

---

# Les religions de l'Afrique traditionnelle : interrogations majeures et pistes pour des recherches actuelles

Issiaka-P. Latoundji Lalèyè

## Introduction

L'adoption de la notion de *religions africaines traditionnelles*<sup>1</sup> a correspondu à la volonté de soustraire à l'obscurantisme des uns et à la démagogie des autres une religiosité qui paraissait entièrement vouée au mal et au commerce avec les démons. Comme telle, cette notion correspond donc à une conquête de laquelle l'on ne saurait minimiser l'importance, mais par rapport à laquelle un minimum de vigilance s'impose lorsqu'on se propose d'examiner la religiosité africaine actuelle et de l'interroger par rapport aux défis majeurs du présent.

Car, d'une part, les religions négro-africaines proprement *traditionnelles* n'existent plus dans leur pureté originelle et, d'autre part, l'Afrique que l'on aurait des raisons de considérer comme *traditionnelle* n'est désormais accessible qu'à celui qui parvient à voir, derrière les réalisations d'une modernité qui s'en va se globalisant, les constituants encore vivants d'un héritage toujours à reconquérir et à reconstruire.

Mais si la religion africaine traditionnelle n'existe plus nulle part à l'état pur et si l'Afrique traditionnelle ne fait que survivre à travers une Afrique moderne qui, elle-même, se cherche encore, la religiosité africaine, elle, existe plus que jamais et c'est justement son dynamisme exubérant et multiforme qui force l'attention et oblige à s'interroger sur elle. C'est à dessein que nous prenons le parti de nous orienter ici vers les *religions de l'Afrique traditionnelle* plutôt que vers les *religions traditionnelles africaines*. Dans un cas (celui où l'on se représente la *religion traditionnelle africaine*),

on choisit, et il faut en prendre conscience, de procéder à un véritable travail d'archéologue, sinon même de paléontologue ; dans l'autre cas (celui où l'on oriente son regard vers les *religions de l'Afrique traditionnelle*), la tâche est comme facilitée ou tout au moins rendue plus simple, car l'Afrique traditionnelle continue d'exister dans l'Afrique moderne et au lieu de procéder en paléontologue, il faut se donner les moyens d'observer cette Afrique actuelle pour y retrouver, à travers une religiosité plus vivante que jamais, ce qui ne prend sens qu'à la condition *sine qua non* d'être replacé en liaison – ou en perspective – avec le passé et donc la tradition. De la sorte, si c'est l'attitude archéologique et paléontologique qui conviendrait dans le premier cas, une attitude analytique – voire socio-analytique – portée par les orientations de certaines disciplines largement et couramment pratiquées de nos jours, telles que l'histoire, la sociologie, l'ethno-anthropologie, la psychologie sociale, etc., devrait suffire dans le second cas.

Lorsqu'on considère la religiosité de l'Afrique actuelle, tout un faisceau d'interrogations se présentent à l'esprit, sitôt qu'on s'efforce de placer cette religiosité en présence et en face des difficultés majeures du moment. Ces interrogations vont du théologique au moral et au politique en passant par le philosophique, l'historique, le psychologique, le sociologique, le juridique et même l'esthétique. Il n'y a pas de raison de s'inquiéter, d'une part, de ce que ces interrogations sont regroupées en rubriques qui correspondent à différentes disciplines scientifiques, d'autre part, de ce que l'on prend conscience que ces rubriques énumérées n'épuisent pas l'horizon des rubriques. Ce qui signifie que non seulement l'ordre de leur énumération importe peu, mais surtout que d'autres rubriques peuvent être envisagées et énumérées sans remettre fondamentalement en question l'effort de réflexion déployé ici.

Car c'est un fait que l'on ne saurait entreprendre d'explorer et comprendre le passé qu'en prenant solidement pied dans le présent. Les différentes sciences auxquelles se réfèrent ces interrogations énumérées se trouvent dans notre présent, quel que soit le degré de scientificité que chacune d'elle est parvenue à réaliser. Mais avant de parcourir chacune de ces rubriques pour mettre en évidence les interrogations majeures qui s'y entremêlent et d'esquisser quelques-unes des trajectoires qu'une recherche actuelle pourrait choisir, nous allons évoquer, au sujet des religions de l'Afrique traditionnelle, une question par rapport à laquelle chacune des disciplines ici mentionnées aura intérêt à rechercher le point de vue des spécialistes des autres disciplines. Cette question est celle de l'unité ou de la pluralité des religions africaines. Nous aborderons ensuite une interrogation également transversale à toutes celles que l'on peut choisir de clarifier pour pouvoir y répondre et qui est celle de la scientificité, ou plus exactement des limites de la scientificité dans le traitement des choses ayant trait à la religion en général. Nous consacrerons une troisième partie aux axes majeurs de l'étude de la religiosité africaine actuelle pour y formuler quelques questions.

## Unité ou pluralité des religions de l'Afrique traditionnelle

L'un des inconvénients de l'expression *religions africaines traditionnelles*, lorsqu'il en est fait usage au pluriel, est d'inciter à se représenter des religions africaines au moins aussi nombreuses que les cultures (ou même les langues) africaines. De fait, les recherches ethno-anthropologiques nous ont habitués à discourir sur la *religion des Yoruba*, la *religion des Gun*, la *religion des Haoussa* ou la *religion des Mossi* ou des *Sérer*<sup>2</sup>. En se limitant dans les frontières tantôt d'une langue, tantôt d'une culture, la vie religieuse de cette culture présente, d'une part, une homogénéité suffisante pour être considérée comme distincte de la vie religieuse de tout autre groupe voisin et, d'autre part, cette homogénéité paraît suffire pour fonder une séparation de la religion d'un peuple A des religions des peuples B, C et D qui lui sont voisins. Autrement dit, les *Gun*, les *Fon*, les *Mahi* et les *Ewe* ou *Mina*<sup>3</sup> pratiquent-ils quatre religions différentes ou bien sont-ils tous des adeptes du *Vodoun* ? De même, les *Anago* ou *Nago*<sup>4</sup>, les *Ayonou*<sup>5</sup> ou *Yoruba*, les *Shabè*<sup>6</sup>, les *Dasha*<sup>7</sup> pratiquent-ils quatre religions différentes ou bien sont-ils plutôt tous des adeptes de l'*Orisha* ?

Par-delà les adeptes du *Vodoun* en même temps que par-delà les adeptes de l'*Orisha*, le concept de *religions africaines traditionnelles* suffit-il pour unifier les pratiques *vodoun* et les pratiques *orisha* en les enchâssant dans un seul et même moule, celui de la religion africaine traditionnelle, justement ? C'est à se demander si les adeptes du dieu de la foudre, *Hèvioso*, et ceux du dieu de la variole, *Sakpata*<sup>8</sup>, pratiquent deux religions différentes ou bien sont plutôt purement et simplement des *vodoun-si*<sup>9</sup>, c'est-à-dire des adeptes du vodoun. De même qu'on peut aller jusqu'à se demander si les Yoruba adorateurs de *Shango*<sup>10</sup>, dieu de la foudre, et leurs frères et sœurs adorateurs de *Ogoun*, dieu du fer, pratiquent deux religions différentes ou bien sont plutôt des adeptes de l'*Orisha*.

Dans le cas du *Vodoun* et de l'*Orisha*, pour ne prendre que ces deux exemples, quatre éléments peuvent être mis en relief pour permettre de mieux sentir le problème, mieux le circonscrire en des termes géographiques, historiques, anthropologiques, sociologiques, etc., pour être en mesure de le formuler, puis de le poser de manière à le résoudre progressivement et méthodiquement :

- *Premier élément* : le premier de ces éléments est la contiguïté spatiale, en Afrique de l'Ouest, des aires socioculturelles du *Vodoun* et de l'*Orisha* dans lesquelles vivent respectivement les *Adja-Fon*, et les groupes apparentés (*Goun*, *Tori*, *Ewe*, etc.) et les *Yoruba-Nago* et leurs diverses subdivisions (*Shabè*, *Dasha*, *Holi*, etc.). Cette contiguïté spatiale explique les interférences historiques vécues par les *Adja-Fon* et les *Yoruba-Nago* ; interférences qui ont entraîné en leur temps des déclarations de guerre et des traités de paix, et qui continuent d'être l'espace naturel des différents événements acculturatifs et déculturatifs que vivent ces groupes humains, dans le contexte d'une modernité par ailleurs en train de se mondialiser et de se globaliser.

- *Deuxième élément* : c'est ce qui fait que cette contiguïté spatiale comme donnée brute du passé et du présent sert d'espace pour une détermination et des inter-déterminations des cultures *yoruba-nago* et *adja-fon*. Concrètement, aux quatre niveaux des
  - pratiques (y compris les rites),
  - des langues (y compris les chants),
  - des croyances (telles que les illustrent les contes et les légendes),
  - et des profondeurs cosmogoniques et philosophiques, les cultures *yoruba* et *fon* non seulement offrent des similitudes que l'on peut constater du dehors, mais encore ces cultures extériorisent de diverses façons les liens génétiques qui les unissent l'une à l'autre sans qu'il soit nécessaire – ni urgent – de mettre en lumière l'intéressante question de l'antériorité de l'une de ces deux cultures et/ou de la postériorité dans le temps de l'une et/ou de l'autre. Le fait est qu'à les observer et à les écouter, ceux qui vivent de ces deux cultures laissent apparaître en de nombreux endroits et confessent eux-mêmes ouvertement leurs dettes les uns à l'endroit des autres. L'intéressant, pour une étude actuelle de la religiosité africaine, c'est de pouvoir fonder sur cette proximité géographique, et ces interférences acculturatives, la question de savoir si c'est de la même religion qu'il s'agit chez les Fon et les Yoruba ou si, au contraire, bien que s'étant déterminés dans le passé tout en continuant à s'influencer dans le présent, ces deux groupes humains pratiquent deux religions différentes.
- *Troisième élément* : le troisième élément qui, dans le cas des *Fon* et des *Yoruba*, permet de sentir le problème de l'unité et/ou de la pluralité des religions africaines est le fait que le *vodoun* et l'*orisha* aient été exportés des deux foyers socio-culturels des pays *Fon*, d'une part, et *Yoruba*, de l'autre. Emportés loin de leurs cadres originels, l'*orisha* et le *vodoun* ont conservé :
  - leurs appellations respectives,
  - leurs rites respectifs,
  - leurs croyances,
  - et leurs philosophies implicites,

avec une fidélité suffisante<sup>11</sup> pour autoriser une étude comparative entre ce qui fut à l'origine et ce qui s'offre actuellement à l'observation, aussi bien en Afrique que dans les lieux de la diaspora en Amérique centrale, en Amérique du Sud et en Amérique du Nord.

- *Quatrième élément* : un élément d'intérêt supplémentaire pour une telle étude comparative d'un continent à l'autre se trouve dans le fait qu'au moment de leur exportation, le *vodoun* et l'*orisha* se sont trouvés mêlés à des pratiques religieuses provenant d'autres parties de l'Afrique. En sorte que ce que le *vodou* haïtien est devenu à partir du *vodoun* dan-homéen ou nigéro-dan-homéen<sup>12</sup> qui semble en avoir été l'origine est à la fois aussi instructif sur

ce que le *vodoun* et l'*orisha* ont été dans leurs foyers socioculturels d'origine et instructif sur ce que ces deux religions confrontées à d'autres qui leur ressemblent sont devenues tantôt en s'identifiant et tantôt en s'opposant à des éléments de tous ordres en provenance d'autres parties (et d'autres cultures) du continent africain.

De la sorte, s'il y a un sens – et par suite, de l'intérêt – à savoir si l'*orisha* et le *vodoun* sont ou bien deux religions distinctes ou plutôt une seule et même religion vécue dans deux contextes culturels géographiquement contigus mais socio-historiquement distincts et différents ; ce sens et cet intérêt deviennent plus précis, d'une part, si l'on considère ce que le *vodoun* et l'*orisha* sont devenus là où les vicissitudes de l'histoire les ont transplantés et, d'autre part, si l'on observe pour l'étudier systématiquement, ce que le *vodoun* et l'*orisha* sont actuellement devenus (tout en restant chez eux), dans le voisinage actuel des religions monothéistes comme l'islam et le christianisme au moment où ceux qui pratiquent le *vodoun* et l'*orisha* sont confrontés aux défis du développement et de la mondialisation.

### **Possibilité et limites d'une connaissance scientifique des religions de l'Afrique traditionnelle**

Ce n'est pas seulement lorsqu'il s'agit des religions de l'Afrique traditionnelle que l'on doit se poser la double question de la possibilité et des limites d'une telle connaissance, si elle se veut scientifique. C'est la religion comme telle, qu'elle soit africaine ou non africaine, qui oblige celui qui s'y intéresse à se demander s'il peut en avoir une connaissance scientifique et quelles devraient être les limites de cette connaissance. Dans le cas des religions de l'Afrique traditionnelle, le simple fait de distinguer un ensemble de choses, de comportements et d'êtres que l'on peut qualifier de « religieux » est déjà une décision qui arrache ces choses, ces faits et ces comportements à des ensembles qualifiables autrement, et notamment à partir du fétichisme, de la magie ou du satanisme, encore qu'il faille définir ces trois pôles de catégorisation en les fondant sur un minimum d'accord entre théoriciens.

Qu'il s'agisse des *Formes élémentaires de la vie religieuse*<sup>13</sup> d'Emile Durkheim, (1912), de la remarquable *phénoménologie de la religion* que fit G. Van der Leeuw<sup>14</sup> quelques années après Durkheim, (1935) ou qu'il s'agisse, plus près de nous du *Fait religieux*<sup>15</sup> de Jean Delumeau ou de *l'Anthropologie de la vie religieuse* menée en dix volumes sous la direction de Julien Ries<sup>16</sup>, ou encore *d'un monde de religions* décrit et expliqué avec érudition et sagacité, en trois tomes respectivement consacrés aux traditions de l'Inde (tome 1), aux traditions judéo-chrétiennes et musulmanes (tome 2) et aux traditions de l'Asie de l'Est, de l'Afrique et des Amériques (tome 3)<sup>17</sup>, la pensée désireuse de se doter des méthodes les plus rigoureuses et des résultats les moins contestables possible donne la nette impression de faire et de refaire, du dedans comme du dehors, le tour de la religion sans cependant pouvoir oser affirmer en avoir produit une connaissance scientifique.

Certes, concernant l'objet que notre esprit se représente dès qu'il entend le mot ou le nom *religion*, ce n'est pas d'aujourd'hui que date l'effort humain pour accéder à des connaissances sûres ; c'est depuis toujours, peut-on dire, même en prenant la précaution de restreindre ce « toujours » au laps de temps qui a correspondu pour l'homme à la prise de conscience de l'existence d'un au-delà de ce qui nous est matériellement et immédiatement donné. Sans doute devons-nous situer dans cet au-delà une au moins des causes profondes de la résistance têtue de la religion à une appréhension scientifique qui se voudrait non seulement objective, mais encore et surtout totale et définitive. Heureusement qu'aujourd'hui, si tout savoir scientifique s'efforce d'être méthodique, rigoureux, objectif et même efficace au double plan de la théorie et de la pratique, plus aucune science ne s'abreuve de l'illusion d'être totale et définitive. Le rêve de la capacité de l'homme d'accéder aux causes premières et aux principes premiers de toute chose a vécu. Il ne saurait en être autrement lorsqu'il s'agit des religions de l'Afrique traditionnelle. Car lorsqu'il s'agit d'elles, la tâche demeure immense si tôt que l'on s'accorde à plusieurs que l'objet est encore loin d'être adéquatement circonscrit. Cet objet, qu'on le vise et le désigne à travers les concepts de *religion*, de *fait religieux*, de  *croyances religieuses*, de  *conscience religieuse* ou de *l'homo religiosus* africain, etc., doit encore être patiemment construit. Une telle construction ne peut se faire qu'en adoptant consciemment la perspective clairement définie d'une science particulière.

Par science particulière il faut entendre aussi bien la mathématique que les innombrables moyens d'étude quantitative que nous offrent aujourd'hui les sciences informatiques et que l'histoire, la psychologie, la sociologie, l'anthropologie et la philosophie, la théologie ainsi que la métaphysique. Si, dans l'une ou l'autre de ces perspectives librement choisies, un chercheur isolé ou un groupe de chercheurs formule et pose *le problème* à la résolution duquel il a choisi d'œuvrer, énonce clairement *ses hypothèses*, assemble et rassemble *les faits qu'il observe* grâce à des *instruments dûment choisis*, et soumet ses *analyses* et ses *conclusions* à l'aréopage de ses pairs de la même discipline en même temps qu'aux points de vue de ses collègues chercheurs des autres disciplines, alors la connaissance ainsi produite pourra toujours nous être utile en attendant qu'elle soit *scientifique*<sup>18</sup>, au sens plénier du terme, tant il est vrai qu'il n'y a de scientifique que du falsifiable. Autrement dit, cette connaissance n'a pas d'autre moyen d'être scientifique que celui-là.

## **Interrogations majeures et pistes de recherche dans diverses perspectives scientifiques**

### ***Perspective théologique***

Une fois débarrassées de l'accusation ou de la suspicion de n'être que sataniques et vouées au mal sous toutes ses formes, les vies religieuses de l'Afrique traditionnelle, comme toute autre vie religieuse géographiquement et historiquement située, deviennent un vaste champ de recherche sur Dieu et la divinité en tant que tels.

Ces recherches, leurs organisations, leurs conduites et leurs résultats sont donc à qualifier de *théologiques*, au premier sens du terme.

Le point de départ en ce domaine devrait être les noms par lesquels la divinité, le divin, les dieux et Dieu sont désignés. Cela se fera d'abord dans chaque culture africaine considérée en elle-même, et ensuite de proche en proche dans des ensembles de cultures, puis dans des civilisations qui ont coexisté et continuent de cohabiter sur le continent africain<sup>19</sup>.

Aux questions qui s'organiseront autour des noms et des idées des dieux et de Dieu devront s'articuler les questions qui interrogent les morales – et sur les morales – lorsqu'on les considère comme autant de réponses apportées par les Africains à leur(s) idée(s) de Dieu dans leurs vies individuelles et sociales concrètes. Car pour les Africains comme pour tout autre homme, tout ce que fait l'homme n'est pas « bien », tout ce que veut l'homme n'est pas « bon » et il est temps de mettre sinon bout à bout, mais côte à côte dans un grand ensemble tous ces « bons », tous ces « biens » socio-historiquement et culturellement déterminés que les Africains se représentent et d'après lesquels ils tâchent de vivre, en exhortant leurs progénitures à suivre leur exemple.

Il est temps de considérer comme anecdotique et superficielle cette déclaration qui prétend que les Africains n'ont du Dieu suprême qu'une idée bien approximative, qu'ils ne lui rendent aucun culte et qu'ils le placent tellement haut qu'ils ne le mêlent pas à leurs affaires terrestres quotidiennement. Il est donc temps de traquer dans les coins les plus reculés de nos langues et de nos pratiques le Dieu véritable que les ancêtres de l'Afrique traditionnelle ont toujours perçu et proclamé et duquel ils ont toujours su placer les appels au-dessus et en dehors de toutes les tentations et de toutes les injonctions de tous les diables.

### *Perspective philosophique*

Ce qu'il faut demander ici à l'expertise philosophique n'est pas une fidélité aveugle à un passé glorieux d'une pratique multiséculaire et aujourd'hui internationale. Ce qu'il faut, c'est la capacité d'interroger et l'aptitude à poser les problèmes que l'on a à résoudre que confère la formation philosophique à ceux qui l'ont reçue. Cette compétence philosophique brute n'a que faire du milieu où il lui est fait appel et des tâches qu'on lui assigne.

Le théologien des religions de l'Afrique traditionnelle se fera ainsi philosophe pour mieux venir à bout des difficultés théoriques (en l'occurrence ontologiques et logiques, c'est-à-dire métaphysiques) auxquelles il lui faudra faire face. En d'autres termes, le philosophe et le théologien africains découvriront très vite l'intérêt qu'ils ont à rechercher chacun le point de vue de l'autre s'ils veulent saisir le plus adéquatement possible ce que recèlent les croyances et les pratiques individuelles et collectives de l'Afrique traditionnelle hier et aujourd'hui.

Il n'est pas indispensable pour cela d'admettre une philosophie africaine antérieure ni même d'exiger que la philosophie appelée à seconder et à soutenir l'étude théologique des grandes questions qui se posent au sujet des religions de l'Afrique traditionnelle soit elle-même une philosophie déjà *africaine*<sup>20</sup>. Qu'il lui suffise d'être de la philosophie et de s'évertuer à porter son regard sur l'objet qu'il s'agit d'étudier.

C'est dire que ce qu'il faut savoir, ce n'est pas ce que la philosophie en général pense de la religion en général. Ce n'est même pas ce que la philosophie pense de la religion de l'Afrique traditionnelle ; c'est, au contraire, ce que ces religions de l'Afrique traditionnelle recèlent de philosophique dans leurs croyances et leurs pratiques multiformes<sup>21</sup>. Cela suffit pour justifier un intérêt de la philosophie pour ces religions ; l'intérêt de toute philosophie, y compris la philosophie africaine.

Or, pour accéder à cette philosophie que l'on peut qualifier d'implicite ou de fossile, le travail qui s'impose, en plus d'être méthodique par principe, est nécessairement collectif pour trois raisons au moins :

- 1) La première est que les croyances et les pratiques caractéristiques de ces religions se présentent à nous, aujourd'hui, dans un état de diversité et d'émiettement très avancé. C'est cet émiettement qui commande une observation menée en divers points, mais soutenue par une même volonté de synthèse. C'est parce que cette synthèse ne devrait se faire qu'*a posteriori* qu'il est nécessaire que ceux qui se proposent de la faire conviennent, au départ, d'un socle constitué par l'indication d'une définition et le choix sinon d'une méthode, mais d'un ensemble de procédés méthodologiques consensuels.
- 2) La deuxième de ces raisons est qu'en plus d'être diverses, ces croyances et pratiques ne contiennent pas seulement des éléments de nature philosophique. Il est évident, à les observer telles qu'elles s'offrent à nous aujourd'hui, que d'autres sciences sociales et humaines y trouveront leurs objets formels et que les explications fournies par les spécialistes de ces sciences pourront éclairer celles qu'esquisseront les philosophes en même temps qu'elles seront expliquées par elles. De la sorte, si la coopération que nécessite la caractéristique exposée en premier point (1) est intradisciplinaire, celle dont nous parlons ici sera nécessairement interdisciplinaire.
- 3) La troisième raison pour laquelle même l'étude philosophique telle qu'entendue ci-dessus des religions de l'Afrique traditionnelle appelle un travail collectif est que la connaissance de cette religion ne doit pas être érigée en une fin en soi. Cette connaissance doit servir à l'effort que nous menons actuellement pour bien comprendre la situation que nous vivons afin de pouvoir initier et mener sur nous-mêmes et sur notre environnement une action multiforme, certes, mais une action fondamentalement pertinente pour être efficace. Pour cette raison, la collaboration entre chercheurs se fera nécessairement transdisciplinaire ; ce qui exige de chacun qu'il évite de s'enfermer dans sa tour d'ivoire et qu'il articule ses efforts de compréhension et d'action aux efforts des autres, dans le respect, bien entendu, de la spécialité de chacun.



### ***Les perspectives psychologique, sociologique, anthropologique et historique***

L'idée de *l'homo religiosus* en général autorise que l'on se fasse l'idée d'un *homo religiosus* « africain », désignant par-là l'homme africain en tant qu'il est préoccupé de religion ; d'aucuns diraient « pétri-de-religion », menant une existence placée sous l'emprise totale de la religion. Naturellement, cette notion d'un *homo religiosus* africain autoriserait, à son tour, l'idée d'une psychologie de cet *homo religiosus* du continent africain ; dès lors, il y aurait un sens à vouloir faire de la religiosité de ce *type idéal d'Africain* non seulement une psychologie, mais également une sociologie, une anthropologie et une histoire ; toutes disciplines qui obéiraient, par voie de conséquence, aux caractéristiques mentionnées et brièvement évoquées ci-dessus au sujet de la perspective philosophique.

Cependant, il est évident que si faire la psychologie, la sociologie et l'anthropologie d'un Africain qui vit et survit encore en nous et autour de nous est une chose possible et, au demeurant, déjà en train d'être faite, entreprendre la psychologie ou la psychologie sociale, voire la sociologie ou l'anthropologie de *l'homo religiosus* africain du passé, obligerait à réaliser une paléo-psychologie, une paléo-sociologie et une paléo-anthropologie qui ne sont certainement pas impossibles en théorie, mais dont la réalisation nécessitera des outils habituellement disponibles en archéologie et en paléontologie. C'est pourquoi j'estime qu'un autre concept pourrait permettre à la recherche de tendre vers les objectifs conjoints de la psychologie, de la sociologie et de l'anthropologie. Ce concept est celui de la mentalité<sup>22</sup>. Car non seulement chacun conviendra que la *mentalité africaine* à laquelle nous pourrions accéder en étudiant les Africains qui nous sont contemporains plonge ses racines dans l'histoire de ce que fut l'homme sur le continent africain, mais encore cette mentalité africaine actuelle a conservé dans ses plis sinon l'intégralité de ses acquisitions passées, mais au moins les éléments encore utiles et nécessaires de ces acquisitions.

En conséquence, si, en s'aidant des apports notoires de quelques auteurs bien choisis à la connaissance de la mentalité, nous parvenions à nous remettre, pour cela, à l'écoute de Gustave Le Bon, Lucien Lévy-Bruhl et Emile Durkheim, d'une part, et, d'autre part, de Claude Lévi-Strauss et de Jean Piaget<sup>23</sup>, sans doute serions-nous en mesure de concevoir un ensemble de questions qui susciteront des recherches au terme desquelles, à défaut de restituer la mentalité religieuse africaine traditionnelle, nous en reconstruirions la structure qui aura survécu aux aléas et aux vicissitudes de l'histoire. Ainsi, une attitude structuraliste bien menée pourra conduire la recherche en sciences humaines aux éléments les plus significatifs de la mentalité religieuse de l'Afrique traditionnelle.

### *Perspective esthétique*

La dimension esthétique de la religion de l'Afrique traditionnelle est probablement l'une de celles qui nous apprendront les choses les plus intéressantes et les plus inattendues lorsque nous nous donnerons le temps et les moyens d'étudier cette vie religieuse comme elle le mérite. Car notre sens artistique<sup>24</sup> a été tellement nié en même temps qu'il était exploité de diverses manières que notre sens du beau<sup>25</sup> a été aussi profondément perturbé que le sont nos sens du bien, du vrai et de l'utile.

Ces fameux gris-gris ou fétiches que nous ont légués nos ancêtres et que nous reprenons le courage d'arborer ouvertement et d'exhiber fièrement n'avaient pas que des fonctions uniquement symboliques et magiques plus ou moins miraculeuses. Ou plutôt, en deçà et au-delà de ces fonctions fétichistes ou religieuses au sens strict, ces gris-gris participaient aussi à l'embellissement des espaces, des objets et des corps humains ; si bien que le morceau de calebasse ou la gourde tout entière, la coquille d'escargot ou le cauri, la peau du chat sauvage ou du lion, la queue du cheval ou du porc épic, etc., avaient des fonctions aussi ontologiques, métaphysiques et religieuses que simplement artistiques et esthétiques<sup>26</sup>.

C'est à une recherche actuelle installée dans notre modernité traversée de part en part par nos propres contradictions et les défis qu'il nous faut relever que nous devons demander de nous conduire, à travers les innombrables dédales de la vie religieuse de l'Afrique d'hier, pour nous faire redécouvrir ce qui, pour cette Afrique, nourrissait notre aspiration au beau.

### *Perspectives juridique et politique*

Le juridique et le politique sont, dans le fonctionnement de toute société, deux aspects indissociables l'un de l'autre. Il en a probablement toujours été ainsi, ailleurs comme dans les sociétés de l'Afrique d'hier. C'est pourquoi il peut être intéressant de ne pas dissocier ces fonctions lorsqu'on choisit de remonter le temps pour pouvoir les observer en état de naître, *in statu nascendi*, comme diraient les latinistes.

Toutefois, si notre modernité abrite toute interrogation qui pourrait nous faire tourner notre regard vers le passé, il nous faut prendre conscience que les choses n'ont pas toujours été ce qu'elles nous paraissent être de nos jours. Ainsi, nous sommes les héritiers et les continuateurs d'*un politique*<sup>27</sup> qui s'est évertuée depuis le XVII<sup>e</sup> siècle en Europe à se ternir à l'écart du religieux qu'il a eu tendance à confiner dans la vie privée, pour faire de la vie publique l'espace privilégié du politique. Selon toute vraisemblance, il n'en a pas toujours été ainsi, ni en Europe, ni en Afrique, ni ailleurs dans le monde. Car, au contraire, le *politique* semble avoir toujours cherché et trouvé dans le *religieux* une source, un renfort et comme un garant.

L'espace que les Etats africains actuels se décident à rétrocéder aux chefferies traditionnelles brisées par le système colonial et réduites au silence devrait n'être – penserait-on – qu'un espace exclusivement religieux. Les chefs et les rois africains d'hier sont ainsi invités à réinvestir un espace qui leur avait été retiré et duquel ils ne devraient redéployer que les dimensions religieuses. Cependant, on sent bien déjà que sevrer ainsi le religieux du politique, c'est le contraindre à trouver une autre voie d'accès au politique ; et l'une de ces voies se trouve être justement le juridique. C'est pourquoi le juridique, le religieux et le politique sont inextricablement mêlés, et l'équilibre que peuvent connaître leurs rapports est nécessairement provisoire. Nul ne peut dire si c'est le politique seul qui préside à cet équilibre ou si, au contraire, le *religieux*, par le *sacré* interposé, ne sait pas toujours comment retrouver le *politique* qui faisait tantôt mine de le dominer et de le commander.

C'est pourquoi, dans les perspectives juridique et politique, l'attention pour le religieux doit demeurer vigilante. Ce que nous aimerions savoir des dimensions juridique et politique du religieux dans les sociétés africaines d'hier demande que nous acceptions d'accéder à des complexes du religieux, du juridique et du politique avant d'essayer de faire les parts de ces trois composantes qui auront certainement varié selon les époques, selon des lignes de clivage que personne ne peut fixer *a priori* ; car, même en se limitant à une époque donnée, les diverses sociétés offriront différents visages de ces équilibres entre le juridique, le politique et le religieux. Et c'est uniquement des synthèses *a posteriori* conscientes de leurs limites dans le temps et dans l'espace qui pourront nous permettre de présenter les différents visages des relations entre le juridique, le politique et le religieux.

## Conclusion

Lorsque l'objet que l'on se propose de connaître est la *religion dans l'Afrique traditionnelle*, se placer tour à tour dans l'axe ou les perspectives des connaissances scientifiques déjà répertoriées et pratiquées est une solution commode dont il faut savoir prendre la juste mesure pour pouvoir en assumer les limites. C'est une solution commode qui nous impose le minimum de réalisme qui sied dans toute connaissance. Cependant, c'est une solution de portée limitée, d'un côté, par l'inachèvement des sciences, et, de l'autre, par la résistance de l'objet à connaître en tant que phénomène.

Il y a inachèvement des sciences – et de la science – par ce que les sciences déjà pratiquées sont encore à parfaire, mais également par ce que l'intelligence humaine n'a pas encore fini de concevoir de nouvelles sciences. En même temps, il y a résistance de l'objet à connaître parce qu'en tant que *phénomène* cet objet est inépuisable. Ainsi, la résistance que l'objet oppose à la volonté, à notre volonté de le connaître est, à la fois, due aux inépuisabilités du temps, de l'espace et du phénomène.

C'est pourquoi, pour compléter les perspectives scientifiques –, celles qui existent déjà aussi bien que celles que l'intelligence humaine concevra et pratiquera – il peut être utile à notre volonté de connaître la religion de l'Afrique traditionnelle, de se voir indiquer deux autres horizons d'objet à connaître. Ces deux autres horizons d'objet sont, d'une part, la langue et, d'autre part, la pratique.

La langue envisagée du point de vue linguistique et même sociolinguistique, certes, mais la langue encore en tant que manifestation privilégiée du langage comme faculté proprement humaine. Car toute langue extériorise une faculté de langage qui est ainsi comme un capital dont chaque langue particulière n'est qu'une des monnaies. A ce titre, nos langues continuent de charrier des ressources littéralement immémoriales en provenance des expériences non seulement des initiateurs<sup>28</sup> de chaque langue, mais encore, et surtout, de tous les usagers qui se sont succédé dans la même langue, l'enrichissant sur quelques points tout en l'appauvrissant sur plusieurs autres.

C'est parmi ces ressources parfois superposées, comme les différentes couches d'un terrain sédimentaire, et parfois mêlées et entremêlées comme si de véritables orages s'étaient emparés d'elles qu'il faut savoir reconnaître toutes celles qui nous enseignent et nous renseignent sur ce que fut la religion de l'Afrique durant ces siècles et ces millénaires où nous n'étions pas encore.

De même, les pratiques en général et les pratiques organisées autour du religieux et du sacré en particulier continuent de charrier des informations sur ce que fut la religion de l'Afrique d'hier. Aujourd'hui, face à plusieurs de ces pratiques, nous confessons notre ignorance de leurs causes profondes et de leurs raisons premières. Plusieurs d'entre elles nous ont été transmises sans que l'on nous en ait donné la raison, ou l'explication, mais en nous faisant promettre d'en garder le secret. Quant à nous, outre la conscience de devoir respecter la parole donnée, ce qui nous attache à ces pratiques parfois aberrantes quand on les regarde du dehors, c'est simplement leur efficacité. Car, très souvent, ces conduites inexplicables et ces pratiques apparemment aberrantes se révèlent néanmoins efficaces, d'où l'entêtement avec lequel nous leurs sommes fidèles.

L'anthropologie classique a inventé le concept d'*efficacité symbolique* pour recouvrir plusieurs de ces pratiques aussi efficaces qu'inexplicables, du moins par nous et pour nous ; car le défi qu'il nous faut relever à leur endroit, c'est celui de la redécouverte des raisons qui les ont fait surgir et qui les habitent encore ; de l'intelligence qui les a fait surgir du néant et qui, après les avoir rendues efficaces, les a inscrites dans notre devenir pour longtemps.

Les sciences, les langues et les pratiques, tels sont les axes qu'il nous faut apprendre et réapprendre à explorer pour mériter d'accéder aux sens ; celui qui fut un jour et celui qui peut encore être aujourd'hui.

## Notes

1. Il faut rappeler, à ce sujet, l'importante réunion qui eut lieu à Cotonou en 1970. Cf. *Les religions africaines comme source de valeurs de civilisation*, Colloque international sur les religions traditionnelles africaines (Cotonou, 1970), Présence africaine, Paris, 1972, 426 p.  
Les propos que voici seraient également intéressants à lire et à méditer pour soutenir une réflexion actuelle sur les religions de l'Afrique traditionnelle, telles que ces religions sont aujourd'hui accessibles : « En Afrique, deuxième continent de la planète par sa taille, les adeptes de religions africaines sont réparties en 43 pays, et se chiffrent à plus de 100 millions, ce qui représente 70 % des adeptes des religions traditionnelles dans le monde ; ils ne représentent cependant, dans toute l'Afrique, que 12 % de la population, 45 % des Africains étant chrétiens et 40 % environ musulmans, ce qui n'empêche pas que ces deux religions soient parfois très nettement influencées dans leur pratique par la religion traditionnelle originelle, interprétées quelquefois de manière particulière, à la lumière des coutumes africaines (on note une grande influence des anciennes religions traditionnelles, notamment au sein des Églises africaines indépendantes) », Cf. Wikipédia, l'Encyclopédie libre, consultée sur la toile, le 20 septembre 2013.
2. Ces différents noms d'ethnies désignent des groupes humains d'importances numériques variables qui se trouvent actuellement dans les pays que voici : le Nigeria, le Bénin, le Togo et la Côte d'Ivoire pour les *Yoruba*, le Bénin et le Togo pour le *Gun*, le Nigeria, le Bénin et le Niger pour les *Haaoussa*, le Burkina pour les *Mossi* et le Sénégal pour les *Séer*.
3. Les *Gun*, les *Fon*, les *Mahi*, les *Ewe* et les *Mina* sont des groupes ethniques appartenant au groupe *Adja-Fon* et parlent respectivement le *Gun-gbe*, le *Fon-gbe*, le *Mahi-gbe* ou les langues *ewe* et *mina*. Le suffixe « *gbe* » signifie tout simplement langue, au sens de la langue parlée pendant que chez les locuteurs de ces diverses langues, l'organe « langue » se dit *odè* ou *dè*.
4. Les *Anago* ou *Nago* sont les *Yoruba* des régions de Sakété, *Iyoko*, *Itako*, *Pobè* etc. au Bénin.
5. *Ayonou* est une déformation d'*Oyonou* qui, en *Gun-gbe*, veut dire « d'Oyo », i.e. : venu ou venant d'Oyo, nom de la ville-capitale du royaume d'Oyo.
6. Les *shabè* sont les *yorouba* de la ville *Savè* et des environs.
7. Les *dasha* sont les *yorouba* de la ville de *Dassa* encore dénommé *Dassa-zoumè*.
8. *Hèvioso* et *Sakpata* sont en *Fon-gbe* les noms propres de ces deux dieux (ou divinités).
9. *Vodounsi* signifie en *fon-gbe*, épouse de la divinité. L'équivalent, en *yorouba* est *iyawo-orisha*, littéralement l'épouse de l'*Orisha*...
10. Ainsi, le dieu *Hèvioso* des *Fon* est le dieu *Shango* des *Yoruba*.
11. Fidélité suffisante, en apparence tout au moins, puisque c'est à mettre cette suffisance en évidence que devraient être consacrées nos recherches actuelles sur ces pratiques religieuses d'hier et d'aujourd'hui.
12. En *fon-gbe*, *Dahomey* se dit *Dan-homè* ; d'où *danhoméen* plutôt que *dahoméen*.
13. Cf. E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*. Paris, Les Presses universitaires de France, 1968, cinquième édition, 647 pages. Collection: Bibliothèque de philosophie contemporaine.

14. Cf. G. Van der Leeuw, *La religion dans son essence et ses manifestations*, édition française refondue et mise à jour par l'auteur avec la collaboration du traducteur Jacques Marty, Paris, Payot, 1948, 692 p. Parution en 1935.
15. Cf. Jean Delumeau (sous la dir. de), *Le fait religieux*, Paris, Fayard, 1993, 781 p.).
16. Cf. *Le origini e il problema dell'homo religiosus (Trattato di antropologia del sacro)*, sous la direction de Julien Ries, Milan, Jaca Book-Massimo, vol.1,1989, 328 p., et Vol.10, *Metamorfosi del Sacro*, Editoriale Jaca Book Spa, Milano, 2009, 351 p.
17. Cf. Boisvert Mathieu (ss la dir. de), *Un monde de religions*, Tomes 1, 2 et 3, Presses de l'Université du Québec, 1997, 1999 et 2000, 190 p. 234 p. et 248 p.
18. Ainsi se trouve tracé le chemin (méthode) qui mène du problème à la libre discussion et à la critique libre et responsable des résultats théoriques et pratiques en passant par la formulation des hypothèses, le choix des faits à observer et l'indication des différents instruments d'observation choisis, chemin qui indique, balise et structure la voie de la science, c'est-à-dire du savoir le plus objectif possible construit par les hommes unis et réunis autour de ce qu'ils décident de savoir et de faire. Car, comme dit Popper, «*Des idées audacieuses, des anticipations injustifiées et des spéculations constituent notre seul moyen d'interpréter la nature, notre seul outil, notre seul instrument pour la saisir. Nous devons nous risquer à les utiliser pour remporter le prix. Ceux parmi nous qui refusent d'exposer leurs idées au risque de la réfutation ne prennent pas part au jeu scientifique* ». K. POPPER, *La logique de la découverte scientifique*, Paris, Payot, 1973 [1959], p. 286, dans Claire Saillour, Popper et le critère de la falsifiabilité, lu sur la toile ce 24 septembre 2013.
19. Sans doute est-il fort commode de parler d'une *culture africaine*, voire *négro-africaine*. Ce en quoi c'est commode, c'est justement d'unir un ensemble complexe et fortement diversifié sous un même vocable et de pouvoir le soumettre à un même regard de l'esprit. Mais si nous voulons renouer vraiment avec nos racines, nous devons convenir que ces unifications *a priori* sont aussi trompeuses que commodes. Ce qui nécessite encore de la recherche et donc que nous nous organisions pour cela, c'est justement le divers de chacune de nos cultures lorsqu'on les observe de l'intérieur. C'est une unification *a posteriori* pour laquelle les concepts *d'aire culturelle* et de *civilisation* ne demandent qu'à servir !
20. Cf. I.P. L. Lalèyè, *20 questions sur la philosophie africaine*, Préface du Pr Djibril Samb, Illustrations du Dr François-Xavier Lalèyè, Collection *Etudes Africaines*, Paris, Editions Harmattan, 2010, 152 p.
21. Cf. I.-P. L. Lalèyè, "Implications philosophico-sociologiques des composantes culturelles et religieuses de la vie humaine, in *Identité culturelle africaine et éducation chrétienne*, Document final du Séminaire SRAM de Nairobi (Kenya), 14-19 avril 1980, Kinshasa (Zaire), pp.72-83.  
I.-P. L. Lalèyè, " De la portée philosophique des religions africaines traditionnelles", in *Aspects du Catholicisme au Zaïre*, n° spécial 27-28 des *Cahiers des Religions Africaines*, vol.14, Kinshasa, 1980, pp.245-264.
22. Cf. I.-P. L. Lalèyè, *Connaissance de la mentalité. Epistémologie génétique et critique de l'anthropologie*. Doctorat d'Etat 88/PA05/H005, ISSN : 0294-1767, Lille-Thèse, 88.06.05984/88, 797 pages, sur microfiches.
23. *Id., ibid.*
24. Cf. I.-P. L. Lalèyè, "L'oeuvre d'art : dialectique de l'incarnation", in *Le critique africain et son peuple comme créateur de civilisation*. Actes du Colloque de Yaoundé (16-20 avril 1973), Présence Africaine éditeurs, Paris, 1977, pp.23-37.

25. Cf. I.-P. L. Lalèyè, «L'expérience esthétique africaine. Etat des lieux et regard philosophique», dans *DIOGENE* n°s 235-236, juillet 2011, pp.32-38.
26. Cf. I.-P. L. Lalèyè, "L'œuvre d'art : pour une appréciation non consommatoire, fidélité aux sources". *ICA- INFORMATION*, bulletin trimestriel de l'Institut Culturel Africain, n°9, février-mars 1978, Dakar, pp.14-16.
27. Un *politique* pour désigner un *état de fait politique*, état de fait qui inclut, naturellement, des acteurs, des idées, des théories et des actes, le tout vécu dans des situations socio-historiques concrètes.
28. De tels initiateurs ont nécessairement été toute une série d'individus dispersés dans le temps et dans l'espace et ayant œuvré durant des années, voire des siècles.

## Bibliographie

- Boisvert M. (sous la dir. de), 1997, 1999 et 2000, *Un monde de religions*, Tomes 1, 2 et 3, Presses de l'Université du Québec, 190 p., 234 p. et 248 p.
- Delumeau J., 1993, (sous la dir. de) *Le fait religieux*, Paris, Fayard, 781 p.
- Durkheim E., 1968, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*. Paris, Les Presses universitaires de France, cinquième édition, 647 pages. Collection: Bibliothèque de philosophie contemporaine.
- Lalèyè I.-P. L., 2010, *20 questions sur la philosophie africaine*, Préface du Pr Djibril Samb, Illustrations du Dr François-Xavier Lalèyè, Collection *Etudes Africaines*, Paris, Editions Harmattan, 152 p.
- Lalèyè I.-P. L., 2003, 2005, «La philosophie et les cultures. Flux et reflux de la rationalité» dans *Monde arabe et Monde occidental : un dialogue philosophique par une approche transculturelle et Transcender les cultures*, Journée de la philosophie à l'Unesco, Paris, Unesco, pp. 39-55 [104 p.].
- Lalèyè I.-P. L., 2002, 2004, «La spécificité culturelle à la lumière de la rationalité philosophique» dans *Philosophie et culture et Philosophie et transculturalité*, Journée de la philosophie à l'Unesco, Paris, Unesco, pp. 47-64 [114 p.].
- Lalèyè I.-P. L., "Conscience et culture", *QUEST (Philosophical Discussions)*, vol.VI, n° 1, juin 1992, pp.11-27.
- Lalèyè I.-P. L., 1985, "La participation effective de la philosophie à l'identité culturelle négro-africaine. Du folklore aux éléments structuraux fondamentaux de la question", in *L'Afrique et le problème de son identité*, Alwin Diemer édit, Verlag Peter Lang, Frankfurt am Main, Berne, New York, pp.115-133.
- Lalèyè I.-P. L., 1974, « La problématique de la philosophie en Afrique : effort d'élucidation et de thématization », *Cahiers Philosophiques Africains*, n° 6, pp.7-32.
- Van der Leeuw G., 1948, *La religion dans son essence et ses manifestations*, édition française refondue et mise à jour par l'auteur avec la collaboration du traducteur Jacques Marty, Paris, Payot, 692 p. Parution en 1935.
- Pals D. L., 2006, *Eight Theories of Religion*, Oxford University Press, New York, Oxford, 340 p.
- Ries J., 1989, (sous la dir.de) *Le origini e il problema dell'homo religiosus (Trattato di antropologia del sacro)*, 2009, Milan, Jaca Book-Massimo, vol.1, 328 p, et Vol.10, *Metamorfosi del Sacro*, Editoriale Jaca Book Spa, Milano, 351 p.







