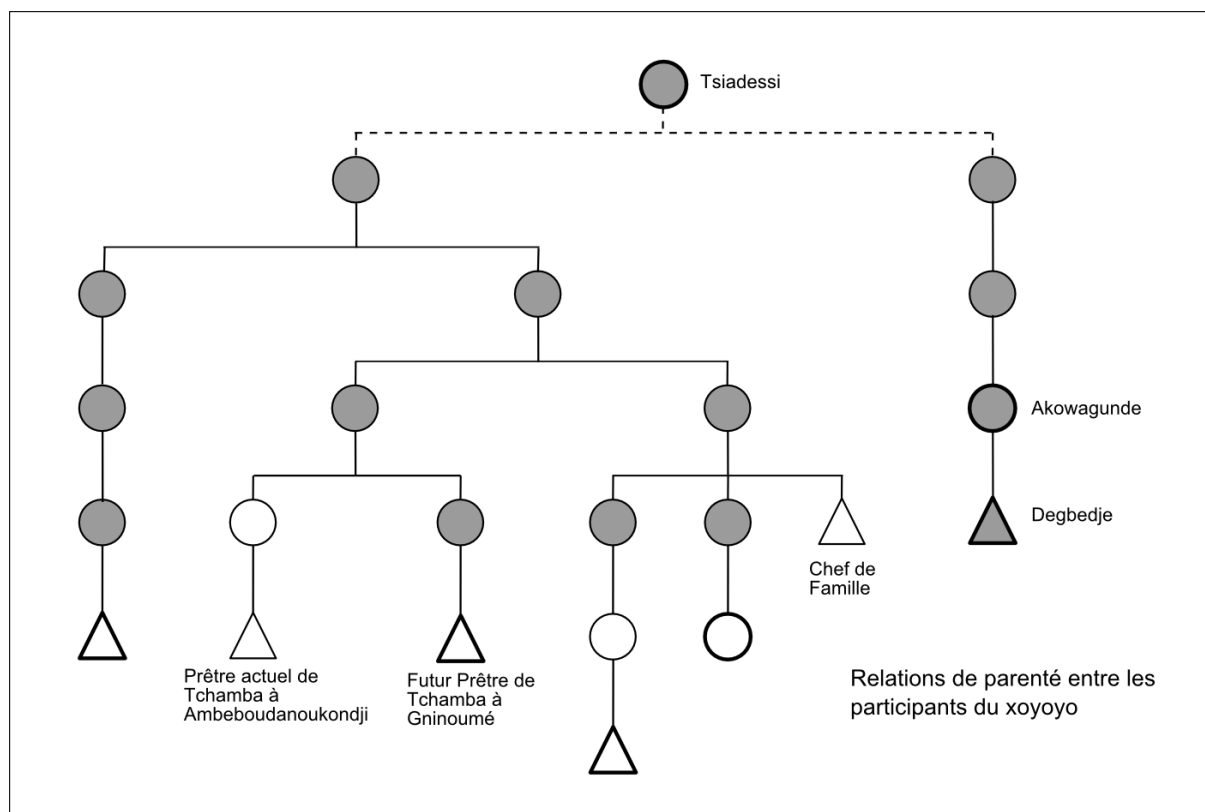
The Anlo matrilineal property-owning group has no name, does not meet, has no shrine and no elected leader. It (...) has no male members as do matrilineal descent groups. (...) non-agnatic kinship (...) is not the basis of any corporate group (Nukunya 1969 : 46, 48).

Le parallélisme entre ces deux citations n’est pas seulement formel. Les Akan et les Éwé sont voisins, et il existe de nombreuses similarités entre les groupes utérins⁵ des deux côtés. Chez les Ashanti comme chez les Éwé, les parents maternels se considèrent comme « une seule personne » (*nipa koro* en Ashanti, *ame dɛka* en Éwé), partagent « le même sang » (*mogya baako,uu dɛka*), et constituent le groupe au sein duquel se transmet la sorcellerie (*bayi, adze*). Toutefois, alors que le groupe utérin akan est reconnu comme base et fondement de l’organisation sociale, son homologue éwé est relégué au rang de “parenté personnelle” que Fortes avait, de façon identique, assigné au groupe agnatique ashanti. Rappelons les critères que le //246//groupe utérin éwé devrait remplir pour compter comme un *descent group* : un patrimoine, un nom, des réunions, un culte, un chef, et des membres des deux sexes. Un tel groupe, nous dit Nukunya, n’existe pas chez les Éwé Anlo.

Mais il existe chez les Éwé Ouatchi, et ce constat suffirait, en lui seul, à mettre en doute la rupture fondamentale que l’école fortesienne a établi entre les systèmes de parenté akan et éwé. Le matriclan ouatchi, que nous allons brièvement présenter dans la section suivante, ne se réduit pas en effet à une exception régionale. Il nous oblige à rouvrir le dossier de la parenté éwé dans sa totalité. Car il représente, comme une relecture des sources nous le montrera par la suite, la synthèse concrète d’un ensemble de traits qui se retrouvent, bien que progressivement dispersés, marginalisés et minimisés, d’un bout à l’autre de l’ethnographie éwé.

⁵ Nous utilisons les termes « groupe agnatique », « groupe utérin » pour désigner les groupes de parenté unilinéaires de façon neutre, sans évoquer les traits morphologiques plus précis qu’impliquent les notions de „lignage“ ou „clan“. Cette paire de termes correspond à la paire « famille paternelle », « famille maternelle » utilisée par les interlocuteurs éwé francophones.

L'avis des aïeules



Le 26 août 2006⁶, j’accompagne une délégation du clan Tsiadessi, trois hommes et une femme, dans la maison d’une devineresse « amegansi » (*amegãsi*) à Afagnan-Gbléta. Le but de la démarche est de lui faire appeler, lors d’une séance de nécromancie (*xɔyɔɔ*), trois morts de la famille – //247// l’oncle Degbetse, sa mère Akowagunde, et l’aïeule éponyme Tsiadessi elle-même – afin de recevoir les dernières consignes concernant le projet de transférer Tchamba, le vodou clanique, depuis Améboudanoukope dans la préfecture du Yoto vers Gninoumé dans la sous-préfecture d’Afagnan. À Améboudanoukope, la famille n’est plus représentée que par le vieux qui gère actuellement le vodou, tandis qu’à Gninoumé se concentrent plusieurs branches de la famille ; en outre, ce village est proche d’Afagnan-Gbléta, où se trouve la plupart des membres, dont le chef actuel, Atakanou. Dans la maison de ce dernier se tient en même temps une réunion de la famille qui a envoyé la délégation et attend son retour. À part la devineresse, toutes les personnes évoquées (vivantes et défunt) sont des parents utérins (la figure 1 présente leurs relations généalogiques⁷).

La devineresse se présente, en tenue blanche, bras et chevilles ornés d’épais bracelets de cauris. Après avoir salué les visiteurs et reçu pour ses services une rémunération modique,

⁶ C’était au cours de mon troisième séjour en pays ouatchi, en été 2006, qu’avait précédé un séjour d’un an en 2004/5. Le dernier séjour avant la rédaction de cet article s’est déroulé pendant l’été 2007.

⁷ Les éléments blancs représentent les vivants, les éléments gris les défunts. Les participants de la séance (vivants et morts) sont marqués par un cadre gras. Les liens généalogiques entre les trois aïeules de la première et de la deuxième génération (indiqués par des lignes en tirets) ne sont pas repérables.

elle les conduit dans la case du « tron » (*trɔ̃*, nom qui désigne en pays ouatchi le vodou des nécromanciennes), toujours divisée en deux pièces. Les clients s'installent dans l'antichambre, alors que la devineresse se rend dans la chambre, séparée par une porte et un rideau blanc. Elle fait tinter sa clochette, la séance commence. Après quelques instants, une voix haute et aiguë se fait entendre et demande ce qui se passe. C'est la voix du petit génie de brousse Aguin (*ag ǣ*, ailleurs aussi appelé Aziza), au sujet duquel les chasseurs racontent d'effrayantes histoires. Seul vodou doué de parole, il sert de messager aux nécromanciennes. Les visiteurs lui donnent les coordonnées des trois morts (nom, maison, etc.) et le chargent d'aller les chercher. Après quelques tractations – Aguin exige 1000 F CFA de frais de voyage mais finit par se contenter de la moitié, en plus de la permission de se servir du vin des palmiers abattus sur le chemin –, le messager part, pour revenir peu après avec les âmes des trois défunts. Le son de la clochette cède désormais aux bruissements de la crécelle⁸ qui accompagne en permanence la parole des morts. Contrairement à la voix claire et rapide d'Aguin, celle des défunts est basse, rauque et lente, parfois incompréhensible au point que la devineresse doit intervenir pour traduire ou expliquer. //248//

Les morts sont interrogés l'un après l'autre pendant environ une heure. Pour une grande partie, les dialogues tournent autour de la quête d'un certain objet rituel indispensable à la (ré-)installation de Tchamba : la « bourse de l'aïeule » (*mamakevi*) qui aurait jadis contenu l'argent de celle-ci, et qui appartient au patrimoine sacré du clan. Tandis que la plupart des éléments nécessaires – telles la meule et la liste de membres – sont bien réunis, cette « bourse » est perdue du fait que la sœur d'oncle Degbetse, à laquelle celui-ci l'avait imprudemment confié, nie qu'il s'agit d'un héritage des aïeules et le considère comme une propriété de sa famille paternelle. Les clients se plaignent auprès de leurs morts : « un parent paternel est-il un parent maternel ? La bourse n'appartient-elle pas à la famille maternelle ? » (*tɔvi enyi nɔ me via ? kevia me enyi fɔme nu nye o ?*). Ce n'est d'ailleurs pas le seul affront de la part des agnats de l'oncle. Le champ de caféiers qu'il avait acheté à Agove, et qu'il avait promis de laisser à ses neveux, est de fait occupé par ses fils qui en refusent tout bonnement l'accès à leurs cousins !

Les morts, en revanche, semblent beaucoup plus intéressés par l'avancée du projet d'installation de Tchamba. Après tout, si le *kevi* a pu être perdu, n'est-ce pas qu'on l'avait trop longtemps négligé ? Où en est-on ? Pas encore fini par manque de moyens ? Quel prétexte ! Bien sur que l'installation de Tchamba coûte de l'argent, mais une fois que la

⁸ La crécelle éwé consiste en une calebasse (*Lagenaria siceraria*, *Cucurbitaceae*) à manche enveloppée d'un filet garni de perles, de boutons ou de cauris. Certains informateurs affirment toutefois que la crécelle des amegansis ou « crécelle du tron » (*trɔ̃sgui*) consisterait en réalité en un os enveloppé de cauris qu'on roule dans une demi-calebasse. En effet, le son de l'instrument évoque plutôt un frottement qu'un cahotement.

famille aura rempli ses devoirs envers les aïeules, la richesse s'installera d'elle-même. D'ailleurs, est-ce qu'un membre de la famille est déjà entré dans le « couvent » (*kpame*) pour s'asseoir sur le siège de l'aïeule ? Les descendants feignent de ne pas comprendre. Quel couvent ? Depuis quand existe-t-il des couvents de Tchamba ? Alors la devineresse intervient en personne pour les mettre sur la voie : vous ne voyez pas où vous vous trouvez en ce moment ? C'est du couvent dutron que parlent les défunts, le lieu de formation des amegansis ! Une fois Tchamba, le siège des aïeules, installé, il faut qu'une femme de la famille y entre pour qu'elle puisse ensuite s'« asseoir » sur ce siège, autrement dit entrer en contact avec les esprits. Les clients, qui voient se profiler devant eux des dépenses vertigineuses, commencent à s'énerver contre leurs aïeux : ils sont venus pour installer le siège de Tchamba, et maintenant, tout d'un coup, on leur demande de faire former une devineresse ? Les morts font un pas en arrière. Ils voulaient simplement retracer l'enchaînement logique des choses. Si un membre de la famille maternelle a acheté un esclave, on installe Tchamba pour lui. Ensuite, il faut qu'un membre de la famille se fasse une chambre pour que la famille puisse appeler ses défunts (le terme *xɔɔɔɔ* qui désigne la séance de nécromancie signifie littéralement « appeler dans la chambre »). Mais pas d'inquiétude, une chose après l'autre : d'abord il faut retrouver la bourse, ensuite installer //249//Tchamba, et alors on verra pour la fille à envoyer au couvent. Dans un premier temps, Mama Tsiadessi en personne leur dictera la recette (peu coûteuse) d'une eau lustrale qu'ils installeront dans la cour de la maison du chef afin que chaque membre puisse s'en laver et en boire et que la famille reste unie. Ainsi réconfortée, la délégation prend congé des défunts et rejoint la réunion des vivants.

Ce bref épisode concentre toute une série de traits caractéristiques des groupes utérins en pays ouatchi : il s'agit de groupes d'hommes et de femmes, qui ont des noms et des chefs, se réunissent régulièrement et pratiquent un culte des aïeules à travers le vodou Tchamba. Ces groupes détiennent un patrimoine qui est aujourd'hui en grande partie culturel et symbolique (comme celui des groupes agnatiques), mais avait autrefois, comme nous l'assurent nos interlocuteurs, un caractère tout à fait matériel : la bourse (*kevi*) et la meule (*te*) évoquées ci-dessus représentent en effet l'argent (en cauris) et les biens meubles qui se transmettaient en ligne utérine, comme par ailleurs toute propriété acquise par l'argent, tels les terrains achetés (comme le champ de caféiers mentionné) et surtout les esclaves (*ameflefle*, littéralement « personnes achetées »). Pour qu'une famille maternelle puisse installer un siège ancestral – *mamazikpe*, équivalent utérin des *tɔgbezikpe* bien connus des groupes agnatiques – il faut qu'un ancêtre ou (plus fréquemment) une aïeule ait acheté un esclave, raison pour laquelle ce siège est appelé Tchamba, d'après la région du Nord Togo communément considérée comme

un ancien réservoir d'esclaves. Ces esclaves, en général des femmes, étaient intégrées aux familles maternelles de leurs propriétaires, devenant elles-mêmes des aïeules, vénérées, comme leurs maîtresses, dans le vodou Tchamba. Le récit d'origine typique évoque une riche commerçante, souvent étrangère, qui, stérile ou ayant perdu tous ses enfants, s'était achetée des filles. Mère commerçante et fille esclave partagent par ailleurs de nombreux traits (l'origine étrangère, la stérilité ou, à l'inverse, une fécondité anormale, telle la naissance de jumeaux) et sont facilement transformées l'une en l'autre si l'on compare différentes versions.

Ces groupes utérins atteignent une profondeur généalogique considérable – six générations au moins dans le cas du clan Tsiadessi. Nous disons 'au moins' car le groupe comprend en général plusieurs branches dont le lien généalogique ne peut plus être retracé (il n'existe, par exemple, pas de lien généalogiquement repérable entre les membres de la délégation et leur 'oncle maternel' Degbetse dont ils revendiquent l'héritage). Les membres du clan Tsiadessi descendent d'une dizaine d'aïeules 'apicales' qui sont, selon le cas, considérées comme sœurs, filles, petites-filles ou //250//esclaves de Tsiadessi, riche commerçante issue du pays anlo. Peut-être, nous disait un membre du clan, "qu'elle a acheté toutes nos grands-mères".

À l'association fondamentale du culte des aïeules avec les esclaves s'ajoute une affinité particulière avec les morts et en particulier les mauvais morts (victimes d'accidents, guerriers abattus, chasseurs péris en brousse). Le tron, vodou des nécromanciennes amegansis qui est en général considéré comme un complément ou une version élaborée de Tchamba et se transmet, comme celui-ci, exclusivement en ligne utérine, constitue en effet un « vodou des mauvais morts » (*dzogbevodu*), et l'initiation des amegansis comporte une nuit *audzogbe*, le cimetière des mauvais morts en brousse. Cette association intime entre parenté utérine et mort violente ne se manifeste pas uniquement dans les pratiques de nécromancie. Jusqu'à nos jours, les parents maternels sont chargés des funérailles pour les morts accidentés, de leur rapatriement symbolique depuis le cimetière de brousse à la maison (où ils sont 'rendus' à leurs parents agnatiques), et de la « vengeance » (*hlo*), qui se réduit aujourd'hui à une compensation en argent ou en terrains. Plus généralement, les parents maternels doivent s'occuper de tout crime violent commis à l'encontre d'un de leurs membres (après une bagarre entre jeunes, ce sont les oncles maternels qui se concerteront), et peuvent, réciproquement, être tenus pour responsables d'un tel crime commis par un des leurs. Une des premières définitions que j'ai obtenues pour la notion de « *fometɔ* » (« parent maternel »), était celle-ci : « celui qu'on peut tuer à ta place si tu as tué quelqu'un ». Cette responsabilité solidaire, qui s'étend aux dettes, traduit la conception déjà évoquée des parents utérins comme

formant « une seule personne » (*ame dɛka*), conception qui s'exprime aussi dans la copropriété traditionnelle d'argent et d'esclaves. Les esclaves toutefois ne sont pas seulement une propriété commune, mais aussi des membres à part entière de la famille maternelle. De même, chaque membre peut regarder tout autre comme son esclave. Il n'est donc pas contradictoire que le vodou Tchamba, que la littérature (très clairsemée) décrit à juste titre comme un "vodou des esclaves", nous ait d'abord et surtout été présenté comme le vodou de la famille maternelle, voire (par des catholiques) comme un simple symbole d'unité de la parenté utérine et un "souvenir" des aïeules. Les bracelets en fer que chaque adepte de Tchamba porte au poignet symbolisent le lien utérin autant qu'ils rappellent les chaînes d'esclavage.

Ces groupes utérins ne sont ni un phénomène récent (les listes de prêtres successifs de Tchamba peuvent remonter à plusieurs générations), ni local (les familles repérées à Afagnan-Gbléta ont des membres actifs un peu partout en pays ouatchi et jusqu'en pays guin), ni restreint à un petit nombre d'initiés – la grande majorité d'hommes et de femmes de plus de 40 ans, même sans participer au culte de Tchamba, connaissent le clan auquel ils //251//appartiennent et peuvent en indiquer l'aïeule, le lieu de Tchamba, ou d'autres membres (outre leurs proches parents). Le tableau suivant liste les vingt matriclans les plus grands à Afagnan-Gbléta, en indiquant le nombre de leurs membres parmi les habitants et parmi les chefs de maison, de même que le lieu où se trouve leur Tchamba. Pour permettre la comparaison, nous avons ajouté les statistiques homologues pour les vingt groupes agnatiques majeurs⁹.

9 Le tableau indique les noms des groupes de parenté ainsi que leurs effectifs, le nombre de chefs de maison (CM) parmi leurs membres, et le lieu où se trouve le « siège » du groupe. Les équivalents agnatiques de Tchamba (ou *mamazikpe*) sont les sièges ancestraux (*tɔgbezikpe*) qui se trouvent d'habitude dans la grande maison (*afɛgame*) de la famille paternelle. Contrairement aux groupes utérins dispersés dont les vodous se trouvent dans des villages et préfectures différentes (la préfecture est indiquée entre parenthèses), les groupes agnatiques sont des unités résidentielles qui ont tous leur centre à Afagnan-Gbléta – d'où leur effectif en moyenne supérieur. On notera cependant que le nombre des représentants locaux d'un grand groupe utérin peut atteindre la taille d'un groupe agnatique moyen.

Utérins				Agnatiques			
Nom	Pers.	CM	Tchamba à	Nom	Pers.	CM	Siège Ancestral à
Amedekpeso	85	12	Mawussi (Afagnan)	Fui	273	25	Atitedome
Ayikpana	83	9	Mawussi (Afagnan)	Salah	233	23	Atsandome
Tsiadessi	81	11	Amebudanukondji (Yoto)	Aglame	217	17	Hedome
Dininsi	72	7	Mawussi (Afagnan)	Hunake	212	31	Atsandome
Tekpo	56	7	Gninoume (Afagnan)	Apeti	194	22	Akepe
Aza	55	8	Neglekpoe (Afagnan)	Chaold	182	36	Mawussi
Aklaye	51	5	Afikukondji (Yoto)	Anagê	110	13	Mawussi
Kowoyi	49	4	Mawussi (Afagnan)	Apenu	102	12	Akepe
Gassohunsi	45	10	Mawussi (Afagnan)	Kutremon	98	8	Mawussi
Alokohunsi	44	5	Djita (Afagnan)	Aziaté	93	6	Mawussi
Konlossu	43	8	Mawussi (Afagnan)	Attokpla	91	7	Mawussi
Aduvi	38	4	Avave (Afagnan)	Djodji	84	12	Atitedome
Visohoin	37	6	Mawussi (Afagnan)	Fiake	83	9	Gbotokome
Anglosuke	33	8	Kpome-Agodome (Vo)	Bate	71	9	Mawussi
Avlessi	32	4	Djita (Afagnan)	Senigan	68	9	Atitedome
Hunape	30	4	Direkpo Hagou (Vo)	Amemoni	67	7	Mawussi
Gbetoede	29	3	Mamisi (Vo)	Dossu	67	5	Akepe
Djamaho	28	5	Awuikope (Afagnan)	Kponu	65	8	Akepe
Godome	26	5	Balime (Vo)	Aglebe	64	13	Akepe
Assisi	26	4	Gbotokome (Afagnan)	Adavon	59	5	Atsandome

Ce tableau, destiné à donner une idée de l'importance numérique relative des groupes utérins et agnatiques, ne doit pas être considéré comme la représentation d'un système classificatoire rigide et univoque. Les données ne sont pas toujours cohérentes, les noms et les lieux des divinités indiqués pour un même clan peuvent diverger, les groupes ne sont pas toujours nettement délimités, et les liens claniques ne sont pas toujours transitifs. À maints égards, les groupes de parenté se présentent comme des réseaux plutôt que des classes, et leur représentation par un tableau n'est donc pas la plus pertinente. Mais ceci vaut tout autant pour les groupes agnatiques que pour les utérins. La seule différence (néanmoins lourde de conséquences) est que les premiers, en tant que groupes locaux, sont en permanence visibles dans l'espace résidentiel et agricole, tandis que les seconds ne le deviennent que sporadiquement, à l'occasion de réunions, de cérémonies religieuses et de rites funéraires. Facilement repérable de l'extérieur, l'organisation agnatique peut être esquissée rapidement, parfois à l'aide d'un seul informateur. L'ethnographie de la parenté utérine exige une méthodologie très différente, et en général plus coûteuse en temps, en argent et en implication personnelle. Ce fait doit être pris en compte au moment d'apprécier l'absence de groupes de filiation matrilineaires dans les sources publiées.

Si les clans matrilineaires n'apparaissent nulle part dans la littérature ethnographique éwé, la connotation utérine des éléments qui leur sont associés – argent, esclavage,

vengeance, mauvais morts, nécromancie, etc.– aen revanche été relevée par plusieurs auteurs, anciens et récents. Exceptée la notion du groupe de parenté en tant que telle, toutes les composantes du complexe utérin éwé se retrouvent dans la littérature. Mais pour la plupart elles sont dispersées, marginalisées, isolées les unes des autres. Toutefois, la tentative de les mettre en rapport fait apparaître une logique symbolique cohérente. Si cette logique est demeurée largement inaccessible, c'est que la 'clé' agnatique n'en ouvre pas l'accès. Nous envisagerons l'un après l'autre les différents champs où cette logique utérine intervient: la morphologie sociale (section 3), la transmission de biens (section 4), les institutions de gage et de vengeance (section 5), enfin, les pratiques culturelles et divinatoires associées à l'esclavage (section 6) et aux mauvais morts (section 7). Cette vue d'ensemble des principaux domaines de manifestation de la parenté utérine nous permettra de comprendre leur connexion logique, mais aussi les raisons de leur démantèlement et de leur marginalisation dans la littérature ethnographique.

Clans et lignages

Le premier argument employé pour qualifier la société éwé de patrilinéaire, comme on peut le lire, par exemple, dans le *Handbook of Eweland*, est que "tous les clans et lignages sont patrilinéaires" (Amenumey 1979 : 18). Encore faut-il savoir ce qu'on entend dans l'ethnographie éwé¹⁰ par « clan » et par « lignage ». //253//

Le terme « clan » est utilisé (par les ethnographes et par les intéressés) pour traduire soit le terme *hlɔ*, dont l'usage pour un groupe de parenté se borne aux Anlo et aux Tongu, soit la notion *kɔta* (aussi traduite par « tribu », voire « ethnie »). Aucune des deux notions ne comporte en soi une connotation agnatique. *hlɔ* signifie « vengeance » et désigne donc, appliqué à un groupe de parents, celui qui est chargé de la vendetta. Si le *hlɔ* des Éwé occidentaux est, du moins aujourd'hui, sans équivoque patrilinéaire, nous avons déjà indiqué que la vengeance incombe aux parents utérins (comme nous verrons plus loin). Le terme *kɔta*, formé sur *ɔ* (« interdit, tabou ») signifie tout groupe de culte¹¹, lequel peut, selon le cas, être agnatique ou utérin. Ainsi, *Tsiadessikɔta* est le nom d'un clan matrilineaire, alors que, par exemple, *Fuikɔta* désigne un clan patrilinéaire.

Le terme « lignage », comme l'a déjà constaté Nukunya (1979 : 50), n'a aucun équivalent en langue éwé ; les Ouatchi francophones ne l'utilisent d'ailleurs jamais. Les

10 Pour la morphologie sociale des groupes éwé autres que ouatchi, nous nous référons à Nukunya 1969, Greene 1981 et Patten 1990 pour les Anlo, Fiawoo 1974b, 1984 pour les Tongu, Asamoah 1971, Kludze 1971, 1974 et Verdon 1983 pour les Ewe septentrionaux, Mignot 1985 pour les Guin, et Surgy 1981, 1988 pour les Éwé du littoral togolais.

11 Voir Westermann 1935a : 137 ; 1954 : 385 et Antheaume 1978 : 49. Cette explication du terme correspond à celle de nos interlocuteurs à Attitogon et Afagnan.

termes que les ethnologues traduisent par « lignage » désignent sans exception un groupe local, caractérisé par la contiguïté sociale de ses membres, corésidence ou commensalité : « maison » (*afeme*, *afedufe* ou *afedo*), « foyer » (*dzotinu*), « ceux qui mangent ensemble » (*agbanu*, *nuḍekaḍulawo*). Il en est de même pour les termes d'habitude traduits par « quartier » (*same* ou *kɔme*) que certains considèrent comme les équivalents du « clan » anlo. Bien entendu, ces termes ne désignent pas simplement les groupes de résidents, mais les groupes auxquels appartiennent les maisons, et qui, inversement, appartiennent à celles-ci dans le sens où ils en sont originaires et y seront enterrés (réellement ou symboliquement). L'appartenance à ces groupes se transmet chez tous les groupes éwé en ligne paternelle. Mais l'inverse est également vrai : la corésidence prolongée engendre des liens qui sont considérés comme agnatiques, qu'on désigne par les mêmes termes de parenté, et qui finissent souvent par être intégrés dans les généalogies officielles. « Même père » et « même quartier » sont des expressions synonymes, les « agnats » (*tɔvi*) sont les voisins. Parenté agnatique et contiguïté spatiale sont profondément liées, l'une pouvant être l'expression de l'autre. Si l'espace territorial est organisé par la parenté agnatique, celle-ci, réciproquement, sert de projection symbolique des rapports résidentiels et fonciers. En ce sens, les groupes locaux désignés par les termes évoqués constituent en effet, et presque par définition, des groupes agnatiques, même s'ils recrutent leurs membres continûment tant par la procréation que par l'incorporation d'étrangers, cognats ou affins. Ces incorporations n'impliquent aucun paradoxe et //254//aucune atténuation de la logique agnatique, elles en constituent un mode opératoire.

Les « maisons » sont donc des groupes patrilineaires, et, compte tenu qu'une grande partie des termes que les ethnologues traduisent par « lignage » (à commencer par le fameux *yir Tallensi*) signifie en effet « maison », rien n'empêche de parler de patrilignages. Cette correspondance entre groupes agnatiques et unités résidentielles n'implique pas nécessairement une règle de résidence patri-virilocale. L'unité minimale d'un groupe résidentiel, la « case » (*xɔ*), est un groupe utérin, dont les membres ne se limitent souvent pas aux épouses et à leurs enfants. Les divorces sont traditionnellement fréquents, les jeunes épouses font des séjours prolongés chez leurs mères, surtout avant l'accouchement et pendant l'allaitement, et la séparation résidentielle des conjoints, due à la polygamie ou à la migration, est loin d'être un phénomène 'moderne'. En conséquence, les enfants naissent et grandissent souvent parmi leurs parents maternels. À cela s'ajoute la pratique de placer des enfants chez des parents utérins pour les mettre en apprentissage, ou bien, réciproquement, de se faire envoyer des neveux ou des nièces comme manœuvres ou aides-revendeuses. Ainsi émergent des lignées matricentrées de plusieurs générations, composées de parents linéaires aussi bien

que collatéraux. Elles sont attestées depuis longtemps pour tout le pays éwé, en milieu urbain aussi bien que rural¹². Qui plus est, elles ne sont pas confinées dans les limites de la maison agnatique, mais peuvent aussi se doter d'un patrimoine foncier, lequel, en tant que propriété personnellement acquise par des femmes, se transmet en ligne utérine. Ce phénomène, déjà observé au début du 20^e siècle (cf. Mignot 1985 : 272 sq.), est certes lié à l'indépendance économique que les femmes éwé ont obtenue depuis la colonisation grâce à leur quasi-monopole du commerce, secteur économique de plus en plus important face à l'appauvrissement des sols et le morcellement des terrains. Toutefois, il renvoie, comme l'ont noté Marie (1987 : 200) puis Locoh et Thiriart (1995 : 88), "à toute une 'culture' matrilineaire sous-jacente et très vivace en dépit de la patrilinéarité officiellement dominante". S'il est vrai qu'en milieu rural, les matrilineaires s'actualisent plutôt à l'intérieur des 'patrilignages', elles manifestent néanmoins, comme Surgy (1988 : 58) l'a souligné et comme le confirment nos données généalogiques, une tendance claire à périodiquement regagner les maisons d'origine par le biais des pratiques matrimoniales : le 'mariage de retour' (par exemple avec la cousine croisée patrilatérale), mettant des limites à la dispersion des groupes //255//utérins, est confirmé pour de nombreux groupes éwé (dont les Ouatchi), qu'il s'agisse d'une institution formelle (chez les Éwé septentrionaux), d'une stratégie consciente des mères, ou simplement d'un effet indirect de la force du lien entre mère et fille.

Qu'elle soit due aux pratiques résidentielles, aux modalités d'héritage ou aux choix matrimoniaux, la constitution de groupes utérins comme groupes locaux est cependant toujours transitoire et éphémère. La contiguïté spatiale reste un trait caractéristique des groupes agnatiques, et nous avons des exemples de groupes initialement utérins qui, forts d'une territorialisation permanente, se sont reproduits en ligne masculine et se considèrent aujourd'hui comme agnatiques. Les mécanismes qui font émerger les lignées matricentrées ne renvoient pas à une logique de coresidence, mais à la transmission de biens achetés et à l'interchangeabilité de parents utérins qui fait que la case de l'oncle est toujours ouverte au neveu, et que la chambre de la mère est celle de la fille. Les groupes utérins se constituent par l'achat et par l'échange (de biens aussi bien que de personnes), leur principe générateur n'est pas la contiguïté mais la substitution. Si ces groupes utérins se constituent transitoirement comme groupes locaux, ils s'appellent *xɔ*, s'ils se constituent en groupes de culte autour d'un vodou Tchamba, ils s'appellent *kɔta*, et si l'on veut les désigner de façon la plus générale, on les appellera *fome*, terme qui signifie littéralement « dans le ventre », mais dont la traduction la plus courante est simplement « famille ».

12 Voir Nukunya 1975 : 170 sqq. et Patten 1990 : 161 pour Anlo, Adjakly 1985 : 105 et Mignot 1985 : 236 sqq., 256 pour le pays guin, Verdon 1979 : 416, 1983 : 138 sqq. pour Abutia, et Marie 1987 : 200 pour Lomé.

En dépit de ses connotations utérines manifestes, le terme *fomeest*, comme *kɔta*, en principe neutre. Toute « famille », tout groupe de parents, agnatiques, utérins ou cognatiques, peut être appelé *fome*, et sa signification concrète résulte, sans trop d'ambiguïté, du contexte particulier dans lequel il est employé, notamment des termes auxquels il est opposé. Si, par exemple, les parents utérins insistent sur le fait que le *kevi* est une « chose de la famille » (*fome nu*) et non une chose pour les agnats (*tɔvi*), ils se réfèrent sans équivoque à la famille maternelle. En pays ouatchi, cette référence utérine est même la signification par défaut : un *fomevodu* (« vodou de la famille ») est un vodou des aïeules maternelles (par opposition à *tɔgbevodu*), les *fometɔwosont* les parents maternels (par opposition à *tɔvi*), et ainsi de suite. Comme l'indique l'emploi identique de ce terme chez les Éwé septentrionaux (voir Kludze 1973 : 73), ce primat de la signification utérine ne semble pas être limité aux locuteurs ouatchi. Toutefois, la plupart des auteurs considèrent *fome* comme un groupe local¹³, certains ont même //256// traduit le terme par « patrilignage »¹⁴ - usage contre lequel Westermann, puis Nukunya et Kludze, ont déjà protesté sans trop de succès (Westermann 1935a : 143 sqq., Nukunya 1969 : 25, 1974 : 189, Kludze 1973 : 33 sq. ; 1974 : 200). Le biais agnatique introduit par cette fausse traduction peut avoir contribué à l'image de la société éwé comme une société patrilinéaire pure et dure. Si nous avons, fidèle aux glossaires établis, considéré comme patrimoine agnatique tous les biens, tous les offices, toutes les divinités dont nos interlocuteurs ouatchi disent qu'ils appartiennent à la *fome*, sans leur faire préciser s'il s'agissait de *tɔfome* ou de *nɔfome*, famille paternelle ou famille maternelle, nous serions probablement arrivé à la même conclusion. Le préjugé patrilinéaire a même conduit certains auteurs à traduire, comme si s'était une évidence, le terme *nɔfome* par « patrilignage de la mère » (Lohse 1970 : 145, Kumekpor 1974 : 222), alors qu'il s'agit d'un groupe utérin, d'ailleurs bien plus 'pur' que les groupes agnatiques. Contrairement à l'incorporation fréquente des cognats dans les groupes patrilinéaires, le principe de matrifiliation est assez strictement suivi. Si, parfois, les filles d'un chef de famille ou d'un prêtre de Tchamba s'engagent dans le groupe utérin de leur père, ces cas restent exceptionnels. « Mes enfants », m'expliqua un homme (en français), « n'appartiennent pas à ma famille ».

En résumé, nous pouvons retenir que la langue éwé possède des termes qui désignent des groupes agnatiques et des groupes utérins (respectivement *afeme*, « maison », et *xɔ*, « chambre ») tout comme des termes qui, désignant des groupes de culte (*kɔta*, « clan ») ou

13 Pour Verdon (1981a : 250 sq., 1983 : 46 sqq.) et Patten (1990 : 119), *fome* désigne un groupe cognatique issu d'un ancêtre mâle commun ; pour Surgy (1988 : 67, 1990 : 95, 108 sq.) et Lovell (2002 : 34 sq.), à l'inverse, un groupe à dominante agnatique issu d'une aïeule commune.

14 Voir Manoukian (1952 : 22) suivant Ward 1949, Fiawoo (1984 : 225), Mignot (1985 : 47 sq.), ou Kossi (1990 : 51 sq.). Pazzi (1976 : 274 sq.) le traduit par « famille », tout en définissant celle-ci comme un groupe purement agnatique.

des groupes de parenté (*fome*, « famille »), peuvent s'appliquer aussi bien aux uns et aux autres. De ces termes, aucune idéologie patrilinéaire ne peut être déduite. Tournons-nous donc des mots vers les choses, et des termes qui désignent les groupes de parenté vers les mécanismes qui les constituent, à commencer par l'héritage.

Transmission de biens

Si le droit d'héritage a aujourd'hui tendance à devenir cognatique, il était, selon ce que disent les Ouatchi, traditionnellement caractérisé par une logique bilinéaire : les biens immeubles (terrains et maisons) s'héritaient en ligne agnatique, les biens meubles (y compris argent et esclaves) en ligne utérine.

La partie agnatique de ce modèle correspond aux théories établies du droit foncier éwé. Toutes les sources constatent que les terres se transmettent par les hommes, bien que les femmes ne perdent pas leurs //257//droits au moment du mariage et puissent les réactiver après divorce ou veuvage (voir déjà Westermann 1935a : 83 et Nukunya 1969 : 44 sq.). En pays ouatchi, 68% des hommes et 17% des femmes installés en 2005 sur les terrains du quartier Mawusi à Afagnan-Gbéta cultivaient les terrains de leur groupe agnatique. Les opinions divergent un peu sur l'évolution historique de l'accès des femmes aux terrains paternels. Les informateurs ouatchi et guin (voir Mignot 1985 : 107) ont tendance à le considérer comme relativement récent, tandis que Greene (1996 : 169 sqq.) le décrit, pour les Anlo, comme s'étant progressivement restreint tout au long du 20^e siècle. Toujours est-il que les femmes ne peuvent transmettre à leurs enfants les droits fonciers hérités de leurs pères. Les enfants des filles ne bénéficient que d'un droit d'usufruit révocable. Il en est autrement pour les terrains qu'un oncle maternel donne, de son vivant, en pleine propriété à son neveu. Le don foncier de l'oncle maternel constitue une institution très ancienne et presque mythique ; Mignot (1985 : 94 sqq.) y voit même la forme typique de tout don de terrain. Or, s'il est vrai que toute installation d'immigrés était autrefois scellée, du moins selon les récits, par une alliance matrimoniale avec les autochtones, cette alliance peut aussi bien être interprétée comme conséquence que comme préalable du don de terrain (voir aussi Kumekpor 1974 : 220). Mais même si le mécanisme du don passe par le lien utérin (entre oncle et neveu) plutôt que par le lien d'alliance (entre beaux-frères), il ne fonde pas pour autant une ligne de transmission utérine. Le terrain donné devient toujours patrimoine du groupe *agnatique* du neveu utérin, et ce de moins en moins, étant donné qu'une fois le neveu mort, les fils de l'oncle cherchent presque toujours (et souvent avec succès) à retirer à ses héritiers le terrain cédé. De nos jours, l'institution a pratiquement disparu. Selon Patten (1990 : 123), le chef d'Anlo aurait même dans les années 1940 formellement appelé à son abandon.

Le domaine historique du lien utérin n'est pas le droit foncier, mais la sphère des biens meubles, ou plus précisément, de tous les biens qui s'échangent contre le bien meuble par excellence, l'argent (y compris, le cas échéant, terrains et maisons achetés). Du moins c'est ce qu'affirment nos interlocuteurs ouatchi. Les opinions des ethnographes et historiens à cet égard sont, en revanche, plus divergentes.

Les premières sources sont encore assez ambiguës. Ellis ([1890] 1966 : 207) rapporte que la propriété se transmet aux frères et aux neveux utérins – raison pour caractériser les Éwé comme matrilineaires – sans pour autant distinguer entre propriété mobilière et foncière (peut-être parce qu'il considère cette dernière comme appartenant à la "tribu" et non transmissible). Encore plus confuses sont les informations de Henrici (1895 : 141, 151) selon lequel l'héritage du neveu utérin serait "presque //258//aussi répandu" que celui du fils préféré (pas forcément aîné), toujours sans distinction entre biens meubles et immeubles. La première présentation différenciée du droit d'héritage éwé se trouve chez Klose (1899 : 276) selon lequel terrains, champs et offices politiques se transmettent au fils aîné, tandis que le neveu utérin hérite "tous les biens meubles, y compris esclaves, outils et bétail". Quant à l'argent, il le présente comme un fond indivis de la "famille" pour payer les dettes des membres, sans plus de spécification (dans la mesure où l'oncle maternel est, selon lui, tenu responsable des dettes du neveu, on pense plutôt à la famille maternelle). Spieth (1906 : 119 sq., 785) constate, à l'égard des Éwé septentrionaux, que le neveu utérin hérite de toute la propriété mobilière, en particulier armes, pagnes, argent et tous les biens achetés (terrains compris), à l'exception du siège, du fusil et des outils agricoles du défunt – mais aussi, contrairement à ce que rapporte Klose, de ses esclaves. Haertter (1906 : 43) affirme le "droit d'héritage par le neveu" pour Anlo. Les informations de Quist sur Anlo rapportées par Westermann (1935a : 267 sq.) sont plus ambiguës : selon lui, les enfants hériteraient des champs et maisons¹⁵, les neveux en revanche "des choses dans la chambre", notion vague, dans laquelle les informateurs de Spieth ont inclus l'argent. En tout, les indications de Quist insinuent pour Anlo un droit d'héritage parallèle (de père en fils et de mère en fille), même s'il maintient le principe d'héritage par le neveu pour la famille royale. En ce qui concerne les Guin, Westermann (1935a : 269 sq.) compte parmi les biens hérités par les neveux utérins argent, pagnes, bétail, bateaux, palmeraies, esclaves, et "tout ce qui a valeur d'argent" (Westermann 1935a : 269 sq.). Les informations fournies par Asmis (1911 : 25, 100 sq., 129 sq.) confirment ces principes pour les Éwé orientaux. Dans les districts Lomé-Cercle et Aneho,

15 Le texte éwé mentionne en outre que les enfants héritent le *dòmè* (non traduit par Westermann). Le dictionnaire de Westermann (1954 : 75) traduit *dòmè* par « héritage », mais aussi comme synonyme de *afèdomè* qui désigne la « maison », en particulier la maison désertée (ibid. : 197).

toute la propriété mobilière, y compris (en région rurale) les terrains et maisons personnellement acquises, se transmettent aux neveux utérins ou, à défaut, aux parents maternels du défunt. En revanche, le droit des Éwé septentrionaux (district Misahohe) prévoit la transmission aux enfants et non aux neveux. En résumé, le principe d'héritage bilinéaire est largement attesté par les sources allemandes, bien que les indications restent contradictoires pour les Anlo et les Éwé septentrionaux (ce qui semble indiquer une transformation en cours) ; selon Klose (1899 : 276), il aurait même été formellement intégré dans le coutumier colonial établi par le commissaire Marcus Graf Pfeil. Se basant sur Westermann et sur ses propres données recueillies à //259//Anlo, Ward (1949) confirme ces principes dans sa thèse, qui servira, avec les sources de Westermann et Spieth, comme base pour la monographie de Manoukian (1952). En dernière synthèse, Ward présente le "système mixte" éwé dans son article de 1955 qui, jusque dans les années 1960, définit le modèle canonique du droit d'héritage éwé.

Le modèle bilinéaire est profondément mis en cause lorsque Nukunya (1969 : 46, 1974 : 194) préconise, pour les Éwé Anlo, un modèle cognatique à dominante agnatique qui s'appliquerait, en principe, tant aux biens meubles qu'immeubles. Toutefois, le biais agnatique (introduit par une préférence des fils aux filles dans le partage des biens) se renforcerait, dans le cas des biens immeubles, par la règle de résidence patrilocale et le fait que le patrilignage en tant que groupe conserve toujours le droit de propriété (distinct du droit d'usufruit). Quant aux biens meubles, en revanche, le principe cognatique est relativisé par l'héritage de certains objets en ligne unisexuée (fusils aux fils, parures aux filles, par exemple). Sur fond de système en théorie indifférencié, se dégage donc, de fait, un système d'héritage en ligne agnatique pour les biens immeubles, en ligne parallèle pour les biens meubles. Ce système, que Westermann (1935a : 267 sqq.) avait déjà observé à Notse, Gligbe et (en germe) à Anlo, ne se distingue en principe du système bilinéaire qu'à l'égard des biens meubles des hommes, qui se transmettent aux fils et non plus aux neveux. Ce changement est tout à fait plausible, étant donné l'interdépendance entre le droit du neveu sur l'héritage de l'oncle et le droit réciproque de l'oncle de mettre en gage le neveu (nous y reviendrons). Avec la suppression de ce dernier droit par l'administration coloniale, le premier aussi aurait alors perdu sa raison d'être, comme le propose Kumekepor (1974 : 222) pour expliquer la même transition attestée à Some et Afao.

Curieusement, cette interprétation est restée minoritaire. La plupart des auteurs anglophones des années 1970 n'interprète pas l'écart entre leurs propres données et les sources anciennes comme le signe d'un changement, mais comme une raison de contester le

bien-fondé des sources historiques – avec l’argument qu’elles contredisent aussi les affirmations des informateurs sur le *passé*. Les indications de Westermann sur un droit d’héritage du neveu n’auraient “pas de fondement dans la tradition orale et l’histoire généalogique” (Nukunya 1969 : 46) et ne seraient “certainement pas vraies” puisque démenties par l’avis unanime des “autorités traditionnelles des Éwé Anlo”(Kludze 1974 : 205, 1973 : 261)¹⁶. Les mêmes “autorités traditionnelles” qui ont publiquement appelé à abandonner le don de terrain aux neveux et progressivement restreint l’accès des femmes aux biens fonciers//260//(Patten 1990 : 123, Greene 1996 : 170), se voient ainsi confié la tâche d’écrire l’histoire du droit d’héritage. Cette complicité des chercheurs avec leurs informateurs privilégiés dans la promotion de l’idéologie patrilinéaire va jusqu’à appeler les instances judiciaires à ne plus prendre en considération les revendications de parents utérins, auxquelles la tradition ne donnerait pas raison¹⁷.

L’agnatisation du droit d’héritage éwé atteint son apogée chez Kludze (*Ewe Law of Property*, 1973) qui le présente comme “patrilinéaire et automatique” (ibid. : 276), aussi bien pour la propriété collective et individuelle (ibid. : 263), que le défunt soit un homme ou une femme (ibid. : 269, 297). L’impossibilité supposée pour les femmes éwé de transmettre quoi que ce soit est fondée sur la thèse que les maisons personnellement acquises reviendraient à leurs parents agnatiques (plutôt qu’à leurs enfants), tandis que d’autres biens meubles ne seraient pas suffisamment durables pour être transmis (ibid. : 297 ; 1974 : 208). Le modèle d’héritage parallèle s’est ainsi finalement transformé en modèle patrilinéaire pur, accomplissant l’idéal d’une correspondance parfaite entre filiation (*descent*) et héritage. Rappelons que ce modèle est appliqué non seulement aux Éwé septentrionaux, aux Anlo et Tongu, mais aussi, par conjecture, aux Guin (1974 : 205), et ceci pour le présent aussi bien que pour le passé.

Cette position extrême est demeurée exceptionnelle. Si la plupart des auteurs après 1970 concordent avec Kludze sur le fait que la ligne utérine ne joue pas (ou plus) de rôle dans l’héritage d’un homme (voir par exemple Verdon 1983 : 204 sqq.), ils insistent quand même sur son importance dans l’héritage d’une femme, lequel est loin d’être négligeable. Comme le formule Kumeckpor (1974 : 219), la transmission des « biens de femmes » (*mamanu*) introduit un “élément considérable d’héritage maternel dans un système théoriquement considéré comme patrilinéaire”. La transmission des richesses féminines de mère en fille est reconnue

¹⁶ Kludze fait référence au tribunal suprême (Paramount Tribunal) d’Anlo.

¹⁷ Par exemple Kludze 1973 : 42 : « Such erroneous decisions of the higher courts are regrettable because they result in the crystallization of rules of judicial customary law which are patently at variance with the practiced customary law. It is a platitude that the Ewe are a patrilineal community, and contrary decisions of this type only tend to create confusion and uncertainty in the areas where the law is settled ». Pour les décisions (occasionnelles) du West African Court of Appeal en faveur des parents utérins voir Ollenu 1966 : 175.

depuis les premiers observateurs (voir Ellis ([1890] 1966 : 216, Klose 1899 : 276, cf. aussi Spieth 1906 : 119). Les parures (notamment les « perles des aïeules », *mamadzonu*) constituent en effet, comme les cauris, une forme traditionnelle d'investissement de richesse, dont Nukunya (1969 : 46) rappelle encore la valeur considérable. À cette forme ancienne s'ajoutent de plus en plus les terrains achetés et les maisons personnellement construites, dont Binet (1965 : 106, 113 sq.) constate, au Togo, la transmission de mère en fille, ce que Verdon (1983 : 124) confirme pour les Éwé septentrionaux. Mais l'exemple désormais le plus important est sans doute constitué par les fonds financiers que les commerçantes, surtout urbaines, transmettent à leurs filles, nièces ou cousines, voire à la famille maternelle indivise (Cordonnier 1987 : 160, 57, voir aussi Lovell 2002 : 35). Comme l'a montré l'étude de Cordonnier (1987) sur les revendeuses de tissu de Lomé, les réseaux des femmes liées par parenté utérine ne constituent pas seulement des voies de transmission, mais aussi des groupes de coopération, de copropriété et de plus en plus de corésidence (voir supra), et s'institutionnalisent souvent dans des associations professionnelles et religieuses (Cordonnier 1987 : 46, 180).

Sans affirmer un lien immédiat entre ces réseaux utérins urbains (dont le vodou préféré est plutôt Mami Wata) et les groupes de culte de Tchamba que nous avons rencontrés en milieu rural, il est important de saisir la continuité entre ces deux avatars du complexe utérin. Si le droit d'héritage en ligne utérine semble s'être désormais réduit à la transmission d'argent entre groupes de commerçantes féminines, cette réduction fait néanmoins apparaître le squelette logique de son organisation traditionnelle. Argent et féminité sont intimement liés dans la pensée symbolique éwé : le cauri, ancienne monnaie, symbolise le féminin dans le système géomantique d'Afa ; le terme *asi* signifie « marché » aussi bien que « femme » ; les aïeules légendaires des matriclans sont des commerçantes ; et dans certains récits – par exemple celui du clan Aza – les filles esclaves sont des enfants de clients que ceux-ci ont mis en gage pour couvrir leurs dettes. Restons brièvement sur le système de mise en gage. Revers du droit d'héritage, variante de la vengeance et préfiguration de l'esclavage, celui-ci constitue en effet un pilier central dans l'architecture logique de la parenté utérine.

Gage et vengeance

Le gage (*awoba*) et la vengeance (*hlɔ̃*) sont deux institutions anciennes de compensation, la première pour effacer des dettes, la seconde pour expier un crime (surtout un homicide). Dans les deux cas, la forme typique du dédommagement consistait à livrer une personne aux créanciers ou aux parents de la victime, lesquels pouvaient bénéficier de son

travail ou la vendre comme esclave (la dernière possibilité était exclue pour les personnes mises en gage, susceptibles d'être 'rendues' en cas de versement de la dette). Cette personne n'était pas obligatoirement le débiteur ou le coupable lui-même, mais pouvait être un membre de sa famille ou un esclave. Selon les traditions ouatchi, la famille ainsi tenue collectivement //262// responsable pour les dettes et les crimes de ses membres était la famille maternelle.

Le gage est une institution d'origine ashanti¹⁸ (voir Rattray 1932 : 499) et semble avoir connu un essor en pays éwé avec la fin de la traite des esclaves et le développement du marché des produits du palmier. L'endettement des paysans de l'hinterland auprès de la nouvelle classe de commerçants côtiers fournissait à ces derniers à la fois les palmeraies et la main d'œuvre nécessaire pour les cultiver (Antheaume 1972 : 471), les personnes mises en gage se substituant aux esclaves dont le commerce avait périclité (Mignot 1985 : 279). Si le gage s'effectue aujourd'hui surtout en termes de terrain, il est difficile de savoir quand (voire si) la mise en gage de personnes a effectivement disparu¹⁹, surtout si l'on inscrit dans sa continuité, comme le suggère Agblemagnon (1959 : 8), la pratique du placement des enfants.

Quant à la vengeance, la tradition de tuer le coupable selon la loi du talion semble avoir depuis longtemps laissé ouverte l'alternative de le vendre sur le marché des esclaves ; l'homicide involontaire pouvant toujours être compensé par le don d'esclaves ou de parents. Ces pratiques ne s'expliquent pas seulement par des mobiles économiques. Elles obéissent à une logique de substitution inhérente à cette institution : l'esclave rendu à la famille de la victime (que ce soit un esclave ou un parent du coupable, le coupable lui-même, ou enfin une personne achetée avec la recette de la vente de ce dernier) est censé remplacer la victime au sein de sa famille, et il était intégré dans celle-ci en tant que membre à part entière²⁰. L'institution de la vengeance existe toujours (parallèlement à la justice officielle), mais se solde aujourd'hui en général en argent et, plus rarement, en terrain. À en juger par la superficie réduite de ces « terrains de compensation » (*hlɔnyigba*), il s'agit plutôt d'un geste symbolique de réconciliation que d'un véritable dédommagement.

Les deux institutions de compensation prennent une forme particulière dans le cas où la personne donnée au créancier ou à la famille de la victime est une épouse – alors appelée « épouse de gage » (*awobasi*) ou « épouse de vengeance » (*hlɔsi*) (voir Spieth 1906 : 194, Asmis 1911 : 14, 119 et Westermann 1935a : 52 sq.). Ce type de mariage est également attesté en pays ashanti (Rattray 1932 : 499), où il constitue même la forme la plus répandue de mise en gage, puisqu'il permet au mari de s'assurer de la virilocalité de l'épouse et de la

¹⁸ Le terme *awoba* même est un emprunt à la langue twi.

¹⁹ Selon Antheaume (1972 : 471), elle était pratiquée dans la vallée du Mono jusque dans les années 1920.

²⁰ C'est le modèle ouatchi – en pays guin, il restait un dépendant (voir Mignot 1985 : 210).

pleine autorité sur ses enfants (y compris //263//notamment le droit de les mettre en gage). Le mariage par compensation constitue donc ici un moyen de briser le lien utérin, ou plus précisément, de le transférer au mari, en intégrant juridiquement l'épouse dans la parenté utérine de ce dernier.

Cette intégration de la personne transférée dans la famille maternelle du bénéficiaire est un trait fondamental des institutions de gage et de vengeance, et constitue l'équivalent de la responsabilité collective de la famille maternelle pour les dettes et crimes de ses membres. Il s'agit en effet de deux aspects d'une seule et même logique de remplacement : le coupable se fait remplacer par un parent utérin qui, à son tour, doit remplacer la victime et devient par là un parent utérin de celle-ci. La parenté utérine implique la substituabilité, et réciproquement, la substitution engendre la parenté utérine. Ce fondement des institutions de compensation dans la parenté utérine est attesté en pays éwé autant qu'en pays ashanti. Ainsi, Ellis ([1890] 1966 : 208 ; 221) constate que chaque membre de la famille (matrilinéaire) peut être arrêté pour un crime commis par un de ses membres, et mis en gage ou vendu pour effacer les dettes de la famille ; en revanche, un père ne peut mettre en gage ou vendre ses propres enfants sans l'accord de leurs parents maternels. Les mêmes règles sont formulées par Asmis (1911 : 69, 76 sq., 103, 119) et Westermann (Westermann 1935a : 29, 66, 285) pour les Éwé du Togo actuel : un homme peut vendre ou mettre en gage ses neveux utérins ou ses enfants d'une femme esclave, mais pas ses enfants d'une femme libre ; s'il envoie des parents travailler sur les champs du créancier pour effacer ses dettes, il s'agit toujours de parents maternels. Les deux auteurs soulignent l'interdépendance, déjà évoquée, de l'institution du gage avec les règles d'héritage : les neveux utérins ont des droits sur les biens de leurs oncles dans la mesure où ils sont tenus de payer ses dettes, éventuellement par leur propre personne (Asmis 1911 : 101, Westermann 1935a : 270 ; cf. aussi Pazzi 1976 : 274). Les parents utérins du défunt peuvent même revendiquer une partie de ses terrains hérités si celui-ci avait de son vivant vendu un neveu utérin (Asmis 1911 : 130), et une femme endettée auprès de son mari doit, devenue veuve, obligatoirement épouser un frère utérin ou un neveu – droit des parents utérins qui constitue le seul cas de lévirat obligatoire (Asmis 1911 : 129). Face à cette intime connexion entre droit d'héritage et obligation de couvrir les dettes, il paraît logique d'observer la tendance analogue dans le droit de gage des Éwé septentrionaux, chez lesquels les biens se transmettent aux enfants : un homme peut y mettre en gage ses propres enfants, et ses dettes peuvent être payées indifféremment par les parents des deux côtés (Asmis 1911 : 9, 14).

La responsabilité collective des parents utérins s'applique aussi à la vengeance. Parmi les Éwé orientaux, en cas d'homicide involontaire ou si le //264//coupable d'un meurtre est

fugitif, la famille de la victime est dédommagée avec un esclave ou une parente utérine du coupable (Asmis 1911 : 80 sq., 120) ; à défaut, elle peut tuer tout frère ou oncle maternel du coupable, dont la famille maternelle réagira de la même façon, déclenchant ainsi le cycle de vendetta réciproque – les fils du coupable (même adultes) en sont explicitement exemptés (Asmis 1911 : 120). À Anlo, en cas d'exécution ou de vente du coupable, c'est son oncle maternel qui doit le livrer formellement à l'oncle maternel ou plus généralement aux parents utérins²¹ de la victime (Spieth 1906 : 283, Westermann 1935 : 316). Encore une fois, les Éwé occidentaux manifestent une inflexion agnatique. Westermann (1935a : 266) constate que la vengeance obligerait "non seulement" les neveux mais aussi les enfants et neveux agnatiques, et le groupe traditionnellement chargé de la vengeance à Anlo, le « clan » (*hlɔ*) est un groupe agnatique (voir Westermann 1935a : 144 sq., Nukunya 1969 : 23, 1974 : 187 sq., 1979 : 48). Pour le Sud-est, en revanche, Mignot (1985 : 110) rapporte les mêmes traditions que celles que nous avons rencontrées chez les Ouatchi : la famille maternelle de la victime se chargeait de la vengeance, prenant pour objet les parents utérins du coupable. Le culte de Tchamba rappelle explicitement cette ancienne institution : le sacrifice de la poule (par imposition collective des mains) est un acte de vengeance (*hlɔ*). Les institutions de compensation, gage et vengeance, sont durablement entrées dans le symbolisme de la parenté utérine. Ceci vaut encore plus pour l'institution dont elles sont des variantes : l'esclavage.

Esclavage et culte de Tchamba

La Côte des Esclaves est la région qui a le plus lourdement souffert de la traite. Selon les chiffres de Manning (1982 : 27 sq.), environ 2 millions de personnes ont entre 1640 et 1850 été déportées vers les Amériques. La population des pays de langue aja-éwé-fon a diminué de moitié en même temps que la population des groupes voisins se multipliait par trois. À cette immense perte démographique s'ajoute le bouleversement de l'organisation sociale, des mœurs et des mentalités, par la montée des royaumes guerriers, la constante peur des razzias, l'introduction de l'esclavage domestique, et l'importation massive d'alcools forts et d'armes à feu. Ces répercussions de la traite ont profondément imprégné la pensée symbolique. Qu'il s'agisse des cérémonies de vodou, des rites funéraires, des cultes des ancêtres ou des coutumes matrimoniales – il n'y a aucun aspect de la vie sociale et religieuse qui ne renvoie, directement ou indirectement, au système esclavagiste.

21 Ici appelés *fomeawo*, ce que Lohse (1970 : 343) traduit d'emblée par « patri-groupe local » (« lokale Patri-Gruppe »). Spieth parle sans spécification de l'« oncle » (le texte éwé manque pour ce passage), l'informateur de Westermann parle explicitement de *nyine*, ce que Westermann traduit correctement par « oncle (frère de la mère) ».

La traite d'esclaves entre le Volta et le Mono²² commence relativement tard, vers la fin du 17^e siècle, probablement en relation avec les guerres et migrations guin. Elle se maintient longtemps à un niveau négligeable, avant que, dans la deuxième moitié du 18^e siècle, les Danois s'installent durablement sur la côte et que les Anlo et les Guin se lancent dans la traite active. Ne consistant jusque là qu'en captifs de guerres occasionnelles, les esclaves sont désormais fournis de l'intérieur : d'un côté, par des raids dans l'hinterland immédiat (tel le pays ouatchi²³), de l'autre, par achat aux commerçants qui les amènent des régions au nord du pays éwé. L'origine de ces esclaves du Nord est souvent identifiée avec le pays kabye ou tchamba : le terme *kableto* est synonyme d'« esclave »²⁴, et « Tchamba » est devenu le nom du vodou des esclaves par excellence (voir Wendl 1999 : 114). De fait, Tchamba était surtout un nœud important de communication situé sur la route des colas, et de ce fait aussi un marché d'esclaves très animé (Gayibor 1996 : 136 sq.). Les esclavagistes européens employaient le terme « Tchamba » pour tous les esclaves de langue gur ou plus généralement du Nord (Curtin 1969 : 187, cf. Law 1991 : 189 ; Adotevi 2001 : 122). Comme les termes *adoŋkoou dzogbedzi* signifient « Nord » en Ashanti et Éwé (Rattray 1929 : 35 ; Westermann 1954 : 152 ; voir aussi Rosenthal 1997 : 189 sqq.), « Tchamba » désigne de façon générale l'origine inconnue des esclaves étrangers.

Au début du 19^e siècle, les grandes puissances européennes abolissent la traite et permettent progressivement à la marine anglaise de saisir les vaisseaux d'esclaves (cf. Ward 1969 : 76 sqq., 119 sqq.). Cependant, la traite continue de façon clandestine et ne prend fin qu'après la fermeture du marché américain dans les années 1860 et l'émergence du marché alternatif de l'huile de palme (voir Newbury 1961 : 34 sqq., Mignot 1985 : 192 sqq., Coquery-Vidrovich 1971 : 115 sqq., Gayibor 1990 : 225 sq.). Dans l'intervalle, les contrôles de plus en plus efficaces de la Royal Navy au large d'Accra à l'Ouest et de Ouidah à l'Est ont l'effet paradoxal de pousser les épices de la traite clandestine vers les côtes moins surveillées du pays éwé, qui voit ainsi, pendant le dernier demi-siècle de l'époque esclavagiste, //266//encore un essor inouï de la traite et de la chasse aux esclaves (Greene 1996 : 69 ; Goeh-Akue 2001 : 573 sqq. ; cf. Newbury 1961 : 40 sq. ; Gayibor 1990 : 221 sqq., Etou 2006 : 277 sqq.). La colonisation met définitivement fin au commerce transatlantique et aux razzias. Cela ne signifie pas pour autant la fin du commerce d'esclaves à l'intérieur, et surtout pas la fin de

22 Pour le suivant voir Newbury 1961 : 28, 35 sqq., Cornevin [1959] 1969 : 118 sqq. ; Law 1991 : 144 sqq., 244, Gayibor 1990 : 139 sqq., [1997] 2005 : 222, 238 sqq., Asmis 1911 : 9, 69, Westermann 1935a : 126, Greene 1997, Mignot 1985 : 188 sqq., Adotevi 2001.

23 Cf. Adotevi 2001 : 123 sq. La zone des raids guin en pays ouatchi (Ahepe, Akoumapé, Tchekpo, Gati) est toujours connue comme « chemin des Guin » (*gêmɔdzi*) (Othily 1973 : 4).

24 Ce fait continue à être exploité par le discours politique togolais après le coup d'état du Général Eyadema (ressortissant du pays Kabye) contre le président Olympio (membre d'une riche dynastie de commerçants du Sud). Voir Koffi 2000.

l'esclavage domestique. Lorsque Zöllner visite le Togo en 1884, il rapporte que toutes les personnes aisées du littoral possèdent des esclaves provenant de l'intérieur (Zöllner [1885] 1990 : 163, 183 sqq.), et dix ans plus tard, Henrici (1895 : 136) observe toujours un commerce intensif d'esclaves provenant du Nord.

Pendant toute l'époque de la traite, les habitants de la côte avaient exporté seulement une partie des esclaves, en retenant l'autre pour le marché domestique. Ces esclaves domestiques étaient en partie employés dans les palmeraies²⁵, dans le commerce et comme serviteurs, mais le groupe le plus important consistait en femmes achetées comme épouses. Si les esclaves exportés étaient des hommes pour les deux tiers, l'esclavage domestique était majoritairement féminin, et tandis que les captifs de l'hinterland étaient en général vendus aux Blancs (pour les empêcher de regagner leurs villages natals), ces épouses esclaves venaient du Nord, de « Tchamba » (cf. Manning 1982 : 39, 65 ; Adotevi 2001 : 124 ; Etou 2006 : 385 sq. ; Greene 1996 : 38, 1997 : 25 ; Wendl 1999 : 112 sqq.). Comme le constate Patten (1990 : 138) pour Anlo, pratiquement tous les lignages ont dans leur histoire une femme esclave entrée par mariage. Mais le culte de Tchamba ne s'adresse pas aux femmes des ancêtres agnatiques, il s'adresse aux aïeules utérines. Comment expliquer ce fait ?

Tous les Éwé affirment que leurs esclaves auraient été bien traités. Ce stéréotype a certes un côté mythique (voir Rosenthal 1998 : 104), mais les observateurs de l'époque le confirment plutôt (voir Zöllner [1885] 1990 : 184 sq., Westermann 1935a : 126). Les esclaves éwé, disent-ils, sont traités comme des enfants, et sont en effet appelés « enfants » par leurs maîtres (Henrici 1895 : 136, Westermann 1930 : 1). Ceci n'est pas seulement un terme d'adresse : les esclaves sont en effet intégrés dans les familles de leurs propriétaires, comme le confirment toutes les sources historiques et ethnographiques (Ellis ([1890] 1966 : 219, Agblemagnon 1969 : 123, Etou 2006 : 385). Cette intégration peut atteindre des degrés différents. Pour le pays guin, les sources indiquent que le statut d'esclave reste héréditaire //267// (Klose 1899 : 276), du moins en ligne paternelle (Westermann 1935a : 125, 285). En revanche, les Ouatchi assurent que les familles ne faisaient aucune distinction entre enfants « nés » et enfants « achetés », et qu'il était même interdit, sous peine de mort surnaturelle, de mentionner l'origine des enfants d'esclaves. Greene (1997 : 32) atteste le même interdit parmi les Anlo.

Cette égalité affichée entre esclaves et enfants tranche avec le fait qu'il existe toutefois

25 Pendant une période de transition, le commerce de produit de palmistes qui allait supplanter le commerce d'esclaves, en fut complémentaire : les esclaves étaient employés dans les palmeraies des commerçants guin (souvent mis en gage par des paysans ouatchi endettés). Voir Adotevi 2001 : 126, Goch-Akue 2001 : 576, Antheaume 1972 : 471 ; cf. Coquery-Vidrovitch 1971 : 115 sq.

une différence fondamentale. Cette différence ne concerne pas tellement la lourdeur du travail. Les esclaves étaient moins considérés comme une force de travail que comme une forme d'investissement (voir Zöller [1885] 1990 : 135, Westermann 1935a : 127). En effet, comme nous l'assurent nos interlocuteurs ouatchi, les esclaves, meules et perles étaient à l'époque ce que les taxis, moulins et boutiques sont aujourd'hui : un capital. Or, cette fonction des esclaves implique surtout la possibilité de les vendre, mettre en gage ou donner en dédommagement, ce qu'un homme ne pouvait pas faire avec ses enfants, sauf s'il s'agissait d'enfants conçus avec une femme esclave, et toujours pour la même raison : les esclaves et les enfants de femmes esclaves n'ont pas de famille maternelle qui pourrait protester (voir Binet 1965 : 106, Patten 1990 : 139). Autrement formulée, la différence majeure entre les esclaves d'un homme et ses enfants avec une femme libre consiste dans la possibilité de traiter les esclaves comme s'ils appartenaient à sa propre famille maternelle. Or, les Ouatchi posent le principe que les esclaves étaient toujours intégrés à la famille *maternelle* de leur propriétaire, quel que soit son sexe, raison pour laquelle ils s'héritent, comme les autres formes de capital (cauris, perles, meules, pagnes, etc.) en ligne utérine. Si l'on peut utiliser des neveux et nièces comme esclaves, c'est que tout esclave accède, depuis son achat, au statut de neveu ou nièce. Hérités par les utérins, les esclaves sont héritiers au même titre que ceux-ci. Propriété collective de la famille, ils sont aussi bien propriétaires. Dans cette optique, on comprend la facilité avec laquelle la femme esclave du Nord peut se transformer, d'un récit à l'autre, en riche commerçante du Sud. Fille et mère, achetée et acheteuse, ces deux figures constituent « une seule personne » comme c'est le cas pour tous les parents utérins. L'idée que les parents utérins sont des esclaves l'un pour l'autre ne peut se matérialiser mieux que dans les « bracelets de Tchamba » (*tsamba-ga*) que chaque adepte de Tchamba porte au poignet : symbole de l'appartenance à la famille maternelle (c'est la première explication qu'on m'a donnée en pays ouatchi), mais aussi relique de la chaîne en fer (*ga*) qui avait jadis attaché l'esclave, voire de l'argent (*ga*) du Nord, équivalent des cauris du Sud. Chacun de ces bracelets doit être prélevé dans l'assiette (partie principale de l'autel de Tchamba) dans laquelle un autre membre l'avait auparavant placé, sans que l'on sache quel bracelet a été acheté par quel membre. Ainsi, //268//chaque parent utérin peut avoir acheté le 'chaînon' qu'on porte au poignet, chacun est propriétaire de chacun. Les termes *ametɔ* (« propriétaire de la personne ») et *amenye* (« ma personne ») désignent en Ouatchi le parent maternel.

À part l'assiette de bracelets, le vodou Tchamba comporte toujours un tabouret à cinq pieds dont le pied central porte des cauris enfilés ou enchâssés ; selon la tradition, chaque cauri symboliserait un esclave. Ce siège, aussi appelé « siège de cauris » (*hozikpui*) ou « siège des aïeules » (*mamazikpui*) est déjà décrit (sans être nommé) par Westermann [1907] 1976 :

264). Il ne commence toutefois à intéresser les ethnographes que dans les années 1970 : Surgy le décrit comme l'autel d'un vodou constitué par l'esprit d'un esclave défunt (Surgy 1975b : 119), Fiawoo (1976 : 276), à l'inverse, comme un symbole de richesse construit pour un propriétaire d'esclaves et vénéré, après sa mort, par ses descendants agnatiques. Le terme « Tchamba » apparaît, à notre connaissance, pour la première fois chez Amouzou (1979 : 169 sqq.), qui souligne que le « siège de cauris » ou « siège de Tchamba » (“*tsemba zikpui*”) ne constitue pas seulement un signe de richesse transformé en objet de culte après la mort du propriétaire, mais aussi un moyen pour celui-ci de s'assurer un tel culte et de rester dans la mémoire des descendants – ce dont n'ont besoin les exclus du culte des ancêtres, à savoir les femmes. Or, contrairement aux ancêtres dont parle Fiawoo, ces aïeules propriétaires d'esclaves ne réalisent leur projet de se faire construire un siège qu'après être décédées et oubliées : elles rendent malade un “descendant de leur lignage”, qui apprend alors (par divination) qu'il faut installer un siège pour l'aïeule négligée. À côté de cette version, on trouve toujours le modèle alternatif selon lequel l'esprit demandant l'installation du siège ne serait pas tant la propriétaire que son esclave, voire un quelconque vodou inconnu auquel cet esclave aurait été attaché dans son pays d'origine. Si Amouzou laisse encore entendre, comme Fiawoo, que le *hozikpui* serait vénéré par le “lignage” (ici un groupe agnatique), Surgy (1988 : 135 sq.) le décrit explicitement comme un *mamatrɔ̃*, donc un vodou transmis en ligne utérine. Le nom qu'il lui donne n'est pas « Tchamba »²⁶ mais « Mama Baxe ». Il ne s'agit pas moins d'un équivalent manifeste de Tchamba : *baxe* désigne la « corbeille » de cauris associée au siège, et dans laquelle on reconnaît facilement le *mamakeviouatchi*.

La première description explicite de Tchamba est fournie par Wendl (1991 : 156-9, 1999), qui discute son iconographie et son symbolisme (en pays guin) dans le contexte de l'histoire de l'esclavage. Le vodou est ensuite //269// traité dans les travaux de Rosenthal (1997, 1998 : 101 sqq., 2005 : 192), qui, en le situant dans le contexte des cultes de possession, aborde aussi des questions de parenté. Remarquant que les esprits des esclaves possèdent les descendants de leurs anciens maîtres (voir aussi Wendl 1999 : 111), et que, s'il s'agit d'esclaves épouses, ces descendants peuvent être en même temps les leurs (1997 : 185 ; 2005 : 192), Rosenthal continue cependant de les traiter comme des descendants agnatiques du maître (1997 : 196 ; 1998 : 101, 115). Malgré cela, elle note que l'office de prêtresse se transmet en ligne utérine (1997 : 188, 1998 : 106) et indique que le culte de Tchamba peut aussi constituer un culte ancestral (plutôt qu'un culte de possession) (2005 : 192), évoquant

26 Le seul vodou que Surgy (1994 : 340) décrit sous ce nom est même explicitement distingué des vodous des esclaves, même s'il appartient clairement au même complexe : il prend possession de ses adeptes en les faisant parler en langues du Nord.

l'idée ambiguë d'"ancêtres quasi-matrilinéaires" (1998 : 251) et (nous l'avons déjà cité) d'une "bilinearité naissante ou précédente" (1997 : 201). À la suite de ces contributions, Tchamba est discuté dans deux articles récents de Brivio (2007, 2008) qui mettent en avant deux aspects importants, à savoir la connexion de Tchamba avec les tronsis (c'est-à-dire les amegansis), et l'ambiguïté fondamentale de son culte, qui s'adresse à la fois aux esclaves et à leurs propriétaires²⁷. Cette ambiguïté constitue effectivement un trait récurrent des aïeules auxquelles s'adresse le culte de Tchamba, comme l'illustrent également les récits que nous avons recueillis parmi les amegansis ouatchi (voir Hamberger 2009 : 29 sqq.). Or le lien qui descend de ces aïeules (commerçantes ou esclaves) aux amegansis passe exclusivement par les femmes. Le complexe des amegansis, qui a été presque encore plus négligé par l'ethnographie que le culte de Tchamba, est en effet un domaine primordial de la parenté utérine.

Mauvaise mort et nécromancie

Comme nous l'avons déjà indiqué, chaque famille maternelle doit, après ou avec l'installation de Tchamba, envoyer une femme dans le couvent de trondont elle sortira, après une formation extrêmement longue et dure²⁸, comme amegansi (ou tronsi). Contrairement à d'autres couvents de vodou, cette formation s'achève nécessairement avec l'intronisation comme prêtresse d'un tron, lequel, deuxième particularité, sert aussi de support à la //270//divination. Une amegansi est donc à la fois initiée, prêtresse et devineresse. La divination des amegansis (xɔyɔyɔ) consiste à appeler et faire parler les âmes, surtout des morts, mais aussi des vivants, voire du client lui-même. Le tron se transmet en ligne utérine, mais pas de façon continue (il est détruit après la mort de la prêtresse et doit à chaque fois être réinstallé pour la parente qui lui succède). Vodou apparemment purement personnel, il constitue en fait le *mamavodu* par excellence (comme l'énoncent les chansons des amegansis : *mamamenu enyi*, « c'est une chose des aïeules »), ce qui explique son intime rapport avec *Tchamba* (« c'est la même chose »). Sans être physiquement identiques, et sans avoir les mêmes prêtres, les deux vodous appartiennent en effet au même complexe dont ils matérialisent des aspects différents. Tandis que Tchamba est un vodou des esclaves, le tron est un vodou des mauvais morts, un *dzogbevodu* – *dzogbe*, la « savane », étant le terme pour le cimetière des mauvais morts en brousse. Le dernier rite d'initiation des amegansis comporte un enterrement feint dans ce cimetière, où on les dépose, emballées comme des

²⁷ Comme Rosenthal, Brivio (2008 : 78) caractérise les adeptes de Tchamba comme « descendants en ligne paternelle de riches marchands d'autrefois, mais ayant souvent aussi du sang esclave ». Pourtant, elle nous confirme (comm. pers.) que l'aïeule (« grand-mère ») de la prêtresse de Tchamba dont elle parle dans cet article est en fait une grand-mère maternelle.

²⁸ La formation des amegansis, contrairement à celle d'autres vodouis, exige en permanence le séjour physique dans le couvent, qui peut s'étendre sur de longues périodes en raison des frais extrêmement élevés de la cérémonie de libération. Parmi les amegansis que nous avons rencontrés, seules 10% ont séjourné au couvent moins d'un an, deux tiers sont restées plus de trois ans, et un tiers plus de neuf ans. Certaines amegansis ont passé jusqu'à vingt ans au couvent.

cadavres dans des nattes tressées et des linceuls de percale blanche, tandis que les autres amegansis, représentant alors les esprits des mauvais morts, dansent autour d'elles au rythme de chansons de guerre (*gavu*, « tambour de fer ») qu'on n'entonne par ailleurs que pour l'enterrement des accidentés. Les amegansis décrivent ce rite de passage non seulement comme une mort symbolique (à l'instar de tout autre rite d'initiation de vodou), mais comme un véritable passage dans l'au-delà qui les met durablement en contact avec les morts. Elles ne s'y rendent cependant qu'une seule fois dans leur vie, et les séances de nécromancie n'impliquent pas de déplacement spirituel ni de transe (comme on l'a vu, elles restent toujours consciemment « à côté » des esprits qu'elles font parler et interviennent si besoin est). N'allant pas personnellement au pays des morts, elles y envoient leur messager, Aguin (ou Aziza), génie de brousse et chef des animaux sauvages, le seul vodou parlant. Enfin, la tronsi est censée s'asseoir, lors de ses invocations, sur le siège de l'aïeule, siège identifié symboliquement, sinon physiquement, avec le *mamazikpe* qui fait partie de Tchamba : le voyage dans le pays des morts sert à le recevoir des mains de la grand-mère.

Le système des devineresses amegansis est donc en partie construit autour des mêmes éléments que le culte de Tchamba, mais en intègre d'autres : la mauvaise mort, la guerre, la chasse, la brousse sauvage. Entre ces éléments se noue un réseau symbolique dense que nous ne pouvons pas déployer ici²⁹. Nous nous contenterons d'esquisser sa connexion avec les //271// thèmes déjà évoqués – l'argent, la vengeance, l'esclavage – et de repérer ses implications sur la conception de la parenté utérine.

La tradition des amegansis est très ancienne. Selon Pazzi (1968 : 257) et Surgy (1981 : 29 sq.), la divination par invocation (*xɔɔɔɔɔ*) précède la divination par géomancie (le célèbre système d'Afa). Sans utiliser le terme, Spieth (1906 : 490 sqq., 498 sq.) en donne une description (impliquant des devineresses féminines) et mentionne aussi, en ordre dispersé, divers traits de nécromanciens que l'on retrouve chez les amegansis : bracelets de cauris, cordes de raphia, initiation en brousse par simulation d'une mort accidentelle, coopération avec de petits messagers à la voix nasillarde, appelés *fiele*, « petit singe ». Ce même *fiele* est identifié par Westermann (1935a : 10), cette fois en donnant les termes, comme messager des amegansis lors du *xɔɔɔɔɔ*, dont il évoque aussi l'instrument, la crécelle. Si Spieth ne mentionne pas le terme « amegansi » pour les nécromanciens qu'il décrit, il le note, en revanche, dans un autre contexte (1906 : 895), où il le traduit par « prêtre du diable de la forêt » (« Priester des Waldteufels »), c'est-à-dire d'Aguin (en effet parfois représenté comme petit singe). La description qu'il donne de ce « prêtre » (cordes de raphia et bracelets de cauris)

29 Voir notre thèse *La Parenté Vodou* (Hamberger 2009).

correspond encore une fois aux amegansis actuelles ; en outre, on l'enduirait de kaolin, comme on le ferait avec le cadavre d'un mauvais mort. Toutefois, l'amegansi ainsi décrit n'est pas une nécromancienne qui emploie Aguin comme messenger des âmes, mais un chasseur auquel Aguin aurait, en tant que chef de la brousse, concédé le pouvoir de tuer beaucoup de gibier (ibid., 850). Ce rapprochement entre le rite nécromancien et un culte cynégétique n'est cependant pas fortuit : la référence à la chasse, qui implique en effet une mort violente (de l'animal sinon du chasseur), transparait toujours dans le système des nécromanciennes : il leur est interdit de manger du gibier, et beaucoup d'entre elles s'appellent Adelasi (« femme du chasseur »). Si, suivant ce nom, on interprète le tron comme une variante des vodous Adela ou Aklama qu'on installe pour les chasseurs ayant tué de grands animaux afin d'éviter la vengeance de ces derniers, la représentation simultanée du tron comme un vodou des mauvais morts soulève la question de savoir si ce « chasseur » est vénéré en tant que tueur ou en tant que tué. Mais rappelons qu'une ambiguïté du même type caractérise également Tchamba, qui représente à la fois la femme acheteuse et la femme achetée. Le symbolisme du tron exprime ainsi en termes de violence et de vengeance ce que le symbolisme de Tchamba exprime en termes d'argent et de dette. Nous n'en sommes pas moins toujours dans un seul et même système : les bracelets des cauris que portent les amegansis symbolisent l'argent ayant acheté les esclaves, et le sacrifice des animaux pour Tchamba évoque, nous l'avons //272//noté, la vengeance.

Le tron n'est pas mentionné dans les premières descriptions des amegansis, et il est difficile de l'identifier dans les sources. Parmi les Éwé occidentaux, le terme « *trɔ̃* » est simplement synonyme du « *vodu* » des groupes orientaux, et seuls ces derniers l'utilisent pour désigner des vodous particuliers, dont les vodous de l'acola (*gorovodu*) et les vodous des nécromanciennes³⁰. À l'Ouest, le vodou qui ressemble le plus au tron de l'Est s'appelle « Dente ». Selon Surgy (1994 : 213), ce terme est aujourd'hui devenu un nom générique pour tous les vodous en rapport avec les mauvais morts. D'origine akan, il apparaît déjà dans ce contexte chez Spiess (1912 : 59). Spieth (1911 : 149 sq.) l'associe avec l'interdit de sifflement (également en vigueur parmi les amegansis), et Surgy (1988 : 140 sq.) le décrit comme moyen de divination lié à un esclave défunt. L'installation de ce vodou s'accompagne de rites funéraires dont la description donnée par Amouzou (1979 : 164 sq.) évoque clairement l'initiation ouatchi, bien que les novices, habillées de percale blanche, ne semblent pas ici sujettes à un enterrement symbolique. Comme les prêtresses de tron, celles de Dente

30 Plus rarement, pour le distinguer des vodous de cola, on l'appelle *trɔ̃ awalu* (et les amegansis « *avalusi* »). La signification de ce terme nous est obscure. Brand (2000 : 19, 53) note, en langue Gun, le terme « *jo avalu* » pour « invocation des ancêtres ». Herskovits (1933 : 60, note 50) mentionne *ahwalahi* comme terme générique pour le « panthéon marin ».

sont appelées amegansis dans leur fonction de devineresses. Si Westermann (1935 : 10) utilise le terme « amegansi » encore au masculin et Cudjoe (1971 : 191) le définit comme “homme ou femme possédée par des mauvais morts”, Amouzou (1979 : 155, 161 sqq.) l’applique uniquement à des femmes auxquelles un mauvais mort de leur “lignage” s’est manifesté (comme dans le cas de Tchamba, il semble penser à un patrilignage³¹). Selon Pazzi (1976 : 300 ; 1979 : 55) et Surgy (1988 : 212), les amegansis sont des femmes. Surgy (1994 : 196) note aussi clairement que le vodou des mauvais morts se transmet en ligne utérine, indique sa connexion avec Aguin, la chasse et *Mama baxe*, donc Tchamba, et donne la première description du rituel d’initiation des amegansis au cimetière de brousse, comme il se déroule en pays ouatchi (en l’occurrence Vogan) (ibid. : 127 sq., 212 qq.). Comprimés dans quatre pages de son *Système religieux des Euvé*, tous les éléments majeurs du système des amegansis sont ainsi réunis, et leur connotation utérine bien saisie. Toutefois, l’auteur, le meilleur connaisseur des systèmes divinatoires éwé, n’a pas poursuivi la recherche sur ce domaine de divination féminine qu’il voyait, il y a un quart de siècle, //273// “en nette régression” (Surgy 1981 : 10) – pronostic que nous ne pouvons pas confirmer.

Quel est donc le point commun entre mauvais morts, animaux abattus, esclaves achetées et aïeules maternelles ? Une première réponse conduit au lieu où l’initiation des amegansis se déroule : le *dzogbe*. Ce terme signifie non seulement le cimetière des mauvais morts, mais aussi la savane sauvage où l’on chasse les animaux, et enfin le « Nord » (*dzogbedzi*) d’où viennent les esclaves. Dans certains endroits, les esclaves morts sont en effet enterrés au *dzogbe* (Amouzou 1979 : 171, Wendl 1991 : 157, 1999 : 114 sq.), et l’analogie entre animaux tués et mauvais morts ressort clairement des rituels à leur égard (par exemple dans la construction d’un *aklamakpa*). Et les aïeules ? Une prêtresse de Tchamba m’a donné cette réponse : “les femmes ne sont pas enterrées là où elles sont nées”. Ce constat ne se réfère pas seulement aux aïeules esclaves. En pays ouatchi, contrairement à d’autres groupes éwé, les femmes ne sont en effet pas systématiquement rapatriées après leur décès mais souvent enterrées dans la maison maritale (si elles ne sont pas déjà rentrées de leur vivant). Mais la portée de l’argument est plus générale. Spieth (1906 : 636) a encore affirmé que *toutes* les femmes seraient enterrées en brousse (*gbeme*) parce qu’elles “n’ont pas de maison à elles” ! Éléments mobiles et circulants du système de parenté, les femmes n’ont pas de lieu où s’enraciner, et les réseaux de parenté qui se nouent par les femmes ne peuvent jamais devenir des « maisons », ou pour employer la traduction habituelle, des « lignages ». Là où les

31 Les frais de l’initiation incomberaient au « groupe patrilocal » de la femme (ibid. : 164). Selon nos informateurs ouatchi, c’est toujours la famille maternelle qui doit payer, s’il ne s’agit pas de jeunes femmes qui se voient éventuellement libérées par leur (futur) mari.

groupes agnatiques constituent des « grandes maisons » (*afegame*) où reposent leurs ancêtres, la « grande maison » des femmes est la brousse, lieu d'origine des êtres errants et déracinés, bêtes sauvages, esclaves étrangères, mauvais morts. « La grande maison » (*afegame*) sert en effet en pays ouatchi d'euphémisme commun pour le cimetière de brousse. Et la famille maternelle, me disait une amegansi, c'est la même chose que ce cimetière (*fome ku dzogbe, nɔdekavi wonyi*).

Conclusion

La famille maternelle, c'est le cimetière de brousse. N'est-ce pas une façon de confirmer ce que dit la doctrine établie sur la parenté éwé : “non-agnatic kinship (...) is not the basis of any corporate group”? Nous pensons en effet que la déterritorialisation de la parenté utérine, son détachement du terrain et du sol, son manque de lieu (qu'exprime au fond la métaphore du « cimetière de brousse »), ont été une raison majeure de sa marginalisation par une théorie de la parenté foncièrement modelée sur le critère de la //274//contiguïté³². Si l'organisation en groupes de parenté, le droit d'héritage, la succession des chefs et des prêtres ont pu être qualifiés de patrilinéaires, c'est qu'on a tacitement associé les groupes de parenté aux unités résidentielles, l'héritage aux biens fonciers, les chefs aux communautés territoriales, les prêtres aux divinités de la terre. Mais la relation de contiguïté qui fonde l'organisation en maisons, terrains et villages n'est pas la seule à fonder des *corporate groups*. La relation de substitution, porteuse du lien utérin, en fait autant³³. Sans maison, sans terrain, sans village, qu'est-ce que la parenté maternelle aurait à exhiber? La formule rituelle qui scande les chansons des amegansis donne la réponse : “*eho dede!*” – “beaucoup d'argent!”. Les cauris que les amegansis portent aux bras, les bracelets que les adeptes de Tchamba portent aux poignets, les corbeilles et bourses des aïeules, tout cela ne signifie pas uniquement un capital collectif, mais le collectif en tant que tel. Collectif dont la cohésion réside dans la substitution, la circulation et l'échange : chaque membre peut remplacer chaque autre ou se faire représenter par l'autre, on est « une seule personne » – peut-on imaginer groupe plus *corporate*? Certes, beaucoup d'institutions que nous venons d'évoquer relèvent du passé : esclavage, gage, vengeance n'ont plus de portée réelle, et la fonction de la parenté utérine se réduit souvent au domaine rituel. Mais en est-il autrement pour les institutions agnatiques, la propriété collective du terrain, l'autorité judiciaire des chefs de lignage, la résidence

³² Voir par exemple Fortes (1950 : 255) : « The norms of residence are the chief institutional means through which the lineage principle thus asserts itself ».

³³ Ceci ne veut pas dire que ces deux types de groupe de parenté seraient homologues. Parenté agnatique et parenté utérine opèrent dans deux modes relationnels différents, et c'est l'interaction de ces deux modes opératoires – contiguïté et substitution – qui structure la vie sociale éwé non moins que la pensée symbolique. Pour un développement détaillé de cet argument voir notre thèse *La Parenté Vodou*.

patrilocal ? Le seul domaine où les groupes agnatiques fonctionnent toujours comme *corporate groups* sont les funérailles – tant que les réseaux utérins paient la facture. Parenté agnatique et parenté utérine sont toutes deux en évolution permanente, et cette évolution est toujours une co-évolution. Complémentaires l'une à l'autre, il n'y a aucun critère raisonnable, et de fait aucune raison, de définir l'une comme voie principale de *descent* et l'autre comme 'complémentaire'.

Nous n'affirmons pas que la 'clé' de la parenté éwé est la matrilinearité, rien ne serait plus faux. L'erreur est de vouloir comprendre un système de parenté en choisissant une perspective unique : patrilineaire pour les Éwé, matrilineaire pour les Akan. Un tel choix, qui ne peut être qu'arbitraire, fait obstacle non seulement à la comparaison entre des sociétés voisines, mais aussi à la compréhension de chacune. La concentration exclusive sur la parenté agnatique, en obscurcissant une //275// moitié du système social et religieux éwé, a également empêché de comprendre l'autre moitié. On ne saisit pas le fonctionnement de la parenté agnatique sans référence à la parenté utérine. Il ne s'agit donc pas de retourner aux années 1950 et d'affirmer que le système de parenté éwé est bilinéaire, se situant à mi-chemin entre deux systèmes purs. La bilinéarité n'est pas une catégorie classificatoire mais une position méthodologique. C'est l'esprit du chercheur qui doit être 'bilinéaire', capable de considérer des institutions sociales aussi bien sous un aspect agnatique que sous un aspect utérin, sans s'enfermer une fois pour toute dans une seule perspective qui ne peut que résulter dans une image biaisée et artificielle. La parenté éwé, profondément organisée par l'entrejeu d'une logique de contiguïté (agnatique) et d'une logique de substitution (utérine), ne peut devenir accessible tant qu'on lui applique une clé unilinéaire. Cette clé n'a ouvert aucune voie, mais elle en a fermé beaucoup. Elle a enterré les sources historiques sur le droit de propriété éwé, elle a empêché de voir l'importance du culte des aïeules esclaves pour l'organisation sociale, et elle a marginalisé les études sur une tradition ancienne de divination féminine fondée sur le symbolisme de la chasse. L'ethnographie des Éwé doit recommencer à voir avec les deux yeux.

Références bibliographiques

Adjakly, E., 1985, *Pratique de la tradition religieuse et reproduction sociale chez les Guen / Mina du Sud-Est du Togo*, Genève, Institut Universitaire d'Études du Développement.

Adotevi, L., 2001, Contribution à l'étude de l'esclavage en pays guin-mina à l'époque précoloniale (XVII^e-XIX^e siècle), in Gayibor, N. L. (éd.), *Le tricentenaire d'Aneho et du pays guin*, Actes du colloque international sur le tricentenaire du pays guin, Lomé, PUB, 117-136.

Agblemagnon, F. N., 1959, *L'Enfant dans la société Ewé*, Londres, Bukavu, CCTA/CSA.

Agblemagnon, F. N., 1969, *Sociologie des Sociétés Orales d'Afrique Noire. Les Ewe du Sud-Togo*, Paris,

Mouton.

Amenumey, D. E. K., 1979, A Brief History, in Agbodeka, Francis (éd.), *Handbook of Eweland Volume I : The Ewe of Southern Ghana*, Accra, Woeli, 14-27.

Amouzou, K. A., 1979, *Religion et société : les croyances traditionnelles chez les Bè du Togo*, Thèse de doctorat, Paris, EHESS.

Antheaume, B., 1972, La Palmeraie du Mono: Approche géographique, *Cahiers d'Études Africaines*, 47: 458-484.

Asamoah, A., 1971, *Die gesellschaftlichen Verhältnisse der Ewe-Bevölkerung in Südost-Ghana*, Berlin, Akademie-Verlag.

Asmis, R., 1911, Die Stammesrechte der Bezirke Misahöhe, Anecho und Lomeland, *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft*, 26 : 1-133.//276//

Binet, J., 1965, Le droit foncier des Éwé de Tsévié, *Cahiers de l'Institut de science économique appliquée*, 5 (9): 101-118.

Brand, R., 2000, *Ethnographie et vocabulaire religieux des cultes vodoun*, München, Lincom Europa.

Brivio, A., 2007, La mémoire de l'esclavage à travers la religion vaudou, *Conserveries mémorielles*, 2 (3): 18-26.

Brivio, A., 2008, 'Nos grands-pères achetaient des esclaves...' Le culte de Mami Tchamba au Togo et au Bénin, *Gradhiva* 8 : 64-79

Coquéry-Vidrovitch, C., 1971, De la traite des esclaves à l'exportation de l'huile de palme et des palistes au Dahomey, XIXe siècle, in Meillassoux, C. et D. Forde (éds.), *L'évolution du commerce en Afrique de l'Ouest*, Oxford University Press, 106-121.

Cordonnier, R., 1987, *Femmes africaines et commerce: les revendeuses de tissu de la ville de Lomé, Togo*, Paris, L'Harmattan.

Cornevin, R., [1959] 1969, *Histoire du Togo*, Paris, Berger-Levrault.

Cudjoe, D., 1971, The Du-legba-cult among the Ewe of Ghana, *Baessler-Archiv*, N.F.19 (2): 187-206.

Curtin, Philip D., 1969, *The Atlantic Slave Trade. A Census*, Madison and London, University of Wisconsin Press.

Ellis, A. B., [1890] 1966, *The Ewe-Speaking Peoples of the Slave Coast of West Africa: their religion, manners, customs, laws, languages*, London, Chapman & Hall (Reprint Oosterhout, Anthropological Publications).

Etou, K., 2006, *L'aire culturelle Nyigblin Togo Ghana du XVII^e à la fin du XIX^e siècle*, Thèse de doctorat, Lomé, Université du Bénin.

Fiawoo, D. K., 1974, Clan Endogamy and Patrilineal Parallel-cousin Marriage in Tongu, in Oppong, C. (éd.), *Domestic //277//Rights and Duties in Southern Ghana*, Legon, Institute of African Studies, University of Ghana (Legon Family Research Papers 1), 167-185.

Fiawoo, D. K., 1976, Characteristic Features of Ewe Ancestor Worship, in Newell, W. H. (éd.), *Ancestors*, The Hague, Morton, 263-281.

Fiawoo, D. K., 1984, Some reflections on Ewe social organization, in Medeiros, F. (éd.), *Peuples du Golfe du Bénin (Aja-Ewé) (Colloque de Cotonou)*, Paris, Karthala, 221-228.

Fortes, M., 1950, Kinship and marriage among the Ashanti, in Radcliffe-Brown, A. R. et D. Forde (éds.), *African systems of kinship and marriage*, London, Oxford University Press, 252-284.

Gayibor, N. L., 1990, *Le Genyi. Un royaume oublié de la côte du Guinée au temps de la traite des Noirs*, Lomé, Haho-Karthala.

Gayibor, N. L., [1997] 2005, *Histoire des Togolais*, 2 Vol., Lomé, Presses universitaires du Bénin.

Gayibor, N. L., 1996, *Le Peuplement du Togo. Etat actuel des connaissances historiques*, Lomé, Les Presses de l'Université du Bénin.

Goeh-Akue, M. A., 2001, Le patrimoine architectural d'Anecho, une conséquence de l'ébauche d'une accumulation primitive du capital, in Gayibor, N. L. (éd.), *Le tricentenaire d'Anecho et du pays guin*, Actes du colloque international sur le tricentenaire du pays guin, Lomé, PUB, 559-585.

- Graft-Johnson, K. E. de, 1974, Succession and Inheritance among the Fanti and Ewe : A Comparative Study of Current Trends, in Oppong, C. (éd.), *Domestic Rights and Duties in Southern Ghana*, Legon, Institute of African Studies, University of Ghana (Legon Family Research Papers 1), 257-267.
- Greene, S. E., 1981, Land, lineage and clan in early Anlo, *Africa* 51 (1): 451-65.
- Greene, S. E., 1996, *Gender, ethnicity, and social change on the upper slave coast : a history of the anlo-ewe*, Portsmouth, Heinemann, James Currey.
- Greene, S. E., 1997, Crossing Boundaries/Changing Identities: Female Slaves, Mazle Strangers, and Their Descendants in Nineteenth- and Twentieth-Century Anlo, in Grosz-Ngate, M. et O. Kokole, *Gendered Encounters: Challenging Cultural Boundaries and Social Hierarchies in Africa*, New York, Routledge, 23-42.
- Hamberger, K., 2009, *La parenté vodou. Organisation sociale et logique symbolique en pays ouatchi*, Thèse de doctorat, Paris, EHESS.
- Härtter, G., 1906, Sitten und Gebräuche der Angloer (Ober-Guinea), *Zeitschrift für Ethnologie*, 38, 40-51.
- Henrici, E., 1895, Das Volksrecht der Eweneger und sein Verhältnis zur deutschen Kolonisation im Togogebiet, *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft* 11 (3): 131-156.
- Herskovits, M. J., 1933, *An outline of Dahomean religious belief*, Memoirs of the American Anthropological Association 41.
- Klose, H., 1899, *Togo unter deutscher Flagge*, Berlin, Dietrich Reimer.
- Kludze, A. K. P., 1973, *Ewe law of property*, London, Sweet and Maxwell.
- Kludze, A. K. P., 1974, Family Property and Inheritance among the Northern Ewe, in Oppong, C. (éd.), *Domestic Rights and Duties in Southern Ghana*, Legon, Institute of African Studies, University of Ghana (Legon Family Research Papers 1), 199-211
- Koffi, K., 2000, Note sur le thème de l'esclavage dans la politique togolaise actuelle, *Journal des africanistes*, 70 (1/2): 233-37.
- Kossi, K. E., 1990, *La structure socio-politique et son articulation avec la pensée religieuse chez les ajà-Tado du sud-est Togo*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag.
- Kumekpor, T., 1974, The Position of Maternal Relatives in the Kinship System of the Ewe, in Oppong, C. (éd.), *Domestic Rights and Duties in Southern Ghana*, Legon, Institute of African Studies, University of Ghana (Legon Family Research Papers 1), 212-252.
- Law, R., 1991, *The Slave Coast of West Africa 1550-1750 : The Impact of the Atlantic Slave Trade on African Society*, Oxford, Clarendon Press.
- Locoh, T. et M.-P. Thiriart, 1995, Divorce et remariage des femmes en Afrique de l'Ouest, *Population*, 1 : 61-94.
- Lohse, W., 1970, *Das Eigentum bei den Ewe; ein ethnologischer Beitrag zur westafrikanischen Rechtsgeschichte des 19. Jahrhunderts*, München, Kommissionsverlag Klaus Renner.
- Lovell, N., 2002, *Cord of Blood. Possession and the Making of Voodoo*, London and Sterling, Va., Pluto Press.
- Madjiri, E. K., 1980, *Le statut social de la femme Ouatchi au Togo*, mémoire de diplôme, Paris, EHESS.
- Manning, P., 1982, *Slavery, colonialism and economic growth in Dahomey, 1640-1960*, Cambridge University Press.
- Manoukian, M., 1952, *The Ewe-Speaking People of Togoland and the Gold Coast*, London, International African Institute. //278//
- Marie, A., 1987, Espaces, structures et pratiques sociales à Lomé. Etudes de cas, in Le Bris, E., A. Marie, A. Osmont et A. Sinou (éds.), *Famille et résidence dans les villes africaines Dakar, Bamako, Saint Louis, Lomé*, Paris, L'Harmattan, 177-240.
- Mignot, A., 1985, *La terre et le pouvoir chez les Guin du Sud-est Togo*, Paris, Publications de la Sorbonne.
- Newbury, C. W., 1961, *The Western Slave Coast and its rulers. European trade and administration among the Yoruba and Adjá-Speaking peoples of Southern Dahomey and Togo*, Oxford, Clarendon Press.
- Nyatepe, C. G., 1972, *Le culte Vodou au sud Togo à Aneho*, mémoire de diplôme, Paris, EPHE.
- Nukunya, G. K., 1969, *Kinship and Marriage among the Anlo Ewe*, London, Athlone Press.

- Nukunya, G. K., 1974, Some Bilateral Elements in Anlo Kinship, in Oppong, C. (éd.), *Domestic Rights and Duties in Southern Ghana*, Legon, Institute of African Studies, University of Ghana (Legon Family Research Papers 1), 187-197.
- Nukunya, G. K., 1975, The Family and Social Change, in Owusu, M. (éd.), *Colonialism and Change : Essays presented to Lucy Mair*, The Hague, Mouton, 163-177.
- Nukunya, G. K., 1979, Social and Political Organization, in Agbodeka, F. (éd.), *Handbook of Eweland Volume I : The Ewe of Southern Ghana*, Accra, Woeli, 47-71.
- Ollennu, N. A., 1966, *The law of testate and intestate succession in Ghana*, London, Sweet and Maxwell.
- Othily, A., 1973, *A propos du maraige par enlèvement au Togo. Questions de méthode*, Lomé, ORSTOM.
- Parrinder, G., [1942] 1950, *West african religion : a study of the beliefs and practices of Akan, Ewe, Yoruba, Ibo, and Kindred peoples*, London, The Epworth Press, trad. française *La religion en Afrique occidentale : illustrée par les croyances et pratiques des Yarouba, des Ewe, des Akan et peuples apparentés*, trad. par Jacques Marty, Paris, Payot.
- Patten, S. G., 1990, *The avuncular family, gender asymmetry, and patriline: the Anlo Ewe of southeastern Ghana*, PhD Dissertation, University of Minnesota.
- Pazzi, R., 1968, Culte de mort chez le peuple Mina (Sud Togo), *Cahiers des religions africaines*, 2 (4): 249-260.
- Pazzi, R., 1976, *L'homme evhé, aja, ge, Fon et son univers (Dictionnaire)*, fascicule ronéotypé, distribué par l'auteur, Lomé.
- Pazzi, R., 1979, *Introduction à l'histoire de l'aire culturelle Ajatado*, Lomé, Université du Bénin, Institut National des Sciences de l'Education, Etudes et Documents de Sciences Humaines.
- Rattray, R. S., 1929, *Ashanti Law and Constitution*, Oxford, Clarendon Press.
- Rattray, R. S., 1932, Pawning on the Gold Coast, *Africa*, 5 (4): 498-500.
- Rivière, C., 1990, *Union et procréation en Afrique. Rites de la vie chez les Évé du Togo*, Paris, L'Harmattan.
- Rosenthal, J., 1997, Foreign Tongues and Domestic Bodies: Gendered Cultural Regions and Regional Sacred Flows, in Grosz-Ngate, M. et O. Kokole (éds.), *Gendered Encounters: Challenging Cultural Boundaries and Social Hierarchies in Africa*, New York, Routledge, 183-203.
- Rosenthal, J., 1998, *Possession, Ecstasy, and Law in Ewe Voodoo*, Charlottesville and London, University of Virginia Press.//279//
- Rosenthal, J., 2005, Religious Traditions of the Togo and Benin Ewe, in Lawrance, B. (éd.), *A handbook of eweland. The Ewe of Togo and Benin*, Accra, Woeli, 182-196.
- Schlettwein, A., 1930, Togo, in Schultz-Ewerth, E. et L. Adam, *Das Eingeborenenrecht*, Stuttgart, von Strecker und Schroeder, vol. 2, 1-120.
- Spiess, C., 1912, Beiträge zur Kenntnis der Religion und der Kultusformen in Süd-Togo (Eve-Gebiet), *Baessler-Archiv*, 2: 55-75.
- Spieth, J., 1906, *Die Ewe-Stämme : Material zur Kunde des Ewe-Volkes in Deutsch-Togo*, Berlin, D. Reimer (Ernst Vohsen).
- Spieth, J., 1911, *Die Religion der Eweer in Süd-Togo*, Leipzig, Dietrich.
- Surgy, A. de, 1975, Le culte des ancêtres » en pays evhe, *Systèmes de pensée en Afrique noire*, 1: 105-28.
- Surgy, A. de, 1981, *La Géomancie et le culte d'Afa chez les Evhé du littoral*, Paris, Publications orientalistes de France.
- Surgy, A. de, 1988, *Le Système Religieux des Évhé*, Paris, L'Harmattan.
- Surgy, A. de, 1994, *Nature et fonction des fétiches en Afrique noire. Le cas du Sud-Togo*, Paris, L'Harmattan.
- Verdon, M., 1979, Sleeping together: The dynamics of residence among the Abutia Ewe, *Journal of Anthropological Research*, 35 (4): 401-425.
- Verdon, M., 1983, *The Abutia Ewe of West Africa. A Chiefdom that never was*, Amsterdam, Mouton.
- Verdon, M., 1981, Agnatic Descent and Endogamy. A Note, *Journal of Anthropological Research*, 37 (3): 247-255.

- Ward, B. E., 1955, An Example of a 'Mixed' System of Descent and Inheritance, *Man*, 55, 3-5.
- Ward, W. E. F., 1969, *The Royal Navy and the Slavers. The Suppression of the Atlantic Slave Trade*, London, George Allen and Unwin.
- Wendl, T., 1991, *Mami Wata oder ein Kult zwischen den Kulturen*, Münster, Lit .
- Wendl, T., 1999, Slaves, Spirit Possession and Rituel Consciousness. The Tchamba Cult among the Mina of Togo, in Behrend, H. et U. Luig (éds.), *Spirit Possession : Modernity and Power in Africa*, Madison, The University of Wisconsin Press, 111-123.
- Westermann, D. H., [1907] 1976, Zeichensprache des Ewevolkes in Deutsch-Togo (*Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen* 10: 1-14), in Sebeok, T. A. et D. J. Umiker-Sebeok, *Speech surrogates : drum and whistle systems*, The Hague, Mouton, 259-275.
- Westermann, D. H., 1930, Kuadzo Afelevo, Stefano Hiob, Ein Bericht über den Yewhekultus der Ewe, *Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen zu Berlin*, 33, 1-54.
- Westermann, D. H., 1935, *Die Glidy-Ewe in Togo, Züge aus ihrem Gesellschaftsleben*, Berlin, W. de Gruyter.
- Westermann, D. H., 1954, *Wörterbuch der Ewe-Sprache*, Berlin, Akademie-Verlag
- Zöller, H., [1885] 1990, *Le Togo en 1884 selon Hugo Zöller* (orig. *Das Togoland und die Sklavenküste*, Berlin, Sperman), trad. par K. Amegan et A. Ahadji, présenté par Y. Marguerat, Lomé, Haho.