

Dominik KOHLHAGEN

Les ancêtres dans la pensée juridique africaine

Etude appliquée aux sociétés du Golfe du Bénin

Mémoire de DEA "études africaines"

option Anthropologie Juridique et Politique

à l'université de Paris 1 Panthéon-Sorbonne

année 1999-2000

sous la direction de

Camille KUYU

Introduction

:

Ce mémoire a été écrit dans l'objectif d'un futur approfondissement. Cela explique un important travail de recherches bibliographiques dont une partie seulement a pu être exploité dans le texte ci-présent, les ouvrages non cités étant mentionnés en annexe (page 69). Cela explique aussi un certain nombre de généralisations et de conclusions assez brèves qui paraîtront peut-être quelque peu superficielles. Traiter "des ancêtres en Afrique", nous en sommes conscients, équivaut à s'interroger sur "la famille aux Amériques" ou sur "le mariage en Eurasie", un phénomène fort diversifié dans un espace culturel très vaste.

Le choix géographique a été motivé par le conseil de notre directeur mémoire. Il apparaîtra en effet au cours de ce travail que l'approche choisie permet de dégager de nombreux traits généraux et – surtout – qu'elle s'avère indispensable lorsqu'il s'agit de s'interroger sur les mutations récentes et sur les représentations sociales liées à l'ancestralité dans le contexte de l'Etat-nation. Or ce sont précisément ces questions qui nous ont semblé être les plus intéressantes à explorer. Un approfondissement du sujet nécessitera cependant des études régionales plus différenciées.

Il convient tout de même de souligner que l'espace dans lequel se localisent nos enquêtes de terrain est restreint. Tous les entretiens que nous avons pris en considération ont eu lieu avec des personnes originaires des régions côtières du Golfe du Bénin (espace akan, éwé, aja-fon, yoruba, ibo et sociétés voisines). De notables similitudes nous ont fait croire bon de ne pas réduire encore plus notre champ d'enquêtes. Nous avons, par ailleurs, essayé de constater les parallèles qui nous ont été fournies par des publications sur d'autres sociétés d'Afrique de l'Ouest et, dans une moindre mesure, d'Afrique centrale, les noms de toutes ces populations étant répertoriés à partir de la page 80. Ceci étant, à l'état ci-présent, nos recherches négligent les conceptions, très différentes, des sociétés d'Afrique orientale et méridionale.

L'introduction à cette étude se fera en plusieurs moments. Après la présentation du cadre général, nous tenterons de faire le point sur le contexte scientifique dans lequel nous nous inscrivons pour ensuite en tirer les conclusions quant aux lignes directrices à suivre au cours de ce devoir.

A. Cadre général de l'étude

Deux questions tout d'abord s'imposent. Quelles sont les conceptions ancestrales auxquelles nous nous intéresserons (1)? Qu'entendons nous par "pensée juridique africaine" (2)?

1. Les ancêtres en Afrique de l'Ouest

A quelques exceptions près, la quasi-totalité des sociétés ouest-africaines partage la croyance en la présence de ses ancêtres. Si ce concept est à distinguer très nettement des conceptions mortuaires, il convient cependant de rappeler en premier lieu quelques notions élémentaires de l'eschatologie ouest-africaine afin de cerner les fondements cosmogoniques des sociétés concernées.

a) Les conceptions mortuaires

Nous nous arrêtons brièvement sur deux préliminaires fondamentaux: les morts continuent d'exister parmi les vivants et, de plus, le contact avec eux est possible.

(1) La présence des défunts

"Ceux qui sont morts ne sont jamais partis;

Ils sont dans l'ombre qui s'éclaire,

Ils sont dans l'ombre qui s'épaissit...

Les morts ne sont pas morts;

Ils sont dans l'ombre qui frémit;

Ils sont dans le bois qui gémit;

Ils sont dans l'eau qui coule;

Ils sont dans l'eau qui dort;

*Ils sont dans la case; ils sont dans la foule...
Les morts ne sont pas morts...¹*

Rappeler les fameux vers de Birago Diop en début de ce travail ne saura pas surprendre, relève presque de la platitude. Les morts en Afrique subsaharienne, l'on n'a cessé de le répéter, existent et leur présence est perçue comme réelle.

Ceci étant, les conceptions mortuaires sont extrêmement complexes et se présentent de manière fort variable dans les différentes sociétés. L'anthropologue et thanatologue africaniste Louis-Vincent Thomas (1922-1994) a consacré toute son œuvre abondante à ce seul sujet. Selon lui, pour la majorité des africains, la mort ne semble pas constituer "la négation de la vie, mais plutôt une mutation".² Les morts ne sont pas vivants, certes, mais ils continuent d'exister sous forme de forces spirituelles et sont en interaction avec les vivants. En Afrique, "nous sommes dans des sociétés qui ne considèrent pas qu'il y a une frontière entre le monde visible et le monde invisible qui, l'un comme l'autre, participent du monde réel".³ Le monde des défunts, des dieux, des esprits et des génies – *l'au-delà* – est le corollaire du monde des vivants – *l'ici-bas* – deux mondes distincts, mais tous deux concrets.

(2) Les rapports entre défunts et vivants

Les relations entre morts et vivants présentent également des formes très variées selon les sociétés considérées. Louis-Vincent Thomas en dresse un tableau: manifestations événementielles, contacts et rencontres, évocation, divination et interrogation par les vivants, voire même relations matrimoniales chez les Ewés, phénomènes de possession chez les Songhays ou les Yorubas, ou encore réincarnation par le sang chez les Ashantis.⁴

Pour résumer, il convient de constater qu'en Afrique de l'Ouest le contact entre vivants et morts est très généralement considéré comme possible. Ce contact est vécu comme une réalité, dépassant de ce fait la croyance religieuse. Une interlocutrice agni nous a rapporté le cas d'une femme défunte

¹ Birago DIOP, "Sarzan" dans *Les Contes d'Amadou Koumba*, Paris: Présence africaine, 1961, 191 p., p. 180.

² Louis-Vincent THOMAS, *Cinq essais sur la mort africaine*, Dakar: Université de Dakar, 1968, 501 p., pp. 216-217.

³ Etienne LE ROY, *Le jeu des lois*, Paris: LGDJ, coll. Droit et société, 1999, 415 p., p. 241.

⁴ Louis-Vincent THOMAS, op. cit., pp. 97-121.

dans son village natal que son fils aurait rencontrée en chair et en os dans une contrée voisine avant qu'elle ne disparaisse de nouveau. De nombreux événements similaires nous ont été signalés en pays fon. Outre de tels phénomènes de "revenants", l'intervention indirecte des morts dans le monde visible semble être très fréquente. Ainsi, tous nos interlocuteurs akans nous ont confirmé que les défunts seraient capables de désigner la personne qui les aurait tués, certains estimant même qu'à tout décès il ne conviendrait que de trouver la personne apte à traduire cette révélation, une mort naturelle ne pouvant de toute manière pas exister.

b) La vie ancestrale

Les ancêtres, en Afrique de l'Ouest, se distinguent des simples défunts. Quelques remarques s'imposent quant au statut des ancêtres et leur relation avec les vivants.

(1) Le statut d'ancêtre

En Europe, la notion d'ancêtre se réfère généralement à la seule ascendance généalogique. Dans les sociétés que nous étudierons, les concepts ancestraux sont plus nuancés.

(a) L'accès au statut d'ancêtre

Tout d'abord, l'accès au statut d'ancêtre est soumis à certaines conditions.

Louis-Vincent Thomas tente d'énumérer ces conditions, notant en particulier que "sont exclus tous ceux qui, de leur vivant, n'ont pu parvenir à un certain degré de sagesse; tels sont les fous, les enfants sans nom, les adolescents non initiés (...)".⁵ D'autre part, "l'intégralité morale est une obligation non moins pressante".⁶ Aussi, "les personnes qui décèdent de mauvaise mort ne peuvent que rarement, voire jamais, arriver à l'état d'ancêtre". Et, surtout, il faut que "le défunt soit 'installé' juridiquement comme ancêtre dans le lignage, ce qui suppose qu'il ait laissé un 'dépositaire' c'est-à-dire un survivant privilégié qui hérite de ses biens et (...) de ses prérogatives".⁷ Ces conditions

⁵ Louis-Vincent THOMAS, *La Mort africaine: Idéologie funéraire en Afrique noire*, Paris: Payot, 1982, 272 p., p. 136.

⁶ *ibid.*, p. 137.

⁷ Louis-Vincent THOMAS, *Cinq essais sur la mort africaine*, Dakar: Université de Dakar, 1968, 501 p., p. 122.

semblent effectivement être généralisables pour un grand nombre de sociétés ouest-africaines; nous nous y intéresseront de manière plus différenciée par la suite.⁸

D'autre part, ces conditions réunies, le décès ne permet pas à lui seul de parvenir à la qualité d'ancêtre. Le statut ancestral demande de plus une consécration, bien souvent ritualisée, que nous détaillerons également plus loin.

(b) *La hiérarchie des ancêtres*

Un autre trait général dans de nombreuses sociétés d'Afrique occidentale est une certaine hiérarchie entre différentes catégories d'ancêtres.

Grossièrement, une distinction fondamentale peut être faite entre *ancêtres proches* et *ancêtres lointains*. Parmi les premiers se rangent d'une part les *ancêtres immédiats* – parents défunts dont le souvenir est encore conservé – et d'autre part une foule anonyme, les *morts collectifs*,⁹ avec laquelle les rapports généalogiques ne peuvent plus être précisément déterminés. Les ancêtres que nous avons choisis d'appeler "lointains" sont des éminences qui ressortent de cette foule. Fréquemment, ce statut est réservé au *fondateur* ou à la *fondatrice du lignage*. S'y ajoute souvent une autre personnalité distincte, héroïne historique divinisée ou ayant vécu dans des temps légendaires, que nous dénommons *ancêtre mythique*.

(2) *Les rapports entre ancêtres et vivants*

La présence des ancêtres est généralement matérialisée. Souvent, les ancêtres sont représentés par des symboles tels que des tiges en fer chez les Fons, les crânes des défunts chez les Guns, des statuettes chez les Baoulés ou des tabourets chez les Ashantis; les Yorubas, en particulier, représentent les ancêtres par des masques à travers lesquels ceux-ci peuvent directement se manifester. Généralement aussi, chaque lignage ou village dispose d'une case réservée aux ancêtres.

Les rapports entre ancêtres et vivants sont, d'autre part, marqués par une profonde implication des premiers dans les affaires des seconds. La présence des défunts est sans cesse rappelée par une

⁸ voir section I.A.2.a) "La qualité d'ancêtre proche", page 2.

⁹ termes empruntés à Louis-Vincent THOMAS, op. cit., p. 123.

multiplicité de rites. Ainsi, lors de cérémonies religieuses et commémoratives, les ancêtres sont régulièrement invoqués. Fréquemment encore, les premières gouttes d'une boisson sont versées par terre ou des aliments sont présentés comme offrandes aux ancêtres. S'y ajoutent de nombreux rituels que nous qualifierons de juridiques et sur lesquels nous reviendrons.¹⁰

2. La "pensée juridique africaine"

Le sujet de cette étude s'intéresse à la "pensée juridique". Si cette expression a été choisie dans l'intitulé, ce n'était pas pour disqualifier des droits non figés ou non écrits comme simple "pensée" qui serait en réalité du non-droit. Par la suite, les termes de "droit" et de "pensée juridique" seront d'ailleurs employés comme synonymes. L'objectif du choix terminologique dans le titre du mémoire était de mettre en évidence que l'objet d'étude n'est ni un "droit" compris comme un ensemble de textes législatifs, ni un "droit traditionnel" qui en serait totalement indépendant, mais la réalité juridique vécue et "pensée" par la plupart des africains. Cette réalité, dynamique, connaît de multiples influences et se présente bien souvent comme une symbiose – encore assez récente – entre droits originellement africains et ordres juridiques importés. C'est en raison de ce dynamisme qu'il nous a également paru préférable de ne pas parler de "doctrine" ou de "philosophie" juridique ce qui suggérerait une assise idéologique qui nous semble, aujourd'hui (encore?), très délicate à discerner.

Mais qu'entendons-nous plus précisément par "droit" dans ce devoir? Il ne s'agit pas, de toute évidence, de la perception restreinte qu'en donne la doctrine juridique occidentale. Ubi societas, ibi ius: le droit a bien existé avant les apports culturels du Nord du Sahara, et l'héritage qui en demeure vivace ne doit pas échapper à l'approche du phénomène juridique. Une vision plus large, transculturelle, donc s'impose. Or, à ce jour, l'anthropologie juridique n'est pas encore parvenue à un consensus sur cette question. Il convient donc, dans un premier temps, d'opérer un choix parmi les solutions proposées. Il sera ensuite possible de s'intéresser plus précisément à une délimitation du domaine juridique par rapport au religieux.

¹⁰ voir section I.A.2.b) "L'importance juridique des ancêtres proches ", page 2

a) Le domaine du droit

Nous optons dans ce devoir pour l'approche "dynamique" du phénomène juridique. Ce choix se justifie par l'insuffisance des tentatives de définition du droit que nous nous proposons d'exposer brièvement.

(1) Les problèmes de définition du droit

Norbert Rouland regroupe les définitions usuelles en deux catégories distinctes.

(a) Les définitions "formelles"

Les définitions les plus courantes seraient celles qui repèrent le droit grâce aux formes particulières en lesquelles il se manifeste.

Ainsi, il est fréquemment avancé que le droit se caractérise par son caractère contraignant, notamment le fait qu'une contravention peut être sanctionnée.¹¹ Or, "une règle n'est pas juridique parce qu'elle est sanctionnée d'une certaine manière par le groupe; elle est sanctionnée parce qu'elle est juridique".¹² D'autre part, soulève Norbert Rouland, les "sociétés traditionnelles" valoriseraient généralement moins la sanction que les comportements.¹³

Certains auteurs soutiennent également qu'une marque caractéristique du droit serait le fait qu'il soit issu d'une autorité.¹⁴ Là encore, il s'agit d'une perception qui n'est pas propre à toutes les cultures.

(b) Les définitions "substantielles"

Les définitions que Rouland qualifie de "substantielles" sont celles qui s'attachent au contenu ou encore aux finalités du droit.

¹¹ voir par exemple Vincent-Louis POSPISIL, "Le droit comme concept opérationnel fondé empiriquement", *Droit et cultures*, 13 (1987), pp. 5-23.

¹² A. WEILL et F. TERRE (non bibliographiés), cités par Norbert ROULAND, "Penser le droit", *Droits*, 10, 1989, pp. 77-79, p. 78.

¹³ Norbert ROULAND, *ibidem*.

¹⁴ Vincent-Louis POSPISIL, *ibidem*.

Les définitions par le contenu s'avèrent être inappropriées dans un contexte transculturel où ce qui dans une société n'est pas considéré comme juridique peut bien l'être dans une autre.

Quant aux définitions qui prennent en considération les finalités – telles que recherche de l'ordre ou du juste – elles méconnaissent que la différenciation entre ordre et désordre n'est pas toujours aussi nette qu'en occident et que la justice n'est pas toujours le seul moyen de rétablir l'harmonie dans une société.¹⁵

(2) *Pour une approche "dynamique" du droit*

(a) *Justification du choix*

L'insuffisance des tentatives de définir le droit a amené beaucoup d'anthropologues à aborder la question du juridique de manière plus différenciée. Le problème posé étant avant tout de délimiter le droit par rapport aux autres systèmes de contrôle social tels que la morale ou la religion, l'accent devrait être porté sur le *domaine* du droit. Plus précisément, il s'agit de se demander quels sont les comportements qu'une société choisit de qualifier - ou de disqualifier - de juridiques. L'interrogation porte ainsi non sur la forme ou les finalités du droit, mais sur le "facteur de juridicisation des faits sociaux"¹⁶ ou encore sur le "critère de juridicité"¹⁷.

Cette approche permet effectivement de cerner le droit dans son contexte social. Encore faut-il trouver un critère approprié qui saurait être appliqué de manière universelle.

(b) *La détermination du "critère de juridicité"*

Jean Carbonnier, pour déterminer un tel critère, s'attache avant tout au souci de neutralité qui serait propre aux normes juridiques. Cette perception suivie dans un premier temps par Etienne Le Roy a été rejetée par ce même auteur en raison de son "idéisme juridique"¹⁸. En effet, "la 'manière droite' de penser 'le Droit'"¹⁹ correspond à un idéal inhérent au droit romain et des systèmes fondés

¹⁵ Norbert ROULAND, *ibidem*.

¹⁶ termes employés par Etienne LE ROY, *op. cit.* (note 3, page 2).

¹⁷ terme consacré par Jean CARBONNIER dans ses essais sur les phénomènes d'internormativité, cf. par exemple: *Sociologie juridique*, Paris: PUF, 1994 (1ère éd. 1978), 415 p., pp. 317-318.

¹⁸ Etienne LE ROY, *op. cit.*, p. 162.

¹⁹ *ibid.*, p. 103.

sur celui-ci. Les systèmes de régulation sociale originellement africains cependant se caractérisent très généralement par leur indétermination, leur caractère non uniforme et souvent aussi leur tendance à être secrets.²⁰ Le critère de neutralité leur serait ainsi généralement inapplicable.

Michel Alliot, dans ses travaux, propose un critère plus adapté à ces systèmes. Il met l'accent sur la reproduction de l'humanité: devraient ainsi être considérées comme juridiques les règles de conduite ayant pour but d'assurer la continuité du groupe. Pierre Legendre précise ce critère en identifiant trois registres vitaux pour une société: la reproduction biologique, idéologique et écologique. Le droit serait "l'art dogmatique de nouer le social, le biologique et l'inconscient pour assurer la reproduction de l'humanité".²¹

Cette caractérisation du juridique nous semble convenir le mieux pour une approche transculturelle du droit; ce sera celle pour laquelle nous optons dans ce mémoire. Elle a également été reprise par les chercheurs du LAJP.

b) Droit et religion

(1) Considérations générales

Quelques précisions nous semblent nécessaires quant à la délimitation du juridique par rapport au religieux, les systèmes de régulation sociale africains et l'ancestralité en particulier revêtant un caractère facilement qualifiable de "religieux" dans la logique occidentale et qui peut prêter à confusion. L'histoire des institutions occidentales, marquée par la sécularisation progressive de l'Etat, a aujourd'hui abouti à une affirmation très forte de la séparation de l'*au-delà* religieux et de l'*ici-bas* juridique. Même si de nombreux auteurs ont démontré que cette distinction se révèle en réalité bien artificielle,²² force est de constater que le juridique a été (et si ce n'est qu'en dédoublant le religieux)²³ doté d'une autonomie propre. Or si, nous l'avons dit, en Afrique monde visible et monde invisible participent tous deux au monde réel, il en est aussi ainsi dans le domaine

²⁰ caractéristiques détaillées par Norbert ROULAND, *L'anthropologie juridique*, Paris: PUF, coll. Que sais-je?, 128 p., pp. 54-55.

²¹ Pierre LEGENDRE, cité par Etienne LE ROY, op. cit., p. 162.

²² Michel ALLIOT notamment insiste sur la corrélation entre pensée religieuse et conceptualisation du droit; Norbert ROULAND et Etienne LE ROY reprennent également ce constat; on pourra se référer à Michel ALLIOT, "L'anthropologie juridique et le droit des manuels", *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 24 (1983), pp. 71-81; Etienne LE ROY, op. cit., pp. 149-156.

²³ Etienne LE ROY parle d'un "dédoulement de la fonction religieuse" par la fonction politique (op. cit., p. 241).

juridique. Cette imbrication a été exprimée par le juriste sénégalais Kéba M'Baye: "Chaque société secrète son Droit, et les sociétés africaines n'échappent pas à la règle (...). Mais ces sociétés sont assises sur un humus de croyances cosmogoniques communes faites de mélanges inextricables entre la vie et la mort, entre les vivants et les ancêtres (...)"²⁴

(2) *Différenciation proposée*

Considérer les droits africains comme totalement autonomes vis-à-vis des croyances religieuses s'avère ainsi être une approche inopérable. Ceci étant, une délimitation nous semble tout de même être possible grâce aux critères que nous venons de développer.

La révélation d'un ancêtre dans un rêve relève de l'expérience personnelle, le dialogue avec un défunt ou la simple présence de personnes décédées lors de cérémonies rituelles ne peuvent pas, a priori, être considérés comme liés au droit. Mais du moment où les ancêtres interviennent dans le monde des vivants, la continuité du groupe peut être concernée. Les obligations et interdits qui se rapportent à de telles manifestations, le statut social des acteurs ancestraux en question, leur origine et leur rapport avec d'autres acteurs, ces questions relèvent bien du juridique.

Le domaine juridique ainsi défini paraîtra peut-être vaste. Cependant, ce n'est pas par abus que nous considérerons l'ancestralité comme un phénomène avant tout juridique. Il apparaîtra au cours de ce devoir que de manière générale le monde invisible constitue une clé de voûte des droits africains. C'est bien ce qu'affirme aussi Kéba M'Baye en notant que, en Afrique, "les règles religieuses ou métaphysiques et les règles juridiques se mêlent avec une prédominance très nette des principes normatifs, auxquels se soumettent volontiers tous les membres de la communauté (...)"²⁵.

²⁴ Kéba M'BAYE, "Postface", dans *Justice traditionnelle, justice moderne: Le devin, le juge, le sorcier*, par Maryse RAYNAL, Paris: L'Harmattan, 1994, 337 p, pp. 311-313, p. 312.

²⁵ Kéba M'BAYE, "Sacralité, croyances, pouvoir et droit en Afrique", dans *Sacralité, pouvoir et droit en Afrique, Table ronde préparatoire du 4ème colloque du Centre d'Etudes Juridiques Comparatives organisée par le LAJP*, éd. par Mamadou WANE, Paris: Editions du CNRS, 1979, 228 p, pp. 143-160, p. 154.

B. Contexte scientifique

Tenant compte de l'importance du phénomène, la littérature scientifique concernant le rôle social des ancêtres en Afrique est très abondante. Les perspectives adoptées et les explications données par les différents auteurs ont cependant beaucoup évolué. Il importe donc d'en donner un aperçu général (1) et d'en tirer des conclusions pour l'appréhension du sujet (2).

1. L'image des ancêtres à travers les écoles anthropologiques

a) Les ancêtres comme concept religieux

(1) La perception évolutionniste

Le respect des forces ancestrales a pendant longtemps été compris comme un simple phénomène religieux. James Frazer²⁶ (1854-1941), Edward Tylor²⁷ (1832-1917) et Herbert Spencer²⁸ (1820-1903) considéraient même qu'il s'agissait là du trait caractéristique le plus marquant des religions dites primitives. L'appréhension de ces auteurs, fortement marquée par la préoccupation d'élaborer des modèles évolutionnistes, ne permettait effectivement pas d'inscrire un phénomène perçu comme spirituel dans la logique socio-juridique occidentale.

Tylor, en particulier, démontre en quoi le "culte des ancêtres" s'inscrirait dans le développement des religions judéo-chrétiennes. Après avoir expérimenté le rêve, les sociétés deviendraient aptes à découvrir la notion d'âme. Ce serait la croyance en l'immortalité de celle-ci qui serait à l'origine de l'idée de survie après la mort et donc du concept de l'ancêtre. La vénération des ancêtres

²⁶ Sir James George FRAZER, *The Fear of Death in Primitive Religion*, New York: Biblio and Tannen, 1933, 204 p.

²⁷ Sir Edward Burnett TYLOR, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom*, London: H. Murray, 1871, 435 p. (vol. 1) et 426 p. (vol. 2).

²⁸ Herbert SPENCER, *The Principles of Sociology*, Westport (Conn.): Greenwood Press, 1975, 883 p. (vol. 1), 706 p. (vol. 2) et 635 p. (vol. 3).

constituerait la dernière étape nécessaire à la découverte de divinités supérieures, puis d'un dieu unique.²⁹

De nombreux auteurs ont suivi cette démonstration,³⁰ et aujourd'hui encore cette conception demeure perceptible dans la littérature scientifique. Le phénomène ancestral est souvent encore totalement dissocié des systèmes socio-juridiques et uniquement traité sous l'aspect d'un "culte" religieux ayant pour fonction de parer à la peur de la mort.³¹

(2) *Les approches plus critiques*

Il importe cependant de noter qu'en 1915 déjà Emile Durkheim (1858-1917), dans un ouvrage consacré aux aborigènes d'Australie, critique vivement les thèses de Frazer, Tylor et Spencer.³² Il constate notamment que la mort en soi n'a pas "le moindre pouvoir de diviniser"³³ et insiste sur la différence entre simples défunts et ancêtres. D'autre part, Radcliffe-Brown (1881-1955), dans son étude sur les îles Andaman en Asie du Sud-Est, note que "la croyance au monde des esprits repose sur le fait qu'une personne défunte continue à influencer la société"³⁴. Le rôle social des ancêtres est ainsi au moins mentionné. De manière plus explicite, Max Gluckmann (1911-1975), dans sa thèse doctorale sur les "bantous du Sud-Est", définit la croyance en la survie après la mort comme une "pratique sociale" faisant partie du patrimoine culturel et l'oppose à une pure "réponse de l'individu à la mort",³⁵ c'est-à-dire une pratique avant tout religieuse.

²⁹ Sir James George TYLOR, op. cit., vol. 1 (chapter XI) et vol. 2 (chapter XII à XVIII), résumés critiques par: Emile DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse: Le système totémique en Australie*, Paris: Librairie générale française, 1991 (1ère éd. 1913), 758 p., pp. 112-115, et Peter METCALF, "Ancestor Worship", dans *The dictionary of Anthropology*, éd. par Thomas BARFIELD, Oxford: Blackwell, 1997, 629 p., p. 15.

³⁰ références chez Emile DURKHEIM, op. cit., pp. 115-145.

³¹ ainsi, dans l'ouvrage récent du philosophe du droit nigérian F. U. OKAFOR sur la "philosophie juridique ibo", les ancêtres ne sont mentionnés que dans le cadre d'une introduction générale à la cosmogonie ibo - avec comme commentaire final: "*above all, the ancestral cult mellows the natural fear arising from man's uncertainty of his fate after his earthly sojourn*" (F. U. OKAFOR, *Igbo Philosophy of Law*, Enugu (Nigeria): Fourth Dimension Publishing, 1992, 107 p., p. 24).

³² Emile DURKHEIM, op. cit.

³³ *ibid.*, p. 135.

³⁴ Alfred Reginald RADCLIFFE-BROWN, *The Andaman Islanders*, London: Cambridge University Press, 1933 (1ère éd. 1922), 398 p., p. 304: "... *the belief in the world of spirits rests on the actual fact that a dead person continues to affect the society*".

³⁵ Max GLUCKMANN, "Mortuary Customs and the Belief in Survival after Death among the south-eastern Bantu", *Bantu Studies*, 11 (1937), p. 117: "*The belief in the survival after death is not a response of the individual to death. It is accepted as part of his heritage and must therefore be related to mortuary and other social customs.*" - (cet article constituant un résumé d'une section de la thèse de GLUCKMANN).

Il faudra cependant attendre les travaux des anthropologues britanniques Meyer Fortes (*1906) et Jack Goody (*1919) pour disposer d'études de terrains approfondies permettant de cerner l'ancestralité comme un phénomène juridique.

b) Les ancêtres comme acteurs socio-juridiques

(1) Les apports de Meyer Fortes

En 1959, dans *Œdipe et Job dans les religions ouest-africaines*, Meyer Fortes rejette résolument les thèses évolutionnistes, de Frazer en particulier, comme "simplifications grossières et grotesques".³⁶ Au sujet des Tallensis, société du Nord-Ghana à laquelle il s'est consacré, il écrit qu'ils "n'ont un culte des ancêtres ni parce qu'ils craignent la mort – pour la simple raison qu'en réalité ils ne la craignent pas – ni parce qu'ils croient en l'immortalité de l'âme – pour la simple raison qu'ils ne connaissent pas de telle notion – mais parce que leur structure sociale le leur recommande."³⁷ La thèse que Fortes développe va encore bien plus loin. En résumé, selon lui, bonne et mauvaise destinées d'un individu sont liées à son intégration dans la société et à ses rapports parentaux. Les maîtres suprêmes de la destinée seraient les ancêtres qui, par leur action, pourraient décider de la chance ou de la malchance de l'individu. La terminologie que Fortes choisit pour caractériser les pratiques ancestrales est encore à grande prédominance religieuse. Cependant, Fortes note bien que "la cosmologie tale [tallensi] est entièrement dominée par le culte des ancêtres",³⁸ et de ce fait il traite aussi de l'ancestralité dans un contexte de "justice" et de "responsabilité".³⁹

Suite à *Œdipe et Job dans les religions ouest-africaines*, Fortes publiera une série d'autres ouvrages et de contributions dans lesquels il reprendra et développera le constat que le "culte des ancêtres" doit être considéré comme un phénomène relatif à la structure sociale.⁴⁰

³⁶ Meyer FORTES, *Oedipus and Job in West African Religion*, London: Cambridge University Press, 1959, 81 p., p. 66: "a ludicrous oversimplification".

³⁷ *ibidem*: "The Tallensi have an ancestor cult not because they fear the dead – for they do not, in fact, do so – nor because they believe in the immortality of the soul – for they have no such notion – but because their social structure demands it."

³⁸ *ibid.*, p. 60: "Tale cosmology is wholly dominated by the ancestor cult."

³⁹ *ibid.*, intitulé du chapitre VIII: "Justice, responsibility and the ancestor cult", pp. 60-64.

⁴⁰ voir bibliographie complémentaire, section A. "Pratiques ancestrales en Afrique de l'Ouest", page 2.

Jack Goody, quant à lui, publie en 1962 un ouvrage sur les ancêtres chez les LoDagaas. Moins critique que Fortes, il y reprend en grande partie les thèses originellement évolutionnistes de Frazer concernant le lien entre notion d'âme et concept d'ancêtres.⁴¹ Cependant, il reconnaît tout de même le rôle socio-juridique des ancêtres en lui consacrant un sous-chapitre intitulé "Les ancêtres comme agents de contrôle social".⁴² Ici comme à plusieurs reprises dans d'autres parties de l'étude, Jack Goody dépeint les ancêtres comme des acteurs intervenant directement et agissant comme de véritables sujets de droit. En ce sens, son apport n'est pas à négliger devant celui de Meyer Fortes.

(2) *La remise en question par Igor Kopytoff*

Igor Kopytoff (*1930), professeur d'anthropologie à l'Université de Pennsylvanie, publie en 1971 une contribution dans laquelle il soutient que Meyer Fortes, tout en indiquant la bonne voie, ne va pas assez loin. Kopytoff recommande en particulier d'appréhender la distinction entre monde des vivants et monde des ancêtres avec beaucoup plus de précaution en désacralisant le vocabulaire employé pour dépeindre le phénomène ancestral. Il tente de démontrer que le terme même d'"ancêtre" relèverait de l'ethnocentrisme car il ne connaîtrait pas d'équivalent dans de nombreuses langues africaines. Analysant le vocabulaire suku du Sud-Ouest de la République Démocratique du Congo, il avance que les langues bantoues utiliseraient généralement le même mot pour désigner un "ancêtre" défunt et une vieille personne encore en vie et que cette dénomination commune traduirait une réalité sociale. Le mot de "culte" lui semble également inapproprié, et l'expression de "'sacrifices' faits aux 'ancêtres'" correspondrait en réalité à un "échange de dons entre deux parties".⁴³

Les critiques de Kopytoff, rapidement rejetées par les anthropologues James Brain⁴⁴ et Eugene Mendonsa⁴⁵ qui dénoncent ses recherches linguistiques comme étant erronées, ne semblent pas avoir eu beaucoup d'écho. A notre savoir, seul un article d'un jeune chercheur des Etats-Unis, John

⁴¹ Jack GOODY, *Death, Property and the Ancestors: A Study of the Mortuary Customs of the LoDagaa of West Africa*, Stanford (Calif.): Stanford University Press, 1962, 452 p., pp. 361-364.

⁴² *ibid.*, pp. 407-410: "*The Ancestors as Agents of Social Control*".

⁴³ Igor KOPYTOFF Igor, "Ancestors as Elders in Africa", *Africa (London)*, 41 (2/1971), pp. 122-133.

⁴⁴ James L. BRAIN, "Ancestors as Elders in Africa – Further Thoughts", *Africa (London)*, 43 (2/1973), pp. 129-142.

⁴⁵ Eugene L. MENDONSA, "Elders, Office-Holders and Ancestors among the Sisala of Northern Ghana", *Africa (London)*, 46 (1/1976), pp. 57-60.

McCall, rappelle les mérites d'Igor Kopytoff en constatant que celui-ci avait avant tout voulu souligner que "les scientifiques occidentaux ont exagéré la nature 'surnaturelle' des ancêtres".⁴⁶

2. Remarques et conclusions

L'analyse des publications scientifiques présentées suggère quelques remarques qui nous amèneront à définir les lignes directrices de ce devoir.

a) Remarques

(1) Acquis scientifiques et questions ouvertes

La rupture – tardive – intervenue avec les analyses de Meyer Fortes doit aujourd'hui être considérée comme un acquis. Nous le sanctionnerons par un choix terminologique, préférant la notion d'"ancestralité" à celle de "culte des ancêtres".

Même si la vénération des ancêtres est encore et souvent traitée comme un simple culte, l'objet de ce devoir ne pourra pas être d'en démontrer en soi la nature juridique. Il sera plutôt d'intérêt de réanalyser les dessous des pratiques ancestrales en s'interrogeant sur les représentations qui y sont liées.

(2) Le préavis

Des recherches antérieures nous retiendrons d'autre part, comme préavis, les critiques d'Igor Kopytoff. Tout en pensant que pour les peuples du Golfe du Bénin le terme d'"ancêtre", existant à notre savoir comme tel dans toutes les langues de la région, peut être employé sans grandes précautions, nous essaierons de ne pas perdre de vue les dangers d'ethnocentrismes et d'abus de langage dans le cadre de ce sujet.

⁴⁶ John C. McCALL, "Rethinking Ancestors in Africa", *Africa (London)*, 65 (2/1995), pp. 256-270, p. 256: "Western scholars have exaggerated the 'supernatural' nature of ancestors".

b) Lignes directrices de ce devoir

(1) Postulats et hypothèses

Dans ce contexte nous pouvons formuler plusieurs hypothèses comme lignes directrices de ce devoir. Nous rappelons également une dernière fois nos postulats:

(a) Postulats

- l'ancestralité n'est pas un simple culte religieux, mais une phénomène socio-juridique;
- le monde des ancêtres est distinct mais réel, ce n'est pas un univers "surnaturel".

(b) Hypothèses

- les ancêtres sont en position de pouvoir vis-à-vis des vivants: ils incarnent *l'image d'une autorité digne et forte*;
- cette incarnation d'autorité rend le *phénomène ancestral tenace mais pas pour autant figé*;
- les persévérances et mutations de l'ancestralité démontrent qu'il s'agit d'un *symbole d'identité socio-juridique* primordial;
- et surtout, l'importance de ce phénomène identitaire fait de l'ancestralité le *fer de lance de la résistance contre les ordres juridiques importés*.

(2) Plan du mémoire

Afin de pouvoir procéder à une analyse fondée, il s'avère nécessaire de traiter dans une première partie les fondements généraux des pratiques ancestrales tels le statut et le rôle social des ancêtres.

Il sera ensuite possible de s'intéresser aux mutations récentes du phénomène et à certaines pratiques et théories nouvelles issues du modèle ancestral. Cette démarche nous permettra de procéder à la vérification de nos hypothèses dans un plein contexte.

I. Les fondements de l'ancestralité

Après une présentation des acteurs ancestraux et de leur rôle juridique nous examinerons de plus près leur lien avec les autres acteurs socio-juridiques.

A. Les acteurs ancestraux

Parmi les acteurs ancestraux nous avons proposé de distinguer ancêtres lointains (1) et ancêtres proches (2).

1. Les ancêtres lointains

Nous avons choisi d'appeler "ancêtres lointains" les éminences ancestrales avec lesquelles un lien généalogique exact ne peut plus être établi, mais dont le souvenir est gardé en raison de l'importance historique attribuée à leur vie. Les ancêtres lointains ont très généralement été à la tête d'un groupe qui se voyait contraint de quitter sa société originelle pour trouver des nouvelles terres. Il ne s'agissait pas à proprement parler de migrations, mais de scissions au sein d'une population trop nombreuse sur un sol menacé par le défrichement. Les ancêtres lointains sont presque toujours liés à une fondation qui a créé une nouvelle réalité sociale ou lignagère: ce sont des fondatrices ou des fondateurs de lignages, de clans, de villages, de dynasties – voire de toute une société. En tant que héros civilisateurs ils sont honorés sous forme de statuettes ou de masques.

Dans la région du Golfe du Bénin nous n'avons pas rencontré de références ancestrales remontant jusqu'à la personne créatrice du monde, même si les mythes de Création s'y apparentent parfois. Une personnification sous forme d'ancêtre démiurge, telle qu'elle semble exister chez de nombreuses populations d'Afrique orientale,⁴⁷ ne nous est pas connue. Ceci étant, certains ancêtres lointains ont pourtant vécu dans des temps mythiques ou, s'étant divinisés, sont aujourd'hui considérés comme des personnalités mythiques. Ils se distinguent, à notre sens, des simples

⁴⁷ c'est ce qui est soulevé dans l'ouvrage d'un anthropologue allemand sur les mythes créateurs en Afrique: Hermann BAUMANN, *Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythos der afrikanischen Völker*, Berlin: 1936, 435 p.

fondatrices ou fondateurs qui ne sont pas assimilés à un événement fabuleux et qui, nous le verrons, occupent une place très différente dans l'univers juridique.

a) *L'ancêtre mythique*

(1) La qualité d'ancêtre mythique

Les récits concernant les ancêtres mythiques sont nombreux. Afin d'en illustrer la variété, il convient d'en citer quelques-uns.

Des descriptions très complexes nous ont été données par nos interlocuteurs yorubas. Les ancêtres mythiques qui y sont dénommés *orishas* – terme qui désigne également les divinités – sont généralement les fondateurs des dynasties royales dans les différentes cités-Etat. Plusieurs personnes nous ont rapporté l'histoire de *Shango*, roi d'Oyo, qui, de vie, savait cracher du feu et de la fumée. Pour expérimenter sa puissance, il serait monté sur une colline près d'Oyo et aurait provoqué un violent orage qui tua une grande partie de sa famille et détruisit son palais. Atterré, il se serait pendu à un arbre selon les uns; selon un autre interlocuteur il se serait enfoncé dans la terre. *Shango* est aujourd'hui considéré comme le dieu de la foudre. Lors de cérémonies de possession, il peut être invoqué à travers un bâton du même bois que l'arbre auquel il s'est pendu, orné d'une grande hache symbolisant la foudre.

Autre ancêtre déifié, *Orisha-oko* est devenue la divinité de la fertilité et de la terre. Selon la légende, un ancien roi yoruba, chassé par ses sujets parce qu'il était atteint par la lèpre, fût suivi par sa femme avec laquelle il vit pendant plusieurs années en brousse. Sa femme y découvrit une plante qu'elle commença à cultiver et qui guérit son mari. Lorsque les deux retournèrent ensuite chez eux, ils furent de nouveau accueillis. Selon nos interlocuteurs, *Orisha-oko* est considérée comme la reine ancestralisée. Il semble cependant que certains pensent qu'il s'agirait plutôt du roi.

Troisième ancêtre généralement connu par tous les yorubas, *Ayelala* est surtout vénérée et respectée dans l'Ouest du Nigeria. Elle fait figure d'exception parmi les ancêtres mythiques que nous connaissons car – de vie – elle n'a pas été à l'origine d'une nouvelle réalité sociale. C'était une simple esclave qui fut sacrifiée conformément à un accord devant trancher un conflit entre deux régions ennemies. Outre sa mort, l'accord prévoyait que les deux parties devaient désormais être respectueuses entre elles et que, de manière générale, tous les membres des deux sociétés ne devaient plus du tout voler ni exercer des actions occultes. *Ayelala*, avant d'être immolée, annonça

qu'elle allait veiller à ce que ces recommandations soient respectées. Nos interlocuteurs n'ont pas pu nous expliquer quand et pourquoi *Ayelala* s'était divinisée, mais nous ont tous confirmés qu'elle devait être considérée comme une ancêtre mythique.

Marie-Josée Pineau-Jamous, dans une étude sur les Guns de Porto-Novo, rapporte que les *hennuvoduns* qui seraient les héros-ancêtres d'un lignage se sont divinisés "en se métamorphosant en un élément naturel – pierre, arbre, termitière – en s'élevant dans les airs, ou en s'enfonçant dans la terre". Cette transformation aurait eu lieu de vie, de sorte que l'ancêtre mythique n'est jamais passé par le stade de la mort.⁴⁸ L'endroit de la mutation est généralement réputé être Aja ou un lieu de migration entre Aja et Porto-Novo, Aja étant considéré comme la région d'origine des Guns.⁴⁹

Notre seul interlocuteur fon a cité *Agusu* comme étant son ancêtre mythique. Né d'une princesse yoruba et de l'esprit du léopard – considéré comme le maître du sol – il serait devenu le premier roi du Dahomey.

Chez les Baoulés, l'ancêtre mythique commune est la reine *Abla Pokou* qui a été prête à sacrifier son fils aux génies du fleuve Comoé pour que ceux-ci laissent passer son peuple. Ce dernier a alors pu s'installer aux abords.

(2) *L'importance juridique de l'ancêtre mythique*

(a) *Ancêtre mythique et interdits sociaux*

L'ancêtre mythique est avant tout une personne qui dicte certains interdits. Ceux-ci sont souvent qualifiés de religieux ou de "totémiques". En raison de violentes sanctions en cas de désobéissance, leur observation est pourtant régulièrement considérée comme vitale pour la société. Généralement, les interdits sont liés à ce qui a été rapporté de la vie de l'ancêtre, concernent un végétal ou une espèce animale qui lui ont été utiles dans ses exploits.

Nos interlocuteurs yorubas ont cependant attribué à leurs ancêtres mythiques un certain nombre d'interdits qui ne se réfèrent pas directement à la vie qu'ils ou elles ont menée. Ainsi, le caractère

⁴⁸ Marie-Josée PINEAU-JAMOUS, "Porto-Novo: Royauté, localité et parenté", *Cahiers d'études africaines*, 104 (4/1986), pp. 547-576, p. 547.

⁴⁹ communément Aja désigne l'ethnie qui a fondé les principaux royaumes du Sud du Bénin; selon Marie-Josée PINEAU-JAMOUS les Guns de Porto-Novo s'y réfèrent cependant comme étant le nom de leur région d'origine (op. cit., p. 547).

impulsif et quelque peu coléreux de *Shango* ne se reflète pas dans les règles qu'il pose. Son domaine semble plutôt être le juste et la bonne conduite envers les prochains: il interdit de voler, de mentir et de se livrer à la sorcellerie. En pays yoruba, une personne tuée ou dépossédée par la foudre ou le feu est ainsi réputée avoir été punie par *Shango* pour un de ces actes; elle sera considérée comme mauvaise et n'aura pas droit à des funérailles selon les rites habituels. D'autre part, *Shango* peut être directement invoqué par des initiés pour résoudre des litiges entre parties. *Shango* requiert par ailleurs des offrandes quotidiennes sur ses autel que l'on trouve dans la plupart des localités yorubas.

Orisha-oko veille moins aux interdits qu'au respect de certaines obligations qui lui sont dues. On nous a cité notamment l'attribution des prémices d'igname et d'autres offrandes liées à l'agriculture qui semblent varier en fonction des régions concernées. *Orisha-oko* décide en échange de la fertilité de la terre.

Ayelala veille avant tout à l'accord en vertu duquel elle a été sacrifiée. Mais elle semble aussi être considérée comme la gardienne de la morale. Ses sanctions sont dures: généralement la mort. Lorsqu'une prêtresse ou un devin a pu révéler qu'un décès lui est imputable, il est interdit de pleurer la victime: cette dernière devait nécessairement être une des personnes méchantes ou malveillantes de la société.

Très souvent, l'ancêtre mythique est lié(e) à un interdit alimentaire. L'anthropologue allemand Rüdiger Schott, aidé dans ses recherches par Sabine Dinslage et Sabine Steinbrich, s'est intéressé aux ancêtres dans les sociétés voltaïques patrilinéaires du Nord-Ghana. Il relève que beaucoup de clans y connaissent des légendes "racontant comment un certain animal sauva l'ancêtre primordial d'un danger de mort"⁵⁰ et qui expliqueraient des interdits "totémiques". Ainsi les Bulsas ne pourraient pas tuer ou blesser de caméléons; le clan lyéla des Bamounis ne mangerait pas de rats-voleurs, certains lignages du clan respectant également la tortue; le clan des Bayalas n'aurait pas le droit de manger de phacochères et les clans kisuks parmi les Bulsas se refuseraient à une certaine espèce de singes.⁵¹

⁵⁰ Rüdiger SCHOTT, "Serment et vœux chez les ethnies voltaïques (Lyéla, Balsa, Tallensi) en Afrique occidentale", *Droit et cultures*, 14 (1987), pp. 29-56, p. 31.

⁵¹ *ibid.*, pp. 31-35.

Alors qu'à la poule revient très généralement le sort d'animal sacrifié aux ancêtres, il en est, selon Meyer Fortes, tout autre chez une partie des Tallensis, les Namoos, qui appartiennent également aux sociétés voltaïques du Nord-Ghana. Alors que la femme de leur ancêtre commun aurait été sur le point de quitter son mari, une poule lui aurait proposé de mettre son mari à l'épreuve. Comme convenu, la poule jeta à terre unealebasse d'eau de mil que celui-ci tenait entre les mains, et contrairement à ce que la femme escomptait, son mari traita la poule gentiment. La femme resta alors auprès de son mari et eut une fille "(...) et elle promit solennellement que cette enfant ne mangerait jamais de volaille. Plus tard, un fils suivit et l'homme déclara que le garçon devrait s'abstenir également de volaille. C'est la raison pour laquelle le fils premier né et la fille première née de tous les Namoos s'abstiennent de volaille (...)".⁵²

Il semble que, dans cette même région, un interdit alimentaire peut aussi provenir du fait que l'ancêtre même est identifié à un animal. Une interlocutrice akan nous a parlé d'une société du Nord de la Côte d'Ivoire qui se considérerait comme descendant de singes et de ce fait refuserait de faire du mal à cette espèce. Peut-être s'agit-il des mêmes groupes bulsas du Nord-Ghana dont Rüdiger Schott rapporte que certains respecteraient une espèce de singe appelée *waung* et d'autres le chimpanzé comme étant l'être duquel ils seraient issus.⁵³

(b) *Ancêtre mythique et interventions directes*

Si les ancêtres mythiques dictent un certain nombre de règles, ils n'interviennent généralement pas immédiatement dans la vie quotidienne des vivants. La seule population du Golfe du Bénin qui entretient un contact direct avec ses défunts divinisés sont les Yorubas, chaque ancêtre mythique disposant de son propre clergé. L'initiation des prêtres et prêtresses est très longue et leur confère le pouvoir exclusif d'offrir des sacrifices. Les temples et autels sont gardés par les thuriféraires auxquels sont aussi attribués des pouvoirs de médiation. Par ailleurs, comme dans toutes les sociétés étudiées, il existe des devins aptes à traduire des messages émanant de l'*au-delà*.

⁵² Meyer FORTES, *The Dynamics of Clanship among the Tallensi*, London: Oxford University Press, 1969 (1ère éd. 1945), 270 p., pp. 67-68, cité (et traduit) par Rüdiger SCHOTT, op. cit., p. 33.

⁵³ Rüdiger SCHOTT, op. cit., p. 32.

Mais hors du pays yoruba, le trait principal du rôle juridique des ancêtres mythiques est son caractère non-interventionniste. La transgression des interdits est généralement surveillée par des ancêtres plus proches des vivants.

Comme les Yorubas aussi, certaines sociétés s'appuient cependant sur les ancêtres mythiques dans le cadre du serment. Rüdiger Schott rapporte du Nord-Ghana que le serment le plus solennel se ferait toujours par eux, une parjure ayant pour conséquence la mort certaine du menteur. Le serment y serait souvent aussi possible par les animaux "totémiques", une offense à leur égard étant cependant moins sévèrement réprimée.⁵⁴ Chez les sociétés du Golfe du Bénin, le serment par l'ancêtre mythique semble cependant plutôt constituer une exception, l'invocation d'une divinité, des morts collectifs ou d'un ancêtre immédiat étant la règle.

b) *L'ancêtre fondateur*

(1) La qualité d'ancêtre fondateur

L'ancêtre fondateur est habituellement la personne qui se trouve à l'origine d'un lignage, d'un clan regroupant plusieurs lignages ou d'un groupe villageois. Contrairement à l'ancêtre mythique, l'ascendance vers cet ancêtre est régulièrement perçue comme réelle, de sorte que le sexe de l'ancêtre correspond assez souvent à la logique généalogique – celle-ci étant matrilineaire pour les femmes fondatrices, patrilinéaire pour les hommes fondateurs.

Chez les Fons, le *tohwiyó*, non représenté physiquement et considéré comme omnipuissant, semble plutôt être perçu comme un ancêtre mythique ou même une divinité *vodun*, mais s'apparente tout de même à un ancêtre fondateur car, dans tous les clans, il est considéré comme l'être dont descendent directement les membres du groupe. Il existe, d'autre part, un ancêtre récent remontant à quelques générations seulement et qui rassemble comme ensemble de descendants le *xwedo*, une unité purement familiale dans laquelle les aînés détiennent l'autorité parmi les vivants. Une personne qui décide de quitter le *xwedo* garde généralement encore ses liens et y retourne régulièrement pour accomplir des obligations cérémonielles.

⁵⁴ *ibid.*, pp. 31-35.

Au sujet des Guns de Porto-Novo, Marie-Josée Pineau-Jamous note qu'il existe aussi des ancêtres fondateurs de quartiers.⁵⁵ Il semble en être de même dans d'autres villes historiques comme Kumasi, Abomey ou les grands centres yorubas.

(2) L'importance juridique de l'ancêtre fondateur

Alors que l'ancêtre mythique rappelle les temps mythico-historiques et les lieux lointains de migration, l'ancêtre fondateur inscrit le groupe dans un espace présent, celui du village, du clan ou du lignage. De ce fait, son rôle juridique revêt également un caractère plus proche des préoccupations quotidiennes. Les enfreintes contre l'ordre relevant de l'ancêtre mythique sont somme toute exceptionnelles. La fondatrice ou le fondateur par contre est une personne qui a réglé des questions auxquelles l'individu se trouve confronté plus régulièrement, notamment l'utilisation du sol et le droit de la famille.

(a) Ancêtre fondateur et droits fonciers

Dans toutes les sociétés que nous avons rencontrées, les droits à la terre sont définis par un pacte passé entre l'ancêtre fondateur et les puissances invisibles des lieux. Ce pacte confère à l'ancêtre et à ses descendants un droit d'utilisation du sol et prévoit en contrepartie des obligations, notamment d'offrandes, envers les puissances ou des interdits devant être respectés.

Véronique Duchesne rapporte l'histoire de Nanan Ehui Kwamé, ancêtre fondateur du village de Kangandissou en terre agni. Après s'être assis au bord de la rivière, la nuit, le génie habitant le lieu serait venu à lui et lui aurait dit: "'Tu viens t'asseoir avec moi [vivre auprès de moi]?'". Il aurait répondu: 'oui'." Alors le génie lui aurait dit: "'Je m'appelle Yakpo, je mange le mouton, le poulet et les œufs. Quand les mauvais jours [vendredi et dimanche] arrivent, il ne faut pas me traverser.'"⁵⁶

Kéba M'Baye note, très généralement, que "la fixation du sol et l'utilisation du terroir ou des cours d'eau chez les pêcheurs, sont présentés comme résultant d'un contrat entre les ancêtres et les dieux

⁵⁵ Marie-Josée PINEAU-JAMOUS, op. cit. (note 48, page 2), p. 548.

⁵⁶ Koffi BROU, interlocuteur cité par Véronique DUCHESNE, *Le cercle de kaolin: Boson et initiés en Côte d'Ivoire*, Paris: Institut d'ethnologie, 1996, 378 p., p. 182.

du sol ou de l'eau"⁵⁷ L'agriculture, la chasse ou la pêche dépendent des règles de conduite qui constituent la contrepartie de l'entente. L'observation de ces règles se révèle ainsi fondamentalement vitale pour la reproduction biologique de la société.

La pratique contractuelle entre vivants et puissances des lieux était et est encore, à notre savoir, usuelle dans toute l'Afrique de l'Ouest. Elle a, par ailleurs, une répercussion importante dans le domaine du droit de propriété foncière: pour ce qui est du sol, la notion de propriété exclusive privée est généralement perçue comme incompatible avec l'accord entre les parties. S'approprier, voire aliéner la terre des génies et des ancêtres constitue une violation d'un droit collectif pouvant émaner de ces seuls acteurs.

(b) Ancêtre fondateur et droit de la famille

En dehors du droit au sol, l'ancêtre fondateur est surtout à l'origine de règles régissant la perpétuation idéologique du groupe fondé. Très généralement, il est présent lors de cérémonies d'initiation et de mariage et peut trancher des différends qui s'y rapportent par l'intermédiaire de médiums.

Selon notre interlocuteur fon, originaire de la région d'Abomey, les litiges familiaux et claniques seraient régulièrement soumises au *tohwiyò*, notamment les cas concernant le domaine conjugal. L'ancêtre fondateur du *xwedo*, quant à lui, est consulté lors de la prise de décisions importantes concernant la lignée. Les réunions familiales ont ainsi généralement lieu dans le temple habité par le fondateur et ses descendants défunts.

Chez les Guns de Porto-Novo l'ancêtre fondateur du quartier présiderait les mariages de ses descendants, d'autre part les prémices d'igname devraient lui être offertes avant que les vivants en mangeraient.⁵⁸

⁵⁷ Jean SURET-CANALE (non bibliographié), *L'Afrique noire occidentale et centrale*, 1961 (1ère éd. 1958), p. 76, cité par Kéba M'BAYE, op. cit (note 25, page 2), p. 157.

⁵⁸ Marie-Josée PINEAU-JAMOUS, op. cit. (note 48, page 2), p. 548.

2. *Les ancêtres proches*

Si les ancêtres lointains occupent une place de choix, les ancêtres proches, souvent encore connus de leur vivant, marquent également une fonction importante dans le monde des vivants. Après avoir évoqué les conditions d'accès à leur statut, nous nous intéresserons à leur action.

a) *La qualité d'ancêtre proche*

(1) *Les conditions de l'ancestralité*

Meyer Fortes, généralisant pour tous les peuples pratiquant la vénération de leurs ancêtres, affirme que maternité ou paternité seraient la seule condition requise pour prétendre au statut d'ancêtre.⁵⁹

Ce constat nous semble être erroné pour les populations du Golfe du Bénin. Ainsi, l'anthropologue nigérian Victor C. Uchendu, dans une étude sur les Ibos, souligne à juste titre que "si l'ancestralité est la forme immortalisée de la parenté, tous les parents immortalisés ne deviennent pas ancêtres".⁶⁰ Les circonstances de la mort et la nature de la vie menée par le défunt constituent des conditions essentielles de l'ancestralisation.

(a) *Conditions liées aux circonstances de la mort*

Dans toutes les sociétés étudiées, une grande importance est accordée à l'âge de la personne décédée. Le togolais Komla Agbetiafa écrit que chez les Ewés de Bê dans la commune de Lomé, la longévité serait assimilée à une grande expérience des êtres et des choses ainsi qu'à la sagesse. Les enfants seraient ainsi de prime abord exclus; il en serait par ailleurs de même pour les "anormaux physiques".⁶¹ Le Béninois Basile Toussaint Kossou rapporte les mêmes constats du

⁵⁹ Meyer FORTES, "Pietas and Ancestor Worship", *Man: Journal of the Royal Anthropological Institute*, 91 (2/1961), pp. 166-191, p. 180: "Among all ancestor worshipping peoples a man becomes an ancestor when he dies (...) and he remains an ancestor only so long as his legitimate lineal successors survive. Bad parents are just as much entitled to filial piety as good parents. It is an absolute moral rule."

⁶⁰ Victor Chikezie UCHENDU, "Ancestoricide! Are African Ancestors Dead? ", dans *Ancestors*, éd. par William H. NEWELL, Den Haag: Mouton, 1976, 403 p., pp. 283-296, p. 293: "Although ancestorhood is parenthood made immortal, it is not all immortalized parents who become ancestors."

⁶¹ Komla AGBETIAFA, *Les ancêtres et nous: Analyse de la pensée religieuse des Bê de la commune de Lomé*, Lomé: Les nouvelles éditions africaines, 1985, 95 p., pp. 40-42.

pays fon.⁶² Dans un livre sur la mort en pays agni, l'ethnologue Jean-Paul Eschlimann (*1943) note qu'avant la mort et l'ancestralisation, le statut d'être humain déjà doit s'acquérir. Un nouveau-né devrait ainsi faire la preuve "de sa volonté de s'insérer dans le monde des hommes: dentition, marche, parole, etc." Des enfants dotés d'handicaps physiques considérés comme "anormalités graves" au jugement de la société, seraient délaissés.⁶³ Notons – en passant – que certains de nos interlocuteurs yorubas nous ont, au contraire, fait comprendre que dans leur culture les handicapés, nains ou albinos sont assimilés aux premières tentatives d'*Olodumare*, créateur du monde, de sculpter des individus viables – ils sont de ce fait sacrés et auraient ainsi un accès privilégié à la qualité d'ancêtre.

Le lieu de la mort est souvent aussi considéré comme important. Ainsi, l'ancêtre chez les Ewés de Bê doit, selon Agbetiafa, être mort dans le village, chez soi et près des siens.⁶⁴ D'après un adage fon cité par Basile Kossou "partir, c'est mourir un peu". Quitter la terre de l'ancêtre fondateur, ce serait "sortir du 'continuum' dans lequel vivants et morts sont vitalement en circuit." Mourir à l'étranger serait "mal mourir".⁶⁵

De manière générale, les conditions dans lesquelles une personne est morte sont prises en compte. Dans toutes les sociétés étudiées nous avons rencontré la notion de "mauvaise mort" qui exclut l'accès au statut ancestral. Chez les Ewés de Bê une "mauvaise mort" consisterait en une mort violente et subite (tel un accident ou la mort par une arme), la mort de "maladies infamantes" (telles la variole ou la peste – ou l'épilepsie) ou une mort liée à de très grandes souffrances; serait également considérée comme mauvaise la mort d'une femme enceinte ou en couche.⁶⁶ Eschlimann dresse une liste presque identique concernant les Agnis,⁶⁷ et notre interlocuteur fon nous a également donné des exemples très similaires. L'explication généralement donnée au refus du statut ancestral est que de telles morts ne seraient pas naturelles, mais révélatrices de la colère et des sanctions de forces surnaturelles.

⁶² Basile Toussaint KOSSOU, *"Se" et "gbe": Dynamique de l'existence chez les Fon*, Paris: La Pensée universelle, 1983, 311 p., p. 279.

⁶³ Jean-Paul ESCHLIMANN, *Les Agni devant la mort: Côte d'Ivoire*, Paris, Karthala, 1985, coll. Hommes et sociétés, 277 p., pp. 199-201.

⁶⁴ Komla AGBETIAFA, op. cit., p. 43.

⁶⁵ Basile Toussaint KOSSOU, op. cit., pp. 278-279.

⁶⁶ Komla AGBETIAFA, op. cit., p. 44.

Cette explication rejoint une autre condition à laquelle est soumis le statut ancestral: la moralité du défunt.

(b) Conditions liées à la vie menée par le défunt

W° baΣa ku baΣae wua 'me – mauvaise conduite entraîne mauvaise mort – dit un proverbe éwé. Tous nos interlocuteurs nous ont en effet confirmé qu'une vie menée en désaccord avec les traditions et la morale exclut l'accès à l'ancestralité. Même si, au sujet de nombreuses sociétés ouest-africaines, des anthropologues soulignent qu'avant tout importerait le statut social occupé de vie par le défunt, il semble que ce n'est pas le cas dans les régions côtières du Golfe du Bénin

Au sujet des ibos, Victor C. Uchendu nomme, outre la parenté et la mort, la "moralité transparente" du défunt comme condition d'ancestralisation.⁶⁸ Chez les Ewés de Bê, rapporte Agbetiafa, les ancêtres doivent avoir fait preuve d'une grande sagesse, avoir joui d'une certaine intégrité physique et morale et s'être toujours identifié à leur groupe familial.⁶⁹ Et le sociologue nigérian Daniel A. Offiong, s'intéressant aux Ibibios du Sud-Est du Nigeria, écrit même que "pour se qualifier, ils [les ancêtres] doivent avoir eu une vie bonne, honnête, exemplaire, transparente".⁷⁰

L'anthropologue Dominique Zahan (1915-1991), de manière très générale, résume les conditions de l'ancestralité en Afrique en constatant qu'elles semblent "reposer sur deux idées maîtresses: 1°) La pureté d'un type d'homme, conçu par le groupement humain comme le modèle social et religieux auquel les individus se doivent de se conformer afin d'éviter leur déperdition; 2°) Le souci de continuité et d'identité du groupement humain avec lui-même à travers le temps et en dépit des vicissitudes de l'existence".⁷¹

⁶⁷ Jean-Paul ESCHLIMANN, *ibidem*.

⁶⁸ Victor Chikezie UCHENDU, *op. cit.* (note 60, page 2), p. 293: "*transparent morality*".

⁶⁹ Komla AGBETIAFA, *op. cit.*, p. 41.

⁷⁰ Daniel A. OFFIONG, *Witchcraft, Sorcery, Magic and Social Order among the Ibibio of Nigeria*, Enugu (Nigeria): Fourth Dimension, 1991, 146 p., p. 11: "*To qualify they must have lived good, honest, exemplary, transparent lives.*"

⁷¹ Dominique ZAHAN (non bibliographié) cité par Louis-Vincent THOMAS, *La Mort africaine: Idéologie funéraire en Afrique noire*, Paris: Payot, 1982, 272 p., p. 138.

(2) *Le procès d'ancestralisation*

Des rites funéraires appropriés sont la condition essentielle de l'ancestralisation. Une description détaillée de ces rites, forts variés, parfois aussi influencés par les pratiques de religions monothéistes, dépasserait le cadre de cette étude. Il convient cependant de noter que les cérémonies s'étalent sur une période très longue, plusieurs mois voire années, et nécessitent très généralement l'invocation – ou même la participation – de ceux qui ont déjà atteint la qualité d'ancêtre.

L'anthropologue ghanéen D. K. Fiawoo (*1926), dans une étude édifiante sur le culte des ancêtres en pays éwé, parle d'un véritable "long voyage vers le statut ancestral"⁷² qu'il détaille très précisément de la levée de la tombe à la cérémonie finale, une "promenade avec les esprits" sous le son de chants et de tambours.⁷³ Les rites sont décrits comme étant rigoureusement déterminés, s'étalant sur plusieurs semaines et étant extrêmement onéreux.

Pour ce qui est des Ibos, Victor C. Uchendu souligne également que, aussi renommée une personne ait été avant sa mort, son ancestralisation s'achève bien longtemps après sa mort. Il semble cependant qu'Uchendu refuse d'employer le terme d'"ancêtre" avant qu'une personne ne se fende parmi les morts collectifs; il écrit en effet que "aussi longtemps que le nom d'un père ou d'un grand-père peut être rappelé, il occupe le statut de mort vivant et non celui d'ancêtre".⁷⁴ Il importe de noter que nous n'avons pas pu vérifier si ce choix terminologique traduit aussi une réalité différente de celle que nous avons tenté de généraliser.

b) L'importance juridique des ancêtres proches

Comme pour les ancêtres lointains, l'action juridique des ancêtres proches est motivée par le respect ou la négligence de règles de conduite par les vivants.

⁷² D. K. FIAWOO, "Characteristic Features of Ewe Ancestor Worship", dans *Ancestors*, éd. par William H. NEWELL, Den Haag: Mouton, 1976, 403 p., pp. 263-281, p. 268: "[a] long journey to ancestral spirithood"

⁷³ *ibid.*, pp. 268-275.

⁷⁴ Victor Chikezie UCHENDU, *op. cit.* (note 60, page 2), p. 293: "As long as a father's or grand-parent's name can be remembered, he occupies the status of living-dead, not that of ancestors."

(1) Les devoirs envers les ancêtres

Le champ juridique auquel veillent les ancêtres proches se caractérise cependant plus par une série de règles générales que par des obligations individualisées. Alors que les exigences des ancêtres lointains sont imprégnées par leurs propres expériences ou par leur personnalité, les devoirs envers les ancêtres proches relèvent en principe de l'ordre social dans son intégralité.

Ceci étant, il est fréquent qu'un individu se sente tenu par une promesse particulière envers un ancêtre immédiat ou par un vœu exprimé par celui-ci. Mais il s'agit là d'obligations ou d'interdits qui relèvent du devoir moral et non du registre juridique: l'individu seul étant concerné, ce n'est pas la perpétuation de la société qui est en jeu – aussi lourdement une contravention soit-elle sanctionnée.

Concernant la société en général, le mécontentement des ancêtres peut être provoqué soit par le non-respect de l'ordre établi, soit par la simple négligence des esprits ancestraux.

(a) Les règles de conduite

L'ordre que défendent les ancêtres proches est tout d'abord celui qui a été établi par leurs aïeux mythiques et les fondatrices ou fondateurs.

Mais s'y ajoutent aussi de très nombreuses règles moins facilement énumérables, pas précisément connues et – pour cette raison – assez délicates à cerner. Alors que D. K. Fiawoo, dans son étude sur les ancêtres éwés, parle lapidairement de "devoirs traditionnels",⁷⁵ le recteur de l'université de Cape Coast C. A. Ackah, dans un ouvrage sur l'éthique akan, estime que les ancêtres sont de manière très générale les "gardiens de la morale".⁷⁶

Ce qui semble certain, c'est que l'ordre défendu par les ancêtres connaît une logique interne qui se confond effectivement avec ce qui peut être éprouvé comme "tradition" ou "morale". Les personnes âgées et initiées sont généralement considérées comme aptes à comprendre cette logique et à reconnaître à temps des enfreintes.

⁷⁵ D. K. FIAWOO, op. cit., p. 270.

⁷⁶ C. A. ACKAH, *Akan Ethics: A Study of the Moral Ideas and the Moral Behaviour of the Akan Tribes of Ghana*, Accra: Ghana Universities Press, 1988, 138 p., p. 98: "(...) the Akan ancestor worship has something to commend it which gives it moral value. The dead ancestors are in many ways regarded as guardians of morality."

(b) *Le devoir de respect*

En dehors de l'ordre social, les ancêtres proches veillent également à ce qu'ils soient eux-mêmes respectés par les vivants.

Cela se traduit en particulier par la nécessité d'une tenue régulière de cérémonies commémoratives. Généralement considérées comme religieuses par la littérature anthropologique, ces cérémonies revêtent pourtant un caractère fondamentalement vital pour la perpétuation biologique et écologique de la société. Les ancêtres étant susceptibles d'agir sur les êtres comme sur le sol ou le climat, la fertilité et l'équilibre écologique en dépendent directement.

Chez nos interlocuteurs de la région de Savé en pays yoruba béninois, des offrandes régulières sont organisées une fois par semaine pour les dieux et ancêtres mythiques et une fois par an pour les ancêtres proches. Généralement, certaines boissons et nourritures qui varient selon l'ancêtre mythique considéré sont offertes. L'immolation d'un animal est réservée aux cérémonies plus importantes. En temps normal, comme dans toutes les sociétés étudiées, les premières gouttes d'une boisson sont très régulièrement proposées aux ancêtres, il en est de même pour les repas.

(2) *L'intervention des ancêtres*

(a) *La manifestation des courroux ancestraux*

La violation de devoirs suscite toujours une réaction des ancêtres, celle-ci pouvant être immédiate ou survenir à long terme. Cette réaction peut revêtir des formes très diverses: intempéries, sécheresses, inondations, mort de bétail, maladies, décès... Pour une personne non initiée, elle n'est pas reconnaissable comme une manifestation de courroux. C'est par l'intermédiaire de médiums aptes à traduire le message des ancêtres que la cause de ces événements peut être connue. Ainsi, D. K. Fiawoo note que, chez les Ewés, une "série de malheurs dans le lignage peut être interprétée par un devin comme un signe de mécontentement des ancêtres".⁷⁷

⁷⁷ D. K. FIAWOO, op. cit. (note 72, page 2), p. 273: "A run of misfortunes in the lineage may be interpreted by the *bokɔ* [diviner] as a sign of ancestral displeasure. Probably the ancestral spirits have been neglected for too long or the lineage has been remiss in the performance of traditional duties."

Trouver la raison des colères ancestrales se révèle parfois extrêmement difficile. Bien des cas nous ont été rapportés où des personnes n'en ont pu déterminer la cause qu'après une vaine série de tentatives d'apaiser les esprits.

Toutes les offenses sont punies et tous les événements négatifs et hors du commun révèlent une offense, c'est ainsi que se résume le mécanisme des sanctions ancestrales.

(b) L'apaisement des courroux ancestraux

Si, après la violation d'une obligation, il n'est plus possible d'éviter la colère des ancêtres, leurs courroux peuvent pourtant être détournés par le biais de sacrifices et d'offrandes.

Chez les Yorubas de la région de Savé, les cérémonies extraordinaires permettant de calmer les esprits offensés se déroulent selon le même modèle que les offrandes que nous venons déjà de décrire. Des boissons et nourritures sont offertes, et, éventuellement, un animal est sacrifié.

D. K. Fiawoo rapporte qu'en pays éwé, après s'être rassuré des exigences des esprits ancestraux, le lignage se réunit, collecte des dons et fixe un jour pour soumettre les offrandes aux ancêtres. Une mauvaise offrande qui ne correspondrait pas à la volonté réellement exprimée entraînerait généralement un courroux encore aggravé des ancêtres; ainsi, par exemple, seuls les animaux demandés par les esprits ne doivent être sacrifiés. Lors de la cérémonie, tous les ancêtres proches doivent être appelés par leur nom lorsque le chef de cérémonie leur demande pardon; pour ce qui est des morts collectifs, il suffit de les appeler par une formule telle que: "à tous les ancêtres, connus et inconnus".⁷⁸

⁷⁸ *ibid.*, p. 273.

B. Ancêtres et autres acteurs sociaux

Pour réellement comprendre l'importance juridique des ancêtres, il convient de s'interroger également sur la place des autres acteurs socio-juridiques et de leur lien avec les ancêtres. Ces autres acteurs peuvent être également issus du monde invisible (1) ou être des vivants (2).

1. Ancêtres et autres puissances invisibles

Parmi les acteurs invisibles nous distinguerons divinités et génies.

a) Ancêtres et divinités

(1) Remarques préliminaires

(a) Présentation générale

Malgré la forte implantation du christianisme et de l'islam dans le Golfe du Bénin, les cosmogonies de cette région revêtent un caractère très différent de celles connues du Nord du Sahara. En particulier, elles se refusent généralement à un concept strictement monothéiste en maintenant des pratiques vouées à une multitude de dieux.

Aussi, de très nombreuses sociétés ouest-africaines connaissent une divinité suprême distincte, créatrice de l'univers, des choses et des êtres. Fréquemment, les mythes attribuent la Création à un couple, le rôle primordial revenant généralement à la femme. Selon notre interlocutrice ibo ce serait *Ale* – la terre procréatrice – liée à *Chi* – le dieu du ciel. Lors de nos entretiens avec des Ewés et un Fon, on nous a cité *Mawu* liée à *Lissa*. Les Akans semblent généralement considérer *Onyame* ou *Onyankopon* comme divinité suprême, accompagnée selon certains par la terre, *Asase Yaa*. En pays yoruba, le monde est dû au seul *Olodumare*, appelé aussi *Olorun*. A l'exception d'*Ale* sur laquelle nous reviendrons, la force créatrice n'a, à notre savoir, aucune importance juridique immédiate. Elle est considérée comme étant lointaine, elle ne peut être ni adressée ni invoquée directement par les vivants et elle ne dicte pas elle-même de règles de conduite. C'est tout au plus par l'intermédiaire de divinités subalternes qu'elle intervient.

L'univers de ces divinités subalternes est extrêmement complexe de part la multitude et l'individualisme propre à chaque dieu. On en dénombre plusieurs centaines en pays yoruba, tout comme chez les Fons ou les Ewés. Les cérémonies qui leur sont dédiées se font en règle générale sur des autels et lieux de culte particuliers avec des objets consacrés qui supportent la puissance de la divinité. Tout comme aux ancêtres, les vivants adressent des prières aux dieux, chantent et dansent en leur honneur, se font posséder, leur présentent des offrandes et sacrifices. Comme les défunts encore, ils doivent être nourris.

(b) Les divinités dans la pensée juridique

L'importance juridique des divinités subalternes est considérable. Chez les Yorubas, les Fons ou les Ewés elles sont toutes liées à différentes obligations ou à des interdits, alimentaires et autres.

Les dieux sont souvent aussi invoqués pour des serments. En pays yoruba, c'est avant tout devant *Ogun*, personnage mythique qui a utilisé sa hache pour ouvrir la route aux autres dieux lorsqu'ils sont venus habiter la terre, que l'on pratique des serments. *Ogun* préside également à la conclusion de pactes et d'accords.

(2) Le rapport des divinités avec les ancêtres

Lors de nos entretiens, notamment avec les personnes d'origine yoruba, la distinction entre ancêtres mythiques et dieux nous a souvent semblé difficile à cerner. Certaines personnes ont estimé que tous les ancêtres, proches ou lointains, devraient être considérés comme des dieux. A l'inverse, un autre interlocuteur se disait considérer tous les dieux, y compris la divinité créatrice, comme ses ancêtres. Distinguer dieux et ancêtres s'est révélé, aux yeux de nos interlocuteurs, comme une démarche parfois très artificielle et semble assez souvent correspondre à un souci de classification inapproprié.

Les ancêtres collaborent étroitement avec les dieux. Si l'ancêtre mythique est lui-même assimilé à un dieu qui édicte des interdits, les ancêtres proches sont généralement considérés comme leurs intermédiaires avec les vivants. C'est à travers eux qu'il est possible de communiquer avec les divinités, et ce sont très souvent eux qui mettent à exécution les sanctions et dont il convient de calmer les esprits.

Chez les Ibos, la collaboration entre divinités et ancêtres prend un caractère particulièrement important. La seule autorité judiciaire et policière reconnue y est *Ale*, la Terre, et tous les différents

lui sont soumis. Les ancêtres figurent alors toujours comme médiateurs. Ils sont incarnés par les membres masqués de la société initiatique *mmwo* et traduisent les sentences d'*Ale*. Dans les autres sociétés étudiées, la force suprême, moins proche des vivants, n'intervient jamais de manière aussi directe. Mais elle est tout de même perçue comme omnisciente et omnipotente, et divinités subalternes et ancêtres s'apparentent également à des délégués, des ministres, qui, tout en agissant de manière autonome, le font toujours pour le compte du dieu suprême. Au bas de l'échelle, les vivants doivent se soumettre à l'ordre établi. Cette hiérarchie est particulièrement sensible dans le système yoruba qui connaît même une divinité, *Eshu*, dont la seule fonction est de tenir *Olodumare* informé de l'ensemble des activités ancestrales, divines et humaines. Une fonction semblable est également occupée par certains dieux éwés et fons.

Face aux divinités (et aux ancêtres déifiés), les ancêtres proches sont ainsi des collaborateurs, intermédiaires avec les vivants, qui participent au maintien de l'ordre mis en place par la force suprême.

Dans cette structure, certains êtres font cependant figure à part: les génies.

b) Ancêtres et génies

(1) Remarques préliminaires

(a) Présentation générale

Tout en disposant de forces surnaturelles, les génies sont à distinguer des puissances divines. Leur pouvoir se limite généralement à un certain espace géographique: une forêt, une montagne, une rivière... Ils sont incapables de provoquer des crises de possession et leur action se limite aux interventions directes dans le monde visible. Selon Kéba M'Baye, les génies "forment une autre classe dans la hiérarchie des esprits. Bien que créés par les dieux, ils sont des êtres surnaturels. Ils participent à la réalisation de la prospérité et déclenchent les catastrophes. Ils sont notamment responsables des maladies mentales et des infirmités".⁷⁹ Notre interlocutrice agni nous a proposé une représentation très physique des génies: de petits êtres asexuels aux cheveux longs jusqu'aux

⁷⁹ Kéba M'BAYE, op. cit. (note 25, page 2), p. 153.

talons et ayant des pieds retournés pour déconcerter ses persécuteurs. Chez les Yorubas, au contraire, il semble que leur aspect anthropomorphe est moins précis, restant souvent proche – parfois aussi confondu – avec l'autel du génie: un rocher dans la rivière, une grotte, un endroit où est morte une de ses victimes...

(b) Les génies dans la pensée juridique

Tout comme les divinités, les génies veillent à un certain nombre d'interdits. Nos interlocutrices akans nous en ont énuméré un grand nombre: défense de passer la rivière Afram avec un certain bois que le génie ne supporterait pas ou encore – sous peine de mort – de pêcher avec des filets dans la rivière Manzan. Une interlocutrice agni nous a rapporté que sa tante, sortie un vendredi en forêt contrairement à la prescription, aurait entendu des pas derrière elle. Elle se serait retournée à plusieurs reprises sans rien voir. Rentrant chez elle à vive allure, elle aurait encore pu discerner un ricanement. Sans être directement entré en contact avec cet être, elle estime avoir été poursuivie par le génie des lieux.

L'action des génies semble souvent être quelque peu individualiste, moins prévisible que celle des divinités et, surtout, elle peut être négociée. Ainsi nous avons déjà vu que les génies ont régulièrement été prêts à conclure une entente avec l'ancêtre fondateur, premier être humain arrivé pour s'installer dans leur région. Bien d'autres accords ou échanges de services sont possibles. D'après une légende gambienne citée par Kéba M'Baye, les "jinnés" pourraient même – en décidant en échange de la perte d'un parent ou d'un membre du corps – donner la fortune ou le pouvoir.⁸⁰

(2) Le rapport des génies avec les ancêtres

C'est le caractère négociable de l'action des génies qui la distingue considérablement de celle des ancêtres. Le pouvoir des génies est grand, mais il n'est pas incontestable.

Ainsi, même le combat contre eux est possible. Chez les Akans, les génies sont physiquement très forts, et lorsqu'un humain viendrait à se battre contre eux il y perdrait sa vie - ou, cas pourtant extrêmement rare, remportant le combat, il deviendrait très riche. Lors de la construction du

⁸⁰ *ibid.*, p. 153.

barrage de Kossou sous l'administration coloniale, le génie saboteur de ces travaux a pu être capturé par le maître d'ouvrage; il est devenu aujourd'hui l'insigne de la compagnie d'électricité ivoirienne.

Il importe également de noter que, malgré leur origine divine, les génies ne sont pas nécessairement bienveillants et, de ce fait aussi, leurs actes paraissent être bien plus aléatoires que ceux des ancêtres ou des divinités. En pays yoruba par exemple, *Oya*, le génie du fleuve Oshogbo assimilé à une femme, assure la fertilité grâce à ses eaux thérapeutiques; *Olokun*, par contre, un génie qui vit dans la mer, doit être régulièrement apaisé par des offrandes car il est perçu comme le maître des colères.

Alors que la fonction juridique des divinités et ancêtres doit être assimilée à un ordre social auquel l'être humain doit se soumettre, l'image des génies s'apparente plutôt au désordre qu'il faut parvenir à maîtriser par le biais de dons ou d'accords bilatéraux.

2. Ancêtres et acteurs juridiques vivants

Outre les acteurs invisibles, les vivants occupent également une place importante dans l'ordre juridique. L'objectif de cette étude étant de s'interroger sur les représentations sociales de l'ancestralité, la question du rapport entre acteurs juridiques vivants et ancêtres devrait déjà permettre d'y apporter une réponse. Dans cette sous-section nous nous arrêterons cependant aux discours – théoriques – qui fondent cette relation. Ce sera l'objectif de la seconde partie de notre travail d'analyser les pratiques et représentations qui y sont liées.

Au lecteur non avisé il paraîtra certainement superficiel de présenter en quelques lignes seulement et de manière très générale les acteurs juridiques vivants. En effet, la plupart des auteurs focalise leur rôle comme exclusif et de ce fait le traite de manière bien plus différenciée. Nous estimons cependant que cette perception méconnaît les réalités sociales qui placent acteurs visibles et invisibles sur un même plan. Si nous avons traité des ancêtres et des forces naturelles dans une perspective généralisante, il nous semble conséquent d'en faire de même avec les vivants. Cela devra nous permettre de comprendre le rôle des ancêtres dans un contexte approprié.

Nous nous intéresserons successivement aux autorités originellement africaines et aux institutions de l'Etat.

a) *Les autorités originellement africaines*

(1) Remarques préliminaires

Dans la région du Golfe du Bénin, les autorités originellement africaines sont organisées de manière très diversifiée.

L'ensemble akan est divisé en royaumes avec une double royauté. La "reine-mère" (qui n'est pas nécessairement la propre mère du roi), descendant en ligne matrilineaire de la reine fondatrice, assure par son appartenance généalogique la légitimité du pouvoir. Certaines fonctions politiques cependant se transmettent en ligne paternelle. Ce schéma d'un double pouvoir bilinéaire se reproduit également au niveau des chefs de lignages.

La société yoruba est modelée autour de royautés sacrées et héréditaires de père en fils aîné. Généralement, la fonction première des rois est d'assurer le bien-être matériel et moral du royaume, de sorte que les pouvoirs politiques se concentrent surtout au niveau du lignage. La seule autorité vivante y est un patriarche, le *bale*, descendant du fondateur.

Chez les Ewés, les pouvoirs politiques se limitent entièrement au lignage. Ce sont les aînés descendant en ligne patrilinéaire de l'ancêtre fondateur qui désignent le *ga*, seul détenteur d'autorité. En pays fon, où le roi ne dispose plus de pouvoirs effectifs, l'organisation est aujourd'hui similaire.

La société ibo, enfin, est de type acéphale et ne réserve que peu de pouvoir autonome aux vivants, les fonctions policières et judiciaires relevant exclusivement d'*Ale*, la Terre. Les décisions politiques élaborées par les vivants incombent à la classe des aînés, la société étant divisée en classes d'âge féminines et masculines.

(2) Le rapport des autorités originellement africaines avec les ancêtres

(a) Un rapport de complémentarité

Toutes les autorités originellement africaines citées exercent leur pouvoir en étroite collaboration avec les ancêtres. Si les domaines de compétence sont particulièrement bien délimités chez les Ibos, les autres sociétés connaissent également une séparation clairement définie. La détention de la vérité et l'administration de la justice reviennent toujours aux ancêtres. La gestion des affaires

politiques quotidiennes s'exerce généralement par les vivants. Même si cette gestion se trouve toujours limitée par le devoir de respect des règles ancestrales, les vivants disposent ainsi d'un pouvoir propre qui vient compléter celui des acteurs invisibles.

(b) Un rapport de dépendance

Ceci étant, les autorités originellement africaines, dans l'exercice de leur pouvoir, demeurent tout de même pleinement dépendantes des ancêtres.

Car c'est toujours d'eux qu'émane le pouvoir: par la filiation de toute évidence, mais aussi par sa légitimation. Si le vieux a droit de parole chez les Ewés et les Fons, c'est, ont affirmé nos interlocuteurs, en raison de sa proximité avec le monde ancestral. Chez les Akans, la légitimation du couple royal par les ancêtres est même matérialisée: le symbole du pouvoir est le siège consacré à l'ancêtre fondateur du lignage. En pays yoruba aussi, l'origine ancestrale du pouvoir royal est à tout moment rappelée aux souverains: les rois y sont tenus pour responsables du bon accomplissement des rites ancestraux, car avant d'être dirigeants ils sont les garants de la bonne santé du royaume – par la volonté des ancêtres. Et c'est certainement dans le système ibo, où les ancêtres sont seuls à mettre à exécution les règles qui régissent la société, que la dépendance des autorités vivantes atteint son paroxysme.

Dans les sociétés étudiées, l'exercice du pouvoir est légitimé par la faveur des ancêtres. A tout moment, il dépend de leur bienveillance. Le rapport des pouvoirs est donc déterminé par une subordination unilatérale.

Ceci étant, cette perception ne fait pas unanimité. Ainsi, le nigérian Offiong, précité, dans son étude sur les Ibibios, avance que les ancêtres seraient également dépendants des vivants. Ils seraient condamnés à l'errance perpétuelle si le lignage ne les "ramenait" pas "chez eux" grâce à l'attribution d'une sépulture.⁸¹ L'auteur cite un passage de Victor Uchendu dans lequel celui-ci va même jusqu'à affirmer que les ancêtres ne seraient qu'une pure création de la société des vivants: "quoique les ancêtres soient ou ne soient pas dans la théorie et l'idéologie populaires, ils sont des créatures de la société. C'est la société qui accorde ou dénie aux ancêtres leur statut 'social' ou

⁸¹ Daniel A. OFFIONG, op. cit. (note 70, page 2), p. 12: "While the living depend on the ancestors for their favour, the ancestors also are indebted to the living. They are doomed to eternal wandering unless they are brought home by the lineage through the provision of a shrine known as nkuku, iso idem or nwommo."

'culturel'".⁸² Il est clair qu'une telle vision qui – dans ce cas – ne peut certes pas être qualifiée d'ethnocentrique revêt pourtant d'une approche topologique quelque peu incohérente. Notre interlocutrice ibo nous a confirmé que le défunt en "errance perpétuelle" dépeint par Offiong lui semblerait de toute évidence susceptible d'agir parmi les vivants pour faire valoir ses droits. Par ailleurs, dénier aux ancêtres leur statut constituerait, dans cette même logique, une des offenses les plus répréhensibles contre l'ordre ancestral.

En réalité, la dépendance des vivants est univoque – au point que les pouvoirs originellement africains pourraient, à notre sens, être qualifiées de simples dépositaires de l'autorité ancestrale.

b) Les institutions de l'Etat

Il en est tout autre pour les institutions de l'Etat

(1) Remarques préliminaires

Le droit étatique ignore l'existence des ancêtres et celle d'autres acteurs juridiques invisibles. L'indépendance des vivants est ainsi totale, même si, dans beaucoup d'Etats, elle se voit restreinte par la mise en place d'un mécanisme de contrôle interne, la séparation des pouvoirs.

Le droit a ainsi pu être pensé de manière entièrement autonome. Aux politiques incombe l'élaboration des règles – dont celles du droit foncier, du droit de la famille et du droit pénal. Les conflits peuvent être portés devant des juridictions qui s'appuient sur ces seules normes et auxquelles incombe aussi la fonction de juger la transgression d'interdits. Les sanctions – qui, sous forme d'amendes, peuvent s'apparenter à l'offrande ou encore être physiques – sont également exécutées par des institutions de l'Etat.

⁸² Victor Chikezie UCHENDU, op. cit. (note 60, page 2), p. 283: "ancestors are made by society (...) Whatever ancestors are or are not in folk theory and ideology, they are the creatures of society. It is society that accords or denies ancestors 'social' or 'cultural' status."

(2) Le rapport des institutions de l'Etat avec les ancêtres

(a) Un rapport d'indépendance

Le droit étatique couvre de manière très complète des domaines qui – dans les logiques cosmogoniques présentées jusqu'ici – sont réservés aux ancêtres.

Le système juridique de l'Etat se présente ainsi comme un véritable système parallèle à celui qui se fonde sur l'ancestralité. L'un comme l'autre, ils semblent – a priori – s'ignorer.

(b) Un rapport de concurrence

L'indépendance des systèmes juridiques étatiques et traditionnels ne signifie cependant pas qu'il y a absence totale d'interférences. Au contraire, les deux systèmes couvrant de nombreux domaines de compétences communs, bien souvent le pouvoir des ancêtres et celui de l'Etat se trouvent dans des situations de contestation mutuelle et obligent l'individu à opérer un choix entre les deux.

Le domaine foncier en est l'exemple le plus étudié: la notion de propriété, nous l'avons vu, est incompatible avec les concepts ancestraux; or, c'est la notion sur laquelle s'appuient le droit étatique civil et le droit de l'expropriation. Certains éléments rituels qui fondent le pouvoir des ancêtres se voient également concurrencés en raison de prohibitions administratives. Ainsi, les Etats béninois et ivoirien interdisent la coutume d'enterrer les défunts à l'intérieur de la demeure. Les droits initiatiques et de la famille abondent également de tels exemples de contradictions.

La concurrence des deux systèmes s'avère cependant assez souvent bien théorique. Les pratiques des différents acteurs montrent qu'il y a en réalité une interaction non négligeable qui, aujourd'hui, font de l'ancestralité comme des droits étatiques des phénomènes sujets à d'importants changements. C'est en observant de plus près ce dynamisme qu'il sera par la suite possible de s'interroger sur les représentations sociales liées à l'ancestralité.

II. Pratiques nouvelles et représentations liées à l'ancestralité

A. Pratiques ancestrales et dynamismes sociaux

Les profondes mutations survenues en Afrique depuis le contact avec les cultures juridiques musulmanes et européennes ont vraisemblablement porté un coup dur à l'ancestralité, inconnue dans ces cosmogonies. L'ancestralité a su cependant résister dans de nombreux domaines (1). Elle a, par ailleurs, prêté à des réinterprétations qui lui ont permis de regagner une importance socio-juridique nouvelle (2).

1. Persévérances de l'ancestralité

Des persévérances peuvent être observées face à deux changements majeurs: l'avènement de l'Etat-nation et les migrations de populations hors d'Afrique.

a) Persévérance dans l'Etat-nation

Au sein de l'Etat, la vivacité de l'ancestralité se manifeste dans les institutions tout comme chez les sujets.

(1) Persévérances dans les milieux politiques

La pratique de religions originellement africaines dans les milieux politiques a fait l'objet de nombreuses études,⁸³ et l'attachement de politiques africains à leur culture originelle n'est en soi aucun phénomène surprenant. De nombreux cas cependant existent où pouvoir au sein des structures étatiques et pratiques ancestrales se trouvent mêlés.

⁸³ voir, par exemple, Maurice Ahanhanzo GLELE, *Religion, culture et politique en Afrique noire*, Paris: Economica, coll. Politique comparée, 1981, 206 p.

Un exemple bien connu est celui de Félix Houphouët-Boigny. Yamoussoukro, terre de ses ancêtres, est érigée en capitale d'Etat, et aujourd'hui s'y élève l'un des plus grands édifices religieux du monde.⁸⁴ Lorsqu'en novembre 1993, après six mois de traitement à l'étranger, Houphouët-Boigny retourne dans son pays, il sait que sa mort est proche. Pourtant, son état de santé reste un tabou, personne n'ose parler succession. Houphouët ne se prononce plus sur les affaires de son pays, ne fait ses adieux ni à la Nation, ni à la politique. Il rejoint directement Yamoussoukro, interdit le palais présidentiel aux visiteurs et ne laisse approcher de son chevet que son épouse, sa sœur aînée, ses médecins et quelques fidèles.⁸⁵ Ce chef qui, de vie, a été la figure emblématique de la Côte d'Ivoire, délaisse soudainement la Nation. Retourné dans son village natal, son dernier acte parmi les vivants sera de se consacrer à mourir une "bonne mort" – selon les rites d'ancestralisation.

Mobutu Sese Soko, quant à lui, a dû fuir ses contrées pour mourir en exil. Le jour de son départ même il s'est cependant encore rendu à Gbadolite, au sanctuaire de sa famille sur la frontière centrafricaine. Le correspondant du quotidien *Le Monde* commente ce voyage comme suit: "Pas question pour le maréchal Mobutu, qui a (*sic*) le culte des ancêtres et de la famille, de partir bientôt en exil en laissant derrière lui les sépultures de ses proches."⁸⁶

Léopold Sédar Senghor, souvent dénoncé pour sa pensée politique "occidentalisée", témoigne de son attachement à l'ancestralité dans plusieurs de ses textes; deux extraits de ses poèmes seront encore cités par la suite dans ce mémoire.

Nous ne faisons ici que leurrer un sujet très vaste. L'impact de l'ancestralité sur les pratiques politiques et administratives en Afrique mériterait des recherches bien plus approfondies. Surtout, elle devrait être fondée sur des enquêtes auprès des responsables sur le terrain ce que nous n'avons pas encore été en mesure de faire.

⁸⁴ voir, sur la généalogie de la famille Houphouët-Boigny et sur le transfert de la capitale à Yamoussoukro, Léonard TCHETCHE, *Yamoussoukro: Nouvelle capitale de la Côte d'Ivoire*, mémoire de DEA en anthropologie juridique à l'université de Paris 1, 1989, 82 p.

⁸⁵ Jean Karim FALL, "Vacance du pouvoir en Côte d'Ivoire", *Le Monde*, 27 novembre 1993, p. 3.

⁸⁶ Frederic FRITSCHER, "A Kinshasa, les derniers soubresauts du mobotisme", *Le Monde*, 19 mai 1997, p. 2.

(2) Persévérances chez les sujets de l'Etat-nation

Le fonctionnement des institutions de l'Etat se trouve également parfois mêlé avec la persévérance de pratiques ancestrales parmi ses sujets.

(a) Persévérance contre l'Etat: le domaine foncier

Presque tous les domaines juridiques concernés par les pratiques ancestrales, nous l'avons déjà noté, dédoublent la fonction étatique. Rappelons que cette persévérance se révèle particulièrement tenace dans le domaine des prérogatives foncières héritées de l'alliance conclue par l'ancêtre fondateur. Michel Alliot note à ce sujet que "nul souverain, nul conquérant ne peut la [l'alliance] modifier: si certains despotes se sont emparés par force de semblables territoire, ces voies de fait n'ont jamais semblé légitimes et les chefs de terre sont revenus dans leurs terres dès que la chute du despote ou de sa dynastie le leur a permis".⁸⁷

Les nombreux conflits entre les systèmes juridiques ont provoqué une remise en question accrue des logiques étatiques. Bon nombre de recherches, dont celles du LAJP, se consacrent aujourd'hui à l'élaboration de modèles alternatifs.

(b) Persévérance mise au service de l'Etat: l'administration de la preuve

Bien que les persévérances de l'ancestralité vont très généralement à l'encontre des logiques étatiques, l'Etat a su cependant mettre à son service certains de ses éléments. C'est le cas notamment lorsque des tribunaux admettent le serment ancestral. Faute de recherches, nous ne connaissons pas les Etats qui admettent des moyens "traditionnels" d'administration de la preuve. Mais vraisemblablement, la référence aux ancêtres est très répandue dans les juridictions africaines.

Ainsi, Camille Kuyu nous a rapporté le cas d'un homme qui, devant un tribunal zaïrois, aurait nié des faits – tout en refusant de prêter serment sur la tombe de son père. Rüdiger Schott écrit avoir assisté à une séance au tribunal de Réo au Ghana le 14 avril 1983 où deux frères se disputaient l'usage d'un terrain dans leur village. Avant le début des plaidoiries, un des assesseurs aurait

⁸⁷ Michel ALLIOT, "Un droit nouveau est-il en train de naître en Afrique?", dans *Dynamiques et finalités des Droits africains*, éd. par Gérard CONAC, Paris: Economica, 1980, 509 p., pp. 464-495, p. 476.

exhorté les parties: "Si quelqu'un ment, il va mourir. Les ancêtres sont présents et ils écoutent!".⁸⁸ Rüdiger Schott cite également un verdict rendu le 22 octobre 1966 devant le tribunal de Sandema; l'aveu de la femme inculpée n'ayant pu être obtenu qu'après la question de l'avocat général ce qu'elle dirait "si son père [défunt] venait ici".⁸⁹ Et encore, selon R. C. Bridges, coauteur de l'"Atlas des civilisations africaines", un Yoruba comparaissant devant un tribunal nigérian devrait généralement prêter serment sur un morceau de fer symbolisant *Ogun*.⁹⁰

b) Persévérance en exil

Si le phénomène ancestral résiste à un cadre socio-juridique importé, il se révèle tout aussi tenace lorsqu'il est "exporté" hors d'Afrique par des migrations humaines. Les pratiques d'Africains récemment immigrés en Occident en témoignent tout autant que la persévérance parmi les descendants d'esclaves déportés aux Amériques.

(1) Migrations récentes

Lors de nos entretiens en région parisienne, nous avons effectivement souvent été surpris par l'attachement de nos interlocuteurs à l'ancestralité. Il va de soi que, pour ce qui est des aspects purement religieux, le maintien de pratiques ne saurait pas étonner. Il nous semble cependant que bon nombre de règles auxquelles se soumettent des émigrés, bien qu'imbriquées dans la religion, concernent avant tout la pérennité de la société d'origine. Interdits alimentaires, respect du totem ancestral, devoirs initiatiques envers les enfants ne connaissent vraisemblablement pas de limites géographiques à l'image des droits écrits.

L'explication en est simple: les ancêtres sont susceptibles d'agir en exil. Il ne s'agit là cependant pas d'une évidence. Nous avons vu qu'en pays fon, celui qui part coupe, en principe, certains des liens avec ses ancêtres.⁹¹ Selon Basile Kossou, "le voyage, surtout lorsqu'il entraîne une installation à l'étranger, un expatriement volontaire ou forcé, est considéré comme un reniement ou

⁸⁸ Rüdiger SCHOTT, op. cit. (note 50, page **Error! Bookmark not defined.**), p. 52.

⁸⁹ *ibid.*, pp. 52-53.

⁹⁰ R. C. BRIDGES, "La religion traditionnelle des Yoroubas", dans *Atlas des civilisations africaines*, éd. par Jocelyn MURRAY, Paris: Nathan, 1983, 239 p., pp. 38-39, p. 39.

⁹¹ voir section I.A.2.a)(1)(a) "Conditions liées aux circonstances de la mort", page 2.

une trahison [vis-à-vis des ancêtres]".⁹² Cette perception est plus ou moins généralisable à toute la sous-région. Elle ne semble pourtant pas dissuader les ancêtres de continuer à veiller au respect de leurs autres exigences.

Ainsi, Etienne Le Roy nous a rapporté le décès tragique d'une étudiante d'origine bamileke au Laboratoire d'Anthropologie Juridique de Paris. Selon sa famille, sa mort subite aurait été imputable à ses ancêtres parce qu'elle n'avait pas observé une obligation cérémonielle de lavage de crâne.

Nous nous sommes entretenus à Paris avec un étudiant baoulé très critique vis-à-vis du pouvoir des ancêtres qui a soulevé ce qu'il éprouve être une contradiction. "A priori", dit-il, les interdits ancestraux, le devoir de partage, de solidarité, l'obligation d'envoyer de l'argent au village ne seraient, en occident, que des considérations morales et relèveraient de l'"irrationnel". Mais il éprouverait le poids de ces considérations comme "énorme", au point que, même en exil, il préférerait "s'auto-sanctionner" que de l'être par les ancêtres de son lignage.

L'omniprésence ancestrale est exprimée par Léopold Sédar Senghor dans *In Memoriam*:

*"(...) O Morts, qui avez toujours refusé de mourir, qui avez su résister à la Mort
Jusqu'en Sine jusqu'en Seine, et dans mes veines fragiles, mon sang irréductible
Protégez mes rêves comme vous avez fait vos fils, les migrants aux jambes minces.
O Morts! défendez les toits de Paris dans la brume dominicale
Les toits qui protègent mes morts
Que de ma tour dangereusement sûre, je descende dans la rue (...)"⁹³*

(2) *Pratiques ancestrales afro-américaines*

Les pratiques ancestrales demeurent également vivaces dans différentes régions américaines. Les nombreux ouvrages consacrés aux héritages africains dans les cultures afro-américaines

⁹² Basile Toussaint KOSSOU, op. cit., (note 62, page 2), p. 279.

⁹³ Léopold Sédar SENGHOR, *Chants d'ombre, suivis de Hosties noires: Poèmes*, Paris: Editions du Seuil, 1956, 157 p., p. 10.

s'intéressent – pour cause – avant tout à l'ordre cosmogonique des groupes concernés, et les pratiques ancestrales y occupent une place primordiale.⁹⁴

Pierre (ou Fatumbi, nom d'initié yoruba) Verger (*1902), ethnologue et photographe ayant vécu aussi bien en pays yoruba qu'au Nord-Est du Brésil, s'est beaucoup intéressé aux similitudes entre les pratiques religieuses des deux continents. Son attention a été particulièrement attirée par le "culte des Orishas" qui, nous l'avons vu, est dédié à des ancêtres mythiques généralement liés à l'origine à une ville ou un pays entier. L'appellation d'"orisha" se retrouverait aujourd'hui dans le vocabulaire religieux de descendants d'esclaves dans les régions côtières du Brésil. Même si Verger souligne d'importantes différences entre les cultes, celui-ci ayant surtout pris un caractère plus individuel au Brésil, il constate cependant aussi de nombreux héritages yorubas au Brésil. En particulier, il relève la nécessité de "respecter les interdits alimentaires et autres, attachés au culte de chaque orisha".⁹⁵

Le congolais (d'ex-Zaïre) Muamba Tujibikile, dans un ouvrage hispanophone publié au Costa Rica, s'est intéressé aux parallèles entre les pratiques mortuaires et ancestrales en République Dominicaine et en pays bakoko (Sud-Cameroun). Tout en focalisant avant tout les rites et le culte, il en vient aussi à constater le maintien de traditions africaines tel qu'un devoir d'obéissance aux revendications ancestrales.⁹⁶

Melville Jean Herskovits (1895-1963), anthropologue américain (Etats-Unis), auteur d'études minutieuses sur l'anthropométrie de la "race nègre", a publié en 1941 un ouvrage sur l'"héritage du Noir" aux Etats-Unis. Lors de la description du "culte d'esprits" de certains groupes religieux, il note qu'"il se peut que le groupe soit familial, et que le Dieu soit en réalité un ancêtre".⁹⁷ Mis à part la description de phénomènes de possession – et donc d'interaction entre ancêtres et vivants – Herskovits ne donne cependant pas de détails sur le rôle social des ancêtres.

⁹⁴ voir bibliographie complémentaire en fin de mémoire (page 2, section C. "Pratiques ancestrales afro-américaines") et les ouvrages cités ci-dessous.

⁹⁵ Pierre Fatumbi VERGER, *Orisha: Les dieux Yorouba en Afrique et au Nouveau Monde*, Paris: A. M. Métailié, 1982 (1ère éd. 1957), 293 p., pp. 31-32.

⁹⁶ Muamba TUJIBIKILE, *La resistencia cultural del negro en América latina: Logica acestral y celebración de la vida*, San José (Costa Rica): DEI, 1990, 62 p.

⁹⁷ Melville Jean HERSKOVITS, *L'héritage du Noir: Mythe et réalité*, traduit de l'américain par Arnold GREMY, Paris: Présence africaine, 1966, 351 p., p. 241.

Faute d'études de terrain, il ne nous est malheureusement pas possible de nous arrêter plus longuement sur la question des pratiques afro-américaines. Il convient cependant tout au moins de supposer que la vénération et l'importance socio-juridique des ancêtres sont des phénomènes qui ont su résister aux siècles et à l'exil chez les descendants d'esclaves déportés d'Afrique de l'Ouest.

2. Renouveaux de l'ancestralité

L'ancestralité connaît, dans certains domaines, des renouveaux. Elle se trouve parfois réappropriée au service de la construction de l'Etat, mais également souvent réinterprétée de manière nouvelle.

a) Réappropriation du modèle ancestral: les "Pères de la nation"

Lors de la Conférence Marc Bloch de l'EHESS qui s'est tenue le 18 juin 1991 à la Sorbonne, le sociologue ivoirien Harris Memel-Fotê a tenté de retracer le trajet des leaders des indépendances africaines en le mettant en parallèle avec celui des ancêtres fondateurs. Nous essaierons de dégager quelques idées directrices de cette riche contribution qui a été publiée par la suite.⁹⁸ Memel-Fotê dégage deux moments forts par lesquels les héros de l'indépendance se seraient érigés en autorités à caractère ancestral: le moment du devenir-père et celui de la consécration comme père de la nation.

(1) Le devenir-père

Ancêtres fondateurs et mythiques, nous l'avons dit, sont des héros civilisateurs qui, après avoir quitté leur terre d'origine, mettent en place un ordre nouveau et nouent des alliances avec des puissances autochtones. Ce sont des dirigeantes ou dirigeants dont l'œuvre, parfois légendaire, confère ainsi aux humains les ressources nécessaires à leur reproduction idéologique et biologique.

Chez les héros de la construction des indépendances, ce moment du devenir-père s'apparente à un parcours initiatique.

Leur naissance sous le régime colonial porterait, selon Memel-Fotê, généralement déjà les "signes de prédestination selon le modèle ancestral": origine aristocratique et bourgeoise, traits de

⁹⁸ Harris MEMEL-FOTÊ, "Des ancêtres fondateurs aux Pères de la nation: Introduction à une anthropologie de la démocratie", *Cahiers d'études africaines*, 123 (3/1991), pp. 263-285.

caractère, "tels la forte tête et le sacerdoce manqué de Léopold Sédar Senghor", événements de vie, "tels la mort de son oncle et la succession à la chefferie échue au jeune Félix Houphouët" ...⁹⁹

Suivrait alors une phase d'initiation à proprement dire: aux traditions africaines d'abord, puis, à l'école, à la tradition révolutionnaire de la métropole française.

Ensuite viendrait le moment de l'émancipation, suite d'événements qui s'apparenterait à un "processus de surhumanisation". La création d'un parti ferait des futurs dirigeants des nouveaux chefs pan-ethniques s'identifiant, pour citer N'Krumah, à "leur" parti. La prison politique, ensuite, expérience de déchéance physique, opèrerait "une sorte de transubstantiation de la personnalité et de l'image politique". Puis, avec l'institution d'un stratège, les jeunes chefs de parti deviendraient des conquérants se donnant des surnoms militaires: (Houphouët-) *Boigny* – le Béliet –, *Osagyefe* (N'Krumah) – le Victorieux – ou Sékou Touré le "Combattant suprême". L'accumulation des savoirs, par ailleurs, confèrerait au héros une "auréole de sagesse", ferait d'Houphouët-Boigny "le Vieux" ou "le Sage", de Nyerere le *Mwalimu* – l'Enseignant –, de Kenyatta le *Mzee* – le Vénérable. La conquête formelle de l'indépendance, enfin, "accomplit le héros prométhéen comme libérateur, père consacré".¹⁰⁰

(2) *La position de Père de la nation*

Les héros fondateurs de l'Etat des indépendances ont, sauf exception, choisi d'exercer le pouvoir effectif dans la nouvelle entité créée. Leur action reste alors comparable à celle des ancêtres.

L'œuvre socio-juridique des ancêtres lointains demeure immuable. Elle définit à toujours l'ordre du groupe fondé. Généralement les nouveaux chefs d'Etat s'approprient cette conception.

L'œuvre des ancêtres fondateurs c'est aussi le lignage, image d'unité génétique, sociale et religieuse. Or, relève Memel-Fotê, cette image serait "l'objet parfait du discours (...) [dont les] termes, c'est la famille ou la maison, c'est la communauté ou la commune (...)".¹⁰¹

Nous reviendrons sur ces considérations lorsqu'il sera question des représentations liées à l'ancestralité.

⁹⁹ *ibid.*, p. 272.

¹⁰⁰ *ibid.*, pp. 272-273.

b) Réinterprétations du modèle ancestral

Contrairement à l'exemple développé d'une réappropriation calquée sur le modèle existant, les réinterprétations de l'ancestralité créent des modèles nouveaux.

(1) Réinterprétations explicites

De telles réinterprétations, généralement explicites, se trouvent dans de nombreux discours politiques de dirigeants africains et dans des tentatives de justification d'idéologies.

La référence à des "valeurs ancestrales" plus ou moins librement définies ou à un certain "héritage de nos ancêtres" semble bien souvent être utilisée pour évoquer ce qu'en réalité est un renouveau. Ainsi, l'ivoirien (ou non) Alassane Ouattara, dans un texte sur les perspectives d'avenir de l'Afrique, ne cesse de lier les idées de "dynamisme" et de "jeunesse" à celle d'ancêtre. A titre d'exemple, il écrit qu'"en retrouvant ses racines et sa sagesse ancestrale, l'Afrique peut donner les moyens à sa jeunesse de bâtir un avenir (...)". Il invoque également les "vertus des traditions ancestrales" pour "créer un climat qui permette aux jeunes entrepreneurs de libérer leur énergie créatrice".¹⁰²

Nombreuses sont aussi les tentatives de justification se référant à l'ancestralité. La plus remarquable est livrée par l'empereur centrafricain Bokassa qui, selon un livre d'André Baccard, se serait appuyé sur la "tradition cannibale de ses ancêtres" pour justifier ses pratiques.¹⁰³

Il semble qu'en Afrique, pour asseoir des idéologies, l'évocation de l'ancestralité est particulièrement appropriée. Dans un ouvrage encore assez récent, à vocation scientifique, richement annoté et disponible à la Bibliothèque Nationale de France, un auteur zimbabwéen entreprend même la démonstration que Jésus Christ serait l'ancêtre mythique des hommes selon les "croyances ancestrales africaines".¹⁰⁴

¹⁰¹ *ibid.*, p. 275.

¹⁰² Alassane D. OUATTARA, "Un continent sur la bonne voie", *Le Monde*, 10 février 1998, p. 6.

¹⁰³ André BACCARD, *Les Martyrs de Bokassa*, Paris: Editions du Seuil, 1997, 349 p.

¹⁰⁴ Charles NYAMITI, *Christ as our Ancestor*, Gweru (Zimbabwe): Mambo Press, 1984, coll Mambo Occasional Papers, no. 11, 151 p.

(2) Réinterprétations implicites

Une autre tentative de réinterprétation du concept ancestral, cette fois non exprimée ouvertement, nous semble être opérée par certains mouvements culturels, notamment afro-américains. Nous considérons cet aspect comme marginal dans le cadre de ce devoir d'anthropologie juridique, mais nous nous y arrêtons brièvement afin de souligner l'adaptabilité du modèle ancestral.

L'exemple le plus frappant nous semble constituer la culture rasta. L'identification des rastafaris se fait non par la couleur de la peau, ni même en premier lieu par une certaine forme de culture commune, mais avant tout par la notion d'origine, aussi peu connue celle-ci soit-elle. Selon Barry Chevannes, sociologue d'origine jamaïquaine et éditeur d'un ouvrage édifiant sur les cosmologies afro-caribéennes, cette identification serait beaucoup moins géographique que généalogique.¹⁰⁵ A notre sens, la vénération de l'ancien empereur éthiopien Haile Selassie rappelle par ailleurs l'image de l'ancêtre mythique. D'après Chevannes, Haile Selassie serait effectivement assimilé à Dieu.¹⁰⁶

Le mouvement de la négritude, tout en s'attachant en premier lieu à la notion de culture commune entre africains et afro-américains, connaît également un vocabulaire riche en références qui pourraient être qualifiées d'ancestrales: citons les "racines noires", le "retour aux sources" ou l'"âme africaine". De toute évidence, il ne s'agit là que d'une hypothèse qui mériterait d'être considérablement approfondie.

Une réinterprétation surprenante de la notion d'ancêtre se trouve aussi dans la conclusion générale de l'ouvrage précité de Muamba Tujibikile. Celui-ci y utilise subitement le terme d'ancêtre non plus comme un concept strictement lignager, mais comme un symbole d'identification à une culture commune: ainsi les afro-américains porteraient en eux les "racines culturelles" de leurs "ancêtres trépassés" africains.¹⁰⁷

¹⁰⁵ Barry CHEVANNES, "New Approach to Rastafari", dans *Rastafari and Other African-Caribbean Worldviews*, éd. par Barry CHEVANNES, London: Macmillan, 1995, 282 p., pp. 20-42.

¹⁰⁶ *ibid.*, p. 26

¹⁰⁷ Muamba TUJIBIKILE, *op. cit.* (note 96, page 2), p. 59: "*llevamos en nosotros como raíces culturales de aquellos emigrantes-forzados negros, nuestros antepasados-ancestros*".

B. Le symbole ancestral

Après l'évocation des pratiques ancestrales, la question se pose de savoir quelles sont les représentations liées à ce concept.

1. Les ancêtres comme symbole d'autorité

Très généralement, les renouveaux de l'ancestralité visent à asseoir un pouvoir politique ou une idéologie de subordination. Vraisemblablement, l'image des ancêtres est une image d'autorité reconnue. Il convient d'analyser, en premier lieu, cette représentation qui, à notre sens, est liée à deux idées maîtresses: les ancêtres incarnent un pouvoir équitable, mais ils sont aussi des détenteurs de pouvoirs absolus.

a) Les ancêtres, symboles d'un pouvoir équitable

Le pouvoir des ancêtres est considéré comme équitable parce qu'il est extérieur au monde des vivants et parce qu'il est de nature bienveillante.

(1) Une autorité extérieure

Les acteurs ancestraux qui interviennent dans le monde visible –généralement les ancêtres proches – sont issus du monde invisible, monde réel mais distinct. Ils collaborent avec les divinités et avec leurs propres aïeux mythiques – législateurs et détenteurs de l'ordre moral – en figurant comme leurs messagers et défenseurs de leurs revendications. Les responsabilités politiques, policières et judiciaires se voient ainsi toutes confiées aux forces surhumaines de l'*au-delà*. Les vivants ne participent à cette œuvre que dans la mesure où ils s'y soumettent.

Dans le système ancestral, la gestion de la vie sociale des vivants incombe donc entièrement à une autorité constituée à l'extérieur de cette société. Elle n'est pas soumise aux vicissitudes et faillibilités propres aux êtres humains. Incorruptible car extérieure, l'autorité ancestrale ne répond qu'à ses propres logiques. Ainsi, elle dispose de l'armature nécessaire pour se proscrire à l'équité.

(2) Une autorité bienveillante

Avant tout, les ancêtres sont équitables parce qu'ils sont bons. Cet attribut leur a été accordé par presque tous nos interlocuteurs. Les ancêtres veillent au respect de l'ordre et à la reconnaissance de leur propre statut par les vivants. Mais jamais ils n'abusent de leur fonction en s'engageant dans des actions égoïstes; de ce fait ils se distinguent considérablement des génies ou des hommes en position de pouvoir.

L'affirmation que les ancêtres constituent une autorité bienveillante se voit confirmée par de très nombreuses études anthropologiques en Afrique de l'Ouest. Si Meyer Fortes, au sujet des Tallensis, rapporte que certains enfants peuvent naître sous les auspices d'un "mauvais" ancêtre et sont alors victimes d'une "infortune chronique",¹⁰⁸ il poursuit cependant que, même dans ce cas, les ancêtres seraient tout de même considérés non seulement comme attribuant les "bonnes punitions pour de mauvaises conduites", mais aussi comme des acteurs "justes et bienveillants à long terme".¹⁰⁹ Seul Offiong, précité, écrit au sujet des ancêtres ibibios qu'ils peuvent être bons aussi bien qu'"avides de vengeance".¹¹⁰

Mais nous pensons tout de même pouvoir affirmer que, dans les régions côtières du Golfe de Guinée, l'image du pouvoir ancestral est celle d'une autorité bienveillante et de ce fait équitable.

b) Les ancêtres, symboles d'un pouvoir absolu

Peu importe cependant le caractère équitable de l'action ancestrale, "ce sont", de toute manière, "toujours les ancêtres qui tranchent en dernier ressort", écrit Meyer Fortes au sujet des Tallensis.¹¹¹ Ce constat nous semble facilement généralisable à toutes les sociétés que nous avons étudiées. Les actes des ancêtres ont régulièrement un caractère absolu. D'une part, leur action est sans appel: elle ne peut être ni contestée ni contournée par les vivants. Elle est, de surplus, considérée comme indispensable à la pérennité de la société.

¹⁰⁸ Meyer FORTES, *Oedipus and Job in West African Religion*, London: Cambridge University Press, 1959, 81 p., p. 62.

¹⁰⁹ Meyer FORTES, op. cit., pp. 77-78: "(...) the ancestors are believed not only to exact punishment for wrong conduct but also to behave justly and benevolently in the long run."

¹¹⁰ Daniel A. OFFIONG, op. cit. (note 70, page 2), p. 12: "Ancestors are presented as being revengeful and vindictive as well as benevolent."

¹¹¹ Meyer FORTES, *ibidem*.

(1) *Une autorité sans appel*

(a) *Une autorité incontestable*

L'écrivain ibo Chinua Achebe, dans son roman *Le Monde s'effondre*, décrit un différent entre Uzowulu, un homme qui battait sa femme, et la famille chez laquelle celle-ci s'était réfugiée. Uzowulu s'obstine à revendiquer sa dot. L'affaire est alors soumise au jugement de ses ancêtres qui décident que lui-même devrait faire un don à la famille puis essayer de prier sa femme de revenir à lui. Après le verdict, une vieille personne demande pourquoi une telle bagatelle devait être tranchée par les ancêtres. Une autre répond alors "Ne sais-tu pas qui est Uzowulu? Il n'écouterait pas d'autre décision."¹¹² Achebe montre ainsi que la personne la plus têtue est prête à suivre l'avis des ancêtres. Nul ne remet en cause leur parole.

S'il en est ainsi, c'est que leur pouvoir est reconnu comme étant incontestable. Ni les règles imposées, ni les décisions rendues par les ancêtres admettent d'être négociées. Elles s'imposent immédiatement à toutes et à tous et ne peuvent plus être soumises à aucune autre instance.

L'étudiant baoulé avec lequel nous nous sommes entretenus à Paris, critique vis-à-vis de l'ancestralité mais se voyant tout de même contraint à s'y soumettre, considère le pouvoir des ancêtres – et des anciens – comme "surdimensionné", le sens du compromis et une "culture démocratique" n'existant pas.

C'est ce même constat que développe Harris Memel-Fotê dans son essai sur les "Pères de la nation". Les héros de l'indépendance ont, à son sens, bien compris ce que suggère le modèle sur lequel ils ont modelé leur pouvoir. L'image du pouvoir ancestral, selon lui, s'oppose de toute évidence à la démocratie et à la "négociation que postule la société contractuelle".¹¹³

(b) *Une autorité incontournable*

Le caractère incontestable de l'action ancestrale provient certainement en premier lieu de l'omniscience et omniprésence des ancêtres. Impossible aux vivants de contourner ce pouvoir:

¹¹² Chinua ACHEBE, *Things Fall Apart*, London: Heinemann, coll. African Writers Series, 1986 (1ère éd. 1958), 150 p., p. 83: "Don't you know what kind of man Uzowulo is? He will not listen to any other decision."

¹¹³ Harris MEMEL-FOTÊ, *op. cit.* (note 98, page 2), p. 285.

aucun comportement compromettant n'échappe aux ancêtres. Ils réagissent toujours et de manière décisive. Tout acte fautif entraîne inévitablement des catastrophes cosmiques ou des maladies, la mort peut-être. La punition est résultat d'un mécanisme, d'un quasi-automatisme, face auquel la négation de faits, réflexe courant pour y échapper dans les systèmes de droit écrit, ne ferait qu'aggraver les choses. Selon Michel Alliot, cette logique constitue un trait essentiel des droits originellement africains. L'absence d'autonomie du droit vis-à-vis des phénomènes naturels lui confèrerait sa force.¹¹⁴

Mais, dans un système où bon nombre de règles sont tout au plus connues par des initiés, le caractère mécanique et incontrôlable de la sanction signifie aussi que, bien souvent, des infractions ne peuvent être saisies que rétrospectivement dans la conséquence de la faute. Ainsi, "l'être peut, par son comportement, à son insu même, alors que ses intentions étaient bonnes, porter atteinte à l'ordre ontologique des forces"¹¹⁵ Pour les ancêtres, seul compte l'ordre qu'ils ont choisi d'édicter: toute contravention rend coupable, aucune excuse n'est admise.

Si la sanction est toujours incontournable, c'est que la perception sociale des violations de règles de droit et de morale s'en trouve aussi imprégnée. Il s'agit là d'un aspect marginal dans le cadre de cette étude – mais tout de même fondamental pour la compréhension des cosmologies étudiées. Lors du mécontentement des ancêtres, le seul remède envisageable étant d'apaiser leurs esprits, un sentiment de responsabilité vis-à-vis de la communauté des vivants ne se trouve pas engendré. Lorsque la tentative d'apaisement n'aboutit pas, les sentiments se réduisent tout au plus à la honte de n'avoir pas pu détourner les courroux. C'est ainsi que Louis-Vincent Thomas constate que "le problème moral, en Afrique, se pose moins comme un choix entre le Bien et le Mal que comme une alternative entre la Vie et la Mort."¹¹⁶

Ce que nous retenons ici s'arrête cependant à la représentation de l'ancestralité: celle d'une autorité omniprésente, omnisciente et impartiale – et de ce fait incontournable et incontestable.

¹¹⁴ Michel ALLIOT, op. cit. (note 87, page 2), p. 476.

¹¹⁵ Serge WICKERS (non bibliographié), *Contribution à la connaissance du droit privé des Bakongo*, Bordeaux, 1954, p. 32, cité par Kéba M'BAYE, op. cit. (note 25, page 2), p. 156.

¹¹⁶ Louis-Vincent THOMAS, op. cit. (note 71, page 2), p. 141.

(2) *Une autorité indispensable*

Si leurs sentences sont sans appel, les ancêtres ne peuvent pas non plus être simplement destitués de leur pouvoir. Alors que, selon Memel-Fotê, dans le cadre de l'Etat, le "parricide" du Père de la nation s'est révélé possible,¹¹⁷ il en est autre dans le contexte traditionnel. Là, "l'échappatoire du meurtre du père se heurte à un non-lieu: l'Ancêtre (...) n'est pas un mortel remplaçable qu'on peut affronter ou éliminer, auquel on peut s'identifier", écrit Louis-Vincent Thomas.¹¹⁸

Cette pérennisation du pouvoir parental qu'incarne l'ancestralité a amené Meyer Fortes à mettre celle-ci en parallèle avec le mythe d'Œdipe. La même voie a été poursuivie dans l'ouvrage *Œdipe africain* par la psychanalyste Marie-Cécile Ortigues et son mari. Leurs recherches – qui se fondent sur des études de cas effectuées dans les années 1950 au Sénégal – font ressortir que l'image de l'ancêtre s'apparente à celle d'un éternel parent rival qu'il est impossible d'éliminer.¹¹⁹

La puissante assise des ancêtres s'explique par le caractère irremplaçable de leur propre fonction au sein de l'ordre juridique qu'ils ont mis en place. Destituer les ancêtres signifierait briser l'unité d'un groupe qui se définit à travers ces seules personnalités fondatrices. Unificateurs, les ancêtres sont indispensables à l'intégrité de la société qu'ils ont créée: les ancêtres, à toujours, sont le gage de la pérennité sociale.

Le rapport d'interdépendance entre stabilité sociale et respect de l'ordre ancestral est un aspect fondamental des systèmes juridiques du Golfe du Bénin. Pour l'individu, note Louis-Vincent Thomas, il a pour conséquence que "la soumission à l'autorité de la tradition est une nécessité vitale, tout écart mettant en péril l'équilibre de la société et entraînant l'exclusion – donc la mort – du provocateur".¹²⁰ L'étudiant baoulé déjà cité à deux reprises considère que pour cette raison l'être n'y serait qu'une "émanation de la société". Il y aurait une véritable "dépersonnalisation de l'individu": l'être n'existerait que tant qu'il a un lien fort avec la communauté issue de l'ancêtre.

Son caractère d'unificateur de la société rendant l'ancêtre indispensable en ôtant du même chef à l'individu son droit de cité a aussi été relevé par Memel-Fotê. Selon lui, cette caractéristique a été

¹¹⁷ Harris MEMEL-FOTÊ, op. cit. (note 98, page 2), pp. 277-284.

¹¹⁸ Louis-Vincent THOMAS, op. cit., p. 140.

¹¹⁹ Marie-Cécile et Edmond ORTIGUES, *Œdipe africain*, Paris: L'Harmattan, 1993 (1ère éd. 1966), 324 p.

¹²⁰ Louis-Vincent THOMAS, *ibidem*.

habilement exploité par les "Pères de la nation". L'objet de leur discours serait une société construite autour du chef, une "famille", une "maison", une "communauté" ou "commune", "au sein de laquelle règnent *l'harmonie*, métaphore musicale d'où toute dissonance est exilée, et la *communion*, acte rituel de participation où toute identité individuelle est abolie".¹²¹

2. Les ancêtres comme symbole de résistance identitaire

La représentation sociale de l'ancestralité ne s'arrête pas à une image de pouvoir. Une telle explication ne suffirait pas à expliquer les importantes persévérances face à des nouveaux systèmes juridiques concurrentiels. D'autre part, la réinterprétation du concept ancestral opérée par des mouvements culturels démontre que le phénomène dépasse le champ politico-juridique.

A notre sens, l'ancestralité s'articule également autour d'une double représentation: celle d'une source d'identité et celle d'un acte de résistance. Revenons à ces deux idées.

a) L'ancestralité comme générateur d'identité

L'ancestralité est perçue comme un générateur d'identité parce que l'individu, grâce aux ancêtres, dispose de moyens de s'auto-identifier dans son entourage social et civique tout comme dans son entourage géographique.

(1) Ancestralité et identification sociale et civile

(a) Ancestralité et identification sociale

L'identification sociale s'entend de soi. La représentation des ancêtres étant toujours liée à une référence lignagère ou (lorsqu'il s'agit de l'ancêtre mythique) à une référence aux origines ethniques, pour l'individu, tout ancêtre incarne aussi une forte part d'identité vis-à-vis des autres membres de la société.

¹²¹ Harris MEMEL-FOTÉ, op. cit., p. 283.

(b) *Ancestralité et identification civile*

Ce que nous entendons par "identification civile" est de toute autre nature. Il s'agit de l'identification au système de régulation même. L'originalité de l'ordre fondé sur l'ancestralité nous semble être qu'une telle identification, du fait que tout vivant peut en principe s'ériger un jour ancêtre, est possible.

Selon Michel Alliot, l'ancestralité se rattache à un ordre social entièrement dominé par les êtres humains, défunts ou non. Aucune autorité extérieure – institution, tribunal – n'y intervient. Ce serait le nœud gordien d'un système juridique qui place l'être humain en son centre, où la cohésion sociale ne résulte que de lui. Dans un tel système "nul Etat, nul Dieu n'impose d'en haut sa volonté. La vision du monde est plutôt horizontale", écrit Michel Alliot. Pour poursuivre: "Contrairement à ce qu'affirmaient les rédacteurs du code civil qui comptaient sur l'Etat et la loi pour remédier aux faiblesses de l'individu, ce n'est que grâce à une éducation incessante et initiatique et avec le concours des autres hommes, vivants et morts, que l'homme peut assumer les fonctions attachées à sa place dans la société".¹²²

Mais n'y a-t-il pas contradiction d'affirmer que l'homme est au centre d'un système duquel nous avons dit plus haut qu'il serait extérieur au monde humain?

C'est précisément là que réside l'originalité du modèle ancestral. Si tout individu est susceptible de participer un jour activement à l'exercice du pouvoir socio-juridique, cette part active est pour le moment réservée à un groupe d'acteurs distinct. Le juriste et anthropologue suisse Fabrizio Sabelli souligne qu'il existe une étroite liaison "entre pouvoir 'extérieur' – celui des ancêtres – et pouvoir de la société sur elle-même".¹²³ Il poursuit en citant l'historien des idées français Marcel Gauchet: "C'est en rejetant à distance ce lieu depuis lequel se penser en extériorité avec elle-même que la société se procure les repères capables de l'assurer dans son être. (...) Telle est la racine dernière de

¹²² Michel ALLIOT, "Religions d'Afrique et droit d'expression française", Communication au Congrès de l'Institut international de Droit d'Expression française (Rabat 21-25 novembre 1983), dans *Recueil d'articles, contributions à des colloques, textes du recteur Michel Alliot*, Paris: LAJP, 1989, 330 p., pp. 242-250, p. 247.

¹²³ Fabrizio SABELLI, *Le pouvoir des lignages en Afrique: La reproduction sociale des communautés du Nord-Ghana*, Paris: L'Harmattan, 1986, coll. Connaissance des hommes, 198 p., p. 185.

la *dette du sens*¹²⁴ consubstantielle à la vie sociale: la nécessité pour une société de se penser en dépendance de son dehors et de son autre pour se penser tout court."¹²⁵

Cette thèse rejoint une idée que nous avons déjà exposée: l'extériorité du pouvoir assure la pérennité sociale. Ce mécanisme, dépeint par Sabelli de manière plus positive que nous nous sommes proposé de le faire, empêcherait "les vivants de s'emparer des clés du pouvoir politique tout en les obligeant à maintenir et à reproduire l'indivision de la communauté (...)".¹²⁶

En raison de la complexité de cette imbrication, le sujet de droit encore vivant se fend dans la structure juridique qui n'a d'autres acteurs que des êtres humains. L'ancestralité est un droit entièrement régi par l'homme et pour l'homme. L'individu n'est pas qu'un esclave de despotes ancestraux; les ancêtres lui fournissent aussi les moyens de s'identifier comme membre indispensable à la perpétuation de sa société. Le système lui permet ainsi de puiser en son sein une identité civile qui va bien au-delà du simple caractère déclaratif du droit d'état civil occidental.

C'est cet aspect précisément qui rend la figure de l'ancêtre comme Père de la nation peu plausible, ces héros-là ayant généralement préféré se limiter au calquage du caractère despotique de l'ancestralité en optant pour le modèle étatique occidental.

(2) *Ancestralité et identification géographique*

A l'identification sociale et civile engendrée par l'ancestralité s'ajoute, à notre sens, une troisième référence identitaire très importante qui est d'ordre spatial.

La pratique contractuelle entre fondatrices ou fondateurs et génies locaux pour délimiter géographiquement l'espace d'un groupe nouvellement installé est, nous l'avons dit, très répandue en Afrique de l'Ouest. Généralement, cet accord est sanctionné par la dénomination du lieu d'après l'ancêtre. Notre interlocutrice agni nous a ainsi expliqué que le suffixe *-kro*, très répandu pour les noms de lieux en Côte d'Ivoire, signifie simplement qu'il s'agit de l'agglomération fondée par l'ancêtre dont le nom précède. De la même manière, les simples fondatrices ou fondateurs d'un lignage au sein du groupe villageois sont commémorés par le nom de la demeure familiale ou du

¹²⁴ souligné par l'auteur

¹²⁵ Marcel GAUCHET (non bibliographié), "La dette du sens et les racines de l'Etat: Politique de la religion primitive", *Libre*, 2, 1977, pp. 2-43, p. 29, cité par SABELLI Fabrizio, *ibidem*.

¹²⁶ Fabrizio SABELLI, *op. cit.*, p. 185.

quartier. Ainsi, John C. McCall constate que, chez les Ibos du village d'Ohafia, l'on ne saurait identifier un endroit sans se référer au nom d'un fondateur.¹²⁷ Dans de nombreuses villes ou villages, il est ainsi possible de procéder à un véritable repérage ethno-foncier, chaque clan, chaque lignage et lignée disposant d'un territoire défini. Nombreuses sont aujourd'hui les études d'urbanistes à ce sujet. Pour la ville d'Abomey en pays fon, un groupe de chercheurs a tenté de dresser un plan spatial permettant de reconnaître les diverses unités d'appartenance sociale,¹²⁸ la même entreprise ayant été menée par Marie-Josée Pineau-Jamous à Porto-Novo.¹²⁹ Et l'urbaniste Ghanéen Kwadwo O. Konadu-Agyemang soutient même que l'absence de bidonvilles dans une ville historique telle que Kumasi en pays ashanti montrerait que l'ancestralité fonde un véritable droit de l'urbanisme.¹³⁰

Pour l'individu, cette division de l'espace signifie qu'il lui est possible de s'orienter en discernant à tout moment les références ancestrales: identité sociale et topographie sont ainsi étroitement liées. Et rien d'étonnant donc si la personne morte de "mauvaise mort" ou en exil n'est souvent pas enterrée dans la terre de ces ancêtres, mais aux abords du village: l'exclusion de l'univers ancestral se traduit aussi géographiquement.

La personne fidèle aux exigences ancestrales en puise cependant une identité non seulement sociale et civile, mais aussi un fort enracinement géographique. La référence "africaine" chez les rastafaris ou à l'espace "national" chez les nouveaux fondateurs d'Etats s'intègrent subtilement dans ce concept.

b) L'ancestralité comme rite de résistance

Constater que l'ancestralité fournit des repères essentiels à la conscience identitaire de l'individu amène à se réinterroger sur la raison des importantes persévérances du phénomène.

¹²⁷ John C. McCALL, op. cit. (note 46, page 2), pp. 259: "It is impossible to identify a particular place in the village without making reference to these names [of the people who cleared the land]."

¹²⁸ HOUSEMAN Michael, LEGONOU Blandine, MASSY Christiane et CREPIN Xavier, "Note sur la structure évolutive d'une ville historique: L'exemple d'Abomey (République populaire du Bénin)", *Cahiers d'études africaines*, 104 (4/1986), pp. 527-546.

¹²⁹ Marie-Josée PINEAU-JAMOUS, op. cit. (note 48, page 2).

¹³⁰ Kwadwo O. KONADU-AGYEMANG, "Reflections on the Absence of Squatter Settlements in West Africa: The Case of Kumasi, Ghana", *Urban Studies*, 28 (1/1991), pp. 139-151, p. 139.

Beaucoup prête à croire que le sujet du "droit des ancêtres" ne reconnaît pas au droit de l'Etat une fonction identitaire aussi forte. Si une personne préfère se soumettre aux sanctions étatiques en maintenant des pratiques foncières, initiatiques ou funéraires héritées de ses ancêtres, c'est qu'elle opère un choix. Nous pensons pouvoir avancer que ce choix n'est pas le fruit de simples conservatismes, mais qu'elle est liée à une puissante représentation éprouvée comme vitale pour la perpétuation de la société. Il s'agit d'un choix courageux, d'un acte civique qui constitue en un rejet de ce qui est perçu comme nocif à la communauté. C'est en ce sens que nous qualifions le maintien de l'ancestralité et des pratiques qui s'y attachent comme un rite de résistance.

Nos interlocuteurs, vivant en Europe et étant presque tous issus de formations universitaires européennes, n'ont pas pu nous confirmer cette affirmation. Des études de terrain plus approfondies seules permettraient d'en tirer des conclusions.

L'assimilation de l'ancestralité à un rite de résistance a, par ailleurs, déjà été avancée par Fabrizio Sabelli. Selon lui, l'ancestralité ne se caractérise pas seulement par le fait qu'elle repose sur une autorité qui est ailleurs que dans le monde des vivants, mais elle serait aussi "l'expression d'un pouvoir qui trouve son fondement *ailleurs*¹³¹ que dans les institutions mises en place par les 'autorités politiques' des Etats post-coloniaux".¹³²

Dans son ouvrage sur les pratiques en République dominicaine et chez les Bakokos, Muamba Tujibikile estime également que, dans les Caraïbes et en Amérique latine, l'ancestralité doit être considérée comme une "dialectique de l'unité économique et politique"¹³³ des populations d'origine africaine. Il interprète la ténacité des pratiques ancestrales et la méconnaissance de la notion de droit privé (de propriété en particulier) qui y serait liée comme un acte de résistance contre les logiques capitalistes.¹³⁴

L'Ancêtre, image de pouvoir, d'identification et de résistance, Léopold Sédar Senghor exprime ce triple symbolisme dans *Le Totem*:

¹³¹ souligné par l'auteur

¹³² Fabrizio SABELLI, op. cit., p. 185.

¹³³ Muamba TUJIBIKILE, op. cit. (note 96, page 2), p. 55: "*dialéctica de la unidad económica y política*".

¹³⁴ Muamba TUJIBIKILE, op. cit., pp. 55-56.

*"Il me faut le cacher au plus intime de mes veines
L'Ancêtre à la peau d'orage sillonnée d'éclairs et de foudre
Mon animal gardien, il me faut le cacher
Que je ne rompe le barrage des scandales.
Il est mon sang fidèle qui requiert fidélité
Protégeant mon orgueil nu contre
Moi-même et la superbe des races heureuses..."¹³⁵*

¹³⁵ Léopold Sédar SENGHOR, op. cit. (note 93, page 2), p. 33.

Résumé

Si la présence des défunts en Afrique a été étudiée par de nombreux anthropologues, son importance socio-juridique a pourtant longtemps été méconnue. Assimilée à un simple culte religieux ayant pour fonction de parer à la peur de la mort, la vénération des ancêtres a été inscrite dans le développement des religions monothéistes. Ce n'est que depuis la publication d'études édifiantes par Meyer Fortes qu'a été discerné le rôle indispensable à la structure socio-juridique des ancêtres comme agents de contrôle social. Le mémoire ci-présent considère ce changement de perspective comme un acquis et ne se donne donc pas pour objectif de démontrer en soi la nature juridique de l'ancestralité¹³⁶. L'interrogation principale porte sur les représentations qui sont liées à ce phénomène.

La structure de l'ancestralité différencie entre plusieurs catégories d'ancêtres auxquelles reviennent des rôles juridiques distincts.

Les ancêtres lointains, figures historiques, fondatrices ou fondateurs de nouvelles entités sociales, sont généralement à l'origine de règles de conduite. Alors que certains d'entre eux, les ancêtres mythiques, ont accompli des exploits fabuleux dont résultent des interdits, les autres, simples fondateurs séculiers, ont conclu des ententes avec des divinités locales pour permettre l'installation et l'utilisation du sol à leurs descendants; de ces accords résultent des obligations cérémonielles et des interdits. Les défunts qui ne sont pas à l'origine d'actions civilisatrices se fendent dans la foule des ancêtres proches si l'accès à ce statut leur est accordé. Ils veillent alors collectivement au respect de l'ordre établi en intervenant par des manifestations événementielles dans le monde des vivants.

Les ancêtres proches apparaissent comme des intermédiaires entre les détenteurs de l'ordre, que sont ancêtres fondateurs et dieux, et les autorités originellement africaines, prêtres, chefs politiques ou de lignage, dont ils assurent le pouvoir en qu'ils maintiennent dans des liens de dépendance

¹³⁶ nous préférons le terme d'*ancestralité* à celui de "culte des ancêtres"

étroits. Les systèmes juridiques des Etats par contre ignorent les ancêtres et s'en disent indépendants.

Au sein même des Etats africains, l'ancestralité se trouve cependant souvent mêlée au fonctionnement des institutions. Elle persévère par ailleurs dans la diaspora africaine et se révèle ainsi être un phénomène résistant à un cadre juridique étranger. La ténacité de l'ancestralité est confirmée par de nombreuses tentatives de réappropriation ou de réinterprétation de sa structure par des acteurs politiques de l'Etat.

Si de tels renouveaux s'expliquent par l'image bénéfique des ancêtres et par la volonté d'asseoir une autorité dont les sujets sont étroitement dépendants, la persévérance généralisée de l'ancestralité traduit des représentations sociales encore plus intimes. L'imbrication d'éléments généalogiques, religieux et socio-géographiques en son sein font de l'ancestralité un symbole identitaire.

La priorité que bon nombre d'Africains accorde à l'ordre juridique fondé sur les ancêtres se révèle ainsi être un acte de résistance identitaire face aux ordres juridiques qui méconnaissent cette conception.

Bibliographie

A. Ouvrages

ACHEBE Chinua, *Things Fall Apart*, London: Heinemann, coll. African Writers Series, 1986 (1ère éd. 1958), 150 p.

ACKAH C.A., *Akan Ethics: A Study of the Moral Ideas and the Moral Behaviour of the Akan Tribes of Ghana*, Accra: Ghana Universities Press, 1988, 138 p.

AGBETIAFA Komla, *Les ancêtres et nous: Analyse de la pensée religieuse des Bê de la commune de Lomé*, Lomé: Les nouvelles éditions africaines, 1985, 95 p.

BACCARD André, *Les Martyrs de Bokassa*, Paris: Editions du Seuil, 1997, 349 p.

BAUMANN Hermann, *Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythos der afrikanischen Völker*, Berlin: 1936, 435 p.

CARBONNIER Jean, *Sociologie juridique*, Paris: PUF, 1994 (1ère éd. 1978), 415 p.

CHEVANNES Barry (éd.), *Rastafari and Other African-Caribbean Worldviews*, London: Macmillan, 1995, 282 p.

DIOP Birago, *Les Contes d'Amadou Koumba*, Paris: Présence africaine, 1961, 191 p.

DURKHEIM Emile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse: Le système totémique en Australie*, Paris: Librairie générale française, 1991 (1ère éd. 1913), 758 p.

DUCHESNE Véronique, *Le cercle de kaolin: Boson et initiés en Côte d'Ivoire*, Paris: Institut d'ethnologie, 1996, 378 p.

ESCHLIMANN Jean-Paul, *Les Agni devant la mort: Côte d'Ivoire*, Paris, Karthala, 1985, coll. Hommes et sociétés, 277 p.

FORTES Meyer, *The Dynamics of Clanship among the Tallensi*, London: Oxford University Press, 1969 (1ère éd. 1945), 270 p.

FORTES Meyer, *Oedipus and Job in West African Religion*, London: Cambridge University Press, 1959, 81 p.

- FRAZER Sir James George, *The Fear of Death in Primitive Religion*, New York: Biblio and Tannen, 1933, 204 p.
- GLELE Maurice Ahanhanzo, *Religion, culture et politique en Afrique noire*, Paris: Economica, 1981, coll. Politique comparée, 206 p.
- GOODY Jack, *Death, Property and the Ancestors: A Study of the Mortuary Customs of the LoDagaa of West Africa*, Stanford (Calif.): Stanford University Press, 1962, 452 p.
- HERSKOVITS Melville Jean, *L'héritage du Noir: Mythe et réalité*, traduit de l'américain par Arnold GREMY, Paris: Présence africaine, 1966 (original paru en 1941), 351 p.
- KOSSOU Basile Toussaint, *"Se" et "gbe": Dynamique de l'existence chez les Fon*, Paris: La Pensée universelle, 1983, 311 p.
- LE ROY Etienne, *Le jeu des loi: Une anthropologie "dynamique" du droit*, Paris: LGDJ, coll. Droit et société, 1999, 415 p.
- METCALF Peter, "Ancestor Worship", dans *The dictionary of Anthropology*, éd. par Thomas BARFIELD, Oxford: Blackwell, 1997, 626 p., p. 15.
- NAIPAUL V. S., *Finding the Center*, London: Penguin, 1985, 243 p.
- NEWELL William H. (éd.), *Ancestors*, Den Haag: Mouton, 1976, 403 p.
- NYAMITI Charles, *Christ as our Ancestor*, Gweru (Zimbabwe): Mambo Press, 1984, coll Mambo Occasional Papers, no. 11, 151 p.
- OFFIONG Daniel A., *Witchcraft, Sorcery, Magic and Social Order among the Ibibio of Nigeria*, Enugu (Nigeria): Fourth Dimension, 1991, 146 p.
- OKAFOR F. U., *Igbo Philosophy of Law*, Enugu (Nigeria): Fourth Dimension Publishing, 1992, 107 p.
- ORTIGUES Marie-Cécile et ORTIGUES Edmond, *Œdipe africain*, Paris: L'Harmattan, 1993 (1ère éd. 1956), 324 p.
- RADCLIFFE-BROWN Alfred Reginald, *The Andaman Islanders*, London: Cambridge University Press, 1933 (1ère éd. 1922), 510 p.
- ROULAND Norbert, *L'anthropologie juridique*, Paris: PUF, coll. Que sais-je?, 1995 (1ère éd. 1990), 128 p.

SABELLI Fabrizio, *Le pouvoir des lignages en Afrique: La reproduction sociale des communautés du Nord-Ghana*, Paris: L'Harmattan, 1986, coll. Connaissance des hommes, 198 p.

SENGHOR Léopold Sédar, *Chants d'ombre, suivis de Hosties noires: Poèmes*, Paris: Editions du Seuil, 1956, 157 p.

SPENCER Herbert, *The Principles of Sociology*, Westport (Conn.): Greenwood Press, 1975 (1ère éd. 1876), 883 p. (vol. 1), 706 p. (vol. 2) et 635 p. (vol. 3).

THOMAS Louis-Vincent, *Cinq essais sur la mort africaine*, Dakar: Université de Dakar, 1968, 501 p.

THOMAS Louis-Vincent, *La Mort africaine: Idéologie funéraire en Afrique noire*, Paris: Payot, 1982, 272 p.

TUJIBIKILE Muamba, *La resistencia cultural del negro en América latina: Logica ancestral y celebración de la vida*, San José (Costa Rica): DEI, 1990, 62 p.

TYLOR Sir Edward Burnett, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom*, London: H. Murray, 1871, 453 p. (vol. 1) et 426 p. (vol. 2).

VERGER Pierre Fatumbi, *Orisha: Les dieux Yorouba en Afrique et au Nouveau Monde*, Paris: A. M. Métailié, 1982 (1ère éd. 1957), 293 p.

B. Contributions

ALLIOT Michel, "Un droit nouveau est-il en train de naître en Afrique?", dans *Dynamiques et finalités des Droits africains*, éd. par Gérard CONAC, Paris: Economica, 1980, 509 p., pp. 464-495.

ALLIOT Michel, "L'anthropologie juridique et le droit des manuels", *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 24 (1983), pp. 71-81.

ALLIOT Michel, "Religions d'Afrique et droit d'expression française", Communication au Congrès de l'Institut international de Droit d'Expression française (Rabat 21-25 novembre 1983), dans *Recueil d'articles, contributions à des colloques, textes du recteur Michel Alliot*, Paris: LAJP, 1989, 330 p., pp. 242-250.

BRAIN James L., "Ancestors as Elders in Africa – Further Thoughts", *Africa (London)*, 43 (2/1973), pp.129-142.

- R. C. BRIDGES, "La religion traditionnelle des Yoroubas", dans *Atlas des civilisations africaines*, éd. par Jocelyn MURRAY, Paris: Nathan, 1983, 239 p., pp. 38-39.
- McCALL John C., "Rethinking Ancestors in Africa", *Africa (London)*, 65 (2/1995), pp. 256-270.
- FIAWOO D. K., "Characteristic Features of Ewe Ancestor Worship", dans *Ancestors*, éd. par William H. NEWELL, Den Haag: Mouton, 1976, 403 p., pp. 263-281.
- FORTES Meyer, "Pietas and Ancestor Worship", *Man: Journal of the Royal Anthropological Institute*, 91 (2/1961), pp. 166-191.
- KONADU-AGYEMANG Kwadwo O., "Reflections on the Absence of Squatter Settlements in West Africa: The Case of Kumasi, Ghana", *Urban Studies*, 28 (1/1991), pp. 139-151.
- KOPYTOFF Igor, "Ancestors as Elders in Africa", *Africa (London)*, 41 (2/1971), pp. 122-133.
- M'BAYE Kéba, "Sacralité, croyances, pouvoir et droit en Afrique", dans *Sacralité, pouvoir et droit en Afrique, Table ronde préparatoire du 4ème colloque du Centre d'Etudes Juridiques Comparatives organisée par le LAJP*, éd. par Mamadou WANE, Paris: Editions du CNRS, 1979, 228 p., pp. 153-160.
- M'BAYE Kéba, "Postface", dans *Justice traditionnelle, justice moderne: Le devin, le juge, le sorcier*; de Maryse RAYNAL, Paris: L'Harmattan, 1994, 337 p., pp. 311-313.
- Harris MEMEL-FOTÊ, "Des ancêtres fondateurs aux Pères de la nation: Introduction à une anthropologie de la démocratie", *Cahiers d'études africaines*, 123 (3/1991), pp. 263-285.
- MENDONSA Eugene L., "Elders, Office-Holders and Ancestors among the Sisala of Northern Ghana", *Africa (London)*, 46 (1/1976), pp. 57-60.
- PINEAU-JAMOUS Marie-Josée, "Porto-Novo: Royauté, localité et parenté", *Cahiers d'études africaines*, 104 (4/1986), pp. 547-576.
- POSPISIL V. L., "Le droit comme concept opérationnel fondé empiriquement", *Droit et cultures*, 13 (1987), pp. 5-23.
- ROULAND Norbert, "Penser le droit", *Droits*, 10, 1989, pp. 77-79.
- SCHOTT Rüdiger, "Serment et vœux chez les ethnies voltaïques (Lyela, Balsa, Tallensi) en Afrique occidentale", *Droit et cultures*, 14 (1987), pp. 29-56.

UCHENDU Victor Chikezie, "Ancestoricide! Are African Ancestors Dead? ", dans *Ancestors*, éd. par William H. NEWELL, Den Haag: Mouton, 1976, 403 p., pp. 283-296.

C. Thèses et mémoires

TCHETCHE Léonard, *Yamoussoukro: Nouvelle capitale de la Côte d'Ivoire*, mémoire de DEA en anthropologie juridique à l'université de Paris 1 sous la direction de Gérard CONAC, Paris, 1989, 82 p.

D. Articles de presse

FALL Jean Karim, "Vacance du pouvoir en Côte d'Ivoire", *Le Monde*, 27 novembre 1993, p. 3.

FRITSCHER Frederic, "A Kinshasa, les derniers soubresauts du mobutisme", *Le Monde*, 19 mai 1997, p. 2.

OUATTARA Alassane D., "Un continent sur la bonne voie", *Le Monde*, 10 février 1998, p. 6.

Bibliographie complémentaire ***(textes importants non cités)***

A. Pratiques ancestrales en Afrique de l'Ouest

1. Ouvrages

AMON D'ABY, F. J., *Croyances religieuses et coutumes juridiques des Agni de la Côte d'Ivoire*, Paris: Larose, 1960, 184 p.

EPHIRIM-DONKOR Anthony, *African Spirituality: On Becoming Ancestors*, Asmara: Africa World Press, 1997, 181 p.

FALCON R. P. Paul, *Religion du Vodun*, Cotonou: Institut de recherches appliquées du Dahomey (IRAD), 1970, coll. Etudes dahoméennes (Nouvelle série), no. 18-19, 196 p.

FORTES Meyer, *Kinship and the Social Order: The Legacy of Lewis Henry Morgan*, London: Routledge and K. Paul, 1969, coll. The Lewis Morgan Lectures, 347 p.

FORTES Meyer, *The Web of Kinship among the Tallensi: The Second Part of an Analysis of the Social Structure of a Trans-Volta Tribe*, London: Oxford University Press, 1969, 358 p.

FORTES Meyer (éd.), *Religion, Morality and the Person: Essays on Tallensi Religion*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987, coll. Essays in Social Anthropology, 347 p.

GOODY Jack, *Comparative Studies in Kinship*, Stanford (Calif.): Stanford University Press, 1969, 261 p.

GOODY Jack (éd.), *The Character of Kinship*, London: Cambridge University Press, 1973, 251 p.

GYEKYE Kwame, *An Essay on African Philosophical Thought: The Akan Conceptual Scheme*, New York: Cambridge University Press, 1987, 246 p.

HAINARD Jacques, KAEHR Roland et SABELLI Fabrizio (éd.), *Les ancêtres sont parmi nous*, Neuchâtel: Musée d'ethnographie, 1988, 117 p.

PALAU MARTÍ Montserrat, *Nom, famille et lignage chez les Sàbé (République du Bénin)*, Paris: Maisonneuve et Larose, 1992, 369 p.

PALAU MARTÍ Montserrat, *Société et religion au Bénin (Les Sàbé-Opara)*, Paris: Maisonneuve et Larose, 1993, 311 p.

PAWLIK Jacek Jan, *Expérience sociale de la mort: Etude des rites funéraires des Bassar du Nord-Togo*, Fribourg: Ed. universitaires, 1990, coll. Studia instituti anthropos, no. 43, 228 p.

RAYNAL Maryse, *Justice traditionnelle, justice moderne: Le devin, le juge, le sorcier*, Paris: L'Harmattan, 1994, 337 p.

SAVARY Claude et GROS Christophe (éd.), *Des jumeaux et des autres*, Genève: Musée d'ethnographie, 1995, 293 p.

LA TORRE Inès de, *Le Vodou en Afrique de l'Ouest, rites et traditions: Le cas des sociétés Guen-Mina, Sud-Togo*, Paris: L'Harmattan, 1991, coll. Connaissance des hommes, 175 p.

WANE Mamadou (éd.), *Sacralité, pouvoir et droit en Afrique*, Table ronde préparatoire d'un colloque organisé par le LAJP, Paris: Ed. du CNRS, 1979, 228 p.

ZEITLYN David, *Sua in Somié: Aspects of Mambila Traditional Religion*, Sankt Augustin: Academia-Verlag, 1994, 260 p.

2. Thèses et mémoires

AGBLEVON Wogbewoli, *La divination vaudou: Méthodes et fondements*, Paris, 1990, Thèse doctorale en ethnologie à l'Université de Paris 7, 529 p.

DJONOUKOU Kossi Tata, *"Togbe Zikpe", le culte des trones dans ancêtres: Dimension ontodynamique de l'existence chez les "Kpélé" au sud-ouest du Togo*, Paris, 1985, Thèse de 3ème cycle en philosophie à l'Université de Paris 4, 348 p.

DUGAST Stephan, *Rites et organisation sociale: L'agglomération de Bassar au Nord-Togo*, Bondy: ORSTOM, 1992, Thèse doctorale en anthropologie à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 966 p.

GLOKPON Kokou, *Le culte des jumeaux chez les Adja*, Paris, 1987, Thèse doctorale en anthropologie à l'université de Paris 7, 217 p.

LEITE Fábio, *A questão ancestral: Notas sobre ancestrais e instituições ancestrais em sociedades africanas: Ioruba, Agni e Senúfo*, São Paulo, 1982, Thèse doctorale en sociologie à l'Université de São Paulo.

3. Contributions

ADOUKONOU Barthélémy, "Pour une problématique anthropologique et religieuse de la mort dans la pensée adja-fon", dans *La Mort dans la vie africaine*, éd. par Y. K. BAMUNOBA et Barthélémy ADOUKONOU, Paris: Présence africaine, 1979, 335 p., pp. 117-330.

AGUESSY Honorat, "Convergences religieuses dans les sociétés aja, éwé et yoruba sur la Côte du Bénin", dans *Peuples du Golfe du Bénin: Colloque de Cotonou*, éd. par François de MEDEIROS, Paris: Karthala, 1984, 328 p., pp. 235-240.

BARBIER Jean-Claude, "Tombes et sanctuaires ou le destin des ancêtres en pays Kotokoli", dans *Espaces et lieux sacrés*, éd par le Centre d'Etudes Bibliques de Lomé (CEBILO), Bassar (Togo): SVD Press, 1993, pp. 27-36.

CALHOUN C. J., "The Authority of Ancestors: A Sociological Reconsideration of Fortes's Tallensi in Response to Fortes's Critics", *Man*, 15 (2/1980), pp. 304-319.

DACHER Michèle, "Génies, ancêtres, voisins: Quelques aspects de la relation à la terre chez les Ciranda (Goin) du Burkina-Faso", *Cahiers d'études africaines*, 94 (2/1984), pp.157-192.

FAY Claude, "La production des pêches dans le Delta Central du Niger (Mali): Systèmes de perception et d'appropriation des territoires", dans *La recherche scientifique face à la pêche artisanale: Symposium international*, éd. par Jean-René DURAND, Jacques LEMOALLE et J. WEBER, Paris: ORSTOM, 1991, pp. 881-888.

FORTES Meyer, "An Introductory Commentary", dans *Ancestors*, éd. par William H. NEWELL, Den Haag: Mouton, 1976, 403 p, pp.1-16.

GOODY Jack, "Introduction", dans *Religion, Morality and the Person: Essays on Tallensi Religion*, éd. par Meyer FORTES, Cambridge: Cambridge University Press, 1987, 347 p., pp. vii-xiii.

JACKSON Michael, "The Identity of the Death: Aspects of Mortuary Ritual in a West African Society", *Cahiers d'études africaines*, 66-67 (2-3/1977), pp. 271-297.

LEITE Fábio, "A questão ancestral: Resumo de tese", *Africa (São Paulo)*, 7 (1984), pp. 133-135.

LEITE Fábio, "Penyakaha", *Africa (São Paulo)*, 9 (1986), pp. 19-33.

MENDONSA Eugene L., "Elders, Office-Holders and Ancestors among the Sisala of Northern Ghana", *Africa (London)*, 46 (1/1976), pp. 57-60.

MORTON-WILLIAMS P., "Yoruba Responses to the Fear of Death", *Africa (London)*, 30 (1/1960), pp. 34-40.

PAVANELLO Mariano, "The Work of the Ancestors and the Profit of the Living: Some Nzema Economic Ideas", *Africa (London)*, 65 (1/1995), pp. 36-57.

REHFISCH Farnham, "Death, Dreams, and the Ancestors in Mambila Culture", dans *Man in Africa*, éd. par Mary DOUGLAS et Phyllis M. Kaberry, London: Tavistock Publications, 1969, 372 p., pp. 307-315.

SANGREE Walter H., "Youth as Elders and Infants as Ancestors: The Complementarity of Alternate Generations, Both Living and Dead, in Tiriki, Kenya, and Irigwe, Nigeria", dans *Ancestors*, éd. par William H. NEWELL, Den Haag: Mouton, 1976, 403 p., pp. 297-304.

SCHOTT Rüdiger, "Le droit contre la loi: conceptions traditionnelles et juridiction actuelle chez les Balsa au Ghana du Nord", dans: *Dynamiques et finalités des droits africains*, actes du colloque de la Sorbonne La Vie du droit en Afrique, éd. par Gérard CONAC, Paris: Economica, 1980, 509 p., pp. 279-306.

B. Pratiques ancestrales en Afrique et à Madagascar (hors Afrique de l'Ouest)

1. Ouvrages

BLOCH Maurice, *Placing the Dead: Tombs, Ancestral Villages and Kinship Organization in Madagascar*, London: Seminar Press, 1994 (1ère éd. 1971), coll. Seminar Studies in Anthropology, no. 1, 241 p.

BOCKIE Simon, *Death and the Invisible Powers: The World of Kongo Belief*, Bloomington: Indiana University Press, 1993, 157 p.

ECKERT Georg, *Totenkult und Lebensglaube im Caucatal*, Braunschweig (Allemagne): A. Limbach, 1948, coll. Kulturgeschichtliche Forschungen, no. 1, 61 p.

GOLLBACH Friedrich, *Leben und Tod bei den Tswana: Das traditionelle Lebens- und Todesverständnis der Tswana im südlichen Afrika*, Berlin: D. Reimer, 1992, 279 p.

JAOFERA Eugène, *Les ancêtres dans les croyances betsimisaraka du Nord-Est de Madagascar*, Bordeaux, 1983, Mémoire de maîtrise en ethnologie à l'Université de Bordeaux 2, 105 p.

JAULIN Robert, *La mort Sara: L'ordre de la vie ou la pensée de la mort au Tchad*, Paris: Presses pocket, 1992 (1ère éd. 1967), 294 p.

KUCKERTZ Heinz (éd.), *Ancestor Religion in Southern Africa: Proceedings of a Seminar on Ancestor Belief*, Cacadu (South Africa): Lumko Missiological Institute, 1981, 98 p.

MAILLARD Bernard, *Pouvoir et religion: Les structures socio-religieuses de la chefferie de Baudjoun (Cameroun)*, Berne (Suisse): P. Lang, coll. Publications universitaires européennes, série 19b (ethnologie), no. 12, 1984, 276 p.

MIDDLETON Karen (éd.), *Ancestors, Power and History in Madagascar*, Leiden: E.J. Brill, coll. Studies of Religion in Africa, no. 20, 1999, 360 p.

SHARP Lesley Alexandra, *The Possessed and the Dispossessed: Spirits, Identity, and Power in a Madagascar Migrant Town*, Berkley: University of California Press, coll. Comparative Studies of Health Systems and Medical Care, no. 37, 1993, 345 p.

THIEL Josef Franz, *Ahnen – Geister – Höchste Wesen: Religionsethnologische Untersuchungen im Zaïre-Kasai-Gebiet*, St. Augustin (Allemagne): Anthropos-Institut, coll. Studia Instituti Anthropos, no. 26, 1977, 199 p.

2. Thèses et mémoires

BRUYER Annie, *Que font en brousse les enfants du mort?: Morphologie et rituels chez les Moosi*, Lille: ANRT, 1989, Thèse doctorale en ethnologie à l'École des hautes études en sciences sociales, 2 microfiches.

GOUSGOUNIS Nicolas, *Anastenaria, une manifestation de culte extatique des ancêtres morts en tant que héros-jumeaux fondateurs du village en Thrace contemporaine*, Thèse de 3ème cycle en ethnologie à l'Université de Paris 7, Paris, 1981, 375 p.

IZARD Michel, *L'odyssée du pouvoir: Un royaume africain: Etat, société, destin individuel*, Paris: École des hautes études en sciences sociales, 1992, coll. Recherches d'histoire et de sciences sociales, no. 53, 154 p.

KWASI UGIRA, *La conception du culte aux ancêtres chez les Yansi*, Mémoire de licence en théologie protestante, Yaoundé: Faculté de théologie protestante, 1979, 52 p.

WATIO Dieudonné, *Le culte des ancêtres chez les Ngyemba, Ouest-Cameroun, et ses incidences pastorales*, Thèse de 3ème cycle en histoire des religions à l'Université de Paris 4, Lille: ANRT, 1986, 5 microfiches.

3. Contributions

DOGNOLO D., "La figure de l'ancêtre: Mémoire et sacralisation", dans *Images d'Afrique et sciences sociales: Les pays Lobi, Birifor, Dagara: Colloque*, éd. par Michèle FIELOUX, Jacques LOMBARD et Jeanne-Marie KAMBOU-FERRAND, Paris: Karthala, 1993, xxx p., pp. 446-457.

GLAZIER J., "Mbeere Ancestors and the Domestication of Death", *Man*, 19 (1/1984), p. 133.

GLUCKMAN Max, "Mortuary Customs and the Belief in Survival after Death among the south-eastern Bantu", *Bantu Studies*, 11 (1937), pp. 117-136.

C. Pratiques ancestrales afro-américaines

1. Ouvrages

AGUESSY Honorat, *Cultures vodoun, manifestations, migrations, métamorphoses: Afrique, Caraïbes, Amériques*, Cotonou: Institut de développement et d'échanges endogènes, (année de publication non indiquée, vraisemblablement après 1987), 382 p.

BASTIDE Roger, *Les religions africaines au Brésil: Vers une sociologie des interpénétrations de civilisations*, Paris: PUF, coll. Bibliothèque de sociologie contemporaine, 1960, 578 p.

HERSKOVITS Melville J. et HERSKOVITS Frances S., *Afro-Bahian Religious Songs*, Washington: The Library of Congress, 1960, 15 p.

KERNS Virginia, *Women and the Ancestors: Black Carib Kinship and Ritual*, Urbana (Ill.): University of Illinois Press, 1997 (1ère éd. 1983), 247 p.

RADDATZ Corinna (éd.), *Afrika in Amerika: Ein Lesebuch zum Thema Sklaverei und ihren Folgen*, Hambourg: Hamburgisches Museum für Völkerkunde, 1992, 264 p.

RICHARDSON Beverly, *Ancestor: Une étude d'histoire et d'anthropologie culturelle de l'île de Saint-Martin*, Saint-Martin (Guadeloupe): B. Richardson, 1996, 189 p.

VERGER Pierre Fatumbi, *Notes sur le culte des Orisa et Vodun: À Bahia, la Baie de tous les saints, au Brésil et à l'ancienne Côte des Esclaves en Afrique*, Dakar: Institut français d'Afrique noire, 1957, coll. Mémoires de l'Institut français d'Afrique noire, no. 51, 609 p.

VERGER Pierre Fatumbi, *Lendas africanas dos Orixás*, San Salvador da Bahia: Corrupio, 1985, 88 p.

VERGER Pierre Fatumbi, *Dieux d'Afrique: Culte des Orishas et Vodouns à l'ancienne Côte des esclaves en Afrique et à Bahia, la baie de Tous les saints au Brésil*, Paris: Ed. Revue noire, 1995, coll. Soleil, 416 p.

2. Bibliographies

SZWED John F. et ABRAHAMAS Roger D., *Afro-American Folk Culture*, Philadelphia (Penn.): Institute for the Study of Human Issues, 1978, 2 tomes.

ZARETSKY Irving I. et SHAMBAUGH Cynthia, *Spirit Possession and Spirit Mediumship in Africa and Afro-America: An Annotated Bibliography*, New York: Garland, 1978, coll. Garland Reference Library, no. 56, 443 p.

D. Pratiques ancestrales dans d'autres sociétés

DEMAREE Robert Johannes, *On Ancestor Worship in Ancient Egypt*, Thèse doctorale à l'Université d'Amsterdam, Leiden: Nederlands instituut voor het Nabije Oosten, coll. Egyptologische Uitgaven, no. 3, 1983, 348 p.

ECKERT Georg, *Totenkult und Lebensglaube im Caucaatal (Colombie)*, Brunswick: A. Limbach, 1948, 61 p.

FOREST Alain, *Le culte des génies protecteurs au Cambodge: Analyse et traduction d'un corpus de textes sur les Neak Ta (Cambodge)*, Paris: L'Harmattan, 1992, 254 p.

GROOT Johann Jacob Maria, *The Religious System of China, ist Ancient Forms, Evolution, History and Present Aspect: Manners Customs and Social Institutions Connected therewith (Chine)*, Leyden: E. J. Brill, 1892, 6 volumes.

GUIDERI Remo, *La route des morts* (Mélanésie), Paris: Seuil, coll. Recherches anthropologiques, 1980, 425 p.

JANELLI Roger L. et JANELLI Dawnhee Yim, *Ancestor Worship and Korean Society* (Corée), Stanford (CA): Stanford University Press, 1982, 228 p.

MILLER Arthur G., *The Painted Tombs of Oaxaca, Mexico: Living with the Dead* (Mexique), Cambridge: Cambridge University Press, 1995, 292 p.

MORPHY Howard, *Ancestral Connections: Art and an Aboriginal System of Knowledge* (Australie), Chicago: University of Chicago Press, 1979, 329 p.

YATES Matthew Tyson, *Ancestral Worship an Fung-Shuy* (Chine), Shanghai: Shanghai Recorder Office, 1867, 25 p.

E. Les ancêtres en littérature africaine (orale ou écrite)

AGBETIAFA Komla, NAMBOU Yao et AKPLO Y., *Contes du Togo*, Dakar: Les nouvelles éditions africaines, 1987, 111 p.

BEIER Ulli (éd.), *The Origin of Life and Death: African Creation Myths*, London: Heinemann, coll. African Writers Series, 1972, 65 p.

BEIER Ulli, "L. S. Senghor: The Theme of the Ancestors in Senghor's Poetry", dans *Introduction to African Literature: An Anthology of Critical Writing*, éd. par Ulli BEIER, London: Longman, 1981, 302 p.

EGUDU Romanus Nnagbo, *African Poetry of the Living Dead: Igbo Masquerade Poetry*, Lewiston (N.Y.): E. Mellen Press, 1982, 231 p.

ELLIS Alfred Burdon, *West African Stories*, London: Chapman and Hall, 1890, 278 p.

JORDAN Archibald Campbell, *The Wrath of the Ancestors* (trad. de *Ingqumbo yeminyanya*), Alice (South Africa): Lovedale Press, 1980, 277 p.

NDOROMA Augustin, *Masques et ancêtres dans la littérature négro-africaine de langue française*, Lille: ANRT, 1986, Thèse de 3ème cycle à l'Université de Nantes, 1 microfiche.

NJOKU John E. Eberegbulam, *Tradition versus Modernism at Death: Allegorical Tales of Africa*, Lewiston (N.Y.): E. Mellen Press, 1988, coll. African Studies, no. 11, 134 p.

NZOUANKEU Jacques Mariel, *Le souffle des ancêtres: Nouvelles*, Yaoundé: CLE, 1965, 107 p.

F. Ouvrages généraux

ARGYLE W. J., *The Fon of Dahomey: A History and Ethnography of the old Kingdom*, Oxford: Clarendon Press, 1966, 210 p.

BLOCH Maurice, *Ritual, History and Power: Selected Papers in Anthropology*, London: Athlone Press, 1989, coll. Monographs on Social Anthropology, no. 58, 237 p.

BLOCH Maurice et PARRY Jonathan, *Death and the Regeneration of Life*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994 (1ère éd. 1982), 236 p.

BONTE Pierre et IZARD Michel (éd.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris: PUF, 1992, 755 p., pp. 65-66.

DIAMOND Stanley (éd.), *Anthropology: Ancestors and Heirs*, Paris: Mouton, 1980, coll. Studies in Anthropology, no. 5, 462 p.

DOUGLAS Mary et KABERRY Phyllis (éd.), *Man in Africa*, London: Tavistock, 1969, 372 p.

ELLIS Alfred Burdon, *The Tshi-Speaking Peoples of the Gold Coast of West Africa*, Oosterhout: Anthropological Publications, 1970 (facsimilé de l'édition de 1887), 343 p.

ELLIS Alfred Burdon, *The Land of Fetish*, London: Chapman and Hall, 1883, 316 p.

ELLIS Alfred Burdon, *The Ewe-Speaking Peoples of the Slave Coast of West Africa*, Oosterhout: Anthropological Publications, 1970 (facsimilé de l'édition de 1890), 331 p.

FORDE Daryll (éd.), *African Worlds: Studies in the Cosmological Ideas and Social Values of African Peoples*, London: Oxford University Press, 1991 (1ère éd. 1954), 243 p.

FORTES Meyer et DIETERLEN G. (éd.), *African Systems of Thought: Studies presented and discussed at the Third International Affairs Seminar in Salisbury (December 1960)*, London: Oxford University Press, 1965, 392 p.

GLELE Maurice Ahanhanzo, *Le Danxome: Du pouvoir Aja à la nation Fon*, Paris: Nubia, 1974, 282 p.

GONIDEC Pierre-François et GLELE Maurice Ahanhanzo (éd.), *Encyclopédie juridique de l'Afrique: Tome 1: L'Etat et le droit*, Abidjan: Les Nouvelles éditions africaines, 1982, 477 p.

- HERISSE A. le, *L'ancien royaume du Dahomey, Mœurs, religion, histoire*, Paris: Larose, 1911, 384 p.
- HERSKOVITS Melville Jean, *Dahomey: An Ancient West African Kingdom*, New York: J. J. Augustin, 2 vol., xxx p.
- HERSKOVITS Melville Jean and HERSKOVITS Frances S., *An Outline of Dahomean Religious Belief*, Menasha: The American Anthropological Association, 1933, 77 p.
- HERSKOVITS Melville Jean and HERSKOVITS Frances S., *Dahomean Narrative: A Cross-Cultural Analysis*, Evanston: Northwestern University Press, 1958, 490 p.
- HEUSCH Luc de, *Chefs et rois sacrés*, Paris: Ecole des Hautes Etudes, 1990, coll. Systèmes de Pensée en Afrique Noire, no. 10, 215 p.
- KOUASSIGAN Guy Adjété, *L'Homme et la terre*, Paris: ORSTOM, 1966, 284 p.
- LEGENDRE Pierre, *Le désir politique de Dieu*, Paris: Fayard, 1988, 436 p.
- LEVINSON David (éd.), *Encyclopedia of World Cultures: Volume IX, Africa and the Middle East*, Boston (Mass.): G. K. Hall Company, 1994, 329 p.
- MBITI John S., *African Religions and Philosophy*, Nairobi: Heinemann, 1975, 290 p.
- MEYEROWITZ, Eva Lewin-Richter, *The sacred State of the Akan*, London: Faber and Faber, 1951, 222 p.
- MEYEROWITZ, Eva Lewin-Richter, *Akan Traditions of Origin*, London: Faber and Faber, 1952, 149 p.
- MEYEROWITZ, Eva Lewin-Richter, *The Akan of Ghana*, London: Faber and Faber, 1958, 164 p.
- OLSON James Stuart, *The Peoples of Africa: An Ethnohistorical Dictionary*, London: Greenwood Press, 1996, 681 p.
- PALAU MARTÍ Montserrat, *Société et religion au Bénin*, Paris: Maisonneuve et Larose, 1993, 311 p.
- QUENUM Maximilien, *Au pays des Fons: Us et coutumes du Dahomey*, Paris: Larose, 1938, 170 p.
- RADCLIFFE-BROWN Alfred Reginald et FORDE Daryll (éd.), *African Systems of Kinship and Marriage*, London: KPI, 1987 (1ère éd. 1950), 398 p.

RATTRAY Robert Southerland, *Ashanti Law and Constitution*, London: Oxford University Press, 1956 (1ère éd. 1929), 420 p.

ROULAND Norbert, *Anthropologie juridique*, Paris: PUF, coll. Droit fondamental, 1988, 196 p.

SAVARY Claude, *La pensée symbolique des Fõ du Dahomey: Tableau de la société et étude de la littérature orale d'expression sacrée dans l'ancien royaume du Dahomey*, Genève: Ed. Médecine et hygiène, 1976, 396 p.

SINOÛ Alain, *Porto Novo, Ville d'Afrique noire*, Marseille: Parenthèses, 1989, coll. Architectures traditionnelles, 175 p.

SINOÛ Alain, AGBO Bernardin, AKIBODE Imbert, CAPO Wilfrid et al., *Le comptoir de Ouidah: Une ville africaine singulière*, Paris: Karthala, 1995, 191 p.

THOMAS Louis-Vincent, *Anthropologie de la mort*, Paris: Payot, 1980, 538 p.

THOMAS Louis-Vincent, *Le cadavre: De la biologie à l'anthropologie*, Bruxelles: Editions Complexe, 1980, 220 p.

THOMAS Louis-Vincent, *La Mort*, Paris: Presses universitaires de France, 1991 (1ère éd. 1988), 127 p.

THOMAS Louis-Vincent et LUNEAU René, *La terre africaine et ses religions*, Paris: L'Harmattan, 1992, 335 p.

THOMAS Louis-Vincent et LUNEAU René, *Les religions d'Afrique noire: Textes et traditions sacrées*, Paris: Stock, 1995, 536 p.

THOMAS Northcote Whitridge, *Law and Custom of the Ibo of the Awka Neighbourhood, South Nigeria*, London: Harrison, 1913, coll. Anthropological Report on the Ibo-Speaking Peoples of Nigeria, no. 1, 161 p.

UCHENDU Victor Chikezie, *The Igbo of Southeast Nigeria*, New York: Rinehart and Winston, 1965, 111 p.

ZAHAN Dominique, *Religion, spiritualité et pensée africaines*, Paris: Payot, 1970, 247 p.

Répertoire des sociétés mentionnées

Les indications succédant les noms des ethnies doivent permettre de compléter les informations déjà fournies dans le mémoire.

(1) Agnis (Anyis)

Ensemble de sociétés matrilineaires *akans* du Sud-Est de la Côte d'Ivoire organisée en royaumes.

(société mentionnée aux pages 3, 23, 25, 26, 33, 34 et 56 du mémoire)

(2) Ajas (Adjas)

Société du Sud du Bénin et du Togo comptant environ 550 000 vivants. Les familles sont de type patrilinéaire, mais les ancêtres de la famille maternelle sont également pris en considération. La langue et la culture aja revêt de fortes influences *yorubas*.

(société mentionnée à la page 19)

(3) Akans

Ensemble de sociétés matrilineaires de la zone forestière du Ghana et du Sud-Est de la Côte d'Ivoire comptant 8 à 10 millions de vivants. La plupart des sous-groupes akans sont organisés en royaumes.

(société mentionnée aux pages 1, 4, 21, 29, 31 et 34 à 36)

(voir aussi: *Agnis*, *Ashantis*, *Baoulés* et *Fantis*)

(4) Ashantis (Achantis, Asantes)

Société matrilineaire regroupant environ 40% de la population *akan* vivant au Ghana et en Côte d'Ivoire.

(société mentionnée aux pages 3, 5 et 58)

(5) Bakokos

Société du Sud-Cameroun (sur laquelle nous ne disposons pas d'informations complémentaires).

(société mentionnée aux pages 45 et 59)

(6) *Bamilekes (Bamilékés)*

Ensemble de sociétés patrilineaires de l'Ouest du Cameroun estimé à 1,5 millions de vivants. Il existe un dieu créateur dominant les autres dieux et génies. L'organisation politique repose sur la chefferie. Les crânes des chefs et certaines de leurs reliques sont conservés dans les cases, la reine-mère est vénérée sous forme de statues recouvertes de perles.

(société mentionnée à la page 43)

(7) *Baoulés (Baules)*

Société matrilineaire *akan* du centre de la Côte d'Ivoire d'environ 800 000 vivants.

(société mentionnée aux pages 5, 19, 44, 52 et 54)

(8) *Batongas (Tongas)*

Société matrilineaire du sud-ouest de la Zambie et du nord-ouest du Zimbabwe comptant environ 550 000 vivants. Les Batongas connaissent un dieu créateur. Divisés en 13 matriclans, leur organisation politique est fortement égalitaire et est demeurée acéphale jusqu'à la création de "chefs" à l'époque coloniale.

(société non mentionnée dans le mémoire mais qui a été au cœur du débat scientifique sur la nature juridique de l'ancestralité)

(9) *Bulsas, Lyélas et Tallensis*

Sociétés patrilineaires du Nord-Ghana comptant respectivement 70 000, 150 000 et 35 000 individus. L'autorité vivante la plus importante est, dans chaque village, le plus vieil homme du patriclan descendant de l'ancêtre fondateur de l'agglomération.

(sociétés mentionnées aux pages 20 et 21 (Bulsas), 20 (Lyélas), 13, 20, 21 et 51 (Tallensis))

(10) Ewés (Ewes, Ehvés, Evhés, Ehvés)

Société patrilinéaire (avec importance de l'ascendance maternelle pour certains sous-groupes) du Sud-Togo et du Sud-Ouest du Ghana, quelques communautés résidant aussi au Bénin et au Nigeria, avec environ 3 millions de vivants. Il existe deux dieux créateurs – *Mawu*, le principe féminin, et *Lissa*, le principe masculin – ainsi que plusieurs centaines de divinités subalternes. Le christianisme est fortement implanté. Un chef désigné par un conseil des descendants aînés de l'ancêtre fondateur est l'autorité vivante la plus importante; son pouvoir est contrôlé par un conseil de notables.

(société mentionnée aux pages 1, 3, 25 à 28, 30 à 33, 36 et 51)

(11) Fantis (Fantes)

Société matrilineaire *akan* du Sud du Ghana avec des communautés d'émigrants en Côte d'Ivoire et au Libéria notamment.

(société non mentionnée dans le devoir dont étaient originaires deux de nos interlocutrices)

(12) Fons (Dahoméens)

Société patrilinéaire du Sud du Bénin et du Togo comptant environ 1 million de vivants. L'autorité est fondée sur l'aïnesse. La cosmologie fon est assez proche de celle des Ewés d'une part et des Yorubas de l'autre. Il existe un esprit immatériel, *SE*, et un riche panthéon de dieux hiérarchisé et dominé par *Mawu*.

(société mentionnée aux pages 4, 5, 19, 22, 24 à 26, 31 à 33, 36, 43 et 57)

(13) Goins (Gouins, Mbouins, Gwis, Cira[ɓ]bas)

Société matrilineaire vivant sur la frontière burkinabé-ivoirienne de près de 50 000 individus. Le statut social et les biens meubles se transmettent selon la logique matrilineaire, les droits d'usage sur la terre et l'unité de résidence de père en fils. Le prêtre des rituels agraires, descendant en ligne agnatique de l'ancêtre fondateur du village, était la seule autorité vivante jusqu'à la création de chefferies à l'époque coloniale.

(société uniquement mentionnée en bibliographie complémentaire qui a fait l'objet d'études sur le lien entre droit foncier et ancestralité ayant guidé notre réflexion)

(14) Guns (Gouns)

Société d'origine aja du Sud-Est du Bénin.

(société mentionnée aux pages 5, 19, 22 et 24)

(15) Ibibios

Société segmentaire et patrilinéaire proche des Ibos de 2,4 millions de vivants.

(société mentionnée aux pages 27, 37 et 51)

(16) Ibos (Igbos)

Société patrilinéaire du Sud-Est nigérian comptant environ 7 millions de vivants. Il existe un dieu créateur, *Chuku*. L'organisation sociale est de type segmentaire et repose sur le patrilignage localisé. La société est divisée en classes d'âge masculines et féminines dont celle des aînés élabore les décisions politiques les plus importantes. Les ancêtres sont incarnés par les membres masqués de la société *mmo* et chargés de fonctions judiciaires et policières pour le compte d'*Ale*, la Terre, considérée comme la divinité la plus importante.

(société mentionnée aux pages 1, 12, 24, 26, 27, 31, 32, 36, 37, 52 et 57)

(17) LoDagaas

Société à prédominance matrilineaire de la région frontalière burkinabé-ghanéenne. Avant l'époque coloniale, il n'existait pas de pouvoir centralisé.

(société mentionnée à la page 13)

(9) Lyélas - voir: Bulsas

(18) Mambilas

Société du Sud-Est nigérian estimée à 60 000 vivants. L'ascendance est multilinéaire: selon les clans, elle peut être définie par les pères, les mères, voire parfois les deux. L'ancêtre fondateur est très généralement considéré comme étant de sexe masculin.

(société non mentionnée dans le mémoire dont était originaire un de nos interlocuteurs)

(19) Sahoués (Saxwés)

Société d'origine *yoruba* du Sud du Bénin.

(société non mentionnée dans le devoir dont était originaire une de nos interlocutrices)

(20) Songhays (Songhaïs, Sonrhaïs, Songhoïs)

Société patriarcale de la boucle du fleuve Niger au Mali et au Niger d'environ 1,8 million de vivants. L'autorité familiale est exercée par le patriarche. L'organisation politique est dirigée par un chef de village élu par tous les villageois et pouvant être révoqué par le roi.

(société mentionnée à la page 3)

(21) Sukus (Basukus, Soukous)

Société matrilineaire de l'Ouest de la RDC et du Nord-Est de l'Angola d'environ 220 000 vivants. Des pouvoirs sont détenus par les ancêtres et les sorciers. Il existe des chefs de terre, dépositaires des droits fonciers, et des chefs politiques.

(société mentionnée à la page 14)

*(9) Tallensis - voir: Bulsas**(22) Yorubas*

Société patrilinéaire du Sud-Ouest du Nigeria et du Sud-Est du Bénin d'environ 13 millions de vivants avec de nombreux groupes émigrés, notamment au Togo et au Ghana.

(société mentionnée aux pages 1, 3, 5, 18, 19, 21, 22, 25, 29 à 34, 36, 37, 43 et 44)

Index général

A

Achebe, Chinua	52
Alliot, Michel	8, 9, 42, 53, 56
âme	11, 13, 49
ancestralisation	<i>voir</i> ancêtres proches: statut
ancêtres lointains	
Abla Pokou	19
Agusu	19
fondateurs	5, 17, 22, 23, 24, 25, 34, 36, 37, 42, 46, 47
mythiques	5, 18, 19, 20, 21, 22, 29, 32, 44, 48, 49, 55
Ogun	<i>voir</i> divinités
orishas	18, 19, 20, 44, 45
tohwiyo	22, 24
ancêtres proches	
interventions	5, 28, 29, 30
invocations	28, 29, 30
statut	4, 5, 24, 25, 26, 27, 41, 43, 59
animaux	
caméléon	20
poule	20, 23
singe	20, 21

B

barrage de Kossou	34
Bokassa, Jean-Bedel	48

C

Carbonnier, Jean.....	8
crânes.....	5, 43
Création	17, 31

D

désordre	7, 35
divinités	
ancêtres mythiques	<i>voir</i> ancêtres lointains
génies.....	<i>voir</i> génies
orishas.....	<i>voir</i> ancêtres lointains
divinités créatrices	
Ale	31, 32, 36
Dieu	11, 45, 49, 56
Mawu.....	31
Olodumare.....	25, 31, 33
Onyame	31
divinités subalternes	
Eshu	33
forces invisibles.....	23, 31
Ogun	32, 43
droit	
- de la famille.....	23, 24, 38
- de l'Etat.....	35, 38, 39, 41, 58
- de l'urbanisme	57
- de propriété	23, 38, 59
- foncier	23, 24, 38, 42, 58
contrats	18, 20, 23, 57
définition	6, 7, 8
droit écrit	43, 53

droit et religion	9, 10
juridicisation	8, 9, 10
lois	3, 6, 56
règlement de conflits	20, 24

E

Etat.....	1, 9, 38, 40, 41, 42, 45, 46, 47, 52, 53, 54, 56, 57, 58
Etats	
Bénin	19, 29, 38
Brésil	44
Centrafrique.....	41, 48
Congo (Kinshasa).....	14, 45
Côte d'Ivoire	21, 23, 25, 34, 39, 41, 46, 48, 57
Etats-Unis d'Amérique	45
Ghana.....	14, 27, 29, 42, 58
Jamaïque.....	48
Nigeria.....	12, 18, 24, 26, 27, 37, 43
Rép. Dominicaine.....	45, 59
Zimbabwe.....	48
ethnies.....	<i>voir <u>répertoire des sociétés</u>, page 78</i>
évolutionnisme	11, 12, 13

F

femmes	18
fleuves et rivières	
Afram (Côte d'Ivoire).....	34
Bandama Blanc (Côte d'Ivoire).....	34
Comoé (Côte d'Ivoire).....	19
Manzan (Côte d'Ivoire).....	34
Oshogbo (Nigeria).....	34

Fortes, Meyer.....	12, 13, 14, 15, 20, 21, 24, 51, 54
foudre.....	18, 19, 59
Frazer, Sir James G.	11, 12, 13
funérailles.....	<i>voir</i> mort: rites funéraires

G

génies.....	3, 19, 23, 31, 33, 34, 35, 51, 57
Goody, Jack.....	12, 13

H

Haile Selassie.....	49
Houphouët-Boigny, Félix.....	40, 41, 46, 47

K

Kopytoff, Igor.....	14, 15
Kuyu, Camille.....	42

L

LAJP.....	9, 10, 42, 43, 56
Le Roy, Etienne.....	3, 8, 9, 43
Legendre, Pierre.....	8, 9

M

maladie.....	26, 29, 33, 53
mariage.....	1, 3, 24
masques.....	5, 17
M'Baye, Kéba.....	9, 10, 23, 33, 34, 53
Memel-Fotê, Harris.....	46, 47, 52, 53, 54, 55
migrations.....	17, 19, 22, 26, 40, 41, 43, 44, 45, 58

Mobutu Sese Soko.....	41
monothéisme	27, 31, 45, 49, 56
morale.....	4, 8, 20, 25, 26, 28, 29, 36, 44, 50, 53
mort	
bonne et mauvaise mort.....	4, 26, 41, 58
rites funéraires	20, 27
rites funéraires	27, 28

O

offrandes.....	5, 20, 23, 29, 30, 32, 35, 38
Ouattara, Alassane.....	48

P

peuples.....	<i>voir répertoire des sociétés</i> , page 78
possession.....	3, 18, 33, 45
proverbes	25, 26

R

rastafaris	48, 58
réincarnation.....	3
religion et droit	<i>voir droit et religion</i>
revenants.....	4, 31
Rouland, Norbert.....	6, 7, 8, 9

S

Sabelli, Fabrizio.....	56, 57, 59
sacrifices.....	14, 18, 19, 20, 21, 29, 30, 32
Senghor, Léopold Sédar	41, 44, 46, 59
serment	21, 32, 42

sièges	<i>voir</i> tabourets
sociétés	<i>voir</i> <u>répertoire des sociétés</u> , page 78
sorcellerie	9, 19
statuettes	5, 17

T

tabourets	5, 36
Thomas, Louis-Vincent	3, 4, 5, 12, 27, 53, 54
totems	11, 19, 20, 21, 43
Tylor, Sir James George	11, 12

V

vengeance	51
Verger, Pierre Fatumbi	44, 45
villes et villages	
Abomey	22, 24, 57, 58
Cape Coast	29
Gbadolite (Congo-Kinshasa)	41
Kangandissou (Côte d'Ivoire)	23
Kinshasa	41
Kumasi	22, 58
Lomé	25, 26
Ohafia (Nigeria)	57
Oyo	18
Paris	43, 44, 52
Porto-Novo	19, 22, 24, 58
Savé (Bénin)	29, 30
Yamoussoukro	40, 41

Table des matières

INTRODUCTION.....	1
A. CADRE GENERAL DE L'ETUDE	2
1. <i>Les ancêtres en Afrique de l'Ouest.....</i>	<i>2</i>
a) Les conceptions mortuaires.....	2
(1) La présence des défunts.....	2
(2) Les rapports entre défunts et vivants	3
b) La vie ancestrale	4
(1) Le statut d'ancêtre.....	4
(a) L'accès au statut d'ancêtre.....	4
(b) La hiérarchie des ancêtres.....	5
(2) Les rapports entre ancêtres et vivants	5
2. <i>La "pensée juridique africaine"</i>	<i>6</i>
a) Le domaine du droit	7
(1) Les problèmes de définition du droit	7
(a) Les définitions "formelles"	7
(b) Les définitions "substantielles"	7
(2) Pour une approche "dynamique" du droit.....	8
(a) Justification du choix.....	8
(b) La détermination du "critère de juridicité"	8
b) Droit et religion	9
(1) Considérations générales	9
(2) Différenciation proposée	10
B. CONTEXTE SCIENTIFIQUE	11
1. <i>L'image des ancêtres à travers les écoles anthropologiques</i>	<i>11</i>
a) Les ancêtres comme concept religieux.....	11
(1) La perception évolutionniste	11
(2) Les approches plus critiques.....	12
b) Les ancêtres comme acteurs socio-juridiques	13
(1) Les apports de Meyer Fortes	13
(2) La remise en question par Igor Kopytoff.....	14
2. <i>Remarques et conclusions.....</i>	<i>15</i>
a) Remarques	15
(1) Acquis scientifiques et questions ouvertes	15
(2) Le préavis	15

b)	Lignes directrices de ce devoir	16
(1)	Postulats et hypothèses	16
(a)	Postulats	16
(b)	Hypothèses	16
(2)	Plan du mémoire	16
I.	LES FONDEMENTS DE L'ANCESTRALITE.....	17
A.	LES ACTEURS ANCESTRAUX	17
1.	<i>Les ancêtres lointains</i>	17
a)	L'ancêtre mythique.....	18
(1)	La qualité d'ancêtre mythique.....	18
(2)	L'importance juridique de l'ancêtre mythique.....	19
(a)	Ancêtre mythique et interdits sociaux	19
(b)	Ancêtre mythique et interventions directes.....	21
b)	L'ancêtre fondateur	22
(1)	La qualité d'ancêtre fondateur.....	22
(2)	L'importance juridique de l'ancêtre fondateur	23
(a)	Ancêtre fondateur et droits fonciers	23
(b)	Ancêtre fondateur et droit de la famille	24
2.	<i>Les ancêtres proches</i>	25
a)	La qualité d'ancêtre proche	25
(1)	Les conditions de l'ancestralité	25
(a)	Conditions liées aux circonstances de la mort	25
(b)	Conditions liées à la vie menée par le défunt	27
(2)	Le procès d'ancestralisation	28
b)	L'importance juridique des ancêtres proches	28
(1)	Les devoirs envers les ancêtres.....	29
(a)	Les règles de conduite	29
(b)	Le devoir de respect.....	30
(2)	L'intervention des ancêtres	30
(a)	La manifestation des courroux ancestraux.....	30
(b)	L'apaisement des courroux ancestraux	31
B.	ANCETRES ET AUTRES ACTEURS SOCIAUX	32
1.	<i>Ancêtres et autres puissances invisibles</i>	32
a)	Ancêtres et divinités.....	32
(1)	Remarques préliminaires	32
(a)	Présentation générale.....	32
(b)	Les divinités dans la pensée juridique	33
(2)	Le rapport des divinités avec les ancêtres.....	33
b)	Ancêtres et génies.....	34
(1)	Remarques préliminaires	34
(a)	Présentation générale.....	34
(b)	Les génies dans la pensée juridique.....	35

(2) Le rapport des génies avec les ancêtres	35
2. <i>Ancêtres et acteurs juridiques vivants</i>	36
a) Les autorités originellement africaines.....	37
(1) Remarques préliminaires	37
(2) Le rapport des autorités originellement africaines avec les ancêtres	37
(a) Un rapport de complémentarité	37
(b) Un rapport de dépendance	38
b) Les institutions de l'Etat.....	39
(1) Remarques préliminaires	39
(2) Le rapport des institutions de l'Etat avec les ancêtres	40
(a) Un rapport d'indépendance	40
(b) Un rapport de concurrence	40
II. PRATIQUES NOUVELLES ET REPRESENTATIONS LIEES A L'ANCESTRALITE.....	41
A. PRATIQUES ANCESTRALES ET DYNAMISMES SOCIAUX	41
1. <i>Persévérances de l'ancestralité</i>	41
a) Persévérance dans l'Etat-nation.....	41
(1) Persévérances dans les milieux politiques	41
(2) Persévérances chez les sujets de l'Etat-nation.....	43
(a) Persévérance contre l'Etat: le domaine foncier	43
(b) Persévérance mise au service de l'Etat: l'administration de la preuve.....	43
b) Persévérance en exil	44
(1) Migrations récentes	44
(2) Pratiques ancestrales afro-américaines	45
2. <i>Renouveaux de l'ancestralité</i>	47
a) Réappropriation du modèle ancestral: les "Pères de la nation"	47
(1) Le devenir-père.....	47
(2) La position de Père de la nation.....	48
b) Réinterprétations du modèle ancestral	49
(1) Réinterprétations explicites	49
(2) Réinterprétations implicites	50
B. LE SYMBOLE ANCESTRAL	51
1. <i>Les ancêtres comme symbole d'autorité</i>	51
a) Les ancêtres, symboles d'un pouvoir équitable	51
(1) Une autorité extérieure	51
(2) Une autorité bienveillante.....	52
b) Les ancêtres, symboles d'un pouvoir absolu	52
(1) Une autorité sans appel.....	53
(a) Une autorité incontestable	53
(b) Une autorité incontournable	53
(2) Une autorité indispensable.....	55
2. <i>Les ancêtres comme symbole de résistance identitaire</i>	56

a) L'ancestralité comme générateur d'identité	56
(1) Ancestralité et identification sociale et civile	56
(a) Ancestralité et identification sociale.....	56
(b) Ancestralité et identification civile.....	57
(2) Ancestralité et identification géographique	58
b) L'ancestralité comme rite de résistance.....	59
RESUME	62
BIBLIOGRAPHIE.....	64
A. OUVRAGES	64
B. CONTRIBUTIONS	66
C. THESES ET MEMOIRES.....	68
D. ARTICLES DE PRESSE	68
BIBLIOGRAPHIE COMPLEMENTAIRE (TEXTES IMPORTANTS NON CITES).....	69
A. PRATIQUES ANCESTRALES EN AFRIQUE DE L'OUEST	69
1. <i>Ouvrages</i>	69
2. <i>Thèses et mémoires</i>	70
3. <i>Contributions</i>	71
B. PRATIQUES ANCESTRALES EN AFRIQUE ET A MADAGASCAR (HORS AFRIQUE DE L'OUEST).....	72
1. <i>Ouvrages</i>	72
2. <i>Thèses et mémoires</i>	73
3. <i>Contributions</i>	74
C. PRATIQUES ANCESTRALES AFRO-AMERICAINES.....	74
1. <i>Ouvrages</i>	74
2. <i>Bibliographies</i>	75
D. PRATIQUES ANCESTRALES DANS D'AUTRES SOCIETES.....	75
E. LES ANCESTRES EN LITTERATURE AFRICAINE (ORALE OU ECRITE)	76
F. OUVRAGES GENERAUX.....	77
REPertoire DES SOCIETES MENTIONNEES.....	80
(1) Agnis (Anyis)	80
(2) Ajas (Adjas).....	80
(3) Akans.....	80
(4) Ashantis (Achantis, Asantes).....	80
(5) Bakokos.....	80
(6) Bamilekes (Bamilékés).....	81
(7) Baoulés (Baules).....	81
(8) Batongas (Tongas).....	81
(9) Bulsas, Lyélas et Tallensis.....	81
(10) Ewés (Ewes, Ehvés, Evhés, Ehvés).....	82

(11) Fantis (Fantes).....	82
(12) Fons (Dahoméens).....	82
(13) Goins (Gouins, Mbouins, Gwts, CiraΠbas).....	82
(14) Guns (Gouns).....	83
(15) Ibibios.....	83
(16) Ibos (Igbos).....	83
(17) LoDagaas.....	83
(18) Mambilas.....	84
(19) Sahoués (Saxwés).....	84
(20) Songhays (Songhaïs, Sonrhaïs, Songhoïs).....	84
(21) Sukus (Basukus, Soukous).....	84
(22) Yorubas.....	84
INDEX GENERAL.....	85
TABLE DES MATIERES.....	91