

LA CONSTRUCTION DE L'IDENTITE CHEZ LES BETAMMARIBE DU TOGO

Guy-Hermann Mawussé PADENOU

Ecole Africaine des Métiers de l'Architecture et de l'Urbanisme – Lomé- TOGO
ghparchitecture@yahoo.fr

Résumé

Le Togo est une terre d'accueil pour plusieurs peuples qui ont fui les méfaits de l'esclavage et les exactions de la guerre que se livraient les différents empires, royaumes et chefferies d'Afrique de l'Ouest. Les sociétés se sont implantées progressivement dans les territoires qui aujourd'hui sont les leurs. Parmi elles figurent les Bétammaribé ou Tamberma, qui vivent au Nord-Est du pays. Leurs habitations nommées téknyèntè, qualifiée de « châteaux tamberma », les caractérisent. Koutammakou, le territoire des Bétammaribé, classé au patrimoine mondial de l'humanité par l'UNESCO en 2004, est parsemé de ces habitations imposantes, mais dispersées dans un environnement rural. Pourquoi les Bétammaribé sont-ils si fortement attachés à leur territoire au point que s'en éloigner implique des conséquences pouvant aller jusqu'à une mise à l'écart ? Cette contribution a pour objectif d'identifier les principes qui établissent l'identité culturelle des Bétammaribé, en les rattachant à leur territoire, et en les différenciant des autres peuples. La méthodologie adoptée a consisté à compléter le travail de documentation par la pratique du terrain. Ce qui a permis d'une part de recueillir les données grâce aux enquêtes sociologiques, enregistrements de discussions autour de la culture et prises de vues notamment, puis d'autre part de montrer que Koutammakou est bien le territoire de l'affirmation de l'identité culturelle des Bétammaribé.

Mots clés : *Identité culturelle, territoire, Bétammaribé, Tamberma, Togo.*

Summary

Togo is a land of welcome for many peoples who fled the evils of slavery and the atrocities of war waged by the various empires, kingdoms and chiefdoms of West Africa. These societies gradually established themselves in the territories that are now theirs. They include the Betammaribé or Tamberma, who live in the north-east of the country. Their dwellings are known as téknyèntè, or "Tamberma castles". Koutammakou, the territory of the Bétammaribé, listed as a World Heritage Site by UNESCO in 2004, is dotted with these imposing dwellings, but scattered around a rural environment. Why are the Bétammaribé so strongly attached to their territory that moving away from it has consequences that can go as far as banishment? This contribution's objective is to identify the principles that establish the cultural identity of the Bétammaribé, linking them to their territory and differentiating them from other peoples. The methodology adopted consisted in supplementing the documentation work with fieldwork. This made possible to gather data through sociological surveys, recordings of cultural discussions and filming, and to show that Koutammakou is indeed the territory where the Betammaribé assert their cultural identity.

Key words : *Cultural identity, territory, Bétammaribé, Tamberma, Togo.*

Introduction

Le peuple Bétammaribé, encore appelé *Tamberma*, constitue une société fortement ancrée dans sa culture ancestrale. Implanté au Nord-est du Togo, ce peuple se caractérise par sa langue, le *Ditamari*, et son territoire *Koutammakou*. Installé au pied des monts du Togo, à la suite d'une migration dont les versions sont diverses, il se distingue par ses habitations nommées *tèkyèntè*, ses rites initiatiques *difouani* et *dikuntri*, ses rites funéraires *tibènti* rythmés par le son des tambours *fabènsè*. Les premiers arrivants se sont installés à Nadoba, à l'origine *Kunadooku-Nadoba*, le « pays de ceux qui cultivent les mains nues », en provenance de *Dinaba*, qu'ils situent près de Tanguéta au Bénin. Ils auraient migré en raison d'une famine provoquée par un surpeuplement, et seraient donc à l'origine des autochtones du versant Est de l'Atakora au Bénin (Gayibor, 1997). Il semblerait malgré tout que les anciens n'osent pas situer Dinaba (Sewane, 2020).

D'après une tradition orale locale largement partagée aujourd'hui, Bétammaribé signifie « les bons maçons ». Dans le village de Dissani appelé officiellement Bassamba, mais aussi à Warengo et Wartéma entre autres, nous avons appris que *Dinaba* se situe « dans le Gourma », près de Fada N'gourma au Burkina Faso. Le motif de la migration du peuple serait, non-seulement les guerres intestines de l'époque, mais surtout le refus de se laisser islamiser (Padenou, 2003). D'après Sulj, le mot *Tamberma* viendrait de *Batam-mariba* qui signifierait « grands bâtisseurs de tata » (Sulj, 1986). *Tata* désignant l'habitation des *Somba* du Bénin. Notons que les *Somba* sont composés de *Bétammaribé*, de *Bésorubé* et de *Bétiabé*. Ils ont ainsi été dénommés par ce vocable en langue Barriba, par l'administration coloniale française du Dahomey (actuel Bénin), en raison de leur insoumission.

Koutammakou, le territoire des Bétammaribé, est limité au Nord et à l'Ouest par le peuple Lamba, au Sud par les Losso et les Nawdeba, et à l'Est par la chaîne montagneuse de l'Atakora et la frontière avec le Bénin. Dans cette vallée, les habitations repliées sur elles-mêmes, sont différentes de celles des peuples voisins, avec leur imposante stature. Qualifiées de « châteaux-forts » (Sulj, 1986) en raison de leur apparence de forteresse, elles ont une forme compacte qui a toutes les caractéristiques d'une architecture défensive. D'après ce peuple, trois modèles de *tèkyèntè* auraient été ramenés de Dinaba par les ancêtres (Padenou, 2003). Ce qui corrobore les propos du prêtre franciscain Sulj,

d'après qui les *Tamberma* sont des descendants de l'Empereur Mossi *Morho-Naba*. Ils ont quitté la cité de leurs origines, qui se situerait dans la région de Fada N'gourma au Burkina Faso, sous la direction des trois ancêtres N'poh, N'tcha et Kpakou. Ces ancêtres s'étaient fait accompagner de leurs épouses respectives, et avaient emporté avec eux « le modèle du tata » (Sulj, 1986). « On dirait qu'au cours de leur marche, les *Batamariba* conserveraient le plan de leur *takyiènta* dans leur tête, prêts pour lui donner forme dès qu'ils trouveraient les conditions propices, ce qui supposerait un savoir millénaire de l'art de bâtir... » (Sewane, 2020 : 642).

D'après plusieurs sources locales, dont N'yo Yafonta Baykian, chef du village de Dissani, les Bétamaribé viennent de « chez le Morho-Naba » (Padenou, 2003 : 77), et se seraient d'abord installés dans les cavités naturelles offertes par la montagne et les baobabs, avant de descendre progressivement dans la vallée, avec l'accalmie, pour y construire leurs habitations. Le modèle perpétué par les Bétamaribé du Togo, serait le plus fidèle à la tradition constructive et à la symbolique ancestrale, d'après les *Somba* du Bénin (Padenou, Barrué-Pastor, 2006).

Les Bétamaribé marquent fortement leur territoire, à tel point que celui-ci devient un élément identitaire très fort. En effet, le peuple s'identifie à travers son territoire *Koutammakou*, qui en retour, ne peut être appréhendé sans cette société qui le caractérise et qu'il caractérise. En dépit des influences mutuelles entre les Bétamaribé et leurs voisins Lamba et Losso, *Koutammakou* garde son identité territoriale et culturelle. Si les Bétamaribé se disent provenant « du Gourma », leurs voisins Nawdéba (Nawda) et Losso disent venir « d'en haut », ce qui signifierait « du Nord ». D'après Frobenius et Froelich ils ont migré du royaume Mossi, pour s'installer entre les Kabyè et les Lamba du Togo (Gayibor, 1997).

En ce qui concerne leur classification linguistique, les Bétamaribé font partie du groupe *gourma* de l'aire Oti-Volta, et les Lamba, du groupe *gurunsi*. Les Losso sont classés dans le groupe *yom-nawdem* provenant du Bénin. Mais ces trois peuples se retrouvent dans les langues *gur* ou voltaïques du Togo. Les Lamba pour leur part, sont issus de l'expansion des peuples Lama (Kabyè). Leur ancêtre est l'un des fils du premier Lama, Koumbéritou, « descendu du ciel », et ils se sont installés pour fonder Kantè, en provenance de Lama Dessi, après avoir refoulé ou assimilé les populations autochtones (Gayibor, 1997).

Mais qu'entendons-nous par identité ? Le terme fait partie de ces mots polysémiques dont l'utilisation nécessite un travail conceptuel. En effet, selon le dictionnaire du Centre National des Ressources Textuelles et Lexicales (CNRTL) entre autres, l'identité peut être comprise de plusieurs manières. Baudry et Juchs soulignent cette caractéristique en disant que le terme « recouvre cinq sens ou nuances de sens : ils expriment la similitude, l'unité, l'identité personnelle, l'identité culturelle et la propension à l'identification ». (Baudry et Juchs, 2007 : 157). Ces auteurs ont mis l'accent sur la manière dont les sciences sociales définissent l'identité. A cet effet, Mucchielli nous dit que « actuellement, le sens du concept « identité » n'est pas fixé. Ce sens fait problème dans les sciences humaines et chaque spécialiste écrit pour tenter de le préciser » (Mucchielli 2009 : 6). Il ajoute que la notion même d'identité est toujours plurielle, dans la mesure où elle implique inévitablement plusieurs acteurs. De plus, chaque contexte qu'il soit biologique, psychologique, temporel, matériel, économique, relationnel, normatif, culturel ou politique, induit un sens spécifiquement non figé à la notion, en raison de ses interactions avec les autres. Finalement, nous faisons nôtre, l'idée que « le sens de l'identité d'un acteur pour un autre acteur est fonction du ou des contextes pertinents utilisés par ce dernier acteur pour définir, pour lui, l'identité du premier » (Mucchielli 2009 : 13). Ainsi, chaque contexte implique des référents qui lui sont propres, qui donnent une multiplicité de dimensions scientifiques à l'identité, qu'elle soit individuelle ou collective. Le premier fondement de l'identité est donc le contexte, c'est à dire la situation par laquelle chaque acteur définit l'autre. Le contexte est nécessaire pour donner du sens à l'identité, mais le sens de l'identité est lui-même contenu dans le contexte, comme le souligne Mucchielli.

Nous pouvons ajouter que « d'un point de vue méthodologique, la nature relationnelle et construite de l'identité fait en sorte qu'elle ne peut être appréhendée qu'à travers l'interaction » (Dorais, 2004 : 3). Et les identités collectives sont à la fois culturelle, ethnique et nationale. L'identité a cette particularité d'être autant individuelle que collective, mais de plus « l'identité d'une personne peut non seulement être saisie par un regard extérieur, mais elle est également vécue par la personne elle-même » (Becquet et al., 2016 : 262). L'identité est donc aussi bien personnelle que sociale. C'est un sentiment, mais aussi une représentation de soi qui est en fait le résultat d'un équilibre entre les motivations internes de l'individu et les réalités du groupe (Becquet et

al., 2016). L'identité des Bétammaribé doit être comprise comme un lien commun entre les individus, mais aussi entre individu et groupe. Nous aborderons la notion sous l'aspect sociologique, comme l'appartenance à un groupe social, qui se définit dans un milieu géographique, par des caractéristiques linguistiques et culturelles telles qu'une histoire et des représentations.

En quoi consiste donc l'identité du peuple Bétammaribé du Togo ? Afin de répondre à cette question, nous émettons l'hypothèse selon laquelle les références identitaires de ce peuple seraient non-seulement liées au contexte territorial, mais aussi et surtout à sa culture symbolique, à travers sa production sociale. Notre objectif est donc de montrer comment l'affirmation identitaire des Bétammaribé est sous-tendue par une identité territoriale, qui se trouve au confluent du pratique et du symbolique.

1. Méthodologie

Afin de trouver les données adéquates pour répondre à notre préoccupation, nous avons eu à construire une méthodologie avec plusieurs méthodes et techniques, notamment les techniques d'enquêtes sociologiques (entretiens, observations, enregistrements, photographie...), mais aussi celles propres à l'architecture (croquis, relevés, maquette numérique...) et à la géographie (cartographie).

En premier lieu donc, un travail de documentation nous a permis de recenser et lire le peu de littérature existant sur le sujet. Nous avons ainsi pu constater que jusqu'à présent, les écrits scientifiques sur le peuple Bétammaribé sont peu nombreux. Avant 2004, année de classement de leur territoire au patrimoine culturel mondial par l'UNESCO, à peine une dizaine de travaux existaient sur ce peuple. Mercier Paul a fait son travail de thèse sur la territorialisation du groupe Somba du Dahomey, en la complétant par la prise en compte des Tamberma du Togo en 1947, a proposé une monographie publiée en 1968. Les travaux réalisés par Maurice Albert-Marie en 1950 présentent les peuples Somba du Dahomey à travers leurs us et coutumes. Ils ont été publiés une trentaine d'années plus tard, en 1986. Le prêtre franciscain Sulj Joseph, pour sa part, décrit le peuple Tamberma à travers ses us et coutumes, ainsi que sa production sociale, dans un texte dactylographié à Nadoba en 1986, auquel nous avons eu accès dans une bibliothèque privée à Natitingou au Bénin. Preston-Blier

Suzanne quant à elle, publie en 1987, le premier travail anthropologique sur l'architecture des Bétammaribé, son rôle et sa symbolique. Smadja Myriam à son tour présente les rituels funéraires et leur lien avec la maison, dans un article publié en 1991. Elle publie aussi sous le nom de Sewane Dominique, la suite de ses travaux en 1999, 2002, et 2003 sur les rites initiatiques et funéraires dans leurs rapports au territoire et à l'habitation. Depuis le classement du territoire Bétammaribé au patrimoine de l'UNESCO, en 2004, il y eu une publication de Sewane la même année. Après un travail de thèse réalisé dans sa phase de terrain en 2000, nous avons ajouté à la documentation existante un ouvrage traitant les interactions entre le *tèkyèntè*, la société et le territoire des Bétammaribé en 2006. Pour terminer la liste, Sewane réédite ses textes en 2020. Aujourd'hui en 2023 donc, malgré ce classement qui "met les projecteurs" sur le peuple et son territoire dans une certaine mesure, les travaux proprement scientifiques ne sont guère plus nombreux.

Après le travail de documentation, il a été nécessaire d'aller sur le terrain pour découvrir le territoire, rencontrer le peuple Bétammaribé, et tenter de lever certaines contradictions perçues dans nos lectures. Par notre formation initiale d'architecte, nous avons choisi de faire cette étude avec une entrée architecture. Les critères retenus pour le choix des sites et populations à étudier sont de deux types. D'une part, les considérations historiques qui permettent de situer dans l'espace et dans le temps les implantations. D'autre part, les pratiques et les symboliques spatiales qui aident à mettre en évidence l'importance du rôle joué par l'habitation dans la caractérisation de l'identité territoriale. À la lumière du travail historique remarquable réalisé par Paul Mercier (Mercier, 1968), nous avons pu distinguer les implantations les plus anciennes de celles les plus récentes, et choisir de nous intéresser davantage aux villages de la plaine. Ceci, parce que nous pensons pouvoir trouver dans l'analyse de ces implantations plus récentes, les éléments de réponse pour notre étude. Notre choix a alors porté sur les villages de Dissani (ou Bassamba), Wartéma, et Warengo. Nos fréquentes visites à Nadoba nous ont également permis d'y procéder à quelques enquêtes. Les données ont été collectées de manière systématique. Ces deux phases de la collecte des données nous ont aidé à obtenir de nouvelles informations sur notre questionnement.

L'analyse des données collectées a été précédée par un tri de la matière exploitable, à la lumière de notre problématique. Ensuite, pour ce qui est du traitement, les enregistrements ont été écoutés et transcrits, le

territoire cartographié, les habitations relevées et photographiées, et les activités et phénomènes observés ont été rapportés fidèlement et assortis des explications recueillies.

2. Résultats

D'après Frobenius, le peuple Bétammaribé se désignait lui-même par le vocable *bata-mawa*, dont le singulier est *ota mado*. Il fut appelé *burghauern* qui signifie « les paysans des châteaux » (Frobenius, 1936). D'après les informations qui nous ont été livrées à Dissani, il se désigne par *Outam-mari* ou *Otammari* dont la traduction littérale est « le vrai maçon ». Le pluriel de *Outam-mari* donne *Batam-maaba* (Padenou, 2003 : 72). L'administration coloniale allemande le qualifia de *Tamberma*, un terme qui ne serait autre que la déformation de *Bétammaribé*. Comme on le voit à travers ces différentes appellations, les Bétammaribé se font remarquer par l'originalité de leur architecture.

À *Koutammakou*, les lieux possèdent une force vitale matérielle, de même qu'une force vitale immatérielle. Ce qui nous renvoie au système de pensée qui gère le mode de vie des sociétés négro-africaines, l'animisme qui accorde une âme à tout élément de la création. De plus, ils se caractérisent, dans leur très forte réalité culturelle, par un jeu de relations entre les principaux éléments du système de représentation que sont le visible et l'invisible, le haut et le bas, le ciel et la terre, la vie et la mort, le profane et le sacré... Nous avons pu constater qu'il existe dans la société Bétammaribé, la manifestation d'une très forte intégration aux lieux spécifiés par leur matérialité et leur immatérialité.

De plus, l'interface sociale et spatiale est extrêmement complexe à l'intérieur d'un village, d'un même groupe familial, d'une habitation, ainsi que dans les rapports de parenté, de classes d'âge, entre les genres, les vivants et morts. Ce qui a une double conséquence : la caractérisation d'une multitude d'espaces à la fois sur le plan matériel et idéal, mais aussi la mise en évidence d'une multitude de relations permanentes et passagères auxquels s'identifie chacun, dans la qualification du groupe. Ce sont entre autres les relations dedans/dehors, enfance/vieillesse, passé/présent, dépendant/dominant, vivant/mort, terrestre/céleste... Autant de dualités qui imposent un travail spécifique sur les rapports entre modèle d'habitation et modèle relationnel, pour appréhender les liens entre territoire, systèmes sociaux et construction identitaire. Les Bétammaribé

vivent en symbiose avec leur environnement, qui est habité par les hommes, leur âme, les ancêtres et défunts, puis enfin les esprits protecteurs ou nuisibles qui sont des divinités honorées par les familles. Dans de telles conditions, l'homme doit quotidiennement observer les règles d'un mode de vie véhiculé par un mode de pensée qui, davantage qu'un culte des ancêtres, veille au respect des forces vitales, visibles comme invisibles, pour l'équilibre et le bien-être collectif.

Partant de l'hypothèse que « les organisations spatiales sont garantes de l'identité sociale et culturelle et qu'elles en assurent la reproduction » (Paul-Lévy, Segaud., 1983 : 29), toute société est en rapport avec un ou plusieurs espaces déterminés. De plus, entre chaque société et son espace, ou ses espaces, existent des interactions qui mettent en évidence des relations particulières. Ce sont ces relations qui sont le fondement de l'affirmation identitaire.

Dans ce système, les représentations, qui sont aussi bien un produit qu'un processus qui permet à l'individu et au groupe de se construire une identité, ont une très grande importance. Elles nous ont permis d'analyser la singularité de la culture des Bétammaribé, et aussi les constitutifs de leur affirmation identitaire. Les produits de ces représentations sont aussi bien les pratiques sociales spécifiques, que la production sociale qui caractérise cette société. Parmi eux, c'est l'architecture de l'habitation, le *tèkyéntè*, qui nous a apporté les réponses, car elle est une matérialisation de la pensée collective, et aussi une cristallisation de la construction de l'univers cosmogonique de la société. Les autels sacrés qui l'accompagnent permettent de rendre présents, les êtres. Comme le dit Jodelet, les représentations sociales sont « une forme de connaissance, socialement élaborée et partagée, ayant une visée pratique et concourant à la construction d'une réalité commune à un ensemble social » (Jodelet, 1989 : 41). Ce qui justifie l'intérêt particulier que nous avons accordé à l'analyse et à la compréhension des rapports sociaux, régents par un mode de pensée spécifique, qui particularise la culture Bétammaribé en la structurant autour du *tèkyéntè*.

En quoi consiste la construction et l'affirmation identitaire des Bétammaribé ? Sans nul doute, cette identité passe avant tout par le marquage du territoire et par la production sociale, autrement dit plusieurs critères dont nous avons analysé certains ci-après.

2.1. L'affirmation identitaire par l'architecture

Pour la construction d'une définition de l'architecture en cohérence avec notre travail, nous avons sélectionné trois auteurs qui nous semblent complémentaires: il s'agit d'Amos Rapoport, Joseph Rykwert, et de Maurice Godelier. Le premier nous parle de l'architecture dans sa référence à des « principes régulateurs » qui sont des règles constructives qui doivent veiller à ce que l'objet construit réponde à des exigences culturelles et sociales, propres à chaque société (Rapoport, 1972). Cette architecture peut être monumentale ou non, et caractériser une société industrielle ou non. Le second s'intéresse plutôt à la fonction de l'objet architectural (Rykwert, 1976), et le dernier insiste sur le fait que l'architecture se définit par rapport à des conditions matérielles et sociales spécifiques (Godelier, 1984).

L'architecture est liée à l'environnement dans lequel elle se développe, mais cette spatialisation se définit aussi, et peut-être surtout, par des pratiques culturelles spécifiques qui justifient en partie la forme et l'organisation de l'objet construit. En outre, dans chaque société, l'architecture s'inscrit dans une conception du monde spécifique, et porte aussi la marque d'une histoire : celle de la période à laquelle elle s'est constituée. Une temporalité qui permet de mettre en évidence la spatialisation des usages qui caractérisent l'environnement de la société, à une époque donnée.

Les habitations sont par conséquent « la traduction directe et non consciente d'une culture sous la forme matérielle, de ses besoins, de ses valeurs –aussi bien que des désirs, rêves et passions d'un peuple. C'est une conception du monde écrite en italiques; c'est l'entourage idéal d'un peuple qui s'exprime dans les constructions et dans l'habitat, (...) » (Rapoport, 1972 : 3). Nous pouvons alors comprendre l'architecture comme la traduction matérielle, consciente ou non consciente de la culture et du mode de vie. Il est clair que les sociétés, et plus généralement les regroupements humains, sont caractérisés par une très grande diversité culturelle qui permet d'observer une grande variété de types de constructions, des architectures. Ainsi pouvons-nous catégoriser l'architecture en fonction des types de sociétés qui la produisent.

Et aussi, d'après Rykwert, qui nous rapporte le point de vue de Hegel, « la signification qui s'attache à un édifice n'a rien à voir avec ses méthodes de construction, (...) pas plus qu'avec sa fonction, ni même avec des associations d'idées qu'il fait spontanément jaillir. C'est dans le

concept (...) que concrétise l'architecture, qu'il faut chercher cette signification ; concept qui constitue l'élément prépondérant pour l'appréhension et l'appréciation de formes données d'architecture » (Rykwert, 1976 : 109). Cependant, chez les Bétammaribé, concept et méthode de construction sont fortement interdépendants et aussi importants l'un que l'autre.

Maurice Godelier pour sa part, nous fournit sans doute la définition la plus précise des critères fondamentaux qui gèrent la production matérielle de toute société. Ce sont en l'occurrence :

« 1) les conditions écologiques et géographiques déterminées à partir desquelles une société extrait ses moyens matériels d'exister ;
2) les forces productives, c'est-à-dire les moyens matériels et intellectuels que les membres de cette société mettent en œuvre, (...), à l'intérieur des divers procès de travail par lesquels ils agissent sur la nature pour en extraire les moyens d'existence, moyens qui constituent alors une partie socialisée de la nature ;
3) les rapports de production, c'est-à-dire les rapports entre les hommes, quels qu'ils soient, qui assurent la triple fonction de déterminer la forme sociale de l'accès aux ressources et du contrôle des moyens de production ; de redistribuer la force de travail des membres de la société entre les divers procès de travail et d'organiser le déroulement de ces derniers ; de déterminer la forme sociale de la redistribution des produits du travail individuel et collectif » (Godelier, 1984 : 173-174).

Toutes ces réflexions sont applicables à l'architecture des Bétammaribé, qui est une production sociale. En effet, les hommes produisent l'architecture en mobilisant les ressources et les moyens matériels offerts par le milieu où ils évoluent, et ceci à la lumière de leur conception du monde. Ce qui « implique la mise en œuvre d'un ensemble complexe de représentations, d'idées, d'idéalités (...). Et ces représentations elles-mêmes renvoient aux règles de fabrication des outils, aux attitudes corporelles, et bien entendu, plus profondément, aux conceptions indigènes de la nature et des rapports de l'homme avec la nature » (Godelier, 1984 : 175). Ainsi donc, l'identité s'affirme clairement au travers de l'architecture.

2.2. L'affirmation identitaire par la qualification de l'espace

Qu'est-ce qui, dans le milieu, peut donc être considéré comme le garant de l'identité du groupe qui y vit? D'après Marcel Mauss, « on pourrait

dire que tout est garant ou que le tout est garant, les éléments, les relations entre les éléments, les différents niveaux de relations, leur combinaison, la structure et la mise en œuvre par des êtres vivants, hommes, femmes, enfants, dans leurs gestes, leurs pratiques quotidiennes ou exceptionnelles, coutumières ou déviantes » (Paul-Lévy, Segaud, 1983 : 29). C'est la notion de « phénomène social total » développée par Mauss et à laquelle nous adhérons, qui revient à dire que le garant de l'affirmation identitaire des Bétammaribé ne peut se trouver que dans la particularité des relations que leur société entretient avec son espace ou le milieu dans lequel elle évolue. C'est donc l'action humaine pratique ou symbolique, qui définit l'espace en le caractérisant ; une définition qui fait appel à la notion de limites. En effet, les espaces diversement qualifiés se définissent à l'intérieur des emprises où des pratiques spécifiques sont reproduites, à l'intérieur de limites plus ou moins marquées matériellement ou symboliquement. Toute organisation spatiale se caractérise donc par un jeu de limites qui répondent à des représentations sociales propres à chaque société. De ce fait, et comme le proposent Paul-Lévy et Segaud, nous pouvons considérer la limite « comme un élément fondamental dans la constitution et la représentation des systèmes spatiaux des sociétés » (Paul-Lévy, Segaud, 1983 : 35). En effet, la limite est le marqueur par excellence de l'appropriation de l'espace, et elle caractérise fortement l'affirmation identitaire, comme nous avons pu le constater chez les Bétammaribé. Cependant, elle est à la fois celle visible comme le seuil de la maison, comme celle invisible entre le monde des vivants et celui des morts, qui caractérise l'occupation de l'espace par les Bétammaribé et définit *Koutammakou* leur territoire. L'affirmation identitaire de ce peuple a donc pour fondement l'espace dans ses multiples qualifications. Il est donc question d'une mise en relation étroite entre les données socio-historiques, et le milieu physique, deux éléments indissolublement liés. L'habitation Bétammaribé pour sa part, toujours orientée de la même manière, c'est-à-dire face à l'Ouest, le manifeste très concrètement. « La prééminence de l'orientation Est-Ouest est chargée de sens, à la fois sur le plan climatique (l'habitation tourne le dos aux fortes pluies), religieux (emplacement des autels sacrés, axe des tombes et du Dieu créateur *Kuiyé*), social (partition de l'habitation en deux hémisphères dont l'un est destiné aux femmes et l'autre aux hommes) ... » (Padenou, 2003 : 28). Et tout ceci est entièrement contenu dans l'habitation. Le *tèkyèntè* est à la base de la définition de

l'espace restreint qu'il constitue, et de l'espace plus vaste qu'il organise, et dont il est le centre.

2.3. L'affirmation identitaire à travers le lien social, l'habiter et l'habitation

L'affirmation identitaire des Bétammaribé se comprend aussi à travers les liens qu'entretient la maison, objet architectural, avec l'habiter, fonction culturelle analysée dans un contexte à la fois "naturel" et "social". L'approche est donc globale, multidimensionnelle et polyfonctionnelle, et intègre la grande diversité des aspects. D'abord les aspects physiques et environnementaux (climat, sols, végétation, relief), et matériels (formes, matériaux, techniques, emplacement, implantation). Ensuite les aspects économiques (outils de production et de stockage), familiaux et sociaux (les liens de parenté, la maison comme creuset de multiples relations sociales, lieu de partage des tâches entre les sexes, lieu de l'intime et du collectif, lieu de pouvoirs, lieu de hiérarchisation des rapports). Puis les aspects religieux, symbolique et cosmogoniques (siège des divinités protectrices, lieu d'invocation, de rituels et de sacrifices), ainsi que les représentations qui leurs sont associées (orientation, répartition et organisation des pièces, rapports intérieur/extérieur, bas/haut, gauche/droite). Et enfin les aspects esthétiques, ethniques et linguistiques.

Chez Leroi-Gourhan, le concept d'*habitation* se confond avec celui de *maison*. Il définit sans distinction l'un et l'autre, comme un abri qui a été construit ou transformé, par l'homme. De plus, pour lui « l'habitation est sans doute un des traits les plus précieux pour l'étude historique des peuples » (Leroi-Gourhan, 1973 : 243). Il explique ceci par le très grand conditionnement de la maison par le milieu naturel et culturel auquel elle appartient, mais aussi par « l'inertie technique en vertu de laquelle on ne change pas, à moins d'un grand profit, la forme d'un toit ou d'une fenêtre qui se sont montrés suffisants pendant des siècles » (idem). L'habitation est donc le résultat de l'action conjuguée de facteurs autant géographiques que sociaux. Mais nous pensons que la notion d'habitation ne répond pas seulement aux impératifs matériels dictés par le milieu. L'aspect immatériel et symbolique nous semble tout aussi important dans la conceptualisation et la formalisation de l'habitation qui, en règle générale, se présente comme la cristallisation d'une vision particulière de l'univers propre à la société qu'elle caractérise. Comme l'affirme Chombart de Lauwe cité par P. Bonnin, «

en parlant de la maison, c'est toute notre conception du monde que nous mettons en cause » (Bonnin, Perrot et de la Soudière, 1983 : 12). Ce qui est bien le cas dans la culture Bétammaribé où la maison, support de diverses fonctions, est aussi une représentation symbolique du monde. En effet, le *tèkyèntè* fournit aussi bien un abri pour le repos que des espaces correspondant à la satisfaction d'autres besoins comme la production et la spiritualité. De ce fait, il peut être constituée d'un seul bâtiment ou de nombreuses constructions.

Comme le souligne C. Bromberger, « l'habitation apparaît, en fait, comme la résultante d'une pluralité de facteurs (pédologiques, climatiques, historiques, économiques, sociaux, symboliques, etc.), que chaque société ordonne et hiérarchise selon des modalités qui lui sont propres » (in Bonte et Izard 1991 : 317). Bonnin, au sujet des habitations rurales françaises, semble confirmer cette réflexion car celles-ci « répondent à une organisation fixe des parties qui les composent. Ces « types » d'organisation (...) s'étendent sur des aires géographique, économique, politique ou culturelle » (Bonnin, Perrot et de la Soudière, 1983 : 75). Chez les Bétammaribé, l'habitation répond à des règles d'organisation qui, dans leurs grandes lignes, semblent fixes. Cependant, cette immuabilité n'est qu'apparente, car sur certaines des habitations, il nous est arrivé de noter une organisation différente. Ainsi peut-on remarquer à titre d'exemple, que dans certaines constructions, la cuisine a été implantée dans la moitié sud du *tèkyèntè*, plutôt qu'au nord. Le côté sud de l'édifice est celui qui, conformément aux règles de l'organisation ancestrale, est consacré à la masculinité et le côté nord à la féminité. Néanmoins, la fonction du *tèkyèntè* reste la même dans tous les cas : abriter le corps et loger l'âme.

3. Discussion

Le territoire construit par les Bétammaribé est un habitat dispersé composé de *tèkyèntè* organisés chacun sur deux niveaux, qui se dressent verticalement sur trois à cinq mètres de hauteur. Nous sommes ici en présence d'une architecture caractérisée par sa verticalité, dont la particularité est d'être défensive. A ce sujet, il y aurait un référent culturel important et fondamental, lié à la "distance", et évoqué dans la plupart des écrits caractérisant le peuple Bétammaribé. Ce référent spatial reposerait sur une unité de base qui correspondrait à la mise de l'habitation hors de portée de flèche, soit environ 150 mètres. D'après

les recherches faites par Mercier sur la question, il s'agit là « d'une légende construite par les Européens » (Mercier, 1968). De nos jours, c'est ce peuple lui-même qui se l'approprie et l'énonce comme un trait culturel fondamental. Certes en raison de l'habitat dispersé, la distance entre les habitations est associée à la culture spatiale des Bétammaribé, et à leur organisation territoriale. Cependant, cette distance qui régit l'occupation du territoire en gérant toutes les implantations, n'est pas de 150 m. En effet la culture bétammaribé n'est pas métrique ; les mesures sont rapportées au corps humain et à ses subdivisions. De plus, la distance entre les habitations est très variable, allant d'une proximité immédiate de quelques mètres, à une distance plus importante pouvant même aller au-delà de 150 m (Padenou, 2003). Une chose est sûre cependant, qui consiste à dire que les différents référents auxquels s'identifie la société Bétammaribé sont à l'origine d'une production sociale caractéristique, en l'occurrence une architecture spécifique.

La maison devient le principal identifiant identitaire pour ce peuple, et le *tèkyèntè*, est l'élément construit le plus élaboré de son paysage culturel architectural. Cette maison conçue sur un plan circulaire, est composée d'une alternance de tourelles à base ronde ou ovale, reliées entre elles par des murs curvilignes. L'ensemble s'organise sur deux niveaux, caractérisés par une forte symbolique. Le premier niveau correspond au rez-de-chaussée, et représente le sous-sol qui est le monde des morts, des ancêtres et des esprits d'une part. L'étage correspond au monde des vivants, et représente la croûte terrestre sur laquelle se déroulent les activités humaines. À ces deux niveaux s'ajoute un troisième, constitué par les différentes toitures de l'habitation, et qui représente le ciel. Autrement dit, c'est le monde du divin qui est ramené à l'échelle de l'habitation.

Paul Mercier avance la notion de « complétude » de l'habitation par laquelle il opère une distinction entre deux types de maisons dont l'une est considérée comme complète parce que dotée d'une fonction rituelle, et l'autre incomplète qui n'en a pas. Nous ne reprendrons pas à notre compte cette affirmation, car nous n'avons pas pu relever cette notion lors de nos enquêtes sur la représentation que se font les Bétammaribé de leurs maisons. En terre Bétammaribé, le droit de possession d'une habitation est subordonné à un certain nombre de règles sociales précises. Ces règles définissent le type d'habitation que l'on peut posséder, en se fondant sur un système de codification très élaboré, qui prend en compte le rang social, le lignage, de même que le statut au sein

de la famille restreinte ou étendue. De cette manière, une distinction s'opère entre les habitations sur le plan rituel. Certaines maisons remplissent un rôle rituel spécifique. La traduction dans le concret de la possession de la fonction rituelle est l'existence des autels consacrés aux ancêtres et aux divinités. Ces autels se rajoutent à ceux qui sont dédiés à l'âme des vivants, membres du groupe domestique (Padenou, 2003). La notion de complétude ne semble donc pas pertinente, du fait que le système de représentation du peuple Batammaribé conçoit la vie comme un perpétuel devenir. Ce qui exclut a priori un état d'aboutissement qui pourrait être compris comme une complétude. Les *tèkyèntè* se différencient, non par l'existence ou non d'une fonction, mais plutôt par leur degré de sacralité, au vu des règles ancestrales. En effet, le *kubwoti*, qui correspond au groupe familial composée des personnes qui descendent du même grand-père, s'organise autour de l'habitation d'un grand-père commun, regroupant les maisons de ses enfants et petits-enfants de sexe masculin. Les foyers des filles et petites-filles lui sont aussi associés, mais à un degré secondaire, laissant la priorité aux maisons des garçons. Plusieurs niveaux de rituels existent donc autour de la maison qui, quelle qu'elle soit, possède donc une fonction rituelle, selon le degré symbolique qu'elle occupe dans le *kubwoti*. Lors des naissances, c'est le *kubwoti* dont est issue la mère, qui prend le pas sur celui du père, pour décider et permettre, à travers les oncles maternels, les rituels destinés à l'enfant.

Chez les Bétammaribé, l'homme n'existe que par et à travers la tradition. Ce qui se traduit par l'importance accordée à la connaissance de celle-ci, à son respect, à sa perpétuation et à sa transmission à la descendance. L'homme "parfait" est celui qui vit dans et par la tradition, et qui la perpétue à travers les rituels, et assure la transmission des codes culturels. Lorsqu'un individu s'extrait de ce corpus physico-symbolique au travers duquel tout son peuple s'identifie et à l'intérieur duquel il puise ses valeurs référentielles ainsi que son assurance, cela veut dire qu'il a quitté à la fois sa maison, sa famille, son peuple, et ses protecteurs que sont les ancêtres, les esprits et les divinités. En perdant ainsi son univers, il rompt les liens avec le principe fondateur de son individualité, de son identité et aussi de sa nature en tant membre d'un ensemble identitaire. Par conséquent, le cycle vital, qui peut se résumer comme un enchaînement d'étapes, qui toutes ont leur importance sur le plan spirituel, est rompu. Le Bétammaribé qui quitte son village, se sépare de son corpus de références, et ne participe plus aux rituels ni

aux offrandes diverses dont la finalité est la fortification de son être, à travers la consolidation des liens socio-culturels. L'image qui pourrait se prêter le mieux à cette situation, c'est celle d'un arbre auquel l'on aurait coupé les racines. Les Bétammaribé ne font cependant pas appel à cette métaphore car pour eux, quitter ses ancêtres, c'est quitter son monde et s'exposer à tous les dangers possibles dans un monde inconnu et a priori hostile. Même si physiquement l'on est vivant, lorsqu'on part, l'on meurt spirituellement. Celui qui revient dans sa famille, dans son village, dans son monde d'origine après avoir vécu loin pendant un certain temps, il convient de la soumettre à des rituels afin de la réintégrer dans le cycle vital, et aussi dans la société qui étaient les siens. Ledit rituel est accompli devant la maison. Tant que l'on ne procède pas à ce rituel, la personne est maintenue à l'écart. De plus, le *tèkyèntè* joue également un rôle important dans la cohésion sociale, dans la mesure où les personnes en conflit, ne peuvent se réunir autour des rituels domestiques, qu'après avoir mis un terme à leur mésentente.

Conclusion

Au travers de cette communication, notre objectif est de comprendre en quoi consiste l'affirmation identitaire du peuple Bétammaribé. Ce qui nous a amené à identifier les principes qui établissent l'identité culturelle de cette société du Nord-Togo qui, malgré le courant d'« hybridation culturelle » actuel qui la touche indéniablement, semble perpétuer des usages ancestraux qui la rattachent à son territoire, et la différencient des peuples voisins. Les références identitaires de ce peuple sont non-seulement liées au contexte territorial, mais aussi et surtout à sa culture symbolique, manifestée à travers sa production sociale de l'espace, en l'occurrence la construction du territoire et de l'habitation. Le peuple Bétammaribé entretient des liens très forts avec son territoire. C'est donc la construction du territoire, à travers une spatialisation qui respecte et perpétue les règles ancestrales, mais aussi le système de représentations propre au peuple en question, qui permet de comprendre l'affirmation de l'identité. L'établissement d'interactions entre société et espace rend possible les fondements de l'affirmation identitaire de ce peuple, dont le principal élément est la maison ou *tèkyèntè*. En effet, toute la vie des Bétammaribé tourne autour du *tèkyèntè*, de la naissance à la mort. Les différents rituels qui rythment le fil de la vie de l'individu, mais aussi du groupe, se déroulent dans et

autour de la maison, qu'elle soit comprise comme habitation du groupe domestique, ou comme regroupement de tous les descendants d'un même ancêtre ou grand-père dans le *kubwoti*. Ce sont donc dans les relations que la société entretient chaque jour avec son espace de vie que se trouvent être les fondements de son affirmation identitaire.

Bibliographie

- Baudry Robinson, Juchs Jean-Philippe** (2007), « Définir l'identité », in *Hypothèses*, Paris, Éditions de la Sorbonne.
- Becquet Céline, Eustache Francis, Juskenaite Aurelija, Quinette Peggy** (2016), « *L'identité : une représentation de soi qui accommode la Réalité* », in *Revue de neuropsychologie*, Caen, John Libbey Eurotext.
- Bonnin Philippe, Perrot Martyne et de la Soudière Martin** (1983), *L'ostal en Margeride*, Paris, CNRS-CORDA.
- Bonte Pierre et Izard Michel** (1991), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF.
- Bromberger Christian** (1991), « Habitation », in *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, dirigé par P. Bonte et M. Izard, Paris, Presses Universitaires de France.
- Cornevin Robert** (1988), *Le Togo, des origines à nos jours*, Paris, Académie des Sciences d'Outre-Mer.
- Deffontaines Pierre** (1972), *L'homme et sa maison*, Paris, Gallimard.
- Denyer Suzan** (1978), *African traditional architecture: an historical and geographical perspective*, Londres, Heinemann Educational.
- Dorais Louis-Jacques** (2004), « La construction de l'identité », in *Discours et constructions identitaires*, dirigé par D. Deshaies et D. Vincent, Laval, Les Presses de l'Université Laval.
- Frobenius Léo** (1936), *Histoire de la civilisation africaine*, Paris, Gallimard.
- Froelich Jean-Claude** (1954), *La tribu Konkomba du Nord-Togo*, Collection Mémoires de l'IFAN, Dakar, IFAN.
- Froelich Jean-Claude** (1949), *Les sociétés d'initiation chez les Moba et les Gourma du Togo*, in *Journal des Africanistes*, Paris, *Revue de l'homme*.
- Gayibor Nicoué Lodjou** (1996), *Le peuplement du Togo: État actuel des connaissances historiques*, Lomé, Presses de l'U.B.
- Gayibor Nicoué Lodjou** (1997), *Le Togo sous domination coloniale (1884-1960)*, Lomé, Presses de l'U.B.
- Gayibor Nicoué Lodjou** (1997), *Histoire des Togolais: Des origines à 1884*, Lomé, Presses de l'U.B.

- Godelier Maurice** (1984), *L'idéal et le matériel: Pensée, économies, sociétés*, Paris, Fayard.
- Jodelet Denise.** (1989), *Les représentations sociales*, Paris, PUF, (Sociologie d'aujourd'hui).
- Leroi-Gourhan, André** (1973), *Milieu et techniques*, Collection Sciences d'aujourd'hui, Paris, Albin Michel.
- Maurice Albert-Marie** (1986), *Atakora (Otiau, Otammari, Osuri): Peuples du Nord-Bénin (1950)*, Paris, Académie des Sciences d'Outre-Mer.
- Mauss Marcel** (1983), *Anthropologie et sociologie*, Paris, PUF.
- Mercier Paul** (1968), *Tradition, changement, histoire: les «Somba» du Dahomey septentrional*, Paris, Anthropos.
- Meyer Laure** (1994), *Objets africains: vie quotidienne, rites, arts de cour*, Paris, Terrail.
- Mucchielli Alex** (1991), *Les méthodes qualitatives*, Collection Que sais-je?, Paris, P.U.F.
- Mucchielli Alex** (2009), *L'identité*, Collection Que sais-je?, Paris, P.U.F.
- Paul-Lévy Françoise et Segaud Marion** 1983, *Anthropologie de l'espace*, Collection alors;, Paris, Centre G. Pompidou / Centre de Création Industrielle.
- Padenou Guy-Hermann** (2003), *Architecture, environnement et société : la cosmogonie des trois mondes des Tamberma du Togo*. Thèse de doctorat, Géographie - Aménagement, Université Toulouse 2.
- Padenou Guy-Hermann et Barrué-Pastor Monique** (2006), *Architecture, société et paysage bétammaribé au Togo : Contribution à l'anthropologie de l'habitat*, Collection paysage & environnement, Toulouse, PUM.
- Rapoport Amos** (1972), *Pour une anthropologie de la maison*, Collection Aspects de l'Urbanisme, Paris, Dunod.
- Rykwert Joseph** (1976), *La maison d'Adam au paradis*, Collection Espacements, Paris, Seuil.
- Sewane Dominique** (2020), *Le souffle du mort : les Batammariba (Togo, Bénin)*, Collection Terre humaine, Paris, Plon.
- Smadja Myriam** (1991), « Les affaires du mort », in *Systèmes de pensée en Afrique Noire*, dirigé par C. Henry et D. Liberski, Paris, E.P.H.E.
- Sulj Joseph** (1986), *Le paysan de la vallée des Tamberma*, Nadoba.