



## Esclavages & Post-esclavages

Slaveries & Post-Slaveries

2 | 2020

Pratiquer l'histoire par les arts contemporains

---

### L'esclavage domestique au Togo

Le vodun Tchamba

*Domestic slavery in Togo. Tchamba vodun*

*La esclavitud doméstica en Togo. El vodun Tchamba*

*A escravidão doméstica no Togo. O vodun Tchamba*

Alessandra Brivio

---



#### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/slaveries/1266>

DOI : [10.4000/slaveries.1266](https://doi.org/10.4000/slaveries.1266)

ISSN : 2540-6647

#### Éditeur

CIRESC

#### Référence électronique

Alessandra Brivio, « L'esclavage domestique au Togo », *Esclavages & Post-esclavages* [En ligne], 2 | 2020, mis en ligne le 19 mai 2020, consulté le 24 mai 2020. URL : <http://journals.openedition.org/slaveries/1266> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/slaveries.1266>

---

Ce document a été généré automatiquement le 24 mai 2020.



Les contenus de la revue *Esclavages & Post-esclavages / Slaveries & Post-Slaveries* sont mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

---

# L'esclavage domestique au Togo

Le vodun Tchamba

*Domestic slavery in Togo. Tchamba vodun*

*La esclavitud doméstica en Togo. El vodun Tchamba*

*A escravidão doméstica no Togo. O vodun Tchamba*

Alessandra Brivio

---

*Cet article a été rendu possible par la contribution de la Mission ethnologique au Sénégal et en Afrique de l'Ouest (MESAO), et du Conseil européen de la recherche (projet ERC 313737 : « Shadows of Slavery in West Africa and Beyond: A Historical Anthropology »).*

- 1 Tchamba, ou Mami Tchamba, est l'une des nombreuses divinités qui peuplent la religion africaine du vodun. Présente parmi les populations de langue ewe et mina des aires côtières du Ghana sud-oriental, du Togo et du Bénin, Tchamba est considérée comme un vodun des esclaves, censé accueillir les esprits de ceux qui sont morts en captivité, loin de leur terre et de leurs divinités. En prenant appui sur l'observation des pratiques rituelles du culte de Tchamba (Rosenthal 1998 ; Wendl 1999 ; Brivio 2008 ; Rush 2011) et sur la mémoire qu'incarne sa riche culture matérielle, l'article interroge le phénomène de l'esclavage domestique au Togo et plus particulièrement la condition de la femme esclave. Les femmes esclaves étaient d'autant plus vulnérables qu'elles étaient souvent forcées de se marier au sein de la famille de leur maître (Klein & Robertson 1983 ; Wright 1995) : cette dimension assimilatrice est cruciale pour comprendre la spécificité de l'esclavage féminin au Togo. Il s'agit d'une clé de lecture que le vodun Tchamba nous oblige à interroger, dans la mesure où le culte met en jeu la dimension familiale de l'esclavage et évoque l'histoire de femmes mariées dans les familles des maîtres.
- 2 J'aborderai l'esclavage domestique au Togo sous l'angle de son contexte historique et des questions soulevées par la mémoire rituelle. Un aperçu historique permet de comprendre comment l'esclavage s'est propagé au Togo. L'étude de la mémoire assimilée par les fidèles de Tchamba révèle quant à elle des imaginaires relatifs à la dynamique de genre ; elle permet d'éclairer les rapports que l'esclavage cristallise entre les groupes du nord et ceux du sud du pays. Nous verrons comment le vodun Tchamba

reflète une négociation complexe entre les différentes parties impliquées dans l'esclavage. Ainsi, le langage rituel permet à la fois de faire ressortir les contradictions et la violence engendrée par cette institution, et d'atténuer les conflits en déplaçant les conséquences de cette violence vers un registre mystique. Toutefois, même si la violence et le langage discriminatoire de l'esclavage émergent dans les rituels, les voix des femmes esclavisées et mariées à leur maître restent une fois de plus silencieuses.

- 3 Il est courant d'étudier l'esclavage domestique en Afrique de l'Ouest en partant de la question de l'assimilation d'esclaves au sein de la famille du maître. Ainsi, selon Igor Kopytoff et Suzanne Miers, la compréhension de l'esclavage passe par l'étude de la parenté, des lignages ou du « droit sur la personne » car l'appartenance à un groupe implique toujours une relation de subordination et de dépendance (Kopytoff & Miers 1977 : 3-11). Chaque individu serait dès la naissance sujet à un réseau de relations, et sa position au sein de la famille et, par extension, dans la société, serait surdéterminée au point que toute existence serait impossible en dehors de ce cadre (Viti 2007 : 12-14). Toujours selon Kopytoff et Miers, cette condition de l'individu connoterait également l'existence de l'esclave. L'antithèse de l'esclavage ne serait donc pas la liberté, c'est-à-dire le fait ne pas avoir de lien de dépendance, mais le fait d'avoir des liens d'appartenance (Kopytoff & Miers 1977 : 17). De son côté, Orlando Patterson (1982 : 21-27) définit l'esclavage comme la marchandisation totale de l'individu, qui perd par là toute possibilité d'autodétermination. Cette aliénation complète de l'individu constituerait sa « mort sociale ». Il nous semble préférable d'étudier l'esclavage sous l'angle de sa dimension historique et, comme suggéré par Martin Klein (1993 : 5), de parler d'« un continuum de degrés de dépendance sociale plutôt que d'une dichotomie entre personnes libres et esclaves ». En Afrique, l'esclave n'a pas toujours été victime d'une mort sociale au sens de l'expression de Patterson ; il pouvait en fait avoir une famille, des enfants, accumuler des biens, accéder à des positions de pouvoir, posséder lui-même des esclaves et parfois oublier sa propre situation (Valsecchi 2017). Cela ne signifie pas pour autant que sa condition de marginalité ne pouvait pas ressurgir en période de difficulté et que son existence n'était pas sujette à des changements soudains et violents.
- 4 La recherche d'une définition homogène de l'esclavage empêche de comprendre la diversité des formes de dépendance qui l'ont caractérisé au XIX<sup>e</sup> siècle. Le *vodun* Tchamba évoque précisément cette période durant laquelle les « surplus » d'esclaves furent utilisés pour travailler dans les grandes plantations, dans les maisons et les commerces, après l'interdiction de la traite transatlantique qui transforma l'économie locale. Lorsqu'il s'agissait de femmes, celles-ci devenaient aussi des épouses ou des concubines des maîtres ou des membres de leurs familles. Tchamba, souvent appelée Mami Tchamba, rappelle surtout cet enrôlement des femmes et la prévalence féminine d'esclaves en Afrique.

## La dimension féminine de l'esclavage

- 5 Claude Meillassoux (1986 : 111) précise que les femmes en Afrique accomplissaient plus de tâches que les hommes et travaillaient un plus grand nombre d'heures. Elles partageaient les travaux agricoles avec les hommes et accomplissaient la totalité des activités domestiques. Ces raisons expliquent que la demande de femmes esclaves était plus élevée que la demande d'hommes. Leur exploitation et leur vulnérabilité étaient

doubles puisqu'aux charges de travail s'ajoutait l'exploitation sexuelle (Klein & Robertson 1983 ; Wright 1993).

- 6 Pendant la période coloniale, le caractère familial de l'esclavage domestique conduit les Européens à le considérer comme une institution bienveillante, par comparaison avec les plantations américaines. En 1885, le journaliste allemand Hugo Zöller (1990 : 184), lors d'un voyage dans les territoires récemment acquis par les Allemands, écrivait, parmi d'autres sujets, que les esclaves domestiques étaient très bien traités et menaient « une vie de Phéacien ; à certains points de vue, cette vie est préférable à celle de nos ouvriers allemands ». En général, dans le cas de l'esclavage féminin, on acceptait le fait qu'être épouse ou concubine et avoir des relations sexuelles avec le maître, même non consenties, était une amélioration intrinsèque de la condition d'esclave. Cette approche s'est développée parallèlement à une certaine tendance à refuser aux femmes, qui étaient absorbées dans la famille de leurs maîtres, la possibilité d'exprimer des points de vue différents et la volonté de changer leur condition. L'idée sous-jacente était que toutes les femmes vivaient encore en Afrique dans des conditions de soumission totale à l'homme et qu'il n'y avait pas de très grande différence entre une esclave et une femme libre.
- 7 Or, en écoutant la voix de femmes esclaves, comme celle de Teshi, on peut comprendre que leur position n'était pas passive, et qu'en général, elles connaissaient bien la différence entre le statut de femme libre et celui d'esclave (Brivio 2017). Le 16 décembre 1893, une jeune femme appelée Teshi, écrivait une lettre au « Kaiser Kommissariat » du Togo, à Lomé. Teshi, capturée et esclavisée, dénonçait sa condition à l'administration allemande dans l'espoir d'obtenir sa libération :

« I'm a native of Balugbey (Badougbe) where I live; about fifteen days ago a certain man named Doosoo, a native of Glidji came over to Balugbey and apprehended me; he then took me over to his own country and gave me in charge of the King Adjodat who kept me in prison for few days. After the elapse of four days Doosoo came, claimed me as his property and took me as a slave. I asked him the reason of his apprehending me, and if he had some power from the Government to do so. He replied that he has got more to do with me and my family and that he will show us his power. I have managed, God helping me, to escape out of his hands and I now come to lay open the matter to you. Report came the other day that since I left Doosoo had been troubling my family, telling them that if they do not bring me over, they will feel the weight of his punishment. I therefore humble beg you to see about the matter and to call Doosoo to show cause why he has apprehended me, made me prisoner, took me as his slave and has treated me so cruelly when I have no private intercourse with him before<sup>1</sup>. »

- 8 Cette lettre témoigne du fait que l'esclavage, de même que d'autres formes de dépendance (comme la mise en gage), malgré leur nature assimilatrice, ne pouvaient être confondus avec des liens familiaux puisqu'ils gardaient une forte dimension coercitive et violente. Teshi parlait de la violence de Doosoo qui, comme on peut le deviner, était aussi d'ordre sexuel. La lettre montre également que les femmes subissaient fréquemment les menaces de représailles contre leur famille, ce qui renforçait le joug de leur dépendance.

## Cadre historique : la société guin-mina

- 9 Hormis le petit royaume de Glidji, au sud-est, le Togo n'était pas un État négrier – contrairement aux royaumes Asante et du Dahomé. Le commerce d'esclaves se

concentrait autour de quelques points stratégiques, comme la région du petit village de Badougbe, près de Togoville, au bord du lac Togo, situé à quelques kilomètres de Glidji.

- 10 La société guin-mina actuelle, dont Glidji et Aného sont les centres historiques, commença à se structurer à partir du XVII<sup>e</sup> siècle, sous l'effet des migrations de populations ga, fante, anlo et adangbe, qui fuyaient la Gold Coast – ainsi dénommée à l'époque par les Européens. Ces groupes de fugitifs s'installèrent sur le territoire aux alentours d'Aného, déjà occupé par des Peda, et fondèrent la ville de Glidji dont leur royaume prit le nom. Les territoires guin-mina sont aujourd'hui habités par une population très hétérogène formée de Pla, de Peda, d'Adja, d'Ouatchi, de Fon, ainsi que par les Afro-Brésiliens, c'est-à-dire les descendants des anciens esclaves affranchis revenus du Brésil à partir de la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle et les métis (Mignon 1985).
- 11 Au cours du XIX<sup>e</sup> siècle, après l'interdiction de la traite transatlantique par l'Angleterre et avec l'implantation du « commerce légitime », l'esclavage domestique devint un « mode de production » réservé surtout à l'agriculture destinée à l'exportation et au profit d'une économie de plantation (Coquery-Vidrovitch 1971 : 107-123 ; Lovejoy 2000). L'accumulation d'esclaves permettait de mesurer la capacité matérielle et la richesse d'une nouvelle classe sociale de nantis (Goeh-Akué 2001 : 570).
- 12 L'interdiction avait changé l'organisation de la traite négrière. Les grands navires furent remplacés par des petits qui faisaient du cabotage. Le pays guin-mina, autour de la ville d'Aného, situé entre le lagon et la mer, devint un épice de la traite. Les embarquements pour les Amériques se faisaient dès lors à partir d'Aného, d'Agoué, de Goumoukopé et de Porto Seguro. Le lac Togo situé au nord d'Aného devint le centre de ce nouveau trafic. Les personnes raziés dans les contrées ouatchi et dans le nord du Togo et du Ghana, convergèrent vers les rivages nord du lac, notamment vers le marché de Depko Blokossi. De là, les navires partaient vers les ports d'embarquement côtiers. Il semblerait qu'Agbodrafo (Porto Seguro) fut, à partir de 1840, le port le plus important de la côte togolaise (Goeh-Akué 2001 : 574). Le roi d'Agbodrafo avait même nommé un officier, Dekpogan (le chef de Dekpo), pour contrôler et gérer localement ses propres intérêts économiques dans le commerce. Durant cette période, les Afro-Brésiliens jouèrent un rôle crucial ; même le célèbre négrier Francisco Felix de Souza quitta le territoire correspondant à la région côtière du Bénin méridional actuel pour s'installer dans cette zone moins contrôlée par les navires européens qui réprimaient la traite, et il acheta un terrain à la périphérie d'Aného pour en faire un baraquement d'esclaves (Adotevi 2001 : 117).
- 13 Au plus fort de son expansion, l'ensemble guin-mina exerçait son contrôle militaire sur le territoire côtier, allant du fleuve Mono, qui longe la frontière actuelle entre le Togo et le Bénin, jusqu'à la ville anlo-ewe de Keta au Ghana (Wilson 1984).

## La traite domestique

- 14 L'interdiction de la traite négrière intercontinentale n'affecta pas la condition des esclaves domestiques. En 1885, soit quelques années avant la lettre de Teshi, Zöller décrivait ainsi la situation du pays :

« Toutes les personnes aisées du littoral à Petit-Popo, à Grand-Popo, à Porto-Seguro, Bé, Togo, etc. possèdent également leurs esclaves. Si la vente s'avère nécessaire, ces derniers ne sont plus, de nos jours, vendus en public [...]. On n'a pas le droit de

vendre leurs enfants, qui ne sont plus des esclaves mais des serfs ; ils représentent des membres de famille d'un rang inférieur [...]. Par contre, les quelques Blancs (aucun Allemand ne se trouve parmi eux) qui gardent encore des esclaves à l'ancienne mode sont extrêmement détestés. S'il n'est pas difficile pour un Blanc d'acheter autant d'esclaves qu'il veut, il lui serait toutefois impossible de les revendre aujourd'hui. » (Zöller 1990 : 185)

- 15 L'implication des Européens était massive et Zöller (1990 : 185) soulignait que bon nombre de leurs *boys* ou de leurs *stewards* étaient en fait des esclaves ; leur salaire était versé soit directement au maître, soit aux esclaves, qui devaient en céder une partie au maître. Pendant le XIX<sup>e</sup> siècle et surtout dans ses dernières années, la plupart des esclaves domestiques utilisés dans les familles ou dans les plantations étaient issus de razzias menées dans des régions éloignées du Nord. Zöller décrivait le processus d'acheminement :

« [...] parfois, les marchands arrivent jusqu'à Lomé avec de l'or et des esclaves qui viennent en partie du marché d'esclaves de Salaga, en partie du pays ashanti, après avoir traversé le territoire anglais. On vend encore des esclaves même à Grand-Popo, à Agoué, etc. » (Zöller 1990 : 185)

- 16 Salaga, située dans l'actuel Ghana, abritait l'un des principaux marchés d'esclaves de la région, encore très actifs lors des voyages de Zöller. En 1877, David Asante et Theophilus Opoku, deux missionnaires de la Basel Mission, vinrent acheter du bétail à Salaga. Au cours de leur séjour, plus de 1 600 esclaves arrivèrent, et furent vendus en quelques jours par des commerçants mossi et haoussa. À l'occasion de leur visite, les esclaves étaient toujours vendus au marché. La description d'Opoku, parue dans un bulletin missionnaire et reproduite dans un numéro du « Rapport anti-esclavage » attribué à un missionnaire autochtone de Bale, était semblable à celle d'autres observateurs de l'époque :

« I took a walk to the very lively market, with its different goods; but I find that the largest business is done in slave-trade. One cannot describe the very barbarous and cruel treatment of these poor creatures by their tormentors. [...] Ten to fifteen people are bound together and are exposed to the greatest heat of sun. A spoonful of grit is all their food. Without cause the whip comes frequently down upon them by way of pastime, and perhaps because they cannot be sold well. If a slave has got ill because of privation he is thrown aside until he will have recovered or died. If one goes along the lines of those people exposed for sale they will nod from all sides; others falter their hands and beg to buy them; others point to their mouth and stomach to show their hunger<sup>2</sup> [...]. »

- 17 À la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, le nombre d'esclaves provenant du Nord avait augmenté. Les marchés étaient abondamment approvisionnés en esclaves capturés par les troupes d'Almani Samori Touré et du Zabarima qui se déplaçaient dans l'ouest du Gonja et dans le nord-ouest du Ghana. L'axe qui reliait Salaga à la région orientale (la région frontalière entre le Togo et le Ghana), le long du fleuve Volta, constituait une importante voie de commerce. Après l'interdiction de la traite, ce fut encore le lieu d'acheminement d'esclaves ainsi que d'autres marchandises de contrebande, comme le rhum et le gin.
- 18 Les Zabarima commandés par Babatu lors des raids pillèrent les villages, ils prirent possession du bétail et les prisonniers étaient vendus comme esclaves. Le commerce de Zabarima et les raids dans le nord du Ghana prirent fin en 1897, lorsque la sphère d'influence européenne fut établie de façon homogène dans la région. Les raids de Samori Touré commencèrent en 1896 avec l'attaque de Bole. Les guerres menées dans la

région produisirent de nombreux esclaves. Pendant cette période, la ville de Kete-Kratchi, située plus au sud, le long du fleuve Volta, augmenta son influence. Selon le colonel britannique Piggot, les caravanes d'esclaves de Dagarti transportaient principalement des femmes et des enfants. De même, les marchands haoussa, qui faisaient du commerce entre Kintampo et Krachi, signalaient que des centaines d'esclaves samori, femmes et enfants, étaient ouvertement et régulièrement vendus à Krachi (Der 1998 : 25).

- 19 Zöller confirmait la prévalence féminine parmi les esclaves et la pratique courante consistant à accumuler des femmes esclaves comme preuve de puissance économique et d'influence politique :

« Tout ce que ces gens gagnent n'est pas converti en argent liquide ou en marchandises, mais réinvesti dans les femmes et les esclaves. Chez les Noirs de ce pays, il n'existe pas d'autre placement de capitaux que les esclaves et les femmes. Si la polygamie a pris ici une proportion inconnue même en Orient, il faut l'expliquer par une telle coutume. Voici quelques exemples : le commis principal d'une maison allemande de la place, qui parle plusieurs langues européennes, a six femmes légitimes ; l'agent commissionnaire d'une firme française en a 80 [...]. » (Zöller 1990 : 135)

## Tchamba

- 20 Contrairement aux autres cultes de possession africains liés à l'esclavage et principalement à la diaspora noire dans les pays du nord de l'Afrique, Tchamba n'incarne pas seulement la mémoire de sujets marginaux à la recherche d'une nouvelle identité dans un contexte étranger et angoissant ; elle représente aussi ce qu'on pourrait appeler la « conscience historique » (Wendl 1999) des maîtres et des marchands d'esclaves.
- 21 Les rituels de Tchamba sont pratiqués par les descendants des maîtres. Selon les conceptions locales, il s'agit de faire face à la « tragédie » de l'esclavage qui est la tragédie de personnes mortes et enterrées loin de leur région d'origine, de leurs divinités et de leurs ancêtres, en un mot, des personnes oubliées par la société et l'histoire. C'est la raison pour laquelle les esclaves ont été transformés et sont célébrés en tant que *vodun*, car ce sont des esprits inquiets et dangereux qu'il faut apaiser<sup>3</sup>. Ces esprits auraient choisi les descendants de leurs anciens maîtres pour entretenir l'autel de Tchamba et leurs corps pour les posséder pendant les cérémonies. En effet, les cérémonies de Tchamba sont le lieu rituel où se rencontrent les esprits des esclaves et ceux des maîtres. Les cérémonies collectives de Tchamba aident la société à faire face à un passé problématique et la famille à résoudre les conflits internes entre ses différentes composantes, entre descendants d'esclaves et de maîtres. Ce sont des conflits qui peuvent être liés à l'héritage de terres ou d'autres biens ou à la succession de rôles de pouvoir comme celui de chef.
- 22 Les récits et les pratiques des adeptes de Tchamba offrent une image parfois floue du passé historique, mais permettent de faire ressortir avec une extrême puissance certains faits, lieux, pratiques du passé, ainsi que les imaginaires, les peurs et les angoisses suscitées par l'esclavage. L'étude de Tchamba présente différents niveaux d'intérêt, dont le premier est la valeur ambiguë de la mémoire que promulguent les adeptes de Tchamba. En fait, les chefs de Tchamba affirment être les descendants de commerçants, même s'ils déclarent parfois qu'il existe, dans leur famille, un ancêtre

esclave, généralement une femme mariée au sein de la famille du maître. Les chefs acceptent ouvertement la position de leurs ancêtres dans la traite négrière et expriment une sorte de nostalgie à l'égard d'une richesse et d'une abondance révolue (Brivio 2008).

- 23 Pour expliquer leur implication dans la traite et pour donner un sens à la marchandisation des hommes, à l'accumulation du capital et aux drames qu'ils ont produits, les récits des fidèles de Tchamba suivent un schéma stéréotypé mais extrêmement intéressant. Selon Kokou Atchinou, chef du *vodun* Tchamba et actuellement chef de la congrégation du *vodun* du Togo :

« À l'époque de nos grands-pères, l'argent n'existait pas ; les gens allaient au marché pour échanger des aliments, du maïs, de l'huile rouge et de l'igname. Ce système posait quelques problèmes car les personnes qui n'avaient rien à échanger ne pouvaient pas se rendre au marché et ne pouvaient pas obtenir ce qu'elles cherchaient. C'est la raison pour laquelle nos grands-pères ont pensé utiliser des cauris.

Où était-il possible de les trouver ? Jamais sur la plage, il fallait pénétrer dans la mer et atteindre son fond. Comment était-il possible d'enrichir la profondeur ? Étant des chasseurs qui voyageaient dans la forêt et [qui] faisaient peur à tout le monde, ils ont commencé à chasser les êtres humains. Aidés par les pêcheurs de la côte, les chasseurs amenaient par bateau les captifs capturés au milieu de la mer, ils collaient les pieds et les mains des esclaves, leur attachaient de grosses pierres autour du cou et les laissaient descendre dans les eaux. Après quelques heures, les chasseurs retrouvaient les corps complètement recouverts de cauris. Ils reprenaient tous les cauris puis, après avoir déménagé un peu plus loin, ils jetaient à nouveau les corps dans l'eau. Ils continuaient ainsi jusqu'à la décomposition du corps.

C'est ainsi que l'esclavage a commencé. Quand les pêcheurs sont revenus sur la côte, ils avaient de l'argent pour acheter plus d'esclaves. Après, d'autres sont arrivés d'Amérique pour acheter les esclaves, mais cela s'est produit plus tard. C'était l'origine de l'esclavage. En conséquence, les gens ont commencé à avoir beaucoup d'argent mais, à l'époque, il n'y avait pas de banque où placer de l'argent. Comme il n'y avait rien à acheter, pas de télévisions, pas de voitures, pas de maisons et pas de terres, car il n'était pas possible de les vendre, ils ont été obligés d'acheter plus d'esclaves. Les esclaves étaient la seule marchandise disponible et plus vous étiez riche, plus vous aviez d'esclaves. C'était comme si aujourd'hui tu es riche et que tu as beaucoup d'argent à la banque<sup>4</sup>. »

- 24 Ce récit évoque l'origine de l'esclavage, identifiée au passage d'une économie de troc à une économie de marché. Les conséquences dramatiques de ce passage ont affecté la vie et la dignité des humains et généré une logique perverse selon laquelle les esclaves augmentaient la richesse des hommes et produisaient de l'argent ; avec l'argent, ils ne pouvaient qu'acheter d'autres esclaves. Le récit rapporte également la violence de la traite, qui a transformé les voies d'eau par lesquelles les esclaves étaient transportés pour être vendus, en lieux agentifs et responsables de cette violence. Un informateur de Louis Adotevi, par exemple, explique en ces termes la richesse et la violence que concentrait le lac Togo :

« À Dekpo, les esclaves n'acceptaient pas volontiers l'embarquement pour la rive sud ; et au cours de la traversée, ceux qui se montraient trop agités au risque de faire chavirer l'embarcation étaient purement et simplement noyés dans le lac. Les gens de Dekpo racontent que sur leurs corps, quelques jours après, poussaient des cauris qu'ils allaient ramasser au fond du lac ! Ainsi pouvait-on gagner de l'argent deux fois sur le dos de son cadavre. Est-il courant de trouver une entreprise aussi profitable ? [...] » (Adotevi 2001 : 132)



- 25 Le point intéressant de ces récits est la construction d'un imaginaire selon lequel on obtenait l'argent en utilisant des humains comme appâts : celui-ci proliférait sur la peau humaine, car l'argent, de même que l'économie de marché, avait besoin de la marchandisation des hommes et des femmes pour se développer. Ce récit peut donc être lu comme une métaphore de l'avidité du capitalisme et comme la mémoire matérielle et incarnée de la violence du passé (Austen 1993).
- 26 Les formes de violence liées à l'esclavage émergent ainsi à de nombreux moments de la ritualité de Tchamba. Emblématique est, par exemple, la proximité entre Tchamba et le culte Ada, dédié aux chasseurs et à ses proies. Celui-ci évoque explicitement la proximité entre la chasse et l'esclavage et entre les proies et les esclaves, en dénonçant le regard méprisant que les maîtres adressent à ces derniers (Brivio 2008).
- 27 Un autre sujet extrêmement intéressant qu'informe le culte de Tchamba est celui de l'origine géographique des esclaves. Tchamba, en tant que *vodun*, est composé d'entités supposées correspondre au groupe ethnique des esclaves décédés et des divinités que les captifs auraient pu adorer dans leur pays d'origine. Aujourd'hui, les anciens maîtres imaginent les esclaves comme étant uniquement originaires de la savane. Selon les affirmations que j'ai pu recueillir auprès des adeptes de Tchamba, les esclaves pouvaient être losso, kabyè, kotokoli, moba, haoussa, tamberma, daga, djougou, kante, kliko et peul. D'ailleurs, l'iconographie du culte et la pratique du rituel se réfèrent aux populations du Nord et surtout à ceux qui, parmi eux, sont aujourd'hui les plus présents au Sud, comme les Kabyès, les Peuls et les Haoussas. En réalité, de la fin du XVIII<sup>e</sup> jusqu'à la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, la plupart des esclaves déportés provenaient de l'aire côtière frontalière des royaumes d'Oyo, d'Allada et du Dahomé. Selon Paul Lovejoy (2000), pendant cette période de grande expansion de la traite, 80 % à 90 % des captifs étaient d'origine adja ou acculturés adja, les autres étaient d'origine yoruba. Dans la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup>, même si les adja et les yoruba constituaient toujours la majorité, on enregistre un changement : les esclaves pouvaient avoir des origines nupe, haoussa ou de l'aire voltaïque de l'Est ; ils pouvaient venir des territoires bariba, des montagnes de l'Atakora.
- 28 On peut observer une distanciation géographique orchestrée par les descendants de maîtres : ceci leur permet de parler d'esclavage, un sujet qui est aujourd'hui encore gênant et délicat. Pour éviter la brutalité du terme *ameflefle* qui signifie « personne achetée », on utilise couramment celui plus discret de *amehenva*, c'est-à-dire « celui qu'on a apporté de l'extérieur » (Adotevi 2001 : 117). Comme l'a montré Sandra Greene chez les Anlo du sud-est du Ghana, l'une des stratégies adoptées pendant la période de l'abolition pour éviter l'émergence de conflits et l'évasion d'esclaves, était de « changer la façon dont les esclaves et l'esclavage étaient traités et nommés, reconfigurant l'idée même d'étranger » (Greene 1996 : 32). Aujourd'hui, selon les adeptes de Tchamba, les esclaves étaient tous originaires du Nord : l'esclave est devenu l'étranger absolu, non par oubli de l'histoire, mais pour se débarrasser de la honte qui est toujours liée à ce passé et pour éviter les conflits que sa mémoire pourrait susciter.

\*

- 29 Comme en témoigne l'histoire de Teshi, les origines géographiques d'un esclave pouvaient être très proches, de sorte que le maître pouvait même menacer ses parents – ce qui fut le cas pour elle. C'était probablement une fille donnée en gage ou la fille

d'une famille d'esclaves, qui, malgré une existence semblable à celle des hommes libres, pouvait redevenir esclave lorsque le maître en avait besoin. Ou même une fille vendue par sa famille pour faire face à des besoins économiques imprévus.

- 30 Les voix des femmes esclaves, celles qui, comme Teshi, ont dénoncé leur situation, ont rarement été enregistrées et dans une certaine mesure, elles restent silencieuses, même dans les rituels *vodun*. La prêtresse *vodun* Ablavi Laba affirmait, en ne montrant aucune réticence, que sa grand-mère (*togbe*) était une esclave :

« À une époque, nos grands-pères achetaient des esclaves qui travaillaient dans les champs et dans les maisons. Avec le temps, certaines femmes esclaves sont devenues leurs épouses et les mères de leurs enfants. Après la mort des personnes achetées, il peut arriver que les esprits, même beaucoup plus tard, demandent d'avoir un autel dans la maison. D'abord on voit des signes de cet esprit, par la suite on comprend qu'il faut [pour le bien de la famille] installer un autel pour eux. »  
(Brivio 2008 : 70)

- 31 La mémoire rituelle, tout en laissant la place à la violence et aux spectres du passé, parvient à calmer les conflits et à faire taire les voix dissonantes. Les femmes esclaves et concubines trouvent aujourd'hui une place sur l'autel de Tchamba et sont vénérées et honorées par leurs descendants mais leur histoire personnelle n'est pas enregistrée dans la mémoire collective. La possibilité d'exprimer leurs sentiments ou leurs propres points de vue disparaît dans la rhétorique de l'assimilation, mais peut être révélée par la vengeance invisible et imprévisible d'un *vodun* vindicatif, volage et agressif comme celui de Tchamba.

## BIBLIOGRAPHIE

- ADOTEVI, Louis, 2001. « Contribution à l'étude de l'esclavage en pays guin-mina à l'époque précoloniale (XVII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècle) », dans Nicoué Lodjou GAYIBOR (dir.), *Le tricentenaire d'Aneho et du pays guin : actes du colloque international sur le tricentenaire du pays guin*, vol. 1, Lomé, Presses de l'université de Lomé, p. 117-135.
- AUSTEN, Ralph, 1993. « The moral economy of witchcraft: an essay in comparative history », dans Jean COMAROFF & John COMAROFF (dir.), *Modernity and its Malcontents. Ritual and Power in Post-colonial Africa*, Chicago / London, Chicago University Press, p. 89-110.
- BRIVIO, Alessandra, 2008. « Nos grands-pères achetaient des esclaves... Le culte de Mami Tchamba au Togo et au Bénin », *Gradhiva*, n° 8, p. 64-79. Disponible en ligne : [journals.openedition.org/gradhiva/1188](http://journals.openedition.org/gradhiva/1188) ; DOI : [doi.org/10.4000/gradhiva.1188](https://doi.org/10.4000/gradhiva.1188).
- BRIVIO, Alessandra, 2013. « Tales of Cowries, Money and Slaves », dans Alice BELLAGAMBA, Sandra E. GREENE & Martin KLEIN (dir.), *African Voices on Slavery and the Slave Trade*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 47-53.
- BRIVIO, Alessandra, 2017. « 'I Am a Slave Not a Wife': Slave Women in Post-Proclamation Gold Coast (Ghana) », *Gender & History*, n° 29/1, p. 31-47.

- COQUERY-VIDROVITCH, Catherine, 1971. « De la traite des esclaves à l'exportation de l'Huile de palme et des palmistes au Dahomey, XIX<sup>e</sup> siècle », dans C. MEILLASSOUX & D. FORDE (dir.) *The Development of Indigenous Trade and Markets in West Africa*, London, Oxford University Press, p. 107-127.
- DER, Benedict G., 1998. *The slave trade in Northern Ghana*, Accra, Woeli publishing services.
- GOEH-AKUÉ, M. A., 2001. « Le patrimoine architectural d'Aného, une conséquence de l'ébauche d'une accumulation primitive du capital », dans Nicoué Lodjou GAYIBOR (dir.), *Le tricentenaire d'Aného et du pays guin : actes du colloque international sur le tricentenaire du pays guin*, vol. 2, Lomé, Presses de l'université de Lomé, p. 559-585.
- GREENE, Sandra, 1996. « Crossing Boundaries/Changing Identities: Females Slaves, Male Strangers, and Their Descendants in Nineteenth- and Twentieth-Century Anlo », dans Maria GROSZ-NGATE & Omari KOKOLE (dir.), *Gendered Encounters. Challenging Cultural Boundaries and Social Hierarchies in Africa*, London / New York, Routledge.
- KLEIN, Martin (dir.), 1993. *Breaking the Chains. Slavery, Bondage and Emancipation in Modern Africa and Asia*, Madison, University of Wisconsin Press.
- KLEIN, Martin & Claire C. ROBERTSON (dir.), 1983. *Women and Slavery in Africa*, Madison, University of Wisconsin Press.
- KOPYTOFF, Igor & Suzanne MIERS, 1977. « African 'Slavery' as an Institution of Marginality », dans Igor KOPYTOFF & Suzanne MIERS (dir.), *Slavery in Africa. Historical and Anthropological Perspectives*, Madison, University of Wisconsin Press, p. 3-81.
- LOVEJOY, Paul, 2000. *Transformations in Slavery. A History of Slavery in Africa*, Cambridge / New York, Cambridge University Press.
- MEILLASSOUX, Claude, 1986. *Anthropologie de l'esclavage. Le ventre de fer et d'argent*, Paris, PUF.
- MIGNON, Alain, 1985. *La terre et le pouvoir chez les Guin du Sud-Est Togo*, Paris, Publications de la Sorbonne.
- PATTERSON, Orlando, 1982. *Slavery and Social Death: A Comparative Study*, Cambridge, Harvard University Press.
- ROSENTHAL, Judy, 1998. *Possession, Ecstasy & Law in Ewe Voodoo*, Charlottesville, The University Press of Virginia.
- RUSH, Dana, 2011. « In Remembrance of Slavery. Tchamba Vodun Arts », *African arts*, n° 44/1, p. 40-51.
- VALSECCHI, Pierluigi, 2017. « "My Dearest Child Is My Slave's Child:" Personal Status and the Politics of Succession in South-West Ghana (Nineteenth and Twentieth Centuries) », dans Alice BELLAGAMBA, Sandra E. GREENE & Martin A. KLEIN (dir.), *African Slaves, African Masters: Politics, Memories, Social Life*, Trenton, Africa World Press, p. 41-60.
- VITI, Fabio, 2007. *Schiavi, servi e dipendenti. Antropologia delle forme di dipendenza personale in Africa*, Milano, Cortina.
- WENDL, Tobias, 1999. « Spirit Possession and Ritual Consciousness. The Tchamba Cult among the Mina in Togo », dans Heike BEHREND & Ute LUIG (éd.), *Spirit possession: Modernity and Power in Africa*, Madison, University of Wisconsin Press, p. 111-123.
- WILSON, S., 1984. « Aperçu historique sur les peuples et cultures dans le Golfe du Bénin : le cas des "Mina" d'Aného », dans François de MEDEIROS, *Peuples du Golfe du Bénin (Aja-Ewé)*, Paris, Karthala, p. 127-150.

WRIGHT, Marcia, 1993. *Strategies of Slaves and Women. Life-stories from East/Central Africa*, New York, Lilian Barber Press.

ZÖLLER, Hugo, 1990. *Le Togo en 1884 selon Hugo Zöller*, Paris / Lomé, Karthala / éditions Haho.

## NOTES

1. Archives nationales du Togo, FA 1/401, 16 décembre 1893 (nous citons le document original en anglais).
2. British Library, *The Anti-Slavery Reporter*, nov. 1878, 21, 5 ; collection I, British Periodicals, p. 123.
3. Les esprits des esclaves morts et de toutes les personnes qui meurent à l'étranger ou d'une mort violente sont réputés ne pas avoir accès au rang d'ancêtre et, pour cette raison, ils continuent à errer dangereusement. Ils revendiquent, au nom du lien familial, chez les héritiers de leurs maîtres, l'installation d'un autel auquel ils se trouvent associés pour obtenir un statut proche de celui d'ancêtre.
4. Kokou Atchinou Lome, Togo, 2 janvier 2007, Maison ouaoua, Bè (reproduit dans Brivio 2013 : 52-53).

## RÉSUMÉS

Historiquement, le Togo n'était pas un État négrier, contrairement aux pays voisins ; seul le petit royaume des Glidji, au sud-est, était impliqué dans la vente d'esclaves. Aujourd'hui, les descendants des maîtres y célèbrent le culte du *vodun* Tchamba, considéré comme le *vodun* des esclaves. La mémoire rituelle de ce *vodun* évoque l'esclavage tel qu'il se développa dans la société togolaise au cours du XIX<sup>e</sup> siècle. En effet, l'interdiction de la traite atlantique entraîna un surplus d'esclaves. Ces derniers furent alors utilisés pour travailler dans les grandes plantations, dans les maisons et dans les commerces ou encore, dans le cas des femmes, pour servir d'épouses ou de concubines à leurs maîtres. L'économie locale fut ainsi complètement transformée. Tchamba, souvent appelée Mami Tchamba, rappelle surtout la prévalence des femmes parmi les esclaves en Afrique. Leur exploitation et leur vulnérabilité étaient doubles puisqu'aux charges de travail s'ajoutait l'exploitation sexuelle.

Aujourd'hui, la « tragédie » de l'esclavage est reconfigurée, envisagée comme la tragédie de personnes mortes et enterrées loin de leur lieu d'origine, de leurs divinités et de leurs ancêtres, en un mot, celle de personnes oubliées par la société et par l'histoire. C'est la raison pour laquelle les représentations des esclaves ont été transformées. Ces derniers sont désormais célébrés en tant que *vodun*, car ce sont des esprits tourmentés et dangereux qu'il faut apaiser. Les récits et les pratiques des adeptes de Tchamba offrent une image parfois floue de l'histoire, mais ils font apparaître avec une extrême vivacité certains faits, lieux, pratiques du passé, ainsi que les imaginaires, les peurs et les angoisses liés à l'esclavage.

In Togo, domestic slavery was a widespread institution affecting a relevant portion of the total population of the country. In present-day Togo, the descendants of slave masters are listed

among the worshippers of Tchamba *vodun*, allegedly the slave *vodun*. The ritual memory embedded in Tchamba evokes slavery as it evolved in Togolese society during the nineteenth century. The abolition of the Atlantic slave trade gave rise to a surplus of slaves who were put to work on the large plantations, in housework or in commercial activities. Where women slaves were concerned, they became the wives or concubines of their owners. The local economy was considerably modified. Tchamba, who is also called Mami Tchamba, celebrates the female component in domestic slavery. Women were exploited as productive, reproductive and sexual labor at the same time. In Tchamba worship, the “tragedy” of slavery is reconfigured as the plight of individuals who died and were buried far from their place of birth, their deities and their ancestors: forgotten by society and history. This is the reason why dead slaves are celebrated as *vodun*: they are deemed to be dangerous and weird spirits who need to be appeased for the peace of the community. The narratives and actions of Tchamba practitioners offer a blurred image of history, evoking events, places and practices of the past, as well as the imaginations, fears and anxieties aroused by slavery.

Históricamente, Togo no fue un Estado negrero, como sí lo fueron sus países vecinos; solo el pequeño reino de Glidji, al sudeste, estuvo implicado en la venta de esclavos. Actualmente, los descendientes de los amos en Togo celebran el culto del *vodun* tchamba, considerado como el *vodun* de los esclavos. La memoria ritual de este *vodun* evoca la esclavitud tal como se desarrolló en la sociedad togolesa en el siglo XIX. En efecto, la abolición de la trata generó un excedente de esclavos. Los que fueron utilizados para trabajar en las grandes plantaciones, en las casas, en los comercios y, en el caso de las mujeres, las esclavas servían también como esposas o concubinas de los amos. La economía local se transformó así completamente. Tchamba, a menudo llamada Mami Tchamba, recuerda sobre todo la preponderancia de las mujeres entre los esclavos en África y su mayor vulnerabilidad dado que a su trabajo se agregaba la explotación sexual.

Hoy, la “tragedia” de la esclavitud ha sido reconfigurada y es considerada como la tragedia de personas muertas y enterradas lejos de sus lugares de origen, de sus divinidades y de sus ancestros o, en otras palabras, como la tragedia de personas olvidadas por la sociedad y por la historia. Es la razón por la que las representaciones de esclavos se han ido transformando. Se los celebra ahora en tanto *vodun*, es decir en tanto espíritus atormentados y peligrosos que es necesario apaciguar. Los relatos y las prácticas de los adeptos de Tchamba ofrecen una imagen a veces confusa de la historia, pero hacen aparecer con una extrema vivacidad ciertos hechos, lugares, prácticas del pasado, así como los imaginarios, los miedos y las angustias vinculadas a la esclavitud.

Historicamente, o Togo não foi um Estado negreiro, ao contrário dos países vizinhos. Somente o pequeno reino dos Glijji, situado no sudeste do Togo, esteve envolvido na venda de escravos. Hoje, os descendentes dos senhores, no Togo, celebram o culto do Vodun Tchamba, considerado como o vodun dos escravos. A memória ritual deste vodun evoca a escravidão que se desenvolveu na sociedade togolesa durante o século XIX. De fato, a abolição do tráfico negreiro atlântico resultou num excedente de escravos. Estes foram então usados para trabalhar nas grandes fazendas, nas casas e nas lojas, ou ainda, no caso das mulheres, para servir de esposa ou de concubina dos senhores. A economia local foi assim totalmente transformada. Tchamba, muitas vezes chamado Mami Tchamba, lembra sobretudo o predomínio das mulheres no seio dos escravos na África. A exploração e a vulnerabilidade dessas mulheres eram dupla, pois ao seu trabalho juntava-se a sua exploração sexual.

Hoje, a “tragédia” da escravidão encontra-se reconfigurada, encarada como a tragédia de pessoas mortas e sepultadas longe dos seus lugares de origem, de suas divinidades e de seus anciões, ou seja como pessoas esquecidas pela sociedade e pela história. É a razão pela qual as representações dos escravos foram transformadas: estão doravante celebrados enquanto vodun, pois são espíritos atormentados e perigosos que é preciso apaziguar. Os relatos e as práticas dos

seguidores de Tchamba oferecem uma imagem por vezes confusa da história, mas dão a ver com muita vivacidade alguns fatos, lugares, práticas do passado, assim como os imaginários, os medos e as ansiedades ligadas a escravidão.

## INDEX

**Mots-clés** : esclavage, mémoire rituelle, Tchamba, Togo, femmes esclaves

**Keywords** : slavery, ritual memory, Tchamba , Togo, slave women

**Palabras claves** : esclavitud, memoria ritual, Tchamba, Togo, mujeres esclavas

**Palavras-chave** : escravidão, ritual, memória, Tchamba, Togo, mulheres escravas

## AUTEUR

**ALESSANDRA BRIVIO**

anthropologue, professeur associé

Università Milano Bicocca (Dipartimento di scienze umane per la formazione “Riccardo Massa”),  
Italie