Georges Kossi KOUDJODJI

LA MÉDIATION DES ANCÊTRES CHEZ LES *EVE* DU TOGO ET SA RÉCEPTION PAR LE CHRISTIANISME

une lecture phénoménologique et théologique

L'Harmattan ITALIA

L'Harmattan
in Africa / en Afrique

Harmattan Bénin - ISOR
Quartier Gbèdjromèdé - Rue Agbélenco, Lot 1247 I 01 - Cotonou-RP
(01 BP 359) - christian_dablaka123@yahoo.fr

Harmattan Burkina Faso
Av. Mohamar Kadhafi
12 BP 226 - Ouagadougou / harmattanburkina@yahoo.fr

Harmattan Cameroun
Immeuble Don Bosco - BP 11486 - Yaoundé / harmattancam@yahoo.fr

Harmattan Congo
67 Av. E. Patrice Lumumba
BP 2874 - Brazzaville / harmattan.congo@yahoo.fr

Harmattan Côte-d'Ivoire
Rés. Karl - Cité des Art
03 BP 1588 - Abidjan / etien_nda@yahoo.fr

Harmattan Guinée
Almamya Rue Ka 028
BP 3470 - Conakry / harmattanguinee@yahoo.fr

Harmattan Rép. Démocratique du Congo
c/o Faculté des sciences sociales, pol. et admin.
BP 243 - Université de Kinshasa (XI) / matangilamusadila@yahoo.fr

Harmattan Mali
Rue 58, Porte 203 (face au Palais de la Culture)
Badalabougou-Bamako / poudiougopaul@yahoo.fr

Harmattan Mauritanie
Espace El Kettab - 472 Av. Palais des Congrès
BP 316 - Nouakchott / mdlemkettab@yahoo.com

Harmattan Sénégal
Ville Rose - Rue Diourbel X - Rue G, Point E
BP 45034 - Dakar-Fann / senharmattan@gmail.com

Harmattan Togo
1771, boulevard du 13 Janvier
BP 414- Lomé / gerry@taama.net

Georges Kossi KOUDJODJI

LA MÉDIATION DES ANCÊTRES CHEZ LES *EVE* DU TOGO ET SA RÉCEPTION PAR LE CHRISTIANISME

une lecture phénoménologique et théologique

L'Harmattan Italia
via Degli Artisti 15
10124 Torino

L'Harmattan
5-7 rue de L'École Polytechnique
75005 Paris

Il presente lavoro è tratto dalla tesi di dottorato in Teologia, intitolata "*LA MÉDIATION ANCESTRALE DU PEUPLE EUE DU SUD-EST TOGO ET SA RÉCEPTION DANS LA TRADITION CHRÉTIENNE. Une lecture phénoménologique et théologique*", discussa dall'autore presso la Facoltà Teologica del Triveneto di Padova nell'a.a. 2013-2014 (primo relatore: prof. Andrea TONIOLO, correlatori: prof. Luciano BORDIGNON e prof. Orioldo MARSON)

www.editions-harmattan.fr

harmattan.italia@agora.it - harmattan.italia@gmail.com

© L'Harmattan Italia, Torino 2014

SOMMAIRE

Prefazione (Préface), ANDREA TONIOLO **9**

Introduction générale **11**

PREMIÈRE PARTIE

LA MÉDIATION ANCESTRALE :
PHÉNOMENOLOGIE D'UNE EXPÉRIENCE

I. Présentation et analyse de la praxis ancestrale *eve* comme réponse à l'exigence de la médiation anthropologique **19**
Introduction partielle
1.1 La figure de l'ancêtre
1.2 Le déroulement du culte
1.3 Les bénéfices du culte ancestral pour la société eve
Conclusion partielle

II. Identification, considération et éclaircissement des concepts présents dans le culte traditionnel ancestral **45**
Introduction partielle
2.1 Considération des concepts
2.2 Ancestralité et intercession
Conclusion partielle

III. Discernement critique comme clef de lecture du passage de l'adaptation à l'inculturation **67**
Introduction partielle
3.1 Le culte des ancêtres : aspects problématiques du culte et ses valeurs
3.2 Les valeurs positives en dialogue dans la médiation
3.3 Le culte ancestral : défi à la question du temps et de la mort
3.4 La temporalité de la médiation ancestrale
3.5 Le rapport entre phénoménologie et théologie
Conclusion partielle

DEUXIÈME PARTIE

LA MÉDIATION ANCESTRALE AU CARREFOUR
DE L'INCULTURATION DE LA FOI

IV. L'approche de la question par le magistère, par la théologie et par l'Église locale comme fondement pour une évangélisation en profondeur **93**
Introduction partielle
4.1 L'état de la question abordé par le magistère
4.2 Les nouveaux paradigmes de l'inculturation postconciliaire
4.3 Apports de quelques théologiens africains

4.4 Les deux pôles principaux de la théologie de l'inculturation
4.5 L'Épiscopat du Togo : l'inculturation du culte traditionnel et l'Église locale
4.6 De l'adaptation à l'inculturation
Conclusion partielle

V. Valorisation des *semina verbi* et leur rencontre réelle avec la médiation du Christ **131**
Introduction partielle
5.1 Le profil du vrai médiateur
5.2 Valeurs des symboles
5.3 La morale ancestrale eve à la lumière de la règle d'or du christianisme
5.4 Le symbole de la croix et la culture traditionnelle eve
5.5 La croix et le culte ancestral
5.6 Le Mystère Pascal et l'universalité du salut
Conclusion partielle

VI. Médiation christologique comme défi à la conception du temps et de la mort *eve* **158**
Introduction partielle
6.1 Affinité entre le temps chrétien, oriental et eve
6.2 La conception eve du temps et de la mort en rapport avec la conception chrétienne
6.3 Le temps sacré, le culte ancestral et Jésus-Christ
6.4 Rencontre entre le temps traditionnel eve et le kairòs
6.5 La relecture de l'histoire eve à la lumière de l'incarnation
6.6 Actualisation de la mort et résurrection de Jésus-Christ dans le culte ancestral
6.7 Eucharistie : le passé et le futur dans le présent
6.8 L'aspiration de l'être eve à l'éternité et à la résurrection
Conclusion partielle

TROISIÈME PARTIE

NÉCÉSSITÉ D'UN DIALOGUE *AD INTRA* (PERSPECTIVE THÉOLOGICO-PASTORALE) ET D'UN DIALOGUE *AD EXTRA* (PERSPECTIVE INTER-RELIGIEUSE) COMME NOUVELLE MISSION DE L'INCULTURATION

VII. Dialogue *ad intra* : une mission importante pour l'Église d'Aného en vue de l'efficacité de l'évangélisation interne et du dialogue avec toute la tradition ancestrale *eve* **185**
Introduction partielle
7.1 Nécessité d'un dialogue ad intra comme urgence d'une inculturation au présent
7.2 Exigence d'une catéchèse bien orientée pour le peuple eve
7.3 La valorisation de l'espace de dialogue
7.4 La palabre comme temps de réconciliation et de médiation

7.5 Recours à la narration
7.6 Les défis de la christologie dans le milieu eve : le Christ accepté par l'homme eve
7.7 L'importance d'un ministère de guérison
7.8 Un Christ Réconciliateur des Eve et chef de tous les ancêtres
7.9 La formation des agents pastoraux
Conclusion partielle

VIII. Le dialogue *ad extra* comme expression de la mission prophétique de l'Église d'Aného vis-à-vis du culte ancestral *eve* **219**
Introduction partielle
8.1 Unicité-universalité constitutive du Christ
8.2 Médiation de l'Église dans l'universalité du Règne
8.3 La médiation de l'Église dans le dialogue interreligieux
8.4 Dialogue avec les adeptes du culte ancestral eve comme chemin vers la libération
8.5 Le dialogue comme éveil de la conscience eve
8.6 Les fruits du dialogue entre l'Église locale et le culte ancestral eve
Conclusion partielle

Conclusion générale **253**

Notes **259**

Bibliographie **305**

Glossaire des termes utilisés **320**

Sigles et Abréviations **323**

PREFAZIONE (PRÉFACE)

Andrea Toniolo
(Facoltà Teologica del Triveneto - Responsabile del Servizio Nazionale per gli Studi Superiori di Teologia e di Scienze Religiose - CEI)

«*Le Chiese particolari profondamente amalgamate non solo con le persone, ma anche con le aspirazioni, le ricchezze e i limiti, i modi di pregare, di amare, di considerare la vita e il mondo, che contrassegnano un determinato ambito umano, hanno il compito di assimilare l'essenziale del messaggio evangelico, di trasfonderlo, senza la minima alterazione della sua verità fondamentale, nel linguaggio compreso da questi uomini e quindi annunciarlo nel medesimo linguaggio*» *(*Evangelii nuntiandi *n. 20): l'esortazione apostolica di Paolo VI, considerata la* magna charta *dell'evangelizzazione, aveva ribadito la necessità dell'intreccio profondo tra fede annunciata e culture dei popoli, affidando il ruolo delicato, paziente, lungo di tale mediazione alle Chiese particolari. Evangelizzazione e inculturazione, infatti, sono le due facce della stessa medaglia. Non esiste una fede astratta, non inculturata; anzi la fede giunge alla propria identità dentro e grazie a una cultura, che fornisce i linguaggi e i simboli di codifica, la base antropologica, l'umano come punto di intersezione della fede. L'inculturazione è in realtà un processo di trans-culturazione, attraverso il quale le Chiese locali "amalgamate" con l'universo simbolico-religioso di un popolo, in dialogo con la Chiesa universale e con l'esperienza salvifica cristiana "già" mediata culturalmente (la tradizione), trovano quelle forme e strade (riti, prassi pastorali, azioni, pensieri) che permettono a una cultura locale di sentire come propria quell'esperienza salvifica. Tale lavoro di trans-culturazione, d'incontro e scambio tra Vangelo e cultura, permette di superare lo scandalo dell'estraneità tra fede e cultura, senza perdere lo scandalo della Croce, la sua perenne forza d'urto e critica; evita sia il paradigma della contrapposizione che quello dell'adattamento. All'interno di tale processo paziente d'inculturazione affidato in primis alle Chiese particolari si colloca il pregiato lavoro di ricerca teologica di Georges Kossi Koudjodji, sacerdote appartenente al popolo eve del Sud-Est Togo. La riflessione – frutto di dedizione paziente, meticolosa, attenta – muove da una ricostruzione dettagliata della mediazione ancestrale (il culto degli antenati) della cultura africana di provenienza, evidenziando due grandi temi antropologico-culturali, il tempo e la morte.*

Alla luce di questi temi viene poi instaurato il confronto critico con la mediazione cristologica, con il senso della morte e della vita che scaturisce dal mistero pasquale. Il confronto è reso possibile grazie a una mirata ricognizione del dibattito sulla teologia dell'inculturazione dal Vaticano II in poi, con attenzione particolare all'apporto della teologia africana. Uno dei meriti di questo lavoro è di evidenziare e far conoscere lo stato e la vivacità della giovane teologia africana, che secondo l'autore del presente saggio è contrassegnata da due poli tematici: la liberazione sociale e la ricostruzione culturale. Di fronte alle diverse prospettive teologiche africane, Georges Kossi avanza la propria proposta, non propensa a termini come "ricostruzione", "riappropriazione" che sanno di tabula rasa *in senso contrario – una specie di rivendicazione non dialogante con la Chiesa e la cultura occidentale – ma favorevole a una teologia dell'inculturazione o incarnazione intesa come dialogo inter-culturale e tra Chiese particolari diverse. Infatti l'approdo della ricerca, di natura teologico-pastorale, consiste in un duplice fronte di lavoro: a) il dialogo tra le Chiese e all'interno della Chiesa locale con i neofiti, ovvero con coloro che provengono dai culti ancestrali, mediante forme di ricezione liturgica (come avviene nel messale zairese che aggiunge all'invocazione dei santi quella degli antenati) e con attenti percorsi formativi; b) il dialogo inter-religioso attorno a questioni antropologiche, culturali, sociali, dove si mostrano i punti di convergenza con le verità cristiane come pure gli elementi critici. Il delicato e paziente processo d'in(trans)-culturazione della fede mostra la non estraneità del Vangelo rispetto alla cultura, senza perderne tuttavia la portata critica soprattutto nei confronti del senso deterministico e fatalistico del tempo e della morte, e in rapporto al tema della colpa e della responsabilità di fronte al dolore o alla morte.*

Il lettore apprezzerà l'attenta lettura fenomenologica di una cultura africana e la precisa messa a fuoco della questione teologica connessa (il rapporto con la mediazione cristologica). Il tutto denota l'intelligente equilibrio nel mettere in rapporto due mondi, quello teologico-africano e quello europeo, che conferma il superamento non facile della fase teologica africana dell'adattamento o degli addentellati. La proposta pastorale del lavoro mostra infine che l'evangelizzazione non può essere pensata in forma monocorde, ma in prospettiva polifonica, multidimensionale come la missione della Chiesa nel mondo attesta: dialogo, annuncio, testimonianza profetica, inculturazione, impegno per la carità, sviluppo e giustizia (cf. Redemptoris missio *nn. 41-60).*

INTRODUCTION GÉNÉRALE

La religion des Eʋe est essentiellement dominée par le culte des ancêtres dont la pratique se manifeste de diverses manières. C'est un culte qui entretient un rapport étroit avec le surnaturel et le sacré par la manipulation de certains symboles qui favorisent le contact entre l'homme et l'Être Suprême per le bias de l'ancêtre. Un bref aperçu du milieu eʋe et la problématique qui s'y dégage permettront de découvrir la nécessité du culte pour la société eʋe.

1. Présentation du milieu eʋe

Les données géographiques et surtout historiques nous permettront de découvrir les fondements qui ont moulé la religiosité des Eʋe et qui les ont conduit au culte rendu aux ancêtres.

Le peuple eʋe occupe le sud du Togo, un pays de l'Afrique de l'ouest dans la zone intertropicale, limité au nord par le Burkina-Faso, au sud par l'océan Atlantique avec une bordure de 50 km, à l'Est par le Bénin et à l'ouest par le Ghana avec une superficie de 56.600 km². Le Togo s'étire sur une longueur de 650 km et une largeur variable ne dépassant pas 100 km et sa population est estimée en ce jour à environ 6.000.000 d'habitants. C'est une population relativement jeune. Les moins de 15 ans représentent en effet plus de 50 % de la population totale avec un taux moyen de la croissance démographique estimé à 2,46% en 2003 et à 2,6% en 2005. La densité de la population est de 108 habitants au km², mais la population est inégalement répartie sur le territoire national. Elle est plus concentrée dans les zones urbaines. En effet la population urbaine connaît aussi une progression exceptionnelle. En 1960, la population urbaine représentait 9% de la population totale, de nos jours est passée à 35%.

Le Togo compte une quarantaine d'ethnies avec autant de langues. Ces ethnies peuvent être regroupées en des ensembles linguistiques et culturels: les *Para-Gourmas*, les *Kabyé*, les *Tem*, les *Lamba*, les *Ana-Ifé*, les *Adja-Evé*, les *Fon* et les *Anafon*.

Sur le plan socio-économique, le Togo est un pays essentiellement agricole. Sur le plan administratif, le pays est divisé en cinq régions: la région Maritime, la région des Plateaux, la région Centrale, la région de la Kara et la région des Savanes. Ces cinq régions regroupent au totale trente préfectures administratives et compte aussi quatre sous-préfectures. Les chefs lieux de préfectures sont considérés comme de communes urbaines et les autres localités forment la zone rurale. C'est dans ce grand ensemble que nous situons le peuple ɛvɛ qui au cours des années a développé le culte des ancêtres dans la partie sud-est du pays.

Le peuple ɛvɛ du sud-est Togo bénéficie d'une situation géographique et historique particulière qui l'oblige à toujours chercher protection auprès de l'Être Suprême. Son vécu quotidien toujours tourmenté par l'aridité de la vie le convainc que seule la présence des forces invisibles à son côté lui servirait de protection. Le sud-est du Togo a une superficie de 2.796 km², soit environ 4,94 % de la superficie totale du pays. Il s'ouvre sur la mer par une bande de terre d'une vingtaine de kilomètres. Il s'étire vers le nord entre le fleuve Haho à l'ouest et le fleuve Mono à l'est qui marque la frontière avec la république du Bénin sur une distance de 80 km environ. Il abrite le plus important lac du Togo. Il se situe dans la région maritime qui recouvre une superficie de 6.100 km², soit environ 10,78% de la superficie du Togo.

L'histoire du peuple ɛvɛ est marquée par diverses migrations. C'est de Tado que sont issus, selon certaines traditions, les ɛvɛ du sud Togo. D'autres traditions font remonter à plus loin cette origine depuis la Mésopotamie ou l'Egypte. En effet, cette migration du peuple ɛvɛ vers le sud du Togo se situerait dans la période allant du 15ᵉ au 18ᵉ siècle. Dans sa marche vers le sud, il a toujours bénéficié de la protection d'un «esprit» appelé «Nyigblin» considéré comme le premier aïeul et dont le culte l'a d'ailleurs enrichi. Au cours de l'émigration des *Eve* vers les nouvelles terres du sud, les voisins, toujours jaloux et envieux, menaient toujours contre eux d'incessantes guerres pour s'emparer de leurs biens.

De la Mésopotamie ou de l'Égypte, ils émigrèrent en passant par *Kura* (Nigeria) et vinrent s'installer à *Tado* le peuple vers le

sud en passant par *Oatsikomé, Hounsoukpo, Agbanakin*… prolongeant toute la côte sud jusqu'au Ghana (pays frontalier avec le Togo). Notons qu'une autre tradition précise que de *Tado*, ils sont passés d'abord par *Notsé,* de *Notsé* à *Gapé* et de *Gapé* à *Agbanakin*, ensuite *Glidji*, *Aného* avant de longer toute la zone côtière pour atteindre le Ghana. Au cours de leur exode vers le sud, ces populations *eve* se divisèrent en trois groupes :le premier prit la direction du Sud-Est, vers la mer ; le deuxième, celle du Sud-Ouest vers les rives de la Volta et le troisième, celle de l'ouest vers les hauteurs du mont du Togo. Le groupe du sud-ouest est dominé par les *Dogbo* et les lignages apparentés qui, après avoir donné naissance aux localités de *Gapé* et *Tsèvie*, se dirigèrent vers la côte pour occuper toute la zone côtière entre la *Volta* et *Aflao*. Les *Eve-Ouatchi* occupèrent le sud-est du Togo et fondèrent *Vogan, Aklakou, Anfoin, Attitogon, Afangna, Ahépé, Tabligbo, Sevagan, Zafi, Tchékpo*. Notons que notre étude focalisera son attention sur le culte rituel rendu aux ancêtres par ce dernier groupe situé au sud-est du pays.

La vie économique du sud-est du Togo est principalement basée sur l'agriculture avec diverses plantations agricoles (maïs, manioc, etc.). C'est une agriculture à forte potentialité (80% de la communauté la pratique), mais elle est également une agriculture fragile. Cette fragilité est due aux conditions naturelles dégradées et à l'environnement socio-économique défavorable. Elle est liée aussi aux modalités de pénétration du mode de production capitaliste qui, sans envahir toutes les couches de la vie sociale, est tout de même depuis un siècle environ, le mode de production dominant.

Depuis le développement de cette agriculture et la commercialisation de ses produits, l'organisation du travail est marquée par un individualisme des paysans. Ce qui fait qu'au sein de la famille, chacun doit faire face à ses dépenses. Aussi, l'esprit de solidarité qui caractérisait les sociétés traditionnelles africaines s'est-il détérioré à petit coup. Dans l'évolution de la vie économique, les paysans du sud-est Togo ne produiront plus uniquement pour consommer. Ils seront appelés à échanger une partie des récoltes avec des produits importés. La pêche est aussi une

autre activité principale pratiquée dans le milieu notamment dans la préfecture des lacs et le sud de la préfecture de *VO*.

2. La problématique

Notre recherche a été motivée par les diverses problématiques qui émergent dans le rapport entre la culture africaine et celle chrétienne, le rapport entre la religion traditionnelle ancestrale et la foi chrétienne. Nous avons conduit à cet effet une première investigation dans notre thèse de licence, laquelle nous a porté à poser le problème de l'inculturation et de l'évangélisation en milieu *eve* dont les motivations sont liées à la pastorale faite de 2002 à 2007 dans notre diocèse d'Aného, située au sud-est du Togo. Au cours de notre pastorale, nous avons pu constater que certains fidèles chrétiens ne font pas une différence claire et nette entre la foi chrétienne et la pratique traditionnelle religieuse. On remarque un syncrétisme dans la pratique de leur foi. Certains viennent à la messe et font encore recours à la divination et aux esprits des ancêtres défunts quand, par exemple, ils vivent des moments de calamités naturelles, de sécheresse et des difficultés quotidiennes de la vie. Cela peut avoir pour cause la méconnaissance de l'efficacité du pouvoir salvifique du Christ.

Dans nos recherches auprès de plusieurs personnes, nous avons aussi entendu dire que la foi chrétienne catholique n'est pas en contradiction avec l'héritage culturel africain ; pour cela, elle n'empêche pas l'identité africaine à s'exprimer dans sa religiosité parce que le Dieu des chrétiens est aussi celui qui promeut le culte traditionnel. Pour cela elles retiennent que la culture religieuse africaine doit être protégée et sauvegardée. Derrière cet «amalgame religieux», on pourrait identifier la problématique d'une identité culturelle qui a du mal à s'insérer dans la puissante médiation de Jésus-Christ et d'une foi chrétienne qui n'arrive pas à s'adapter aux cultures locales.

La présente, en tenant compte des problèmes de l'inculturation dans ledit milieu, veut concentrer l'attention sur le dialogue entre la médiation universelle du Christ et la médiation temporelle du

culte ancestral eʋe en mettant spécialement en rapport les catégories et concepts présents dans les deux religions. En fait l'attachement à l'ancêtre comme intermédiaire entre les hommes et Dieu est dû à la recherche d'une survie devant la souffrance, la douleur et la mort.

Notre recherche veut mettre en lumière comment la souffrance, la douleur et la mort comme réalités anthropologiques et existentielles peuvent entrer dans la sphère divine et être assumées par la médiation du Christ pour un salut définitif et efficace. Cette approche permettra à l'Évangile de s'incarner vraiment dans la culture eʋe en dehors de laquelle on ne parlera pas de l'incarnation de l'Évangile dans les cultures spécifiques. L'inculturation fait alors partie intégrante de l'Évangile, parce que Dieu lui-même s'est incarné dans une culture pour assumer toutes dimensions réelles présentes dans une telle culture. Sans une telle démarche, on ne saurait vraiment parler de l'accomplissement du salut intégral de l'homme sur le plan physique, psychologique, moral et spirituel à travers la médiation de l'Église. Dans cette optique, la médiation de l'Église acquiert son efficacité dans la médiation du Christ sur qui se fonde la mission de l'Église.

Notre démarche ne prétendra pas donner des solutions exhaustives à la question de la médiation du Christ face au culte traditionnel ancestral du peuple *eve* du Sud-Est Togo, mais cherchera de donner des approches de solution en suivant tout simplement la logique de l'Incarnation et en évitant bien sûr de tomber dans les élucubrations et généralités.

3. Actualité et originalité du thème

L'Église en Afrique et en particulier l'Église du Togo est en train de croître en nombre de fidèles. Nous ne pouvons pas aujourd'hui négliger les valeurs culturelles dans l'expression de sa foi qui ne doit pas non plus ignorer la préoccupation incessante du peuple devant la précarité, la souffrance et la question de la mort. En fait, la fonction fondamentale des rites célébrés dans les moments dramatiques de la vie est d'ordre thérapeutique. Ces rites visent à prévenir contre le mal et à guérir de l'an-

goisse de la mort les survivants en luttant contre le non sens de la mort. Si le défunt est le point central des pratiques rituelles, le rite en réalité ne prend en considération qu'un seul destinateur ; l'homme vivant, l'individu ou la communauté.

Chaque pratique rituelle veut rassurer l'homme, le déculpabiliser et le renforcer devant la souffrance et la mort ; elle tente de transformer l'échec en réussite, le mort en vie, c'est vraiment un défi qui est lancé aux drames de l'existence. Ces catégories existentielles nous paraissent aujourd'hui des données fondamentales qui permettent un rapport plus approfondi de la tradition ancestrale à la foi chrétienne. Si la médiation anthropologique ancestrale sur laquelle est fondée la croyance de la majorité du peuple ɛvɛ ne résout pas de manière satisfaisante les problèmes du peuple, il faut alors penser à une solution plus efficace pour ne pas laisser le peuple ɛvɛ dans une soif insatiable.

Ne pas réfléchir sur ces problématiques du peuple signifie laisser toutes ces générations de jeunes convertis tomber dans le piège du désespoir qui, à la longue, peut affaiblir la ferveur de leur foi. Pour cela, il s'avère indispensable proposer avec discernement comment les concepts présents dans la culture ancestrale peuvent être assumées, purifiées et insérées dans la foi chrétienne. Ainsi, l'homme ɛvɛ ne se sentira t-il pas rejeté par l'Église, mais accueilli et pleinement inséré dans la médiation du Christ avec toutes les réalités culturelles.

4. Méthode et plan

Pour arriver à des résultats concrets, nous avons fait des investigations auprès des personnes avisées et sensées de bien connaître le culte traditionnel ancestral en milieu *eve*. Nous avons fait à notre niveau un premier travail de comparaison des premières données oralement reçues. Ces premières comparaisons nous ont fourni des éléments que nous avons confrontés avec les divers écrits de divers auteurs qui nous présentent l'anthropologie culturelle et religieuse du peuple *eve* du Sud-Est Togo[1]. Nous avons aussi étudié comment un tel travail de confrontation est étudié dans une autre culture comme celle indienne[2].

Après avoir dégagé la vérité issue de la confrontation et soumis à une analyse approfondie quelques pratiques du culte traditionnel avec certaines réalités de la foi chrétienne, nous avons opté pour le choix de la méthode admise pour la théologie de l'Inculturation[3] dans l'objectif de promouvoir comment l'Évangile peut prendre en considération les données positives dans le culte ancestral pour que l'homme de la culture *eve* se sente vrai africain et vrai chrétien. Pour atteindre notre objectif, nous avons articulé l'élaboration de notre recherche en trois grandes parties:

La première partie consistera essentiellement à la présentation phénoménologique de la praxis ancestrale comme l'expérience d'une médiation anthropologique des ancêtres, lesquels ancêtres jouent le rôle d'intermédiaire entre les hommes et le *Mawu* pour conjurer les problèmes existentiels auxquels se voit confronté quotidiennement le peuple *eve*. Cette analyse de la praxis ancestrale nous a par ailleurs révélé que, même s'il s'agit d'une médiation temporelle, ce culte traditionnel porte en son sein des valeurs qu'il ne faut pas négliger dans sa rencontre avec l'Évangile du Christ.

Dans la seconde partie, nous concentrerons notre effort sur la réalité de la médiation christologique au regard du culte ancestral et essayer de dégager le nœud de l'inculturation de la foi, ce qui permettra à l'Évangile de s'incarner vraiment dans la culture *eve.* Seule cette «osmose» entre culture *eve* et Évangile nous offre la possibilité de parler vraiment de l'incarnation de l'Évangile dans les cultures spécifiques. L'inculturation fait alors partie intégrante de l'évangélisation par le fait que Dieu Lui-même s'est incarné dans une culture. Cela nous offrira l'occasion de proposer une méthode d'insertion des pierres d'attentes identifiées par les missionnaires dans les réalités de la foi chrétienne et c'est un travail qui sera avec un grand discernement.

Ce faisant, cette partie cherchera de résoudre le problème important de la mort qui a conduit à l'attachement au culte ancestral. Ainsi, toutes les dimensions de l'homme *eve* – sa joie, ses souffrances, ses douleurs, les péripéties de sa vie, son déterminisme, sa mort – s'insèrent-elles dans la médiation du Christ. Alors il peut donner une nouvelle lecture au temps et à ses souf-

frances et affronter diversement le problème crucial de sa vie qui est la mort. Sa mort se transformera en vie grâce à la médiation du Christ.

La troisième partie de notre travail mettra en lumière l'importance d'un dialogue *ad intra* pour les nouveaux convertis dans le but de leur faire assimiler dans leur vie la théorie proposée dans la seconde partie pour la rendre plus concrète et d'un dialogue *ad extra* qui répond à la mission prophétique de l'Église comme une réalité universelle qui doit promouvoir le bien et la paix pour toutes les cultures sans exception. Cette médiation dans le dialogue assumée et assurée par l'Église locale acquiert son efficacité dans la médiation du Christ sur lequel se fonde la mission de l'Église universelle.

Notre démarche ne prétendra pas donner des solutions exhaustives à la question de la médiation du Christ face au culte traditionnel ancestral du peuple *eve* du sud-est Togo, mais cherchera de donner des approches de solution en suivant tout simplement la logique de l'Incarnation bien structurée.

PREMIÈRE PARTIE
LA MÉDIATION ANCESTRALE : PHÉNOMENOLOGIE D'UNE EXPERIENCE

I. PRÉSENTATION ET ANALYSE DE LA PRAXIS ANCESTRALE *EVE* COMME RÉPONSE À L'EXIGENCE DE LA MÉDIATION ANTHROPOLOGIQUE

Introduction partielle

> Ceux qui connaissent superficiellement l'Afrique noire la voient comme un monolithe où tous vivent, sentent et pensent pareillement ; ceux qui la connaissent mieux insistent sur la variété des langues, des coutumes, des héritages sociaux ; ceux qui la connaissent très bien perçoivent sous cette diversité une vaste unité culturelle de même ampleur et de même type[4].

Cette unité faite de l'ensemble des éléments que nous désignons par le terme africanité trouve son fondement non d'abord dans l'âme africaine comme telle, mais dans les adaptations techniques, sociales et psychologiques similaires, parce qu'imposées par des situations et des circonstances semblables. Dans cette unité culturelle, on peut noter le culte religieux, particulièrement dominé par la vénération rendue aux ancêtres, vénération manifestée dans divers rites culturels. «Le rite devient donc pour le peuple *eve* le lieu où il se raconte, s'interroge sur lui-même, s'interprète, s'engage pour sa propre survie. Il est l'expression symbolique de la volonté d'entrer en communion avec le divin»[5].

La vie religieuse et quotidienne de la majorité des *Eve* du Togo semble pouvoir se résumer dans le culte rendu aux ancêtres où s'accomplissent divers rites suivant les diverses étapes de la vie. Charles Nyamiti soutient que le renforcement de la force vitale

dans les membres de la famille ou du clan est le motif principal et fondamental de la vénération des ancêtres[6]. Le calendrier des rites n'est pas bien prédéfini. Tout dépend des diverses circonstances. À côté des cérémonies liées au cycle des saisons et celles liées aux étapes de la vie comme la naissance, la puberté, le mariage et la mort, A. Mary met en évidence aussi l'existence des rites occasionnels liées aux circonstances de la vie: maladies, épidémies, sécheresse, guerre, inondation, stérilité, divorce, chômage[7]. Ce culte s'accompagne toujours des croyances et pratiques extra religieuses. Il est donc difficile de parler de la culture et de la civilisation *eve* en faisant abstraction des ancêtres. C'est d'ailleurs le cas de l'ensemble de la culture africaine. Parlant de la vision du monde bantu, Mulago Cikata affirmait : «le culte des ancêtres est l'élément central de la culture et la clé de la compréhension de la vision du monde négro-africain»[8].

La réalité du culte des ancêtres, même si quelques fois, elle est mêlée à des pratiques parareligieuses, il ne faut pas la confondre avec le fétichisme[9] qui se résume à l'adoration de petits objets par les païens qui portent par exemples leurs amulettes, leurs talismans au cou comme protection contre les mauvais sorts.

Dans ce chapitre, nous essayerons de présenter la réalité de la praxis ancestrale pour ensuite analyser les diverses catégories présentes susceptibles au dialogue avec la foi chrétienne.

1.1 La figure de l'ancêtre

Pour l'homme *eve*, il serait impossible de concevoir le monde des ancêtres sans un rapport avec le monde des vivants[10]. Pour cela les ancêtres ne sont pas seulement des défunts, mais des défunts efficaces pour le bien des vivants sur terre. Par conséquent, ils veulent entretenir des rapports étroits avec le monde visible. Il s'agit d'une union vitale, comme la définit l'ethnologue français Griaule Marcel :

> Le sentiment religieux africain est un système de relations entre le monde visible des hommes et le monde invisible dirigé par un Créateur et par des puissances qui, avec de divers noms et en continuant d'être manifestations de cet unique Dieu et en assumant de rôles spécifiques de tout genre[11] .

Nous n'avons pas ici la prétention de définir la religion africaine par les termes de l'animisme[12], le naturalisme[13], le fétichisme[14], parce que chacune de ces notions ne peut pas du tout couvrir tout le contexte religieux africain dominé par un rapport de communion et d'union. Le rapport avec l'ancêtre indique mieux la réalité d'un lien vraiment réciproque entre les deux milieux visible et invisible.

Défunt et ancêtre

Avant toute autre considération sur la notion des morts, disons d'entrée de jeu que le culte des morts et celui des ancêtres sont deux actes corrélatifs, cependant quelques auteurs font ressortir une nuance. Tandis que le culte des morts est l'ensemble des rites adressés aux morts en général et destinés à leur assurer un heureux passage jusqu'à l'au-delà «*tsiefe*» et une parfaite intégration à la communauté de l'au-delà, et le culte des ancêtres n'est dû qu'à certains morts illustres, c'est à-dire aux ancêtres[15].

Cette conception met une distinction entre les défunts «*Amekukuwo*» (ceux qui sont morts) et les défunts respectables «*amekukububumewo*» (que nous appelons ancêtres) différents de ceux qui ne le sont pas. Tous les défunts ne peuvent pas être appelés ancêtres, mais que ce soit défunts ou ancêtres, la mentalité commune des *Eve* croit en la communion que les vivants peuvent entretenir avec eux. Pour cela, le sacrifice-repas en leur mémoire a sa raison d'être, parce qu'ils sont toujours considérés comme des «vivants», mais sous une autre forme. Birago Diop l'exprime d'une manière admirable dans ses contes :

> Ceux qui sont morts ne sont jamais partis; ils sont dans l'ombre qui éclaire ; ils sont dans l'ombre qui frémit; ils sont dans le bois qui gémit; ils sont dans l'eau qui coule; dans l'eau qui dort ; ils sont dans la case ; ils sont dans la foule…, les morts ne sont jamais morts[16].

Il tend à résumer la présence des ancêtres défunts au naturalisme, en réalité l'auteur voudrait seul signifier la présence permanente et continuelle des morts et spécialement des ancêtres dans

leurs communautés[17]. Dans ce sens, corrobore Louis Vincent Thomas, dans *la mort africaine* : «La mort n'est plus un état définitif et statique, mais plutôt une série de mutations qui se déroulent dans la durée. Elle rapproche donc deux dimensions du temps à la fois opposées et complémentaires»[18].

Les expressions utilisées dans le langage culturel l'expriment aussi bien appelant les personnes défuntes «*Amekukuwo*» par le terme «*Ameyinugbewo*», c'est-à-dire ceux qui sont partis ou ont voyagé. Il est vrai que les ancêtres font partie du groupe des défunts «*amekukuwo*», cependant ils ont une particularité exceptionnelle en ayant la connaissance du monde visible et celle du monde invisible. Ces ancêtres, les *Eve* leur attribuent le nom de «*Tɔgbuiwo*» parce qu'ils ont vécu dans les temps anciens «*blema*», temps définitivement écoulés, par rapport au temps des vivants. Ils sont qualifiés d'ancêtres parce qu'ils «sont parvenus, après une longue vie respectable, féconde et digne, au milieu du repos "*siefe*" dans l'au-delà»[19].

Louis-Vincent Thomas et René Luneau voient en ces ancêtres des morts accomplis. Ils ont des privilèges et prérogatives par le fait qu'ils soient morts en âge avancé et qu'ils aient laissé une progéniture qui peut bénéficier des héritages laissés. Tous ces faits rassemblés leur permettent après le décès de bénéficier des honneurs funèbres qui les classent non seulement au rang des vénérés de la famille ou du clan, mais aussi les qualifient comme les héros de la paix vis-à-vis de leur famille[20].

Les étrangers, même adoptés depuis leur tendre jeunesse et intégrés dans la communauté, l'esclave et ses descendants, ne peuvent jamais accéder au titre d'ancêtre, parce qu'il leur manque la participation et la communion profonde à la vie du lignage depuis la constitution de son noyau.

Cette dignité accordée aux ancêtres poussera Léopold Sédar Senghor à les qualifier avec un terme exagéré les définissant comme «les semblables à Dieu»[21]. Ce titre les considère a priori non seulement comme des législateurs de l'ordre social et moral mais aussi comme des juges. C'est pourquoi les grandes cérémonies qui marquent les moments importants de la vie des hommes comme ceux de la puberté, du mariage et de la sortie du

nouveau-né huit jours après la naissance se font toujours en accord avec les ancêtres. Il faut inévitablement les invoquer pour le bon déroulement des cérémonies parce que par leur présence dans l'au-delà, ils deviennent protecteurs et défenseurs pour la communauté des vivants.

Cette dernière partie de notre réflexion, à savoir la conviction que les ancêtres vivent toujours au sein de la famille ou du clan et qu'ils font toujours partie de la communauté sur laquelle, de l'au-delà, ils exercent leur pouvoir et leur contrôle social fait suggérer à Jean-Marc Ela la définition que «les ancêtres sont les gardiens authentiques de la coutume»[22].

Les ancêtres dépassent les vivants en plusieurs expériences plus spécialement en celles du monde invisible. En fonction de ce privilège, ils peuvent devenir symbole de l'équilibre d'une société fondée sur des rapports familiaux. Ils maintiennent cet équilibre dans la famille et la société en veillant sur le bonheur de ses membres et en protégeant aussi leur bien-être matériel. Le culte rendu en leur faveur et les sacrifices accomplis entrent bien dans ce cadre : demander leur assistance et éviter d'être en contradiction avec leur manière de concevoir le bon déroulement de la vie sociale.

De toutes manières, ils sont invoqués pour éloigner de la famille : malheur, maladie, mauvais sort, sécheresse, mauvaise croissance des produits champêtres, échec, mortalité infantile, décès successifs des membres de la famille. Les diverses catégories d'ancêtres sont implorés selon la grandeur des doléances et selon les circonstances des cérémonies. Lors des cérémonies des jumeaux «*venavi suɖéɖé*», le rite prévoit l'énumération des ancêtres immédiats qui sont les parents et grands parents.

Les ancêtres lointains qui sont encore appelés les aïeuls sont invoqués dans les rites d'intronisation d'un chef de village. Ils sont énumérés soit anonymement ou collectivement. Au cours des grandes calamités qui frappent tout un village ou clan, la première place est réservée dans la récitation de la «litanie ancestrale» aux ancêtres mythiques associés aux divinités. Ils sont invoqués en premier lieu parce qu'ils sont considérés plus puissants que les autres ancêtres et plus proches de *Mawu* (Dieu).

Pour cela leur intervention se révèle plus directe. C'est le cas de l'ancêtre *nyigblin*, ancêtre mythique divinisé des *Eve*.

Il ne faut pas cependant confondre ancêtre et divinité. Les divinités connues sous le nom de vodu sont des *esprits* qui cohabitent ensemble dans l'au-delà avec les ancêtres. La nature des deux êtres est quelque fois confondue. Pour signifier cette unification de nature, Albert de Surgy fait remarquer que quelques fois certains ancêtres se transforment en divinités «montrant qu'il n'y a pas de différence entre les unes et les autres»[23].

Ce phénomène advient dans le cas où l'ancêtre de son vivant a établi un contrôle sur certaines forces de la nature, tels que: une connaissance grandiose des vertus de certaines plantes, l'habileté dans la chasse et dans le travail des métaux. Bref, de son vivant, l'ancêtre a réalisé des exploits et a su démontrer aux yeux de tous qu'il a une parfaite maîtrise de l'ordre naturel. «Il est donc divinisé et acquiert le droit d'intercéder comme un vodu»[24].

Tous les ancêtres ne peuvent pas accéder à ce degré de transformation en divinités. Cette possibilité est donnée seulement à un petit nombre de ceux qui ont excellé dans leur vécu terrestre.

Conditions d'accès à l'ancestralité et origine du pouvoir mystique[25]

Le pouvoir mystique[26] n'est pas concédé à tous les défunts âgés d'un clan, mais à ceux qui durant le parcours de leur vie terrestre ont manifesté une attitude diverse de celle du commun des mortels et qui ont été de leur vivant bénis par *Mawu*, l'Être Suprême.

Ancêtre, selon la mentalité eʋe, représente la concentration de tous les acquis et de toutes les perfections parmi lesquels le savoir occupe une place très importante. À ce propos Louis-Vincent Thomas donne des illustrations bien intéressantes quand il fait noter :

> Sont exclus tous ceux qui de leur vivant, n'ont pas pu parvenir à un certain degré de sagesse ; tels sont les fous, les enfants sans nom, les adolescents non initiés. Les anomalies et les difformités, les altérations graves comme les séquelles de la lèpre sont rédhibitoires et, pour cette raison, quelques fois la

coutume exige qu'on mutile les mauvais morts pour signaler leur indignité à l'accès à l'ancestralité[27].

Dans ce cas, l'intégrité physique devient l'expression symbolique de l'intégrité mentale. Cependant, on peut rencontrer des exceptions devant ces impératifs. Dans plusieurs ethnies, souligne toujours Louis-Vincent Thomas, «l'albinos est prédestiné à l'ancestralité, parce qu'il est habitué à regarder à l'intérieur de soi, préférant la lumière intérieure à celle du jour»[28].

Le cas des jumeaux paraît celui plus paradoxal. Ils sont considérés à la fois comme une anomalie et comme grand signe de fécondité. Ils sont donc valorisés dans le groupe et rien de ce fait ne s'oppose a priori à ce qu'ils deviennent ancêtres[29].

Exemplarité de vie et intégrité morale

La différence d'un ancêtre par rapport au commun des mortels se mesure par son comportement digne dans sa génération et par les fruits produits grâce à son intégrité de vie.

Dans la société *eve*, le futur ancêtre n'est apprécié de son vivant que par ses qualités d'esprit et de jugement. Il s'élève au-dessus des autres par son respect des lois sociales et religieuses permettant à ses descendants de le considérer comme un modèle. L'intégralité de vie morale suppose déjà qu'il n'ait été coupable d'aucun meurtre, qu'il n'ait commis aucun vol, ni viol ; qu'il n'ait été un débauché et qu'il n'ait été un homme violent de nature, qu'il n'ait jamais manqué de sagesse dans ses discours, mais un homme paisible et modèle ayant toujours tenté dans sa vie la réconciliation des hommes entre eux. Il faut donc mentionner ici que la gravité des fautes ne répond pas forcément aux critères judéo-chrétiens, car la tradition culturelle *eve* la conçoit diversement et selon des critères propres à elle :

> Cette gravité est en fonction du désordre suscité dans le groupe et devient quelque chose d'irréversible, cependant les délateurs, les parjures, les voleurs, les époux adultères ont beaucoup à se faire pardonner par les sacrifices et les amendes s'ils veulent devenir des ancêtres, mais quant au sorcier, il ne peut guère espérer le pardon de ses fautes[30].

D'un tel ancêtre, les descendants se vanteront toujours de ses qualités de chef «*Fia*» parce que ses jugements ont été sages, de cultivateur «*agbledela*», parce que durant toute sa vie terrestre, il s'est nourri à la sueur de ses fronts et non en profitant des autres, de forgeron «*zodowola*» pour avoir maitrisé la technique du fer, l'art de travail et aussi ses exploits à la chasse et son habileté à éloigner certains fléaux. Sur tous les points de vue, il a été un homme extrêmement vertueux parce qu'il «a pratiqué toutes les lois de la société, il ne s'est donc rendu coupable ni de vol ni de débauche, il n'a été ni coléreux ni querelleur et n'a trempé dans la sorcellerie. Il a donc été un ferment d'union et de communion entre les hommes»[31].

Toutes ses qualités, à savoir sa droiture morale, son honnêteté et sa justice peuvent lui valoir déjà une sorte de pré-accès au statut de *Tɔgbui* (ancêtre) et aussi parce qu'il est en pleine et parfaite harmonie avec lui-même, avec la nature et avec le monde invisible et cela est un premier pas pour être doté d'un pouvoir mystérieux. Les renégats, les réprouvés, les délateurs et les sorciers sont écartés du titre d'ancêtre et aussi ceux qui ne participent pas à la vie du groupe comme les esclaves et étrangers. Ceux-ci ne peuvent jamais accéder à cette catégorie et exercer un pouvoir mystérieux sur leurs descendants.

Longévité et mort naturelle

Mourir accidenté, noyé et par tout autre moyen dramatique sont considérés dans la mentalité *eve* comme de «mauvaises morts» *zogbeku*. Dans certains cas, on refuse aux morts la sépulture ou on célèbre discrètement leurs tristes funérailles[32]. Une mort brutale est un empêchement pour se manifester mystiquement dans la famille ou dans le clan après la mort pour accomplir un bien en sa faveur. Arnold Van Gennep exprimera les raisons de cet empêchement dans les rites de passages en affirmant que :

> Les mauvais morts sont destinés à une existence lamentable sans pouvoir jamais pénétrer dans le monde des morts, ni s'agréger à la société qui s'y est constituée. Ce sont les morts les plus dangereux. Ils voudraient se ré-agréger au monde des vivants et ne le pouvant, se conduisent à son égard comme des

étrangers hostiles. Ils manquent des moyens de subsistance que les autres morts trouvent dans leur monde, et par suite, doivent s'en procurer aux dépens des vivants. En outre, ces morts sans feu ni lieu, éprouvent souvent un âpre désir de vengeance[33].

Quiconque meurt jeune ou dans la fleur de l'âge n'aura pas son nom figuré sur la liste des ancêtres au moment des cérémonies rituelles. Seul a accès, qui meurt à l'âge avancé et meurt d'une bonne mort *kunyui*[34]. Pour jouir donc de cette prérogative, il ne suffit pas d'avoir une bonne mort mais aussi il ne faut pas mourir dans la fleur de l'âge.

Mourir jeune dans la mentalité *eve* est considéré comme une malédiction des divinités, parce que chaque individu en venant en ce monde porte une mission particulière qu'il doit accomplir jusqu'à sa vieillesse. Quitter ce monde terrestre sans les cheveux blancs est l'expression de la mission inaccomplie et de ce fait, exclut automatiquement l'homme *eve* des conditions d'accès à l'ancestralité.

Nécessité d'une forte descendance

Le premier souci de l'homme *eve* n'est pas d'abord celui de s'assurer une honnête sépulture dans la terre des aïeux, mais d'avoir un héritier qui l'assiste dans sa vieillesse et perpétue son souvenir quand il quittera ce monde[35]. La mentalité est celle-ci: la vie reçue doit être communiquée ; plus elle l'est, plus elle se renforce. On ne peut pas mettre un frein ou une barrière à la vie. Si on n'a pas eu de descendance, se demande François Kabasélé[36], comment peut-on, en effet, être signe et jouer le rôle de médiation de vie, rôle par excellence des intermédiaires entre les hommes et l'Être Suprême ?

Pour l'Africain : avoir une descendance a une valeur inestimable. Celui qui meurt sans descendance devient un défunt qui tombe dans l'oubli, parce que l'existence du lignage est déterminante pour l'accès à l'ancestralité. Louis-Vincent Thomas met bien en relief l'importance de la génération pour l'accès à l'ancestralité :

Le défunt en mourant doit avoir laissé pour son lignage des fils, des petits-fils, des neveux et des petits-neveux. Il doit donc disposer d'un dépositaire généralement son fils aîné, qui hérite de ses autels. On comprend alors que la stérilité ou absence d'enfants vivants soient considérées comme catastrophiques et pour cela les défunts sans enfants se voient parfois affecter des descendants à la suite de mariages fantômes[37].

Si nous soutenons que l'ancêtre exerce d'abord son pouvoir sur les vivants de sa famille et sur ses descendants, qui n'a pas de descendance n'aura pas de pouvoir à exercer. De plus l'héritier est fondamental pour perpétuer la mémoire du géniteur et permettre à celui-ci d'avoir un champ d'action beaucoup plus large sur la famille.

Pour cette raison, en Afrique et surtout en milieu *eve*, la stérilité est perçue comme un malheur et un drame. En revanche avoir de nombreux enfants est une bénédiction du ciel. L'ancêtre continue de vivre à travers ses nombreux enfants qui feront perpétuer sa mémoire de génération en génération.

La célébration des rites funéraires

Le dernier élément qui détermine l'entrée dans l'ancestralité est l'importance des rites funéraires au cours desquels on énuméra publiquement et officiellement les qualités du défunt. Cette dernière condition concrétise réellement l'adhésion de l'homme qui meurt dans la plénitude de ses jours dans la communauté des ancêtres reconnus. Pour Charles Nyamiti, c'est cette reconnaissance officielle qui confère au nouvel ancêtre le statut d'un être surhumain doté de pouvoirs magiques qui peuvent être bénéfiques ou maléfiques pour tout le clan selon le comportement de ce dernier à son égard[38].

A ce propos, les *Eve* mettent une distinction entre les divers types de mort, mais seuls jouissent de funérailles édifiantes et de cérémonies honorables ceux qui meurent en «*état de sainteté*»[39]. Il faut aussi qu'une foule immense reconnaisse en cet ancêtre toutes ces brillantes qualités. C'est ce que nous révèlent Louis-Vincent Thomas et Réné Luneau lorsqu'ils affirment :

Une foule immense viendra lui rendre hommage et, entouré de tous les attributs de sa réussite sociale, il trônera au milieu de sa concession, présidant solennellement ses propres funérailles… On se livrera à des congratulations ostentatoires au tant que bruyantes… Bref, dans la certitude que le défunt ira rejoindre les ancêtres, la collectivité commune est déjà dans la liesse de la reconnaissance à venir[40].

En fait la terre à laquelle retourne l'ancêtre est perçue comme :

Source de fécondité, lieu de transformations par excellence, la pensée cosmogonique africaine illustre parfaitement l'ambivalence du symbole: siège des ancêtres qui régissent la fécondité des champs et la fécondité des femmes. Y retourner est une garantie de repos, de sécurité en même temps que de gage de métamorphoses irréversibles, condition essentielle de la redistribution des énergies vitales[41].

Il est aussi important la manière dont l'inhumation est accomplie, car elle permet de comprendre la vie et la force du défunt dans son vivant. Ce signe devient donc une garantie de son repos près de Dieu «*Mawugbɔ*», comme «un endroit frais et ombragé à l'abri des fléaux et des intempéries où chacun se procure le nécessaire pour sa survie»[42].

L'accomplissement de ces rites funéraires s'avère indispensable pour aider le défunt à passer de ce monde vers le monde des ancêtres et à partir de ce moment commence un attachement de toute la communauté à son endroit. Le désir de respecter la volonté du défunt en luidonnant une place de choix dans les grands évènements de la famille et du clan devient prépondérant. Il entre alors dans la mémoire collective comme un défunt à respecter et à vénérer. Mais signalons que «les sorciers, les réprouvés et les délateurs sont privés de ces funérailles, par le fait qu'ils sont voués à l'anéantissement sans retour»[43].

Il peut alors se manifester durant certaines occasions dans certaines personnes quand il a des messages à livrer ou bien à agir aussi en transformant la vie de ces dernières.

Ces quatre conditions d'accès à l'ancestralité permettent et favorisent aussi un rapport mystérieux avec le monde des vivants. C'est le cas par exemple des ancêtres qui révèlent leur présence aux vivants en tant que réincarnés ou qu'interlocuteurs

dans le dialogue réglé par le devin[44] . Le déroulement du culte et les cérémonies qui l'entourent nous permettent de nous rendre compte de la valeur que revêt pour le peuple *eve* ces rites cultuels comme fondements de tout son agir.

1.2 Le déroulement du culte

L'invocation des ancêtres

La présence des ancêtres dans la vie de l'homme africain revêt un caractère fondamental. Cela signifie que les «morts» font toujours partie intégrante de la famille. Ils ne sont pas exclus des évènements de la vie du clan. Ils sont invoqués surtout durant les grands moments festifs de la vie du peuple comme dans les mariages coutumiers «*srɔɖeɖekɔnu*», les cérémonies de sortie d'un nouveau-né «*viɖeɖeto*» (qui a lieu huit jours après la naissance), les fêtes annuelles des villages «*petatrɔtrɔ*» etc.

L'invocation de la «litanie des ancêtres» au cours de ces grands évènements de la vie du peuple est une marque de respect et de reconnaissance qui fait comprendre aussi le profond désir de l'homme africain qui veut communiquer avec le monde invisible et découvrir la réalité dans laquelle il vit. Elle a aussi pour but de renforcer son équilibre humain et spirituel en tant que personne et fils vivant dans une famille, appelé à maintenir un rapport strict avec tous les membres de cette même famille, que ce soit avec les vivants ou que soit avec les morts[45].

Dans ce rapport entre vivants et morts, Jean-Marc Ela y voit une «réalité anthropologique» qu'il ne faut pas a priori qualifier de païen et auquel il ne faut pas attribuer le nom de «culte». Ce rapport reçoit le nom de «culte» dans le sens strict du terme parce que dit-il «quand les gens offrent la bière ou la nourriture aux morts, ils le savent très bien qu'ils ne sont pas en train de rendre un culte au défunt, mais de vivre avec eux, en actualisant dans une situation essentielle, une relation de parenté. Disons clairement que cet acte n'est pas religieux»[46].

En réalité, dans notre contexte, la pensée de Jean-Marc Ela a besoin d'être plus approfondie. Si la mentalité du peuple *eve* du

sud-est Togo reconnaît que l'hommage rendu aux défunts n'est pas un culte, parce qu'il est un acte spontané, naturel et occasionnel; il n'en va pas de même pour la vénération rendue aux ancêtres dans le rite de *Tɔgbizikpui* (trône ancestral) qui bénéficie d'une organisation bien systématisée, dispose d'un rituel bien précis et d'une grande foi qui accompagne tout le rite accompli par l'homme.

Les cérémonies autour du siège ancestral sont présidées par un officiant et non par n'importe qui. Chaque famille a un officiant. L'officiant peut-être l'ancien ou le chef de famille ou bien un homme actif, patient et honnête choisi par la famille ou le clan. Il peut même être une femme. Il doit être capable de relater l'histoire de la famille ou du clan, d'invoquer chaque ancêtre par son nom et de faire respecter les lois et les coutumes de la famille avec droiture. De toutes les façons, ceux qui pratiquent le culte de *Tɔgbizikpui* (siège ancestral) croient fermement que toutes leurs supplications seront exaucées. Au cours des cérémonies, d'habitude on ne joue pas au tam-tam. Mais dans des grandes manifestations en l'honneur des ancêtres, il arrive qu'on joue des tam-tams de circonstance comme «*Tavugã*» et «*Atopani*» qui donnent des messages précis[47].

De même le sacrifice d'un animal offert au siège est important. On offre un bœuf, un mouton, des poules, ou ce que demande le siège. Dans tous les cas, tout animal peut être offert sauf l'animal qui constitue l'interdit de la famille[48]. La cérémonie la plus importante de ce culte réside dans le «*ɖepopo*» (libation) au cours de laquelle, l'ancien implore la bénédiction des ancêtres sur la famille. La cérémonie comporte trois parties essentielles.

La phase préparatoire

Lorsqu'un membre de la famille vient solliciter auprès du *ɖepotɔ* (le ministre qui adresse la prière aux ancêtres) la faveur des ancêtres, celui-ci lui présente d'abord une liste d'objets à apporter. Il s'agit bien souvent d'une bouteille de boisson alcoolisée, une bouteille de boisson sucrée, et de certains produits légumineux spécifiques comme «*Ataku* et *Evi*». Cette liste varie ;

elle peut être plus ou moins longue selon les circonstances. La veille du jour choisi pour la cérémonie, le *ɖepotɔ* (ministre du culte) va déposer les objets prévus dans la case du culte et tout en effectuant ce dépôt, il prononce certaines paroles de circonstance qui n'ont autre but que de convoquer les ancêtres.

Le déroulement de la cérémonie

La première phase : l'assemblage du matériel de culte

La cérémonie se déroule au petit matin dans la case où la veille, le «*ɖepotɔ*» (ministre de la libation) avait procédé à la même convocation des ancêtres. Agenouillé à la traditionnelle, à même le sol et laissant le poids de son corps reposer sur les talons, le «*ɖepotɔ*» morcelle dans sa main le grain de *evi-piment de guinée-* en quatre parties, puis il les projette sur le sol en suivant le mouvement avec grande attention. Quelques fois, le jet ne se fait qu'une seule fois, parfois il se répète quatre fois.

Suivant un mode d'interprétation que lui-même maîtrise parfaitement, le «*ɖepotɔ*» essaie de lire à partir de la position du grain morcelé, la volonté des ancêtres. Il est rare que ceux-ci ne se montrent pas favorables à la prière. C'est après cela que le «*ɖepotɔ*» commence la prière rituelle elle-même. L'officiant accompagne indubitablement ses gestes et sa prière de «paroles de sagesse» ou mieux de «paroles efficaces» dont l'évidence doit entraîner comme par une force magique la réalisation de ce qu'il demande. Lorsque l'officiant a fini d'énumérer toutes les demandes, il prend la calebasse d'eau ; en boit une gorgée puis s'en arrose le visage. Remettant la calebasse à son fidèle, il lui demande de poser les mêmes actes que lui. Dans le cas où l'assistance est trop nombreuse, l'officiant absorbe une gorgée d'eau qu'il projette sur toute la foule en fines gouttelettes.

En dernier acte, il répand un peu sur le sol à côté des sièges des ancêtres, invitant ces derniers à faire advenir les faveurs sollicitées. L'eau qui a servi au rite est après remise au fidèle intéressé qui la conserve soigneusement et en boit régulièrement suivant les conseils du ««*ɖepotɔ*». Il en est de même pour les produits

légumineux parmi lesquels on choisit ordinairement ceux qui sont restés découverts, montrant ainsi que les ancêtres étaient favorables à la prière. Le fidèle alors rentre chez lui après avoir fait des promesses de remerciement.

La seconde phase : la prière Đepopo

C'est l'acte que le «*ɖepotɔ*», ministre, accomplit durant la libation. C'est le moment le plus important du rite, moment au cours duquel on s'adresse aux ancêtres pour exprimer une demande en faveur des hommes en besoin. Elle se présente donc comme la formulation des intentions pour lesquelles on accomplit le rite et est alors l'expression des sentiments du clan, de la famille rassemblée qui se tourne vers les ancêtres. Elle suit un schéma bien précis où l'officiant au nom de tous les membres de la famille commence par la litanie des ancêtres de la famille. Par trois fois successives, il invoque l'ancêtre principal[49] et après ceux intermédiaires avant de les persuader d'être favorables à l'égard de la famille ou du clan. Malgré la longueur de cette *litanie*, toute l'assistance reste attentive et recueillie[50], parce que cette concentration sur les forces invisibles est indispensable pour l'exaucement de la prière. Notons qu'au moment de l'invocation des ancêtres, une attention spéciale est portée à ceux d'entre eux qui ont été particulièrement de braves et honnêtes gens ; à l'invocation de leur nom, est ajouté le surnom qu'ils se sont donné eux-mêmes, surnom qui exprime leur bravoure et leur intrépidité. Nous pouvons citer en exemple : «*Tɔgbui béssé, Agbovi lukutsui be yee nya agbogā agbogàwo degbe*» ce qui signifie : «Petit bélier dit que c'est lui qui a mis en fuite les gros béliers».

Claude Rivière énumère les diverses causes qui peuvent pousser la famille à faire recours aux ancêtres : «sécheresse, intronisation d'un chef, maladie, insuccès, danger de mort, menace de diffamation, stérilité, sortie d'un bébé, début de l'initiation, mariage, etc.»[51]

Les prières prononcées devant le *tɔgbizikpui,* trône ancestral, sont diverses et elles dépendent aussi des circonstances et des besoins du moment. Pour une demande qui concerne les champs