

Récupérer les valeurs du Passé pour orienter le futur :

Sankofa comme principe politique
des communautés akans du Ghana contemporain

Isabelle Bernard

Thèse soumise à la
Faculté des études supérieures et postdoctorales
dans le cadre des exigences
du programme de doctorat en philosophie en sciences politiques

Département d'études politiques
Faculté des sciences sociales
Université d'Ottawa

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ	IV
REMERCIEMENTS	V
INTRODUCTION	1
<i>Lacunes de la thèse</i>	<i>3</i>
<i>Présentation synthétique du contenu du travail</i>	<i>4</i>
CHAPITRE I : CONSIDÉRATIONS THÉORIQUES ET MÉTHODOLOGIQUES	8
1.1. CONSIDÉRATIONS MÉTHODOLOGIQUES	8
1.1.1. DIFFÉRENTES COMPOSANTES DE LA RECHERCHE	8
1.1.2. L'ENQUÊTE DE TERRAIN : APERÇU DES ACTIVITÉS DE RECHERCHE EFFECTUÉES	9
1.1.3. ENTREVUES : OBSTACLES DE COMMUNICATION	12
1.2. LES « COMMUNAUTÉS AKANS »	18
1.2.1. ÉCRITS SUR L'HISTOIRE DES ASANTES	20
1.3. LE POLITIQUE COMME INSTRUMENT DE LA MORALE	22
1.3.1. L'AUTORITÉ D'UNE MÉMOIRE SOCIALE	28
1.3.2. LES PRATIQUES SOCIALES	32
1.4. LES TRADITIONS ORALES	35
1.5. LE DÉBAT ETHNOPHILOSOPHIQUE	49
1.6. SANKOFA	51
1.6.1. UTILISATIONS POPULAIRES	53
1.6.2. USAGES UNIVERSITAIRES	58
1.6.3. LE SYSTÈME D'IDÉOGRAMME <i>ADINKRA</i>	60
1.6.4. DANS LES PRATIQUES POLITIQUES	63
1.7. CONCLUSION DU CHAPITRE	67
CHAPITRE II : LE PASSÉ, LE PRÉSENT ET LE FUTUR : RECONSTRUCTION DE LA TRADITION ET DE LA MÉMOIRE COLLECTIVE	69
2.1. LE « COMMENT » DE LA TRADITION	75
2.1.1. L'OUBLI : MODE DE L'HISTOIRE	78
2.2. AUTORITÉ DES INTERDITS (<i>AKYIWADEÉ, ABUSUDEÉ, ABUSUSEM, AMMODIN</i>) (LE « QUOI »)	81
2.2.1. TYPOLOGIE DES INTERDITS	85
2.2.2. CONSÉQUENCES DES ENFREINTES AUX INTERDITS	89
2.2.3. PRÊTER SERMENTS SUR DES INTERDITS HISTORIQUES MAJEURS	95
2.3. TRANSMISSION PAR LES ANCIENS (LE « QUI »)	106
2.3.1. LES ANCÊTRES	109
2.4. LES RAISONS DE LA TRANSMISSION (LE « POURQUOI »)	116
2.4.1. POUR SERVIR LA VIE	117
2.4.2. LA NÉCESSITÉ DE L'ÉVALUATION CRITIQUE DU PASSÉ	120
2.4.3. L'HISTOIRE MISE AU SERVICE D'INTÉRÊTS PRIVÉS	121
2.5. CONCLUSION DU CHAPITRE	125

CHAPITRE III : L'AUTORITÉ TRADITIONNELLE COMME POUVOIR LÉGITIME.....	128
3.1.	LA REPRÉSENTATION LOCALE DE L'ÉTAT : ENTRE NON-PERTINENCE ET NUISANCE 130
3.2.	LES ACTEURS POLITIQUES TRADITIONNELS 140
3.2.1.	LE CHEF (<i>OHENE</i>) 145
3.2.1.1.	LE CHOIX DU CHEF 150
3.2.1.2.	LES FONCTIONS DU CHEF 153
3.2.1.3.	BORNES AU POUVOIR DU CHEF..... 161
3.2.1.4.	DISCUSSION AVEC UN NOUVEAU CHEF..... 165
3.2.2.	LA REINE-MÈRE (<i>OHEMAA</i>) 167
3.2.3.	CONSEILLERS POLITIQUES DU CHEF 173
3.2.3.1.	LES CHEFS DE FAMILLE (<i>ABUSUAMPANYIN</i>) 173
3.2.3.2.	PORTE-PAROLLES (<i>AKYEAME</i>)..... 175
3.2.4.	AUTRES FONCTIONS POLITIQUES TRADITIONNELLES 177
3.2.5.	LES PRÊTRES TRADITIONNELS (<i>OKOMFO, OSOFO</i>) ET LES PROPHÈTES..... 179
3.3.	OBSERVATIONS DES RÔLES DES DIFFÉRENTES AUTORITÉS TRADITIONNELLES LORS DE PRATIQUES QUOTIDIENNES 182
3.3.1.	LITIGE OPPOSANT UN CHEF DE FAMILLE (<i>ABUSUAPANYIN</i>) ET UN CHEF (<i>OHENE</i>) RÉGLÉ CHEZ UN PRÊTRE TRADITIONNEL 182
3.3.2.	ASSEMBLÉE DES CHEFS DE LA RÉGION D'AKUAPEM-SOUTH 189
3.4.	CONCLUSION DU CHAPITRE 197
CHAPITRE IV : LES FONDEMENTS DU SYSTÈME MORAL AKAN : RÉCITS DE FONDATION, PROVERBES, CONTES	199
4.1.	RÉCITS DE FONDATION..... 199
4.1.1.	LE DÉBUT DE L'HUMANITÉ : <i>ABREWA NA NI MBA</i> (LA VIEILLE ET SES ENFANTS) 200
4.1.2.	IL ÉTAIT UNE FOIS... L'EMPIRE ASANTE 206
4.1.2.1.	L'ARRIVÉE DE <i>SIKA DUA KOFI</i> (LE TRÔNE-EN-OR) (1695) 207
4.1.2.2.	LA COLONISATION (1895-1897) ET L'ARRESTATION DU ROI PREMPEH 216
4.1.2.3.	LA DÉFAITE MILITAIRE CONTRE LES BRITANNIQUES INTERPRÉTÉE EN VICTOIRE (1900) 219
4.1.3.	CONCLUSION DES RÉCITS DE FONDATION 223
4.2.	LES PROVERBES (<i>ɛBɛ</i> (PL. : <i>MMɛ</i>)) 224
4.3.	LES CONTES QUI INCULQUENT DES VALEURS (<i>ANANSESEM</i>) 235
4.3.1.	« ANANSE AND THE FEEDING POT » 237
4.3.2.	« ANANSE AND THE POT OF KNOWLEDGE » 241
4.3.3.	« THE DEATH OF ANANSE » 243
4.3.4.	« THE RICH MAN AND THE WATER » 244
4.4.	CONCLUSION DU CHAPITRE 245
CHAPITRE V : PERFORMANCES ET RITUELS AKANS : LES FESTIVALS, LES MARIAGES ET LES FUNÉRAILLES	247
5.1.	FESTIVALS (<i>AFAHYE</i>) 248
5.1.1.	TRANSMISSION DE L'HISTOIRE ET DE LA TRADITION 262
5.1.2.	LA FONCTION RELIGIEUSE DES FESTIVALS 266
5.1.3.	LES RELATIONS PUBLIQUES AUPRÈS DE LA COMMUNAUTÉ 270
5.1.4.	LA REVENDICATION DE PRÉOCCUPATIONS LOCALES 272
5.2.	LES CÉRÉMONIES ENTOURANT LES ÉTAPES DE VIE 274

5.2.1.	MARIAGE (<i>AWADEE</i>)	274
5.2.2.	FUNÉRAILLES (<i>AYIE</i>)	282
5.3.	CONCLUSION DU CHAPITRE	297
CHAPITRE VI : « THERE'S A TIME FOR TRADITION, AND A TIME FOR CHRISTIANITY! » OU LA DOUBLE TEMPORALITÉ DE L'IDENTITÉ RELIGIEUSE		299
6.1.	LA RELIGION AVANT L'ARRIVÉE DES EUROPÉENS	301
6.2.	L'OMNIPRÉSENCE DES IMAGES CHRÉTIENNES AUJOURD'HUI	304
6.3.	PORTRAITS D'ALLÉGEANCES RELIGIEUSES D'AKANS AUJOURD'HUI.....	311
6.3.1.	CONSULTATIONS ET PRATIQUES TRADITIONNELLES	317
6.3.2.	LE CATHOLICISME-ASANTE ET LE RÔLE DE L'ARCHEVÊQUE PETER KWASI SARPONG.....	325
6.3.3.	POPULARITÉ DES ÉGLISES ET APPUI SUR LA CULTURE LOCALE.....	332
6.4.	RÔLE RELIGIEUX DES AUTORITÉS TRADITIONNELLES.....	337
6.4.1.	QUAND LES ÉGLISES TENTENT D'OBTENIR LE POUVOIR DES CHEFFERIES.....	341
6.5.	PRINCIPES RELIGIEUX ET CROYANCES TRADITIONNELLES QUI SE MAINTIENNENT	343
6.5.1.	<i>ONYAME</i> COMME DIEU CHRÉTIEN	343
6.5.2.	LES DIEUX TRADITIONNELS (<i>ABOSOM</i>)	346
6.5.2.1.	LA PEUR DES PUNITIONS DES DIEUX.....	347
6.5.3.	LA POSSESSION SPIRITUELLE	350
6.5.4.	LES SORCIER(IÈRE)S (<i>BAYIFO</i>).....	352
6.6.	CONCLUSION DU CHAPITRE.....	357
CONCLUSION		358
	<i>Résumé analytique des chapitres.....</i>	<i>361</i>
	<i>Pistes pour de nouvelles recherches.....</i>	<i>366</i>
	<i>Pour en revenir au politique</i>	<i>368</i>
ANNEXE 1. QUESTIONNAIRE D'ENTRETIENS.....		370
ANNEXE 2. 4 SÉJOURS DE RECHERCHE DE TERRAIN		372
BIBLIOGRAPHIE		379

RÉSUMÉ

Comment récupérer les legs du passé pour construire le présent sur un héritage traditionnel, en s'adaptant aux nouvelles réalités du présent et orientant le futur? Ce travail se penche sur une réponse propre à ce problème, celle des communautés akans du Ghana. Nous tenterons de montrer que c'est par une évaluation normative : « quels sont les bons et les mauvais éléments du passé? » que ces communautés ont entrepris de juger quels étaient les éléments méritant d'être récupérés. Les communautés akans ont conservé cette idée (de juger les événements du passé selon une évaluation normative) dans la tradition notamment par le biais d'un idéogramme nommé *sankofa* dans la langue locale. Elle se retrouve au cœur de la culture et notamment par le biais des pratiques et rituels.

Le politique est défini comme l'ensemble des actions humaines participant à la construction du système normatif, fondé sur une hiérarchisation collective dynamique des valeurs et canalisant les désirs et passions des êtres humains vers des possibilités d'action spécifiques. Les performances politiques (rituels et transmission de la tradition) contribuent à édifier, solidifier ou transvaluer l'autorité du système moral.

Dans ce travail, nous soutenons que les communautés akans renforcent l'autorité politique de leur tradition par le biais de performances politiques. En déterminant ce qu'est le « Bien » et le « Mal », les Akans canalisent les possibilités d'action et orientent les comportements collectifs de leur communauté.

Ce travail étudie un aspect de la relation entre culture et temps dans les communautés akans du Ghana. En analysant leur processus d'interprétation du passé, par lequel un héritage moral est récupéré pour être adapté au présent et orienter les actions futures des membres de leurs communautés, nous constatons qu'une tradition peut s'adapter à l'avenir tout en préservant les « bons » éléments du passé, et ce, comme suite d'un jugement moral continu, consistant en la discrimination morale des antécédents. Ce jugement continu peut alors être considéré comme une pratique politique, et non seulement comme une pratique culturelle.

Mots-clés : Akan(s), Ghana, politique, tradition(s), temporalité, morale, normes, autorité, chefs, festivals, religion, *sankofa*

REMERCIEMENTS

Je remercie d'abord mes directeurs, Dalie Giroux et Cédric Jourde, qui ont encadré ce travail jusqu'à la fin.

Ce travail a bénéficié de la bourse Vanier du Conseil de Recherche du Canada. Je tiens à remercier les professeurs du département d'études politiques de l'Université d'Ottawa qui étaient alors sur le comité de sélection des dossiers pour avoir reconnu la valeur de mes résultats universitaires et l'originalité de mon projet de recherche. Sans cet appui financier important, cette recherche se serait peut-être terminée avant même d'avoir été entamée.

Merci à Lawrence Olivier pour ton écoute attentive, ta gentillesse et tes conseils offerts en toute générosité.

Merci à Leila, Monica, Mountaga, Koffi et Facil, d'avoir partagé avec moi vos moments d'angoisse et de succès, pour vos conseils, mais surtout pour représenter le côté humain, chaleureux et agréable du monde universitaire.

Merci à Émilie, pour ton soutien moral, ton amitié et pour m'avoir changé les idées.

Merci à Richard, pour avoir fait naître en moi un intérêt pour l'Afrique de l'Ouest, et pour ton entraide à distance lorsque j'avais le mal du pays!

Merci à Denny, pour avoir écouté mes lamentations et pour tous les cafés!

Merci à Manu, pour ton soutien moral en fin de rédaction.

Merci à Martin, pour m'avoir encouragée et pour tes bandes dessinées.

Merci à mon frère Sébastien, pour des commentaires pertinents. Surtout, merci pour être passé me voir à l'autre bout du monde!

Merci à mes parents, qui m'ont également visitée, en Afrique!, lors du plus long de mes séjours, à Aburi et pour m'avoir hébergée et nourrie durant les dernières semaines de la rédaction.

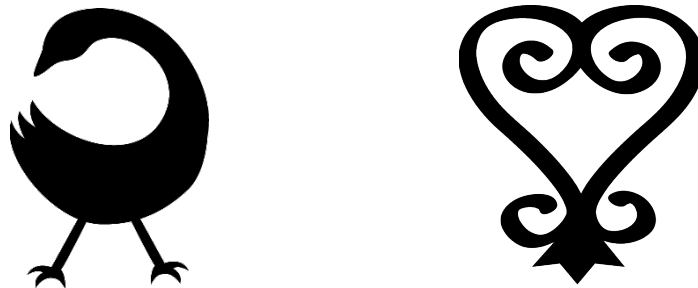
Medaase Professor Frank Ohemeng: for preparing my stays to your native country, for numerous Twi practices and for contacting Ghanaians who welcomed me at Accra Airport, and then in Kumase, on my first stay.

Joy Kwaku Avexoh, thanks for everything. I could never have done it without you.

To Akos (Ho): *Akpé kaka loo!!!* To Okyeame, Nana Ahwreng and Kwame (Aburi), Prince (CapeCoast), Dennis and Ernest (Kumase), Samuel, David, Brian and Daniel (Kokomlemlé, Accra): *Me da won no ase ooh!!!*

INTRODUCTION

« *Se wo were fi na wo sankɔfa a yennkyi* » : Si vous oubliez quelque chose, revenir le chercher n'est pas interdit. C'est par une évaluation normative : « quels sont les bons et les mauvais éléments du passé? » que les communautés akans du Ghana ont entrepris de juger quels étaient les éléments du passé méritant d'être récupérés. Cette idée de juger les événements du passé selon une évaluation normative a été préservée et s'exprime notamment par le biais de l'idéogramme nommé *sankɔfa* (*san* : retour; *kɔ* : aller; *fa* prendre) dans la langue locale (akan; twi) et représenté par l'un ou l'autre des deux symboles suivants (version oiseau et version cœur) :



Par le prisme de *sankɔfa*, nous observerons dans ce travail les pratiques et rituels au cœur de la culture dans les communautés akans. Dans ces communautés, il s'agit d'un des devoirs des anciens que de constamment réinterpréter la tradition sur une base morale. Périodiquement, les autorités traditionnelles réactualisent les aspects « positifs » de la tradition et éliminent les éléments « mauvais ».

Cette thèse présente certaines pratiques d'évaluation normative du passé telles qu'elles sont exercées au sein des communautés akans du Ghana pour articuler le concept de

sankɔfa à son contexte social d'origine. L'important n'est pas de débattre sur ce qui est «réellement» arrivé dans le passé, ce travail ne s'inscrit pas en «histoire des idées». Notre intérêt porte plutôt sur l'utilisation que font les communautés akans de leur tradition pour articuler le passé et le présent, ainsi que pour conditionner le futur. Comme préalable nécessaire à la compréhension de cette pratique, il est important de saisir l'omniprésence de la tradition au Ghana. Cela ne signifie pas que les Ghanéens ne souhaitent pas s'inscrire dans la modernité et orienter leurs communautés dans des directions nouvelles, mais c'est en cherchant à modifier les traditions plutôt qu'en s'y opposant que les communautés akans tenteront de relever ce défi.

Comment récupérer les legs du passé pour construire le présent sur un héritage traditionnel, en s'adaptant aux nouvelles réalités du présent et orientant le futur? Ce travail se penche sur une réponse propre à ce problème, celle des communautés akans du Ghana. Nous tenterons de montrer que c'est par une évaluation normative : «quels sont les bons et les mauvais éléments du passé?» que ces communautés ont entrepris de juger quels étaient les éléments méritant d'être récupérés. Les communautés akans ont conservé cette idée (de juger les événements du passé selon une évaluation normative) dans la tradition notamment par le biais d'un idéogramme nommé *sankɔfa* dans la langue locale. Elle se retrouve au cœur de la culture et notamment par le biais des pratiques et rituels.

Ce travail étudie un aspect de la relation entre culture et temps dans les communautés akans du Ghana. En analysant leur processus d'interprétation du passé, par lequel un héritage moral est récupéré pour être adapté au présent et orienter les actions futures des membres de leurs communautés, nous constatons qu'une tradition peut s'adapter à

l'avenir tout en préservant les « bons » éléments du passé, et ce, comme suite d'un jugement moral continu, consistant en la discrimination morale des antécédents. L'adaptation du présent à une conception choisie du passé visant à faire correspondre le futur au « Bien » est une pratique politique, et non seulement culturelle.

Nous présenterons au fil de ce travail un catalogue des événements discriminatoires observés par le biais du prisme de *sankɔfa* au cours de nos séjours. En décrivant ces pratiques, notre travail cherche à montrer que la discrimination morale du passé est fondamentalement et authentiquement politique. En choisissant les éléments méritant d'être conservés et en rejetant ceux devant être abandonnés, la personne transmettant la tradition discrimine entre « Bien » et « Mal ». Elle performe alors une hiérarchisation des valeurs qui, lorsqu'elle est répétée et reprise par plusieurs membres d'une communauté, contribue à la construction du système moral. Le politique est la sphère dans laquelle se négocient les orientations sociales dont la défense s'appuiera sur une conception morale.

Finalement, il serait souhaitable que cette thèse pose le point de départ pour envisager un dialogue avec certains débats de la pensée politique occidentale autour de cette thématique de l'évaluation critique de la tradition.

Lacunes de la thèse

Cette recherche s'est intéressée aux communautés akans du Ghana. L'enquête de terrain s'est plus précisément concentrée dans l'ensemble de la région akuapem (Eastern Region), ainsi qu'à Accra, à Cape Coast (Central Region) et aux alentours de Kumase (Asante Region). Il existe également des communautés akans en Côte d'Ivoire et ailleurs au Ghana (Brong-Ahafo Region et quelques communautés dans la Volta Region et la

Western Region). Il faudrait effectuer de nouvelles recherches pour pouvoir parler des traditions, des choix normatifs et de la réalité sociale de ces communautés. Les autres communautés non akans du Ghana ne font également pas l'objet de cette recherche. Il pourrait être intéressant d'utiliser, dans une étude à venir, une perspective comparative pour juger les similitudes et divergences dans les pratiques sociales des autres peuples ghanéens (nous pensons aux communautés ewes (Volta Region) ou gas (Accra) notamment). Les propositions contenues dans notre recherche concernent le cas spécifique des Akans du Ghana contemporain et ne devraient pas être utilisées pour généraliser des conclusions sur l'Afrique, encore moins sur les communautés dans les pays du Sud ou les communautés traditionnelles dans le monde.

Présentation synthétique du contenu du travail

Questions de recherche : Comment se constitue, au sein des communautés akans du Ghana contemporain, une table des valeurs *Bien/Mal* par une interprétation normative du passé? En quoi la performativité du concept de *sankɔfa* est-elle politique?

But de la recherche: Étudier à travers le prisme de *sankɔfa* les **performances politiques** au sein des communautés akans du Ghana contemporain.

Thèse : Les communautés akans renforcent l'**autorité politique** de leur tradition par le biais de **performances politiques** pouvant être lues selon le prisme de *sankɔfa*. En déterminant ce qu'est le « Bien » et le « Mal », elles canalisent les possibilités d'action et orientent les comportements collectifs de leur communauté.

Définitions :

Politique : Ensemble des actions humaines participant à la construction du système normatif, fondé sur une hiérarchisation collective dynamique des valeurs et canalisant les désirs et passions des êtres humains vers des possibilités d'action spécifiques.

Performances politiques : Pratiques menant à l'édification, la solidification ou la transvaluation du système moral.

Autorité : Part du commandement qui ne relève ni de la puissance, ni du pouvoir légal et qui s'accumule au fil des générations.

sankɔfa : Idéogramme signifiant qu'il n'est pas interdit de reprendre un « bon » élément du passé qui a été laissé derrière.

Chapitre I. Le chapitre I comprend un ensemble de considérations théoriques et méthodologiques permettant de préparer la lecture. Nous présentons d'abord les différentes composantes de la recherche et certaines implications méthodologiques de la recherche de terrain. Nous justifions et précisons ensuite le choix du terme « communauté akans » pour désigner un ensemble de peuples au Ghana. Nous définissons également le terme « autorité » en nous appuyant sur Arendt. Puis, nous examinons la particularité des traditions de l'oralité et proposons un survol du débat ethnophilosophique. Finalement, nous situons l'idée de *sankɔfa* et traitons de ses différentes utilisations

Chapitre II. Ce chapitre porte sur la conception locale de la temporalité et de l'histoire utilisée au sein des communautés akans. Le présent est un moment où se négocie la relation entre le passé et le futur. Nous illustrons cette interprétation par le biais de la

version oiseau de l'idéogramme *sankɔfa* ce qui permet d'articuler la construction de l'histoire et la définition du système moral. Nous examinons le contenu du processus de sélection de l'histoire « quoi? » selon le paradoxe mémoire (transmission) et oubli (par les interdits). Nous présentons ensuite les acteurs de l'histoire (« qui? ») : les anciens et les ancêtres. Les raisons qu'il peut y avoir à vouloir orienter l'interprétation du passé (« pourquoi? ») sont finalement exposées: servir la vie, poser une évaluation critique, défendre des intérêts privés.

Chapitre III. Dans ce chapitre, nous soutenons que l'autorité traditionnelle constitue le pouvoir légitime dans les communautés akans du Ghana. Par opposition, nous présenterons le pouvoir de l'État, comme inefficace ou encore nuisible au niveau local. Puis, nous expliquons les fonctions et l'étendu des pouvoirs de différents acteurs politiques traditionnels (chefs, reine-mère, chefs de famille, porte-paroles, autres conseillers politiques de la chefferie, prêtres et guérisseurs traditionnels). Nous décrivons finalement deux événements observés à Aburi mettant en scène différentes autorités politiques traditionnelles: (1) un litige opposant un chef de famille (*abusuapanyin*) et un chef (*ohene*) réglé chez un prêtre traditionnel (*okomfo*) et (2) une assemblée des chefs (*ahene*) de la région d'Akuapem-south.

Chapitre IV. Dans ce chapitre, nous observons certains des véhicules assurant la transmission d'une morale particulière. D'abord, nous analysons les récits de fondation qui étant conservés proposent une vision du monde spécifique. Ensuite, le rôle des proverbes dans la constitution d'une morale particulière est présenté. Enfin quatre histoires différentes permettent de rendre compte de la fonction spécifique des contes dans la fondation d'un système moral résilient.

Chapitre V : Les festivals et les cérémonies entourant les étapes de vie sont des performances sociales qui permettent de situer le rapport à la tradition dans les communautés akans. Ce chapitre mettra la lumière sur la fonction des rituels pratiqués lors des festivals, mariages et funérailles.

Chapitre VI : Ce chapitre montre que les Akans adoptent des temporalités distinctes pour pratiquer leur religion traditionnelle et le christianisme pour résoudre le paradoxe de leur double identité religieuse. Un survol de l'évolution de l'identité religieuse est d'abord proposé, en opposant la religion avant l'arrivée des premiers missionnaires à la popularité et l'omniprésence contemporaine du christianisme. Puis, des portraits d'allégeances religieuses de certains Ghanéens sont exposés. Enfin, certains principes religieux et croyances traditionnelles qui se maintiennent sont présentés : Dieu suprême, les dieux traditionnels dont on craint la punition, la possession spirituelle et les sorcières.

Conclusion : La conclusion reprendra le fil du travail et tentera de lire les pratiques qui y ont été décrites par le biais du prisme de sankofa.

CHAPITRE I : CONSIDÉRATIONS THÉORIQUES ET MÉTHODOLOGIQUES

Au discours normatif et prescriptif de l'économisme se conjuguent désormais, et l'exhortation et le prophétisme social d'un certain politisme, et le misérabilisme d'un certain philanthropisme. Le résultat est que si, aujourd'hui, on croit savoir à peu près tout de ce que l'État, les sociétés et les économies africaines *ne sont pas*, on ne sait toujours rien au sujet de *ce qu'elles sont, effectivement* (Mbembe, 2000 :21, souligné dans l'original).

1.1. CONSIDÉRATIONS MÉTHODOLOGIQUES

L'interprétation et l'analyse d'observations empiriques varient selon les perceptions et les préconceptions du chercheur. Sans pouvoir éliminer complètement ces prises de position souvent accidentelles, il est souhaitable de les limiter, ou du moins, de les admettre. C'est pourquoi nous chercherons ici à exposer les principes théoriques et méthodologiques qui guideront l'analyse proposée dans les chapitres suivants tout en justifiant leur choix. Nous espérons montrer que les considérations présentées ici ne sont pas détachées de ce qui suivra.

1.1.1. DIFFÉRENTES COMPOSANTES DE LA RECHERCHE

Pour nous familiariser avec notre sujet de recherche, nous avons commencé par un premier survol de la littérature concernant les pratiques contemporaines des Akans du Ghana. Nous avons ensuite spécifié ce que nous cherchions en spécifiant notre problématique et en organisant la littérature selon son apport potentiel à nos questions générales de recherche. Les lectures détaillées des ouvrages et articles jugés les plus

pertinents nous ont permis de construire un premier exemplaire de questionnaire qui serait utilisé pour les entretiens lors des séjours de terrain. Nous avons également préparé des listes d'endroits, de personnes ou de pratiques particulières à visiter (musées, universités, maisons de divinités¹, autorités traditionnelles, funérailles, festivals...). Ces documents ont été retravaillés à maintes reprises durant les deux années principales de la recherche. Ils ont notamment été adaptés à notre expérience du terrain. Durant l'ensemble des séjours au Ghana, nous poursuivions également les lectures de l'abondante littérature concernant les pratiques contemporaines des Akans du Ghana. Cette littérature comprend d'abord des travaux universitaires en sciences sociales : livres et articles de revues scientifiques. En plus de ces écrits, nous consultions également des ouvrages d'intérêt général étant produits au Ghana par des auteurs locaux pour expliquer leur culture et leur tradition. Certains de ces livres sont disponibles dans des bibliothèques d'universités américaines offrant un programme en «African Studies » et nous les faisons alors venir par PrêtEntreBibliothèques (PEB). Nous avons acheté plusieurs autres de ces livres à la principale librairie de Legon University, au Ghana.

1.1.2. L'ENQUÊTE DE TERRAIN : APERÇU DES ACTIVITÉS DE RECHERCHE EFFECTUÉES

Nous avons effectué quatre séjours au Ghana entre janvier 2010 et février 2012, soit un total de 12 mois (voir annexe 2). Lors des deux premiers séjours (1 mois et 3 mois), nous

¹ « Maison de divinité » est la façon littérale de traduire le terme *bosomfie*, pluriel : *abosomfie*, de *bosom* : divinité, dieu, déesse et *fie* : maison. Le terme « shrine » en anglais (qui se traduirait « autel » en français) est plus souvent utilisé dans la littérature. Cependant, ce terme ne rend pas compte du fait que ce n'est pas le lieu qui est sacré, mais l'esprit du dieu qui s'est posé dans cet endroit et qu'on a par la suite bâti une maison pour cette divinité. Le prêtre traditionnel sert l'esprit du dieu et agit comme porte-parole de la divinité auprès des gens qui viennent la consulter. Lorsque le prêtre est absent, une personne (qui n'est pas prêtre) est désignée pour prendre soin de la maison du dieu (entretien ménager) et le nourrir.

avons visité la majorité des régions du pays, en demeurant plus longtemps dans les villes d'Accra, de Kumase, de Koforidua, et de Cape Coast. Nous avons assisté à des funérailles (à Apam, Central Region) et à un mariage chrétien (le mariage traditionnel avait déjà eu lieu) dans la région de Kumase. Nous avons aussi visité les universités Legon University (Accra) et Kwame Nkrumah University of Science and Technology (Kumase) où nous avons discuté avec un professeur de science politique et un professeur de Music and Cultural Studies respectivement. Nous avons également visité un institut d'enseignement en théologie (Kumase) et obtenu un entretien avec son directeur. Un dimanche matin, nous avons assisté à la totalité d'un service religieux d'une église chrétienne méthodiste à Accra pour la première et dernière fois. Durant les deux premiers séjours, toutes les personnes à qui nous avons demandé de nous emmener visiter une maison de divinité (*bosomfie*) ont refusé. Dès les deux premiers séjours, nous avons commencé à bâtir un réseau de relations humaines qui nous a été utile pour nos recherches lors des troisième et quatrième séjours (7 mois et 1 mois).

C'est lors de ces deux derniers séjours que les entretiens ont été effectués et que l'observation participante d'événements et de rituels a été faite de façon plus systématique. Puisqu'au Ghana les Akans sont répartis au centre et au sud du territoire, nous avons réparti nos activités de recherche dans les trois régions principales où l'on retrouve des communautés akans², soit : *Asante Region* (Asante et Kwahu); *Central Region* (Fante) et *Eastern Region* (Akuapem et Kwahu). Lors de notre troisième séjour,

² Les régions *Brong-Ahafo* et *Western* sont également majoritairement peuplées de communautés akans, nous n'avons cependant pas visité la région *Brong-Ahafo* et n'avons passé que quelques jours dans la *Western Region*.

nous demeurions à Aburi, une petite ville de 18700 personnes (2013)³ dans la sous-région Akuapem South de la région administrative Eastern Region. Durant les sept mois et nous nous déplaçons chaque semaine dans les autres municipalités de la région (Ketaase, Gyankama, Akyerese, Obosomase, Tutu, Mampong, Mamfe, Akropong, Larteh). Nous faisons également de fréquents allers-retours pour aller passer quelques jours à Accra, ailleurs dans l'Eastern Region, dans la région asante, ainsi que dans la Central Region. Habiter au sein des communautés vise à développer de bonnes relations avec les gens, à mieux comprendre le contexte socioculturel local et les pratiques sociales quotidiennes. Nous avons choisi, pour pouvoir étudier les pratiques sociales des Akans en profondeur, de les observer, mais également, lorsque possible, d'y participer.

Ce que nous désignons sous le terme « recherches de terrain » comprend des entrevues structurées (voir annexe 1) et des discussions plus ouvertes avec des personnes vivant dans les communautés akans, des entretiens également avec des individus représentatifs de la tradition, des séances d'observation-participation aux rites traditionnels et une observation des pratiques sociales quotidiennes. Dans l'ensemble des séjours de recherche nous avons pris des notes écrites dans un journal de bord de nos observations directes, de nos impressions, de nos questionnements, de descriptions des pratiques sociales, de situations surprenantes et de notre participation aux activités. Nous avons notamment assisté à des rituels religieux traditionnels, à un règlement de litige entre un chef de lignée familiale (*abusuapanyin*) et un chef traditionnel (*ohene*), à une assemblée générale présidée par le chef de la région d'Aburi (*omanhene*), à plusieurs funérailles dont celles d'une prêtresse traditionnelle, aux festivals traditionnels qui avaient lieu

³ Selon la page Wikipedia de la ville : <http://en.wikipedia.org/wiki/Aburi> (consulté le 23 juin 2014).

durant notre séjour (*Akwasiadee*, à Kumase, *Ohum* à Mamfe, *Easter Festival* dans le Plateau Kwahu), et avons visionné le vidéo d'installation sur le trône (*enstoolment*) d'un nouveau chef (*Aburi Atweasinhene*). Nous avons pu observer plusieurs rituels traditionnels lors de ces occasions. Nous avons visité une « maison de divinité » (*abosomfie*), et avons pu discuter avec des prêtres traditionnels, ou avec les gardiens de la maison, qui étaient présents. Il existe plusieurs de ces lieux sacrés dans toutes les villes et les villages du Ghana.

Lors de nos séjours, nous avons constaté la nécessité des relations sociales cordiales et des amitiés sincères. Cela prend beaucoup de temps, mais ouvre de nouvelles possibilités qu'il n'aurait pas autrement été possible d'explorer. Comme le note van de Waal: « There are, of course, people who might remain sceptical of a stranger who is nosing around in other people's business, and sometimes access to information will be denied. Here it is important to strive towards a more informal relationship in order to build trust and thus overcome the resistance that might accompany any doubts about your motivations (van der Waal, 2009: 36) ». Nous avons toujours refusé poliment, cependant, le couronnement de de titres traditionnels, car nous ne souhaitons pas nous installer de façon permanente dans les communautés. Nous avons gardé un contact constant avec quelques Ghanéens vivant là-bas, même en étant au Canada.

1.1.3. ENTREVUES : OBSTACLES DE COMMUNICATION

Dès que nous avons choisi notre sujet de thèse et que nous avons décidé de nous rendre au Ghana, nous avons entrepris l'apprentissage de la langue akan (*twi*). Nous étudions quotidiennement trois méthodes de langue et quelques fois par semaine nous échangeons

des discussions avec un professeur dont la langue maternelle est le twi. Ces efforts nous ont permis d'avoir une connaissance de base des langues akans qui s'est évidemment améliorée au fil des séjours. Notre capacité à comprendre le twi était toutefois insuffisante pour pouvoir mener des entretiens dans les langues locales sans l'intermédiaire d'un interprète. Bien que la très grande majorité des Ghanéens parlent anglais, nous avons constaté que l'effort fait pour nous exprimer dans les langues locales est récompensé par le respect pour le chercheur et par l'intérêt suscité pour la recherche. Les gens, dans les régions dont la majorité de la population est akan, et même dans le centre d'Accra où il existe maintenant plus d'Akans que de Gas, communiquent quotidiennement dans leur langue maternelle. Un homme Ga d'une quarantaine d'années vivant à Accra m'a expliqué son découragement devant l'enseignement du twi à l'école primaire plutôt que du ga :

*Here in Ghana in primary school we are suppose to teach the local languages. I am Ga from here Accra, which is Ga but my own daughter was taught Twi in school! I went to the headmaster to tell him that I wanted her to learn my language Ga which is the local language of Accra but he replied that there was no Ga teacher. I was very mad, but I couldn't change her school: they teach Twi to our children! Here [Accra] when you go out listen, people speak akan languages everywhere. We don't want to speak it but they don't learn Ga so... The problem with Ga is they are too humble. We are fishermen not warriors so sometimes we don't fight. The city Accra should even be named Ga! [Le nom Accra viendrait d'une déformation du mot en langues akans : *nkran* qui désigne un type de fourmis noires qui se déplacent en file indienne. Les Akans appellent les Ga *nkranni* (peuple de fourmis-noires)] (John, 14 décembre 2010, Accra).*

L'anglais est la langue d'éducation et la langue officielle; on l'utilise pour les communications nationales et au sein des institutions gouvernementales du Ghana. Les personnes les plus éduquées maîtrisent parfaitement l'anglais. Les personnes n'ayant pas terminé leur secondaire et vivant dans une région où on parle en Twi arrivent à parler un peu l'anglais, mais s'expriment très difficilement ou ont un vocabulaire très limité dans cette langue. Nous étions toujours accompagnée d'au moins un Ghanéen (souvent Joy

Kwaku Avexoh) parlant twi et anglais, pouvant agir à titre d'interprète au besoin. La vie au Ghana est publique. Généralement, plusieurs personnes étaient présentes lors des entrevues. Parfois, ils influençaient également les réponses de l'interlocuteur principal. Chaque fois que nous le remarquions, nous le prenions en note dans le verbatim de l'entrevue en question (nous avons inclus les interventions de Kwaku à plusieurs reprises dans les citations des interlocuteurs présentes dans la thèse).

Jean-Guy Goulet note en étudiant les Dene Tha (peuple autochtone du Canada) qu'il est préférable de faire une entrevue dans la langue locale, puis de demander à la personne de traduire littéralement, que de faire l'entretien directement en anglais. En effet, le texte est alors différent, et ce, même lorsque la personne semble parfaitement bilingue (Goulet, 1998). Nous avons remarqué lors de nos entretiens qu'une personne qui maîtrise moins bien la deuxième langue (anglais) aura plus tendance à parler par traduction littérale du twi, ce qui révélait des détails du schème conceptuel akan. Faute de maîtriser parfaitement les langues akans et de pouvoir transcrire rapidement les propos d'un interlocuteur s'exprimant en twi, la majorité des entrevues a néanmoins été faite en anglais. Plusieurs discussions se faisaient en langue akan, accompagnée d'une personne maîtrisant l'anglais et le twi qui traduisait simultanément.

Un autre obstacle de communication auquel nous avons dû faire face est de nature «culturelle». Nous avons remarqué que les Ghanéens de façon générale ont beaucoup de difficulté à admettre qu'ils ne savent pas, et ce, particulièrement pour les éléments ayant trait à la tradition. En effet, une personne qui ne connaît pas sa tradition est mal perçue particulièrement lorsqu'un « blanc » s'y intéresse. Les gens se faisaient un devoir de répondre à mes questions. Cependant, lorsqu'ils n'avaient pas la réponse, ils semblaient

user de leur créativité pour en inventer une. Par exemple, nous avons fait des entretiens successifs avec membres d'une même famille. Après avoir comparé les réponses de deux frères (même mère), nous avons constaté qu'ils s'avéraient appartenir à des clans différents, ce qui est surprenant le clan étant transmis de façon matrilineaire chez les Fantes. Après leur avoir fait remarquer cette incohérence, ils ont avoué qu'ils devaient aller demander à leur tante, car ils ne savaient pas. Puis, l'information a été rectifiée : ils appartenaient en réalité à un troisième clan (aucun des deux qu'ils avaient mentionnés). Parfois également, les versions d'un récit historique ou d'un événement d'actualité diffèrent grandement. Les raisons derrière les noms de lieux également sont expliquées de façon différente, et parfois contradictoire, selon les interlocuteurs. Il est d'ailleurs impossible, et à notre avis inutile, de savoir quelle version est le plus près de la vérité. Fancello a remarqué cette difficulté lors de ses enquêtes de terrain portant sur le pentecôtisme au Ghana et au Burkina Faso :

Dès nos premiers séjours en Afrique, nous avons été confrontée aux plus grandes difficultés pour clarifier les étapes de l'histoire missionnaire de cette Église au Ghana, mais aussi au Burkina Faso où nous avons travaillé premièrement. Les fidèles même les plus anciens présentent autant de versions divergentes que de témoignages recueillis et les versions successives, incomplètes, voire inexactes, livrées par les pasteurs ne font qu'accroître la confusion (Fancello, 2006 : 56).

Nous avons tenté de limiter ce problème de deux façons : 1) en utilisant des contre-témoignages, et des écrits pour vérifier nos informations; 2) en proposant à la personne qui semble fournir des informations que nous savons être inexactes de modifier son discours. Par exemple, on peut lancer avec surprise : « c'est étrange, je croyais plutôt que... ». On voit alors immédiatement si la personne doute de ses propres propos (en changeant son témoignage pour correspondre à celui proposé) ou non. Lorsque cela a été fait, nous avons retranscrit nos interventions en plus de celles de l'interlocuteur à

l'intérieur de la citation. De plus, cette confusion et cette pluralité des discours dont parle Fancello ne sont pas nécessairement négatives. Comme nous ne cherchons pas les « faits », elles nous indiquent qu'il n'y a pas unanimité sur la réponse ou que notre question n'est pas interprétée par tous de la même façon. Une forte diversité des réponses à une question concernant le contenu de la tradition et son degré d'importance peut indiquer que la transmission de cet élément n'est pas ancrée dans le social. Parfois, les différentes versions procèdent également simplement d'interprétations suivant des logiques différentes qui sont alors mises en lumière. Une plus grande unanimité peut laisser penser le contraire, soit une forte implantation dans les normes sociales.

Les critères que les agents africains reconnaissent comme valides et les raisons qu'ils échanent à l'intérieur de leurs propres pratiques instituées de rationalités sont, aux yeux de beaucoup, sans valeur. Ce qui vaut pour les agents africains en tant que *raisons d'agir*, ce que leur prétention à *agir selon une raison* implique comme prétention générale à *avoir raison*, ce qui rend leur action intelligible à leurs propres yeux : rien de tout cela ne compte guère aux yeux des analystes (Mbembe, 2000 : 18).

La réalité immatérielle est réelle. L'existence des forces spirituelles invisibles fait partie de la réalité sociale dans les communautés akans du Ghana, comme dans la plupart des communautés africaines par ailleurs. L'existence, du moins en tant que construction sociale, de ces entités a des effets observables qui expliquent souvent les comportements sociaux.

The individual spirits that are held to govern relationships between people and objects in the material world are considered by believers to be real, even though invisible. For purposes of analysis it is not necessary to share this view of reality, but it is important to take account of it (Ellis et Ter Haar, 2004: 23).

Schatzberg, dans un article portant sur la sorcellerie comme mode de causalité politique, abonde dans le même sens :

La sorcellerie n'explique pas tout. Elle n'est qu'un moyen parmi d'autres de comprendre les événements politiques et sociaux. Et qu'elle contredise assez souvent les autres moyens d'apprécier la causalité en fournissant des explications radicalement différentes, et parfois insolites, ne veut pas dire pour autant que les différents moyens de comprendre les causes des événements ne peuvent coexister. En fait, la cohabitation semble plus ou moins aller de soi, et les gens choisissent – sans y réfléchir – parmi les divers modes de causalité selon le contexte d'un moment donné. Il y a une complémentarité entre ces modes (Schatzberg, 2000 : 44).

Que nous croyions personnellement aux sorcières, aux dieux ou aux fantômes importe peu. Les forces surnaturelles et la magie existent et ont des effets sans qu'il soit nécessaire de savoir s'il s'agit uniquement de conventions sociales ou si elles ont une existence dont la réalité surpasse celles-là.

Nous avons également tenté de comprendre les explications des interlocuteurs, et ce, même si nous n'étions pas en accord avec leurs idées. Bien que nous soulevions souvent les contradictions entre les paroles d'un interlocuteur et ses actions, nous tentions de noter l'explication que donnait l'interlocuteur de cette contradiction. Soss décrit ainsi ce principe méthodologique : 1)« [...] making it a priority to *encounter* participants' understandings on their own terms is not the same as *accepting* participants' descriptions of their understandings. Interviewees can easily misrepresent or misperceive their own conceptions of the world (Soss, 2006: 133)».

En un sens, nous présumons de la cohérence de l'interprétation de nos interlocuteurs.

We make sense of action when there is a coherence between the actions of the agent and the meaning of his situation for him. [...] This coherence in no way implies that the action is rational: the meaning of a situation for an agent may be full of confusion and contradictions but the adequate depiction of this contradiction makes sense of it (Taylor, 1979: 35).

Cela n'empêche aucunement la contradiction que nous observions souvent, basée sur notre compréhension et interprétation des choses, entre les actions des interlocuteurs et leurs paroles.

1.2. LES « COMMUNAUTÉS AKANS »

Il importe de préciser d'emblée ce que nous désignons sous le terme « akan ». Pour ce qui est des entretiens effectués lors de notre recherche de terrain, nous déterminions que tout interlocuteur qui se considérait comme étant un « Akan » l'était. Cette identité correspond généralement à la langue maternelle des gens.

Le recensement de 2010, *Population and Housing Census (PHC)*, publié en mai 2012, permet de dire que les Akans forment le groupe ethnique le plus nombreux du pays. Les Akans composeraient 47,5% de la population totale qui était de 24 658 823 personnes. Des dix régions administratives du pays, la région la plus peuplée est la région Asante (capitale Kumase) avec une population de 4 780 280 ce qui représente 19,4% de la population totale (Ghana Statistical Service, 2012).

Si les Ghanéens désignent généralement les Akans comme un groupe « ethnique », celle-ci est historiquement et socialement construite, comme c'est d'ailleurs le cas de toutes les identités collectives. Gilbert insiste sur l'idée que certaines identités ethniques se sont modifiées au fil des décennies et que les gouvernements britanniques ont fixé les structures politiques traditionnelles comme ils les avaient trouvées (1997 : 504). L'auteure montre que certaines villes de la région akuapem ont progressivement changé d'identité ethnique.

Comaroff et Comaroff notent que les identités, bien que socialement construites, ont néanmoins une influence sur l'action collective de quatre façons :

[...] while ethnicity is the product of specific historical process, it tends to take on the “natural” appearance of an autonomous force, a “principle” capable of determining the course of social life. That is, by (i) configuring the particular manner in which a social system is experienced from within, it (ii) motivates social practice and rationalizes the pursuit of individual and collective utilities. This, in turn, (iii) realizes manifest relations, groups and identities; and, so, (iv) a dialectic is established between structure and practice that, in time, reproduces and/or transforms the character of the social order itself (Comaroff et Comaroff, 1992: 60).

Comme Geertz (1973), nous soutenons que les sentiments primordiaux (acquis par le biais de la culture) (« assume givens ») existent bel et bien. Admettre l'existence d'une telle entité rend possible une étude dont l'objet d'analyse est le comportement de « communautés culturelles », dans notre cas, les communautés akans du Ghana.

Pour les besoins de cette étude, retrouver l'origine historique de l'identité ethnique d'une personne ne nous semble pas pertinent. La réalité du présent est toujours contingente et déterminée par une série d'événements survenus dans l'histoire. Les identités sont socialement construites, mais elles ne cessent pas d'être réelles pour autant. Il ne s'agit pas que d'une perception. La réalité n'est pas uniquement matérielle, mais également symbolique.

Ephirim-Donkor désigne au Ghana sept grands groupes sociaux comme akans⁴ : les *Asante, Fante, Brong, Akyem, Akuapem, Kwahu* et *Denkyira*. « The Akan people are bound together by a common religion and belief in *Nana Nyame* (God), language [*Twɔ*], politics and ethos. (Ephirim-Donkor, 1997: 3) ». Bien que chaque « sous-groupe » akan

⁴ Il existe également d'autres communautés akans en Côte-d'Ivoire, notamment les Baoulés et les Agnis, cependant, elles ne font pas l'objet de cette thèse. Une opportunité de recherche intéressante à l'avenir serait d'étudier les reprises de la tradition et la construction du système normatif chez les Akans de Côte-d'Ivoire.

ait un dialecte qui lui soit propre, l'ensemble des langues akans est mutuellement intelligible. La religion traditionnelle, et les principes politiques qui uniraient les Akans reposent sur des principes généraux communs qui s'articulent localement différemment selon les communautés. « The Akan people [...] were neither a tribe nor a race – the matrilineal institution with its law of clan exogamy made this impossible- and aimed from the outset to weald peoples of various origins into a state (Meyerowitz, 1952: 129)». Certains principes traditionnels considérés comme akans dépassent les frontières de ce groupe. On retrouve en effet plusieurs traditions communes chez les Ewes ou les Gas qui, parce qu'elles sont partagées par plus d'un groupe au Ghana, se trouvent renforcées par les volontés d'unité nationale. La culture, au Ghana, est mise de l'avant par tous les gouvernements. Elle fait la fierté de chacun des peuples ghanéens et distingue les communautés akans des autres peuples du pays, qui possèdent leurs propres référents culturels.

1.2.1. ÉCRITS SUR L'HISTOIRE DES ASANTES⁵

En entreprenant une recherche touchant aux communautés akans du Ghana, force est de constater l'ampleur de la littérature touchant à l'histoire des Asantes. En effet, même parmi les travaux contemporains portant sur les Akans ou sur les traditions au Ghana, plusieurs se réfèrent constamment au royaume asante du dix-neuvième, et ce, souvent pour observer en quoi le monde actuel diffère du passé. Les anthropologues et historiens se sont particulièrement intéressés aux Asantes et plusieurs Ghanéens de différentes

⁵ *Asante* est souvent écrit *Ashanti* dans la littérature mais nous préférons garder le nom propre dans sa langue. Au Ghana, les Asantes constituent le groupe akan le plus important à la fois par l'étendue du territoire qu'ils occupent, par leurs poids politique, par l'importance qu'ils ont eu dans l'histoire politique et par le nombre d'individus qui composent ce groupe.

professions ont cherché à mettre par écrit l’histoire de leur peuple (Buah, 1998 [1980]; Busia, 1968; Meyerowitz, 1952; McCaskie, 2000; 2002 [1995]; 2007; Owusu, 2006; Reindorf, 2007 [1895]; Wilks, 1975). Dans la littérature plus ancienne, on retrouve également des écrits de missionnaires, de commerçants européens ou d’employés du gouvernement colonial (Rattray 1927; 1929; 1932; 1955 [1923]; Bowdich, 1873). Les nombreux sacrifices humains et la puissance d’un royaume fondé sur l’esclavage⁶ impressionnaient notamment les premiers Européens. La plupart de leurs lettres et journaux n’ont pas été publiés sous forme de livres, mais ces documents sont souvent cités par les historiens. Hart va jusqu’à dire que : « Nowhere in Africa – perhaps in the world – has a precolonial polity been more thoroughly researched than the kingdom of Asante, political center of Ghana’s Akan people (Hart, 1985 cité par McCaskie, 2002: 2) ».

Le Britannique Thomas McCaskie est probablement l’historien contemporain le plus reconnu pour ses recherches sur les Asantes au 19^e siècle. Dans son livre *State and society in pre-colonial Asante* (2002), il propose une explication historique de l’évolution des croyances des Asantes à l’époque précoloniale. Pour lui, l’Histoire est la seule méthode permettant de démystifier les croyances. L’historien va jusqu’à prétendre que les analyses « subjectives », telles celles de Rattray et des philosophes Wiredu (1980; 1996) et Gyekye (1987; 1996; 1997; 2004), ne contribuent qu’à accentuer la « mystification» (McCaskie, 2002 : 102). Or, notre étude se situe précisément en dehors de l’analyse historique et beaucoup plus près des ouvrages de Wiredu et de Gyekye qui se réclament de la philosophie et non de l’Histoire, et c’est pourquoi il importe de répondre à la

⁶ Pour des informations historiques sur le système d’esclavage asante, sur le travail forcé et sur les sacrifices humains, voir Perbi (2006).

critique adressée à ces auteurs. Nous jugeons inadéquat d'accuser ces deux philosophes de ne pas se baser sur des documents historiques, mais plutôt sur des interprétations éthiques puisque cela répond précisément au type de réflexions qu'ils proposent. McCaskie définit ainsi les croyances: « belief is construed historically in terms of the force of its ideas in lived existence (2002: 103) ». La force du livre *State and Society in pre-colonial Asante* est de s'appuyer sur un nombre impressionnant de documents d'archives historiques et de prouver empiriquement chacune des observations avancées. La partie sur les croyances est utile pour voir l'évolution historique (et non mythique nous dirait l'auteur) du religieux chez les Asantes à l'époque précoloniale. Conséquemment, il estime que la seule présentation des idées d'un peuple possible est celle de la déconstruction historique. Or, nous défendons, au contraire, l'intérêt d'étudier une conception et son interaction avec le contexte socio-culturel présent, sans chercher à remonter à son origine, et ce, sans nier qu'elle ait été construite au fil des expériences du passé. D'ailleurs, la lecture du passé peut également différer, et n'est pas nécessairement moins subjective même lorsqu'elle s'appuie sur des preuves empiriques. En témoignent les divergences entre l'interprétation de Wilks (1975) qui insiste à plusieurs occasions sur le processus d'occidentalisation des autorités politiques asantes et celle de McCaskie (2002) qui préfère accentuer les résistances qui ont permis de préserver les institutions traditionnelles asantes.

1.3.LE POLITIQUE COMME INSTRUMENT DE LA MORALE

La définition du terme « politique » est capitale à la compréhension de cette thèse. C'est pourquoi il s'agit du premier terme que nous devons définir et expliquer. Communément,

on distingue, en science politique, la politique, les politiques et le politique. Cette dernière partie exclusivement sera étudiée ici. Le politique sera défini comme : ce qui touche aux actions humaines participant à la construction du système normatif, fondé sur une hiérarchisation collective des valeurs en constante évolution et guidant les possibilités d’agir au sein d’une communauté. Les évaluations normatives (détermination de ce qui est « bon » ou « mauvais ») sont par conséquent des interprétations susceptibles de modifier le politique. Les pratiques menant à l’édification, la solidification ou la transvaluation d’un système moral seront considérées comme des performances politiques. Les enjeux touchants à l’État et aux partis politiques (la politique) et l’implantation par un gouvernement de mesures pour accomplir ce programme (les politiques) peuvent être liés au politique s’ils affectent la hiérarchie normative, mais sont rarement, dans le cas du Ghana, centraux à sa progression. Les acteurs du politique les plus importants, ceux qui affectent le plus la hiérarchie des valeurs et les normes sociales dans les communautés étudiées, qui sont à forte majorité rurales (à l’exception de celles présentes dans la ville de Kumase) risquent de se trouver ailleurs, comme dans les églises, les médias, les organisateurs de festivals et de funérailles ou les structures hiérarchiques traditionnelles.

Pour définir ainsi le politique, nous nous sommes appuyés sur une conceptualisation des normes sociales développée par Nietzsche au fil de son œuvre. Dans *Par delà Bien et Mal*, *La Généalogie de la morale* et *Ainsi parlait Zarathoustra* particulièrement, il suggère la hiérarchie des valeurs et la définition du Bien et du Mal comme fondement des normes de chaque société. Zarathoustra insiste d’ailleurs, il s’agit de ce qui distingue un peuple d’un autre, qui le caractérise. Cette particularité morale est distincte du discours

de l'État. On a parfois soutenu que Nietzsche n'était pas un auteur politique. Cela dépend grandement de ce que l'on entend par le mot polysémique « politique ». Le philosophe allemand, il est vrai, utilise peu le mot, et ne se préoccupe pas des affaires de l'État. Cependant, personne n'a autant écrit sur le politique. Au cœur de sa conception ontologique, son personnage de Zarathoustra va même jusqu'à définir l'essence de l'homme comme consistant à pouvoir évaluer ce qui distingue le « bien » et le « mal » :

Ce signe je vous le donne : du bien et du mal chaque peuple parle en sa langue, que n'entend le voisin. Sa langue, dans ses mœurs et ses droits de chaque peuple pour lui-même l'a inventée.

Mais en toutes les langues qui parlent du bien et du mal, l'État dit des mensonges; et quoi qu'il dise il ment – et quoi qu'il ait, il l'a volé. [...]

Zarathoustra vit de nombreux pays et force peuples : ainsi décela de force peuples le bien et le mal. Plus grande puissance ne découvrit Zarathoustra sur terre que bon et méchant.

Vivre ne pourrait aucun peuple qui d'abord n'évaluât; mais se veut-il conserver, lors n'a le droit d'évaluer comme évalue son voisin. [...]

Une table des biens est suspendue sur chaque peuple. De ses victoires sur lui-même, regarde, elle est la table; de sa volonté de puissance regarde, elle est la voix. [...]

En vérité, tout leur bien et leur mal, les hommes se le donnèrent. En vérité, ne l'ont reçu, ne l'ont trouvé, comme voix du ciel sur eux il ne tomba.

L'homme seulement mit dans les choses des valeurs, afin de se conserver, - lui seulement créa pour les choses un sens, un sens humain! Pour quoi il s'appelle « homme », c'est-à-dire l'évaluateur. [...]

De ceux qui aimaient et qui créaient furent toujours les créateurs du bien et du mal. Un feu d'amour brûle dans les noms de chaque vertu, et un feu de colère.

Nombre de pays a vu Zarathoustra, et force de peuples; plus grande puissance ne découvrit Zarathoustra sur la terre que les œuvres de ceux qui aiment : elles se nomment « bon » et « méchant ».

Ainsi parlait Zarathoustra (Nietzsche, 1971 [1891] : 83-85).

Plusieurs éléments méritent d'être retenus de cet extrait pour comprendre en quoi le politique est instrument de la morale. Zarathoustra soutient que ce qui différencie les peuples, ce sont les mœurs que chacun a inventées. Les mœurs comportent une langue morale, que les voisins ne comprennent pas. Il nous dit également que l'État lorsqu'il parle du « bien » et du « mal » ment. Or, la vérité sur cette question est dangereuse,

Nietzsche ne cesse de le répéter : « C'est sur le bien et le mal que l'on a jusqu'à présent le plus pauvrement réfléchi : ce fut là toujours une chose trop dangereuse (Nietzsche, 1987 [1881] (§3, p.4) ». Pourquoi ce danger? Parce que ce sont les choix humains axiologiques qui orientent le politique, et l'État utilise ce mécanisme. La puissance est le moteur de la vie humaine et de la vie des peuples; or cette puissance est plus grande lorsqu'elle est au service de ce que l'on nomme « bon » et « méchant ». Pour qu'un peuple se conserve, il doit évaluer ses valeurs différemment de celles de ses voisins. Ces valeurs et leurs évaluations (la morale) ne sont pas données naturellement, mais des créations des hommes. Il s'agit de conventions sociales.

Certains politologues contemporains lient également valeurs et politique. Dans leur définition du politique, Ferguson et Mansbach proposent d'y lier directement les aspirations normatives : « politics may be regarded as an unending quest for value satisfication and as a process in which values are allocated and reallocated (Ferguson et Mansbach, 1988 : 37; retranscription identique dans 2003 : 23 et 2008 : 39) ». En ce sens également, le politique n'est pas nécessairement l'affaire de l'État. Même si le gouvernement joue souvent un rôle politique important, on retrouve le politique partout où il y a allocation de valeurs. Inversement, les valeurs sont elles-mêmes souvent créées par les relations de pouvoir. Olivier fait remarquer que c'est la fonction même de *la* politique également que d'encourager une morale particulière qui sert les intérêts de celui qui la défend : « Par définition, la politique est la promotion de certaines valeurs au détriment des autres et surtout elle est toujours l'apologie du libérateur (Olivier, 2008 : 120)». Deux éléments seront retenus de ces citations : 1) l'idée que la politique soit une lutte ayant pour enjeu certaines valeurs; 2) la prétention des vertus libératrices des valeurs

promues par la politique. Ce jeu politique ne se passe cependant pas uniquement dans l'arène gouvernementale ou encore pour des enjeux touchant un peuple entier ou un pays. Dans un travail précédent, nous avons exposé cette bataille normative dans un champ universitaire particulier, celui de la sous-discipline des Relations Internationales (Bernard, 2008). Les choix méthodologiques et théoriques peuvent également, par l'utilisation qui en est faite, contribuer à défendre un système de valeurs au détriment d'un autre.

Plusieurs soutiendront que nous définissons la morale et non le politique. Rien n'est moins évident. La séparation entre les deux sphères est difficile, voir impossible puisque le politique est composé des principes organisant le social. Les mœurs, les droits coutumiers des peuples sont empreints de morale. Au Ghana, ce ne sont pas les lois qui guident le comportement des personnes. Ce sont rarement les politiques de l'État, que peu connaissent par ailleurs. Par contre, les normes sociales héritées, comme nous le montrerons, dictent les actions des Akans, et ce, même lorsque ceux-ci prétendent rejeter leur tradition. Dans la réflexion qui suit, nous découvrirons que la morale, dans le cas des communautés akans du Ghana, est le fondement du politique.

La forte imbrication de la morale et du politique n'est pas un cas spécifique des Akans du Ghana, nous présumons qu'il s'agit d'une constante chez l'ensemble des communautés humaines et plus particulièrement là où les traditions et normes sociales sont très fortes. Dans un trop court chapitre de livre écrit en 1983, Kudadjie soutient que la morale a été créée par la structure sociale dans les communautés Ga-Adangme (autre communauté du sud du Ghana). Cependant, cette morale sera ensuite renforcée par le fort degré de cohésion sociale de la communauté : « The social structure itself contributed a great deal

both to the formulation of ethical ideas and the setting up of moral standards, as well as the actual enforcement of the morality shared by the community » (Kudadjie, 1998 [1983] : 170). Il y a donc un lien direct entre la structure sociale, les idéaux éthiques et la morale. Comme c'est également le cas chez les Akans, Kudadjie explique que les pratiques sociales partagées renforcent la morale et par conséquent ce que nous avons nommé le politique. De plus, les traditions et les coutumes contiennent des normes et des valeurs qui déterminent la morale :

As factors that would determine morality, one may mention the values and norms enshrined in their customs and traditions; their religious beliefs, practices and taboos, their we-feeling and desire for group solidarity, the experiences, common sense and conscience of the individual, the influence of proverbs, wise sayings, folk tales and stories some of which may be based on custom, experience, we-feeling, religious ideals (Kudadjie, 1998 [1983] : 171).

Les normes sociales sont plus stables, ou plutôt plus résilientes que les politiques. Alors qu'un nouveau gouvernement peut changer la Constitution d'un pays, il est difficile pour un individu ou pour un petit groupe de personnes de changer les normes sociales de toute une communauté. Les normes sociales sont ancrées dans les communautés parce qu'elles sont implantées dans chaque individu dès leur plus jeune âge, le langage et la morale conditionnent le savoir. On éduque un jeune enfant en lui transmettant d'abord des mœurs. À l'origine, une expérience bonne ou mauvaise, vécue, puis partagée par un groupe contribue à instituer ces règles de conduite. Mais au fil des transmissions, seules les règles demeurent et l'expérience originelle est évacuée. C'est ce que Nietzsche appelle le sentiment des mœurs, une norme indiscutable qui se refuse à toute évaluation critique :

Moralité et abêtissement. - Les mœurs représentent les expériences des hommes antérieurs sur ce qu'ils considéraient comme utile et nuisible, - mais le *sentiment des mœurs* (de la moralité) ne se rapporte pas à ses expériences, mais à l'antiquité, à la sainteté, à

l'indiscutabilité des mœurs. Voilà pourquoi ce sentiment s'oppose à ce que l'on fasse des expériences nouvelles et à ce que l'on corrige les mœurs : ce qui veut dire que la moralité s'oppose à la formation des mœurs nouvelles et meilleures : elle abêtit (Nietzsche, *Aurore*, 1987 [1881] : §19, p.23).

Pour éviter cet abêtissement, il est nécessaire de confronter les mœurs aux expériences du présent et de les évaluer de façon critique. Cela pousse à l'impératif du choix critique et politique de récupérer et transmettre certains éléments sélectionnés. Alors, le « sentiment des mœurs » évoluera de manière dynamique, par le biais d'une joute politique. Nietzsche observant l'Europe de son époque déplore le manque d'évaluation critique et l'absence de dynamisme de la morale. Au contraire :

La morale est aujourd'hui en Europe la morale de l'animal de troupeau- et donc, selon la manière dont nous comprenons les choses, une simple et unique espèce de morale humaine, à côté de laquelle, avant laquelle, après laquelle bien d'autres morales, et surtout des morales supérieures, sont possibles ou doivent l'être. Mais cette morale se défend de toutes ses forces contre cette possibilité, contre ce « doivent » : elle répète obstinément et inexorablement : « je suis la morale même, et rien d'autre n'est la morale! » - et avec l'aide d'une religion qui s'est montrée servile envers les désirs d'animal de troupeau les plus sublimes, et qui les a flattés, on est arrivés à trouver une expression toujours plus visible de cette morale jusque dans les institutions politiques et sociales : le mouvement démocratique constitue l'héritage du mouvement chrétien (Nietzsche, 2000 [1886] : §202).

Contrairement à ce que décrit ici Nietzsche, le processus contribuant à créer la morale des peuples akans requiert une estimation constante du passé. Un simple principe, *sankɔfa*, exige le retour critique et l'évaluation des mœurs et des principes constituant les normes sociales. En ce sens, *sankɔfa* prévient de suivre la logique de « l'animal de troupeau ».

1.3.1. L'AUTORITÉ D'UNE MÉMOIRE SOCIALE

Si le politique concerne la construction du système normatif (valeurs hiérarchisées) et les luttes pour orienter son évolution, la mémoire sociale sera considérée comme un instrument important pour promouvoir un ensemble de valeurs puisque, dans les

communautés akans du Ghana, on lui accorde une grande autorité. Les termes « autorité » et « mémoire sociale » mériteront ici notre attention.

Nous emprunterons à Hannah Arendt la conception de l'autorité politique en nous appuyant notamment sur l'essai « Qu'est-ce que l'autorité? » (1972). Définissant le pouvoir politique comme un mélange d'une part de *potestas* (pouvoir), de *potentia* (puissance, violence) et (autrefois) d'*auctoritas* (autorité). L'autorité se situe quelque part entre l'ordre et le conseil et s'oppose à « la contrainte par la force et à la persuasion par arguments ». C'est la part de pouvoir qu'un médecin a sur un malade. Lorsqu'il recommande un médicament, sa suggestion est plus qu'un conseil, mais moins qu'un ordre. Le patient obéira par confiance, sans qu'aucune contrainte ne soit nécessaire, pas même celle de la loi.

La relation autoritaire entre celui qui commande et celui qui obéit ne repose ni sur une raison commune, ni sur le pouvoir de celui qui commande; ce qu'ils ont en commun, c'est la hiérarchie elle-même, dont chacun reconnaît la justesse et la légitimité, et où tous les deux ont d'avance leur place fixée (Arendt, 1972 : 123).

L'autorité s'accumule au fil des générations. Dans le cadre d'un système politique traditionnel, la fondation de la communauté est augmentée par les anciens : « Le mot *auctoritas* dérive du verbe *augure*, « augmenter », et ce que l'autorité ou ceux qui commandent augmente constamment : c'est la fondation » (160-161). Ses réflexions inspirées du système politique en Rome antique permettent de voir en quoi, dans un système traditionnel, les ancêtres, le fondement du politique et l'exercice du pouvoir sont intimement liés. Elle mentionne les anciens comme étant les principaux décideurs publics puisqu'étant ceux « dotés d'autorité » parmi les membres de la communauté. Cette

autorité qu'ils avaient héritée des ancêtres permettait aux anciens de décider sans faire usage de violence, grâce à une hiérarchie acceptée par tous :

Les hommes dotés d'autorité étaient les anciens, le sénat ou les *patres*, qui l'avaient obtenue par héritage et par transmission de ceux qui avaient posé les fondations pour toutes les choses à venir, les ancêtres, que les Romains appelaient pour cette raison les *maiores*. L'autorité des vivants était toujours dérivée, dépendante [...] de l'autorité des fondateurs, qui n'étaient plus parmi les vivants. L'autorité, au contraire du pouvoir (*potestas*), avait ses racines dans le passé, mais ce passé n'était pas moins présent dans la vie réelle de la cité que le pouvoir et la force des vivants (Arendt, 1972 : 160-161).

Dans le cas des communautés akans, l'autorité provient également d'un héritage transmis, que nous définirons plus bas comme la tradition. Chez les Akans, chacun naît avec une place qui lui est attribuée au sein des relations autoritaires dans lesquelles il est projeté. Il est fort inhabituel de douter de la justesse de cette hiérarchie ou de la légitimité à commander de celui qui détient l'autorité. Il peut y avoir remise en question de l'autorité à partir du moment où la personne n'arrive pas à l'asseoir par une narration mythique convaincante. L'autorité peut également être perdue à la suite de nombreuses atteintes aux interdits et donc au manque de conformité avec l'héritage légué par les ancêtres. Dans tous les autres cas, cette relation est acceptée comme norme sociale. Ce maintien d'une définition classique de l'autorité ne signifie pas pour autant que la violence soit absente du politique. Cependant, il est important de retenir ici que celle-ci survient là où l'autorité fait défaut.

Classiquement, l'autorité (*auctoritas*) se distingue du pouvoir ou de la puissance (*potestas*) : elle est cette modalité du commandement humain qui prend sa source dans un ordre légitime et qui, en droit, se passe à la fois de la contrainte et de la persuasion » (Cassin, 2004: 156).

La « fondation » ne désigne pas à un seul événement, mais un ensemble d'histoires racontées et auxquelles on se réfère en débutant par « in the olden days ». Cela permet

une « augmentation » plus facile par ajouts de récits des actions et des expériences vécues par les ancêtres, qui seront repris au fil des générations :

[...] les précédents, les actions des ancêtres et la coutume qu'elles engendraient, étaient toujours liants. Tout ce qui arrivait était transformé en un exemple, et l'*auctoritas maiorum* s'identifia aux modèles autoritaires de la conduite présente des hommes, à la norme politique morale comme telle. C'est aussi pourquoi la vieillesse, distinguée par les Romains du pur et simple âge adulte, était vu comme le moment qui contient l'acmé de la vie humaine; non pas tant à cause de la sagesse et de l'expérience accumulées qu'à cause de la plus grande proximité du vieillard aux ancêtres et au passé (Arendt, 1972 : 163).

L'âge adulte et la vieillesse sont également fortement distincts dans la conception de la vie chez les Akans (comme dans plusieurs autres groupes au Ghana et en Afrique en général). Aussi, le mot « elder » (en Twi : *opanyin*) distingue, parmi les vieux, ceux qui méritent, en réponse à une conduite exemplaire durant leur vie, d'être imités. Cependant, effectivement, on considère la simple vieillesse comme le sommet de toute vie, parce que les vieux, même s'ils ne sont pas des anciens ayant eu une vie exemplaire, ont été témoins des enseignements des ancêtres. Puisqu'on accorde à ces expériences passées une grande autorité, référer à la mémoire sociale aidera à légitimer, favoriser ou imposer un ordre politique. Pour se faire, il faudra rallier le plus grand nombre autour d'une interprétation commune :

Concerning social memory in particular, we may note that images of the past commonly legitimate a present social order. It is implicit rule that participants in any social order must presuppose a shared memory. To the extent that their memories of a society's past diverge, to that extent its members can share neither experiences nor assumptions (Connerton, 1989: 3).

Il est important de saisir que l'exactitude historique ne guide pas la mémoire sociale. Bien que celle-ci raconte des événements réels du passé, lors de chaque transmission, on a « augmenté » ceux-ci de l'autorité du système moral. Il en résulte que les événements ont été réifiés et transformés en mythe :

The narrative tells of historical events – but of historical events transfigured by mythicisation into unchanging and unchangeable substances. The contents of the myth are represented as being not subject to any kin of change. The myth teaches that history is not a play of contingent forces (Connerton, 1989: 42).

Arendt ajoute également qu'il faut un effort pour qu'il y ait mémorisation sociale d'un événement accompli et qu'il n'y ait pas une perte de l'histoire. Elle nomme « l'achèvement » cette dernière étape consistant à « raconter l'histoire » et à « transmettre son sens » : « sans cet achèvement de la pensée après l'acte, sans l'articulation accomplie par le souvenir, il ne restait tout simplement aucune histoire qui pût être racontée (Arendt, 1972 : 15) ».

1.3.2. LES PRATIQUES SOCIALES

Dans ce travail, les pratiques sociales seront considérées comme les principaux véhicules de transmission des valeurs et de la tradition. Elles se situent donc au cœur du politique. Par ces actions, les communautés définissent et redéfinissent leur relation au passé et orientent le futur.

Offrir une performance publique incluant des rituels est l'une des pratiques sociales les plus significatives pour diffuser la tradition. Pour les amateurs de politique comparée, Comaroff et Comaroff proposent un recueil de textes rassemblant des essais tirés de conférences ayant pour point commun d'être des études de cas (très variées) concernant des rituels et situés sur le continent africain (à l'exception du chapitre 4 qui ne traite pas d'un rituel). Les éditeurs annoncent en introduction que les rituels ont longtemps été une marque, dans la pensée occidentale, de séparation entre la modernité rationnelle et les cultures de tradition (Comaroff et Comaroff, 1993 : xv). À titre d'exemple, le chapitre 1 traite de la peur de la mort lorsqu'un marché est inauguré sans sacrifice humain à Arewa,

une région centrale du Niger (Masquelier, 1993 : 3-33); le chapitre 2 de la danse de Nyau, rituel des villages Chewa du Malawi central (Kaspin, 1993 : 34-57); le chapitre 5 du lien entre la sorcellerie Yoruba et l'économie du cacao (Apter, 1993 : 111-128); et le chapitre 6 de la sorcellerie dans la presse populaire nigériane (Bastian, 1993 : 129-166).

Wulf souligne l'importance de l'interprétation de ces pratiques, au-delà d'une certaine répétition qu'elles contiennent :

[...] les processus sociaux visant à établir une continuité sont le plus souvent mis en scène sous la forme de rituels. [...] L'important alors est de prendre en considération l'excédent sémantique inhérent aux processus rituels, qui est autant dû à leur caractère corporel et performatif, qu'eu fait que leur interprétation dépend toujours des contextes historiques et culturels dans lesquels ils ont lieu (Wulf, 2004 :7).

Lors d'un rituel, la plupart des membres de la communauté, ne participent pas à la performance. En y assistant, ils font néanmoins une expérience formatrice :

Les rituels sont des mises en scène sociales vécues par les sens dans lesquelles surgit une expérience de la différence. Les rituels sont des représentations culturelles, et, en tant que telles, sont corporels, performatifs, expressifs, symboliques, régularisés, non instrumentaux et efficients. Ils sont répétitifs, homogènes, liminaires, publics et opérationnels. Les rituels sont des modèles institutionnels de mises en scène du savoir collectif de pratiques d'actions communes qui permettent de confirmer l'autoreprésentation et l'auto-interprétation de l'ordre institutionnel ou communautaire. Leur arrangement scénique comporte des facteurs de reproduction, de construction et d'innovation. Les actes rituels ont un commencement et une fin, c'est-à-dire qu'ils sont régis par une structure temporelle. Ils ont lieu dans les espaces sociaux qu'ils forment. Les processus rituels incarnent et concrétisent les institutions et les organisations, et ont de surcroît un caractère de mise en relief. Ils sont ostentatoires et déterminés selon le cadre dans lequel ils ont lieu. Ils contribuent à élaborer des transitions entre situations et institutions sociales et à négocier les différences entre individus et situations. Les rituels vont de pair avec des relations de pouvoir et structurent la réalité sociale; ils génèrent et peuvent transformer les ordres sociaux et les hiérarchies. Leurs mises en scène et représentations nécessitent un savoir du rituel, qui est un savoir pratique pouvant être acquis de manière mimétique dans la participation aux situations rituelles. En tant que tel, on peut dire que c'est un savoir sensible dont le caractère mimétique assure le pouvoir performatif (Wulf, 2004 : 8).

Dans les pratiques sociales des communautés akans, les rituels sont principalement performés lors des festivals, des cérémonies religieuses, des commémorations

traditionnelles, de l'entrée en fonction des chefs traditionnels (*enstoolment*) et des cérémonies marquant traditionnellement les étapes de la vie (*outdooring ceremonies*, mariage, funérailles).

Une autre pratique sociale consiste à raconter, à enseigner aux plus jeunes par le biais de récits mythiques, de légendes, de proverbes, de contes contenant une morale. Le *Nouveau vocabulaire de la philosophie et des sciences humaines* décrit la notion de « mythe » :

[...] la notion de mythe s'est étendue aux récits légendaires transmis par les traditions écrites ou orales de tous les peuples (à l'exclusion d'abord des textes et croyances chrétiennes). [...] Les historiens des sociétés archaïques, les ethnologues, ont entrepris de classer, décrire, analyser les mythes non seulement comme expressions de croyances et de rituels religieux, mais comme représentations qu'une société a d'elle-même, de sa culture, de sa structure. Bien que le récit mythique se rapporte volontiers à un passé lointain, indéterminé (« il était une fois »), voire à la création du monde, un mythe révèle des préoccupations, des usages aussi bien présents et à venir que passés (Morfaux et Lefranc, 2005 : 354-355).

Nous reprenons cette conception de ce qu'est le mythe en y ajoutant deux légères modifications. 1) Nous n'excluons pas les textes et croyances chrétiennes de la notion. 2) Nous rejetons la qualification « archaïque ». Le même dictionnaire (Morfaux et Lefranc, 2005) nous apprend d'ailleurs sous l'entrée « archaïque » que celles-ci ne connaissent pas l'écriture. Il serait donc impossible pour une telle société de transmettre des traditions écrites. Cependant, si cette distinction était maintenue, nous ne voyons aucune raison de ne pas appliquer le concept de mythe aux sociétés qui ne seraient pas « archaïques ». Les mythes seraient donc les représentations qu'ont les peuples de leur statut social, de leur organisation. Ils sont représentés sous la forme de récits légendaires qui se rapportent à un passé fabuleusement lointain. Par extension, ils définissent la source d'autorité qui donne accès au pouvoir légitime.

Les mythes et les rituels ont en commun d'être des pratiques sociales, mais surtout d'être des médiums de transmission d'un système moral privilégié :

Both rituals and myth may quite properly be viewed as collective symbolic texts; and on this basis one may then go on to suggest that ritual actions should be interpreted as exemplifying the kind of cultural values that often also are expressed in the elaborate statements that we call myths- as exemplifying these values in another medium (Connerton, 1989: 53).

Structurellement, les rituels et les mythes diffèrent en ce que la structure des mythes est plus facilement adaptable au contexte particulier de son énonciation Connerton (1989).

1.4. LES TRADITIONS ORALES

Les anthropologues et historiens africanistes contemporains ont beaucoup réfléchi à la façon d'étudier les « traditions orales ». En 1961, avec *De la tradition orale : Essai de méthode historique*, Vansina devient l'un des premiers à s'intéresser d'un point de vue méthodologique et théorique à l'implication de l'oralité comme mode de transmission. Une question récurrente hante les chercheurs : les traditions orales sont-elles des sources historiques valables ou crédibles? Ce doute est moins important lorsque l'on traite du monde contemporain et du présent sans chercher à faire de l'histoire des idées. Vansina insiste sur la validité des sources orales pour l'Histoire :

Dans les régions du monde habitées par des peuples sans écritures, la tradition orale reste la principale source historique qui puisse être utilisée pour la reconstruction du passé. Même chez les peuples qui connaissent l'écriture, nombre de sources historiques, parmi les plus anciennes, reposent sur des traditions orales. Cette double considération fait ressortir à suffisance l'utilité pratique d'une étude consacrée aux caractères propres de la tradition orale et à la méthode qui peut contribuer à en examiner la véracité (Vansina, 1961 : 5).

Il importe de constater que la tradition orale peut également être conçue comme source de toutes les vérités. Étudier, apprendre et transmettre la tradition orale est alors une tâche

épistémologique. Hampâté Bâ, à qui on associe la paternité de l'adage : « En Afrique, quand un vieillard meurt, c'est une bibliothèque qui brûle » est l'un de ceux qui ont défendu avec vigueur, au vingtième siècle, la validité de la tradition orale et l'utilisation des sources orales comme données historiques :

Qui dit tradition en histoire africaine dit tradition orale. Nulle tentative de pénétrer l'histoire et l'âme des peuples africains ne saurait être valable si elle ne s'appuie sur cet héritage de connaissances de tous ordres, patiemment transmis de bouche à oreille et de maître à disciple à travers les âges (Hampâté Bâ, 2008: 7).

L'oralité est alors présentée comme source de toutes les connaissances. Hampâté Bâ insiste sur les capacités mnémoniques phénoménales des anciens. Le raisonnement de Hampâté Bâ permet d'insister sur la puissance indéniable de la mémoire dans les cultures dominées par l'oralité et de souligner la force contraignante de la parole des gens :

Or, c'est dans les sociétés orales que non seulement la fonction de la mémoire est la plus développée, mais que ce lien entre l'homme et la Parole est le plus fort. Là où l'écrit n'existe pas, l'homme est lié à sa parole. Il est engagé par elle. Il *est* sa parole et sa parole témoigne de ce qu'il est. La cohésion même de la société repose sur la valeur et le respect de la parole (Hampâté Bâ, 2008 : 8).

Ce respect de la parole peut être attesté par quiconque a vécu dans une société de l'oralité. Ceci garantit une certaine force à la parole et aux propos formels des gens. D'où l'importance que nous accorderons dans le chapitre II à une forme particulière de serment (*ntam*). Malgré tout, par divers processus, il existe une altération du discours à travers le temps.

Chez les Akans, en 1952, l'anthropologue Eva Meyerowitz faisait face à la réalité d'une tradition orale:

No attempts, it appears, have been made at any time by the Akan to develop a script of their own [...]. Nevertheless, wherever wars did not intervene to kill or take into captivity those engaged at the royal courts in the transmission of oral traditions, these have been

kept well enough. Great stress was laid on accurate memorising and repetition and those who made mistakes in their recitals were heavily punished (Meyerowitz, 1952: 19).

Le fait que les Akans aient une tradition qui est presque exclusivement orale amplifie l'effet de distorsion créée par le contexte sociohistorique et accorde à l'orateur un certain pouvoir. Owusu en mentionne un exemple, en expliquant que les anciens interrogés par Meyerowitz lui auraient probablement caché certains événements peu glorieux de leur histoire :

There is reason to believe that the elders whom Meyerowitz interviewed through an interpreter – another stumbling-block – deliberately withheld certain information from her. For example, the defeat of the Agona by the Gomoa-Fante in the seventeenth century, a watershed in the political history of the Agona, is never mentioned even in passing (Owusu, 2006: 53).

Dans la même logique, Meyerowitz elle-même explique comment les détails de la tradition orale du royaume Bono se sont perdus après que leur royaume ait été conquis par les Asantes en 1704. Les noms des ancêtres et leurs origines ne pouvaient être transmis sans risquer la peine de mort, puisqu'il ne s'agissait pas de la tradition asante (celle des vainqueurs de l'histoire) (Meyerowitz, 1952 : 20-21). Ceci montre que la tradition est malléable, traversée par des relations de pouvoir et des luttes de position. Cet exemple montre que, suite à une guerre, un groupe (les Asantes) a tenté (avec succès) d'annihiler la version de la « tradition » d'un autre groupe (le royaume Bono).

Aujourd'hui, les historiens étudiant le passé des sociétés dont l'oralité est un mode de civilisation fort incluent les sources orales au même titre que les sources écrites. Buah, qui a écrit *A History of Ghana*, publié pour la première fois en 1980 puis en 1998 pour la seconde édition nomme l'« histoire orale » comme la première de ses sources historiques :

In very early societies, before the art of writing was invented, and in modern societies with widespread illiteracy, oral history was and is the principal way of preserving the stories of the past. The accounts, depending on people's memory, were handed down in several ways. Most common of these was by word of mouth (vii).

Après avoir présenté celle-ci comme sa principale source pour établir l'histoire du Ghana, l'auteur présente quelques limites de la tradition orale comme source pour l'Histoire :

In spite of their value as a foundation of our knowledge of history, oral records as described above, suffer serious drawbacks. First, being dependent on human memory, the accounts undergo substantial changes in the course of being repeated. Quite apart from deliberate omissions and exaggerations of the facts made for nationalistic reasons, certain vital information may, by the nature of oral history, be missed out. These details include dates, how the people lived, the motives for why the very early peoples acted in the ways they did (Buah, 1998 [1980]: vii).

Prenons en considération un défaut de l'histoire orale mentionné ici, soit les altérations créées par la répétition. Ce phénomène est chaque fois une occasion renouvelée pour faire progresser le discours, en l'adaptant notamment au contexte particulier dans lequel il est énoncé ou au public auquel il est destiné. L'auteur qualifie d'informations « vitales » qui pourraient être inconsciemment éliminées des éléments qui, par leur omission, deviendront futiles. Ce processus n'est cependant pas exclusif aux traditions orales et constitue la norme du discours historique.

Meyerowitz soulignait également le même danger de disparition d'une information par faute de transmission :

[...] all local transmission of past events is still oral and there is the danger that, with the death of the older generation in the Gold Coast, all records will die with them, unless an attempt is being made to arouse sufficient interest in the younger generation to preserve them (Meyerowitz, 1952: 19).

Les modifications du discours original s'avèrent inévitables dans la multiplication des reprises et des transferts. Mais même à l'origine, à sa première diffusion, un récit (qu'il

soit oral ou écrit) ne comprend jamais l'ensemble de la réalité. En 1961, Vansina soutenait en effet que :

Le témoignage n'est qu'un mirage de la réalité dont il rend compte. Dans une tradition orale, le premier témoin déforme la réalité volontairement ou involontairement. Il n'en perçoit déjà qu'une partie et il attribue une signification à ce qu'il voit. Son témoignage est empreint de sa personnalité, coloré par ses intérêts et compris à l'intérieur d'un cadre de référence de valeurs culturelles. Les témoins de la chaîne, y compris le dernier témoin, eux altèrent et déforment ce premier témoignage sous l'influence des mêmes facteurs : leurs intérêts et les intérêts de la société, les valeurs culturelles et leur propre personnalité (69).

Plusieurs éléments contribuent ici à transformer un discours autre que les défaillances de la mémoire, notamment l'empreinte du premier orateur sur la « réalité » transmise. Celui-ci donne sens à ses observations, tout comme chacun des transmetteurs du premier témoignage qui s'altère donc graduellement. Plus récemment, Derive reconnaît également une déformation éventuelle au discours oral par sa constante répétition au fil des ans. Au sujet de la mémoire, il admet l'impossibilité du développement parfait de cette capacité. De plus, il note que la transformation graduelle est une particularité de l'oralité découlant de l'absence d'existence matérielle fixe et par conséquent, de sa nécessaire et constante reproduction :

Après qu'un discours a été énoncé, il n'existe plus, concrètement parlant. Pour le faire exister à nouveau, il faut un nouvel acte créateur. Celui-ci n'est possible que par un effort de la mémoire. Or on sait que cette faculté a des capacités limitées et qu'elle est soumise à des pressions psychologiques inconscientes qui la rendent très subjective. Cela veut dire que, dans une communauté soumise à un régime dominant d'oralité, un discours ayant une identité individuelle au sein d'un patrimoine est nécessairement exposé à la variabilité, toutes les fois qu'un nouvel énonciateur le re-produit. Cela est vrai non seulement quand les interprètes diffèrent, mais aussi lorsqu'il s'agit des performances successives d'un même interprète (Derive, 2008 : 20).

Cette déformation est d'autant plus importante lorsque les textes sont très longs et moins protocolaires. Il y aura donc plus de variation dans les contes ou les légendes que dans les proverbes par exemple. Aussi, le style influe la capacité de mémorisation. Les formules

appries ou les énoncés « portés par une mélodie qui structure le texte » risquent de mieux se conserver avec le temps et les nombreuses reprises. Dans le cas des longues histoires récitées en prose dans une forme plus libre, sauf exceptions, elles se modifieront graduellement (Derive, 2008 : 20).

Baumgardt poursuit dans le même sens, en expliquant que c'est la caractéristique même de l'oralité qui empêche une réplique parfaite de l'original. Le contexte et le moment dans lesquels le texte est énoncé font ici partie de lui, et il s'agit du propre de la performance :

La situation d'énonciation – non reproductible à l'identique – qui instaure une relation immédiate entre l'énonciateur et le destinataire, est la condition et en même temps la conséquence de l'ancrage du texte dans l'oralité. En effet, la spécificité du texte de littérature orale relève justement du fait que le texte n'est pas « seul » mais qu'il est « entouré », qu'il est tributaire de la performance, qu'il est indissociable des éléments relevant de la situation d'énonciation et de la façon de le dire, car en dehors de la performance, le texte de littérature orale n'existe pas (Baumgardt, 2008 : 50).

Un « texte » a la possibilité d'être adapté à son contexte d'utilisation, et ce, non seulement par l'orateur, mais également par les récepteurs du message.

Derive explique la nature nécessairement collective de la « littérature orale » africaine. Le texte doit être performé à nouveau et ce, à mainte reprise pour finir par entrer dans la tradition. Or, chaque fois, l'acteur n'est pas uniquement le diffuseur du texte, mais également le public qui le reçoit. Cette expérience collective produit une œuvre collective. « [Le texte] est devenu une œuvre collective à laquelle ont – consciemment ou non – participé tous ceux qui l'ont re-créé dans le cadre d'une nouvelle interprétation, en le modifiant insensiblement au fil des générations ». Les compositions ainsi créées sont anonymes. Si elles sont individuelles, elles ne forment pas encore la tradition orale. « Pour qu'elles intègrent ce répertoire, elles devront être reprises un grand nombre de fois, avec

des remodelisations successives en fonction des attentes canoniques de la communauté, attentes qui peuvent elles-mêmes évoluer avec le temps (Derive, 2008 : 21) ». Il y a toujours altérations d'un discours par sa répétition constante au fil des décennies, par sa propagation spatiale (de communauté en communauté), par sa reprise dans les performances verbales de différents interprètes et par ses accommodements faits en vertu d'un contexte particulier. Cependant, ces divergences ne peuvent être considérables au point d'être perçues par les auditeurs comme déformations et altérations modifiant complètement le récit original :

En fait, ce phénomène apparemment paradoxal entre l'exigence d'une stabilité et la réalité d'une variabilité est bien rendu par le concept de *tradition*, introduit par les ethnologues. La tradition, qui suppose la conformité à un état antérieur, repose en effet sur ce paradoxe qu'elle ne se perpétue que parce qu'elle est capable de varier insensiblement. Sinon, elle serait rapidement obsolète du fait de l'évolution de la société (Derive, 2008 : 25).

Nous préférons, dans cette étude, remplacer l'expression « littérature orale » par la formule « tradition orale » puisque le terme « littérature » nous semble inapproprié pour traiter de la forme parlée, puisqu'il appartient à un champ linguistique associé d'abord à la production écrite.

La compréhension transforme également graduellement les récits transmis. Gadamer proposait de définir le comprendre comme :

[...] le jeu où passent l'un dans l'autre le mouvement de la tradition et celui de l'interprète. L'anticipation de sens qui guide notre compréhension d'un texte n'est pas un acte de la subjectivité, mais se détermine à partir de la communauté (*Gemeinsamkeit*) qui nous lie à la tradition (Gadamer, 1967 : 315).

Comprendre un discours, une tradition, implique donc nécessairement des allers-retours entre l'histoire et l'être situé dans le présent et en conséquence une adaptation partielle du récit. La compréhension n'est pas une simple transposition du langage d'une personne à

une autre. « Il suffit de dire que, *dès que l'on comprend, on comprend autrement* (Gadamer, 1967 : 318) ». Chez les Akans, la tradition orale est une référence constante. Tout en y récupérant des éléments, on réécrit celle-ci. Cette tradition peut-elle parler au présent? Être comprise? Pour Gadamer, le comprendre exige d'abord un questionnement créé par la suspension des préjugés : « toute suspension de jugement, par conséquent celle de préjugés, a pour structure celle de la question (Gadamer, 1976 : 321) ». Un orateur du présent entre en dialogue avec le passé après l'avoir interrogé. Pour ce faire, il a d'abord dû suspendre ses jugements et tenter de comprendre la tradition.

Gyekye propose une définition de la tradition qui l'attache à la culture :

I define as tradition any cultural product (i.e., values, practices, institutions, etc.) that was created or pursued by past generations and that, having been preserved by successive generations, has persisted to the present (i.e., a particular present). Culture is of course a creation of a society, not of an individual, even though it would be true to say that some specific artistic products, such as music or dance forms, are created originally (initially) by individual members of a society (1996: 164).

Nous retiendrons de cette définition que la tradition comprend un ensemble de produits culturels créés par les générations précédentes, préservés par leur transmission. Si la culture forme en partie la tradition, elle sert également de véhicules de diffusion par lesquels la tradition est transmise. L'élément de passation aux prochaines générations est ce qui est spécifique à la tradition mais qui n'appartient pas nécessairement à la culture, deux termes que nous distinguons. Dans son sens plus large, la culture comprend plus que la tradition. Conçue plus étroitement, la culture peut être plus directement liée à la tradition. Cependant, par ces deux acceptations du concept, le mot culture est plus ambigu et moins précis que le mot tradition, que nous privilégierons.

Arendt compare la tradition au testament d'un peuple, qui serait légué pour orienter la transmission et la conservation des éléments du passé jugés précieux :

Le testament qui dit à l'héritier ce qui sera légitimement sien, assigne un passé à l'avenir. Sans testament ou, pour élucider la métaphore, sans tradition – qui choisit et nomme, qui transmet et conserve, qui indique où les trésors se trouvent et quelle est leur valeur – il semble qu'aucune continuité dans le temps ne soit assignée et qu'il n'y ait, par conséquent, humainement parlant, ni passé ni futur, mais seulement le devenir éternel du monde et en lui le cycle biologique des êtres vivants (Arendt, 1972 : 14)

La fonction de la tradition est de transmettre le « témoignage des ancêtres » sur leurs expériences passées :

La tradition préservait le passé en transmettant d'une génération à la suivante le témoignage des ancêtres, qui, les premiers, avaient été les témoins et les créateurs de la fondation sacrée, l'augmentant ensuite par leur autorité à travers les siècles. Aussi longtemps que cette tradition restait ininterrompue, l'autorité demeurait inviolée; et agir sans autorité et sans tradition, sans norme et modèle admis, consacré par le temps, sans l'aide de la sagesse des pères fondateurs, était inconcevable (Arendt, 1972 : 163).

Arendt soutient que « l'autorité [de la tradition] a disparu du monde moderne » (121). Il s'agit d'une généralisation qui ne peut s'appliquer aux communautés non occidentales vivant selon des principes traditionnels. Au Ghana, comme dans la plupart des pays africains, la tradition est omniprésente dans l'ensemble des activités sociales, constitue la source de l'autorité politique et détermine plusieurs actions.

Christiane Owusu-Sarpong, une anthropologue qui travaille sur les traditions des Akans du Ghana, complète bien Arendt pour la définition du concept de tradition :

The word « tradition » has often been misconstrued and perceived as referring to an ancient body of rules, of habits, of beliefs, of knowledge, only worthy of preservation in the ethnographic *Museum of Mankind*, notwithstanding the Latin origin of the noun *tradition*, itself derived from the two Latin verbs (*trader* + *transmitter*). As a matter of fact, Quintilian, the rhetorician, did use *tradition* with the meaning of *teaching* in his *De institutione oratorio*; and this usage implies that, right from its creation, the noun *traditio* did suppose not only the mere passing on from one generation to another of the same cultural contents (*tradere*), but also and more so the continuous reactivating of values

(transmittere) a specific society considers as traditional- that is, as inherited from its founding fathers (Owusu-Sarpong, 2003a : 35).

La tradition est donc la transmission et la réactivation des valeurs héritées du passé, de la « fondation » du social (augmentée par l'autorité de chacun des ancêtres) tout en étant directement liée à l'échange, à la transmission d'une génération à l'autre et à l'enseignement. Dans une société où la tradition est fortement présente, elle commande les actions des vivants. De plus, par son autorité, la pertinence de ce que la tradition commande ne peut être remise en question. Nietzsche présente l'obéissance à la tradition comme passive : « Qu'est-ce que la tradition? Une autorité supérieure à laquelle on obéit, non parce qu'elle commande l'*utile*, mais parce qu'elle *commande* (1987 [1881] : §9, 14) ». Cette définition de la tradition comme impérative peut sembler, *a priori*, s'opposer à une conception plus ouverte de la tradition qui serait le résultat d'un processus visant de constants changements.

Le Ghanéen Maxwell Owusu présente l'autre aspect du concept de tradition, qui ne serait qu'un ensemble d'« arrangements sociaux » contextuels en insistant sur la nécessaire évolution de son contenu. Selon lui, on invoque la tradition pour résister au changement uniquement lorsque les intérêts privilégiés des autorités traditionnelles sont en jeu :

Traditionalists – upholders of tradition – are not necessarily against change; they resist change only when it destroys the economic and coercive basis of traditional power and privilege. Tradition, in this sense, means social arrangements, including their political and symbolic aspects, that are thought of as, or believed to be, right at any one period, because these arrangements are associated with the past, immediate or remote, and therefore worth maintaining or passing on to posterity. Thus, tradition or custom as a complex set of expressive symbols, beliefs, norms, values, justifications, and validations is strategically reinterpreted, redefined, and manipulated in situations of social change, as groups and individuals compete for political and economic advantages (2006 : 39).

Ces deux conceptions qui paraissent *a priori* opposées représentent plutôt deux aspects du même phénomène. En effet, si la tradition est constamment réinterprétée, investie de

nouvelles valeurs, objet du pouvoir politique et fort dynamique, elle est néanmoins imposée et elle devient commandement, elle lie. La tradition, tous n'ont pas le pouvoir de la contourner, de lui désobéir et encore moins de la changer. Nul n'a le pouvoir de l'abolir.

Dans l'introduction de *De la Postcolonie*, Mbembe souligne les problèmes qu'il y a de catégoriser les sociétés africaines comme « sociétés de la tradition ». Le premier problème concerne la possibilité pour l'argumentation libre dans la mesure où on pose comme origine un début des temps mythiques :

Puisque mythe et fable exprimeraient le pouvoir même de l'originaire, rien dans ces ensembles ne serait, comme on vient de le noter, passible de justification, et peu de place serait laissée à l'argumentation libre. L'invocation du temps des commencements suffirait (2000 : 12).

L'opposition à cet aspect de la conception d'une société de la tradition nous semble valable. Cependant, on écarte souvent dans les pratiques politiques locales au Ghana l'argumentation libre en invoquant justement l'autorité de la tradition, sans que cette dernière ne soit justifiée. Néanmoins, les porteurs de la tradition sont libres de transférer ou non et d'altérer un récit. Certaines histoires cessent d'être transmises, d'autres sont changées au fil du temps par les conteurs. Entre adultes, il est également possible de s'opposer à la morale d'une histoire en posant comme contre-argument une histoire alternative. L'opposition à la tradition emploie des modes argumentatifs différents de l'argumentation libre, mais la critique existe bel et bien dans les sociétés traditionnelles.

Le deuxième problème posé par Mbembé fait écho à l'aphorisme de Nietzsche présenté plus haut et concerne l'impossibilité du changement :

Deuxièmement, en plus d'être mues par cette force aveugle qu'est la coutume, ces ensembles vivraient sous le poids des charmes, des sortilèges et des prodiges et seraient réfractaires au changement. Le temps, « toujours déjà-là », « depuis toujours », y serait stationnaire. D'où l'importance de la *répétition* et des cycles, et la place centrale qu'occuperaient, dans la vie effective, les procédures de l'enchantement et de la divination, ainsi que les stratégies d'accoutumance, par opposition à celles de rupture. L'idée même de progrès viendrait s'y désintégrer. Le changement y surviendrait-il – chose rare au demeurant – qu'il suivrait, comme de nécessité, une trajectoire désordonnée et un cours accidentel dont l'aboutissement ne pourrait être qu'un chaos indifférencié (2000 : 12).

Le deuxième chapitre du présent travail s'efforce de montrer que la conception du temps et de l'histoire dans les communautés akans du Ghana n'est ni cyclique, ni strictement évolutive. Nous insistons aussi sur l'idée que la répétition (par rituels par exemple) implique toujours des modifications et des adaptations au contexte et au public ciblé. Dans ces répétitions, il y a changement progressif et continu. Le changement n'est donc pas rare, il est constant. Loin d'être désordonné, le changement continu s'inscrit en relation au passé. De plus, l'idée des temps anciens « *In the olden days* » a été construite au fil du temps. Si la société imaginée s'appuie effectivement sur des éléments matériellement existants du passé, il ne s'agit aucunement d'une reproduction du réel. Le temps n'est donc pas stationnaire.

Le problème théorique posé par l'opposition des deux aspects constituant la tradition a également retenu l'attention de Mircea Éliade. Dans le chapitre « La terreur de l'histoire » de l'essai *Le mythe de l'éternel retour* (1969), le penseur propose de distinguer deux interprétations de l'histoire. Il maintient que l'appartenance d'une personne à une civilisation traditionnelle ou à une société moderne conditionnera sa façon de donner sens aux événements passés :

[1] L' « homme historique » (moderne) *se sait et se veut créateur de l'histoire* [...]

[2] L'homme des civilisations traditionnelles a à l'égard de l'histoire une attitude négative. Soit qu'il l'abolît périodiquement, soit qu'il la dévalorisât en lui trouvant toujours des modèles et des archétypes transhistoriques, soit enfin qu'il lui attribuât un sens métahistorique (théorie cyclique, significations eschatologiques, etc.), l'homme des civilisations traditionnelles n'accordait pas à l'événement historique de valeur en soi, il ne la regardait pas, en d'autres termes, comme une *catégorie spécifique de son propre mode d'existence* (1969 : 158).

Selon Éliade, paradoxalement, le mythe de l'éternelle répétition reçoit toute sa portée dans les théories cycliques modernes par opposition à celles du Moyen-Âge, alors que les hommes n'avaient pas connu la terreur de l'histoire (164). Les sociétés traditionnelles qui choisissent, encore aujourd'hui et malgré la globalisation, de se maintenir dans une temporalité « hors de l'histoire » (comme le font les communautés akans du Ghana contemporain) peuvent s'apparenter aux « nouvelles » théories de l'éternel retour. Éliade déchiffre dans ces revalorisations du mythe de la périodicité cyclique et du retour éternel « plus qu'une résistance à l'histoire, une révolte contre le *temps* historique, chargé d'expérience humaine, dans le temps cosmique, cyclique et infini » (171). Il souligne que « l'homme archaïque » a également une *histoire*, c'est-à-dire des moments *manifestés* et inscrits dans les mythes fondateurs. Par contre, s'il connaît une histoire « primordiale », celle-ci « se situe dans un *temps mythique* » (173).

De façon assez intéressante, Éliade considère « l'homme des civilisations archaïques » comme plus « libre » et plus « créateur » que « l'homme moderne ». En effet, d'une part, il n'est pas prisonnier de l'histoire et des législateurs faisant celle-ci. C'est en ce sens qu'il est libre :

Il est libre d'en être plus [que] ce qu'il a été, libre d'annuler sa propre « histoire » par l'abolition périodique du temps et la régénération collective. Cette liberté à l'égard de sa propre « histoire » qui pour le moderne est non seulement irréversible mais constitutive de l'existence humaine – l'homme qui se veut historique ne saurait en aucune façon y prétendre (176).

En plus d'être plus libre, cela le rend également plus créateur :

D'autre part, l'homme archaïque est sûrement en droit de se regarder comme plus *créateur* que l'homme moderne qui ne se définit créateur que de l'histoire. Chaque année, en effet, il prend part à la répétition de la cosmogonie, l'acte créateur par excellence. On peut même ajouter que, pendant quelque temps, l'homme a été « créateur » sur le plan cosmique, imitant cette cosmogonie périodique (répétée d'ailleurs par lui sur tous les autres plans de la vie) et y participant, sans parler des possibilités de « créations magiques » dans les sociétés traditionnelles, et qui sont réelles (177).

En effet, si à chaque répétition de la tradition, on crée, alors *sankɔfa* devient un principe cohérent. Il s'agit d'une direction à suivre, d'une idée qu'il ne faut pas oublier afin d'orienter la création sur les « bonnes » bases, dans la direction moralement souhaitable pour la communauté.

La question de l'invention des traditions (en Afrique notamment (Ranger, 1983)) a suscité un certain intérêt dans la littérature en histoire d'abord, puis a été reprise en science politique. L'idée que les traditions aient été inventées a fait l'objet de plusieurs analyses critiques qui tentaient de préciser comment une tradition particulière avait été construite. Connerton, qui travaille sur les mémoires collectives et les rites commémoratifs, décrit cette approche qui avance qu'il faut contextualiser un rituel pour le comprendre :

[...] the historical position, consists in the view that rites cannot be satisfactorily understood in terms of their internal structure alone. For all rituals, no matter how venerable the ancestry claimed for them, have to be invented at some point, and over the historical span in which they remain in existence they are susceptible to a change in their meaning. This thought has prompted the attempt to rediscover the meaning of ceremonials by resituating them in their historical context. On this view, to set a rite in its context is seen not as an auxiliary step but as an essential ingredient to the act of interpreting it; to investigate the context of a rite is not just to study additional information about it, but to put ourselves in a position to have a greater understanding of its meaning than would be accessible to someone who read it as a self-contained symbolic text (Connerton, 1989: 51).

Ces études, le plus souvent en Histoire ou en Anthropologie, découvrent des renseignements forts pertinents pour retracer la progression d'une tradition particulière. Toute tradition est une construction sociale humaine contingente à une histoire particulière et située. Les traditions des communautés akans du Ghana sont inventées, comme le sont par ailleurs toutes les traditions. Ceci étant dit, retracer l'évolution dans le temps d'une tradition particulière (faire « l'histoire des idées ») ne fait pas ici partie de nos objectifs de recherche.

1.5.LE DÉBAT ETHNOPHILOSOPHIQUE

Une question récurrente chez les philosophes africains : les principes de pensée issus des cultures africaines forment-ils des systèmes philosophiques? La pensée politique akan se trouve au cœur de ce débat, désormais associé au qualificatif «ethnophilosophique» (Mono Ndjana, 2009). Du côté des philosophes africains pourfendeurs de la proposition se trouvent le Béninois Hountondji (1976) et le Ghanéen Wiredu (1980). Pour eux, il n'y a pas de « philosophie akan ».

L'initiateur de ce débat est Hountondji qui s'oppose à ce qu'il considère comme de l'ethnographie à prétention philosophique et qu'il rebaptise ethnophilosophie (14). L'attaque qu'il propose est d'abord dirigée contre un ouvrage : celui qu'avait écrit Tempels (1961 [1949]), un missionnaire belge qui publia le livre souvent considéré comme le premier ouvrage de philosophie « africaine » : *La Philosophie Bantoue*. Cependant, ses arguments plus généraux quant à l'impossibilité de considérer la tradition orale ou les autres éléments des cultures africaines comme philosophiques méritent notre

attention. Pour lui, il a y confusion des genres dans une telle utilisation du mot philosophique.

[Celle-ci repose sur] la confusion d'un usage populaire (idéologique) et d'un usage rigoureux (théorique) du mot *philosophie*. Selon le premier sens est philosophique toute sagesse individuelle ou collective, tout ensemble de principes présentant une relative cohérence et visant à régir la pratique quotidienne d'un homme ou d'un peuple. En ce sens vulgaire du mot, tout homme est naturellement « philosophe », toute société aussi. Par contre, au sens le plus strict du mot, on n'est pas plus spontanément philosophe qu'on n'est spontanément chimiste, ou physicien ou mathématicien, la philosophie étant, au même titre que les mathématiques, la physique, la chimie, etc., une discipline théorique spécifique ayant ses exigences propres et obéissant à des règles méthodologiques déterminées (39).

Cet argument voulant que la philosophie soit une véritable discipline théorique nous conduira à privilégier le terme de « principes de pensée » ou « système de pensée » akan, en prenant garde de ne pas appeler ce système « philosophie ». L'idée controversée de Hountondji est que l'ethnographie est une discipline européenne qui s'adresse à l'Europe et qu'elle n'est d'aucun intérêt pour les Africains (47). Il insiste sur l'*à-venir* de la philosophie africaine et sur la nécessité d'organiser un débat autonome marqué par les confrontations de pensées individuelles d'Africains « libres et intellectuellement responsables » et par les discussions autour de questions préoccupant réellement les Africains (48-49; 76).

Contrairement à Hountondji et Wiredu, le Ghanéen Kwame Gyekye considère que les Akans possèdent un système philosophique qui leur est propre et que sa non-reconnaissance est due à une forme d'ethnocentrisme occidental. Il s'attaque à l'idée de Hountondji qu'il s'agisse d'une mythologie (Hountondji, 1976) en comparant la cosmogonie akan à la philosophie platonicienne et aux récits grecs présocratiques qui utilisent aussi les allégories, les métaphores et la mythologie. De plus, il note que plusieurs écrits de la Grèce antique sont anonymes et donc que l'absence d'auteur ne peut

éliminer du champ philosophique un récit (comme le fait Wiredu). Gyekye insiste surtout sur la valeur de la culture akan et sur la richesse des proverbes qu'il considère comme équivalent la valeur de la philosophie occidentale (Gyekye, 1987, 1997).

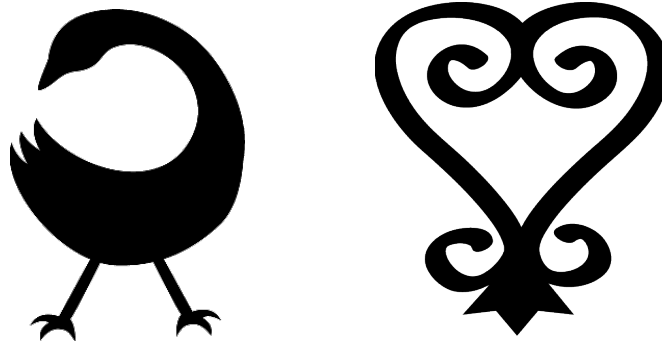
La richesse culturelle akan est évidente, et nous ne partageons absolument pas l'argument raciste voulant que la philosophie occidentale soit supérieure aux principes de pensée africains. Cependant, Wiredu et Hountondji (surtout) apportent des arguments tout à fait fondés, et ce, sans tomber dans l'ethnocentrisme occidental. Nous retenons que le «système de pensée akan», parce qu'il n'est pas mis pas écrit, s'offre difficilement à la critique publique. Les remises en questions de ce système de pensée se font de façon détournées : en changeant le sens d'un proverbe, en altérant légèrement un rituel, en cessant d'observer certains interdits ou en ne punissant pas les personnes allant à l'encontre de prescriptions traditionnelles. Or le propre de la philosophie n'est pas de créer des systèmes de pensée, mais plutôt de faire évoluer la pensée par la critique. Les cosmogonies africaines par leur richesse culturelle évidente s'offrent néanmoins comme des points de départ intéressants de futures réflexions philosophiques (c'est également la position de Hountondji).

1.6. SANKOFA

Sankofa est un idéogramme issu du système symbolique Adinkra des Akans du Ghana. Ce système symbolique comprend des centaines d'idéogrammes dont les symboles sont souvent utilisés pour orner les tissus traditionnels, dans l'architecture, sur les sculptures et pour décorer les trônes royaux. Chacun des symboles est accompagné d'un proverbe qui rend compte de sa signification. « *Sankofa* » (étymologiquement : *San* [retour]; *kɔ* [aller];

fa [prendre]) est communément traduit en anglais par : « *Go back and take (it)* » ou « *Go back and fetch it* ». Cependant, en situant la notion au cœur du système de pensée akan, cette traduction littérale ne rend pas l'ensemble du message philosophique qu'il porte. *Sankɔfa* signifie plus que de revenir à la tradition, il s'agit d'évaluer quelles sont les «bonnes» traditions pour pouvoir les retenir dans la culture. Alors que plusieurs ouvrages recensent les différents symboles du système et donnent les proverbes associés à chacun d'eux (Agbo, 2006) (Christian, 1976) (Quarcoo, 1994) (West, 1973) (MacDonald, 2007), certains vont plus loin que la recension. Par exemple, Kayper-Mensah (1976) crée des poèmes pour interpréter artistiquement chacun des idéogrammes. Arthur (2001), lui, propose la présentation analytique la plus complète du système *Adinkra* en classant les idéogrammes par thématiques, et en offrant la plus grande recension. Il va aussi jusqu'à prétendre qu'il s'agit du système « philosophique » des Akans.

Sankɔfa comporte deux variantes symboliques, le premier symbole représente un oiseau dont le cou est retourné et le bec pointe vers l'arrière et le second ressemble à une rosace. Ces symboles sont associés au proverbe (en Twi) : « *Sɛ wo were fi na wosan kɔfa a yennkyi* » qui se traduit littéralement par : Si tu oublies quelque chose, revenir le chercher n'est pas un interdit (un tabou) (Owusu-Sarpong, 2003a : 35) (Fianu, 2007).



Le proverbe et l'idéogramme ont été utilisés, traditionnellement par les Asantes puis, par extension, par les autres communautés akans, pour désigner la pratique de prendre les «bons» éléments de la tradition pour construire le présent (Ephirim-Donkor, 1997) (Fianu, 2007) (Owusu-Sarpong, 2003a).

1.6.1. UTILISATIONS POPULAIRES

Le terme *sankɔfa* a connu une utilisation populaire non négligeable. Au Ghana, *sankɔfa* est utilisé pour désigner plusieurs entreprises, organismes ou comme titres de toute sorte. Pour ne donner que quelques exemples, Sankɔfa est le nom d'une maison de production de film (*Sankofa Film & Video*), le nom d'un groupe de musique (*Sankɔfa Drum and Dance Ensemble*), de plusieurs troupes de danse, de restaurants, d'au moins un hôtel (près d'Aburi), le titre d'une chanson, un nom de famille, d'une maison d'édition (*Sankofa Publishing Company*), d'un logo apposé sur des vêtements (*sankofa collection*) accompagné du symbole (oiseau) et la revue scientifique *Archeology in Ghana* portait le titre de Sankɔfa durant sa première année d'existence (1975-1976).



Photo 1 : 7 février 2011, Aburi. Kwadwo portant

un chandail avec un logo « sankofa collection ».

Une imposante statue représentant la « version oiseau » du symbole se trouve également au centre d'un rond-point en plein cœur de la ville Kumase (*Adum*), capitale de la région asante.



Photo 2: 24 juillet 2010, Kumase. sculpture de sankofa au centre d'un rond-point

Le même symbole est également peint sur les murs bordant le terrain du National Cultural Centre de Kumase, au côté de quelques autres idéogrammes *Adinkra*.



Photo 3 : 24 juillet 2010, Kumase. Idéogrammes de *sankofa* sculpté (version cœur) devant le Manhyia Palace (palais du roi asante) et peint (version oiseau) sur les murs du National Cultural Center.

Nous avons aussi pu voir le symbole sur les porte-clés d'un hôtel de la même ville, sur les murs du restaurant à la plage Labadi (Accra) et sur un sac en toile posé sur le bord de la route à Aburi.



Photo 4 : 25 décembre 2010, Accra. Symbole *sankofa* peint sur le mur du restaurant de la plage.

Photo 5 : 19 décembre 2010, Aburi. Symbole *sankofa* intégré à un logo et un symbole de maïs, imprimé sur un sac de toile.

Photo 6: 2 avril 2011. Kumase. Porte-clés portant le symbole *sankɔfa*.

Nous avons même aperçu (17 décembre 2010), au bord de la route à Accra, une pancarte publicitaire d'une entreprise liée au pétrole, *Ghana Oil Driling Academy & Consultancy* qui utilisait le symbole (version oiseau) :



Photo 7 : 17 décembre 2010, Aburi.

Lors de notre arrivée à notre résidence louée à Aburi, nous avons également été surprise de voir que les rosaces de fer forgé représentaient le symbole *sankɔfa* (version cœur). Nous avons demandé à Kwadwo, le maçon de la maison, ce que cette rosace signifiait : «[Kwadwo] *Adinkra symbols*. [Q] Which one? [Kwadwo] *Adinkra symbols*; [Q] *Could it be sankɔfa* ?; [Kwadwo] *Adinkra symbols* » (Kwadwo, Aburi, 17 décembre 2010).



Photo 8 : 17 décembre 2010, Aburi. Symbole de *sankɔfa* inséré dans le fer forgé.

Un autre interlocuteur d'Obosomase, Kwasi, a identifié l'image (oiseau) de *sankɔfa*. Cependant, en réponse à la question: « *What is the meaning of sankɔfa?* », il nota : « *Sankɔfa. That one, I don't really know, unless I go and ask. You know here, we have a lot of things we say all the time: sankɔfa... sankɔfa... sankɔfa... but in truth, we don't really know the real meaning* (Kwasi, Obosomase, 2 février 2011) ». L'honnêteté de cette réponse résume bien l'utilisation populaire de *Sankɔfa* au Ghana. Le symbole et le terme sont utilisés pour décorer, pour introduire un élément traditionnel, pour inciter un retour à « quelque chose ». Quelques professeurs des cultures locales, chargés d'enseigner les traditions akans, m'ont expliqué en détail le concept. Autrement, la plupart des Akans peuvent identifier le symbole (oiseau) et comprennent ce que signifient les trois morphèmes *san-kɔ-fa* [re-venir-prendre]. Certains se rappellent qu'il s'agit d'un des symboles du système *Adinkra*, qu'ils ont étudié dans leur cours de *Cultural Studies*, à l'école secondaire, mais l'explication du sens des symboles ou les proverbes associés à chacun d'eux est souvent sortie de leur mémoire.

Avant 1993, en dehors des communautés akans et du Ghana, la notion était pratiquement inconnue. En 1993, le concept fait son apparition aux États-Unis avec le film de fiction *Sankofa*, du réalisateur d'origine éthiopienne Haile Gerima, qui gagna plusieurs prix internationaux (Gerima, 1993). À partir de la diffusion de ce drame de fiction relatant

l'histoire d'une afro-américaine en quête de ses origines africaines, « Sankofa » devint, en dehors des communautés akans (et particulièrement en Amérique du Nord anglophone), synonyme d'exigence de retour aux origines africaines. Le mot doublé de cette nouvelle signification connut une renaissance, particulièrement chez les Afro-américains. À titre d'exemple, il devint, aux États-Unis, le titre de programmes d'éducation et de nutrition destinés aux enfants afro-américains et le nom d'une école réservée aux enfants noirs, la version oiseau sert aussi de logo à « *The State Black Archives Research Center and Museum* » de l'Université de l'Alabama et Janet Jackson s'est fait tatouer le symbole sur son avant-bras.

1.6.2. USAGES UNIVERSITAIRES

À l'instar de la diffusion populaire étatsunienne de la notion, dans la littérature « universitaire » les quelques usages de sankofa (ou « sankofa ») depuis 1993 s'articulent généralement à l'idée de retour aux origines africaines. Nous présenterons deux exemples (Williams, 2006) (Tedla, 1995) de cette utilisation hors du système de pensée akan avant d'aborder la notion en son sein.

Dans sa thèse de doctorat soutenue à l'Université McGill en 2006 et intitulée *Sankofa : Recovering Montreal's Heterogeneous Black Print Serials*, Williams utilise la notion de « Sankofa » comme cadre théorique. Elle reprend la définition du concept provenant du livre *Owning Memory How a Caribbean Community Lost its Archives and Found its History* de Bastian qui écrit :

Sankofa is a proverb of the Akan people of West Africa expressed in the Akan language as « se wo were fi na wosan kofa a yenki ». Literally translated it means « it is not taboo

to go back and fetch what you forgot» or, in the shorter adaptation, « go back and fetch it». Sankofa teaches that people must go back to their roots to move forward and that whatever they have lost, forgotten, forgone, or been stripped of can be reclaimed, revived, preserved and perpetuated (Bastian, 2003 cité en exergue par Williams (2006)).

Dans l'ouvrage de Bastian cependant, ce passage est tiré d'un site web qui n'existe plus (www.mku95.com/sankofa.phtml). Williams ajoute: « Sankofa, or, “go back and fetch it”, is the concept that Black documents, once lost to archives and libraries, can be reclaimed (Williams, 2006: 48) ».

L'ouvrage *Sankofa : African Thought and Education* (Tedla, 1995), est un second exemple d'appropriation, par une Éthiopienne cette fois, de la notion de *sankofa*. Il s'agit d'un essai soutenant l'idée que « l'Occident » ait corrompu les « Africains », et qu'il faille revenir aux vraies valeurs de l'« Afrique » en proposant un programme d'éducation « africain ». Pour présenter les racines communes des Africains, l'auteure s'inspire presque exclusivement du peuple Amara Welloye d'Éthiopie, auquel elle appartient. Ensuite, elle entreprend d'expliquer ce qu'est la pensée occidentale (Ch.3 : « Western Thought »), soit une pensée libérale, individualiste et basée sur la théorie de l'évolution. Elle propose comme opposition au système d'éducation « occidental » ce qu'elle appelle « Sankofan Education », qu'elle présente comme suit :

The 21st century, requires the development of a new form of education that is firmly anchored in indigenous African thought and education while it judiciously borrows ideas and technologies from other peoples of the world. I call this type of education Sankofan education. Sankofan education is African oriented. It roots Africans in their cultural heritage while teaching them to transcend ethnic and national blinders to appreciate the relatedness of Africans throughout the world. African or the African world includes Africans on the continent and their descendants throughout the world (the diaspora). Thus Sankofan education promotes increased understanding and appreciation of the sensibilities, experiences and creations of continental and diasporan Africans. It is African-grounded education that places Africa and African values at the center of African peoples' lives. In other words, the values and criteria it uses for judging African peoples' work, behaviour and creativity is African (Tedla, 1995: 209).

D'autres ouvrages ont utilisé le terme *sankofa*, sans proposer un lien avec les Akans (Dixon et Wilson : 1994, Dove : 1998, Dudley et al.: 1997, Payne et Strickland : 2008 et Smith : 2005). Cependant, ces livres ont peu à voir avec le proverbe d'origine. Nous avons préféré examiner *sankofa* dans son contexte d'origine, soit comme principe et symbole du système *Adinkra*, système symbolique hérité des Asantes et aujourd'hui présent dans la culture ghanéenne, surtout dans les régions fortement peuplées par les Akans.

1.6.3. LE SYSTÈME D'IDÉOGRAMME *ADINKRA*

Nous n'avons trouvé aucun article scientifique traitant de la valeur de l'idéogramme *sankofa* ou livre faisant du symbole un sujet principal. Certains traitent du système *Adinkra* et contiennent une section sur *sankofa* (Christian, 1976, Kayper-Mensah, 1976, Quarcoo, 1994 et West, 1973). Un site web propose également un dictionnaire des symboles *Adinkra* et leur signification (MacDonald, 2007). Parmi les ouvrages et articles traitant du système de pensée akan, de leur religion traditionnelle ou de leur système politique, certains auteurs proposent au passage une explication sans qu'il ne s'agisse d'un sujet central (Ephirim-Donkor, 1997; Fianu, 2007; Owusu-Sarpong, 2003a; Gyekye, 2004; Sarpong, 2002). Le système *Adinkra* est considéré par certains comme un système philosophique, une écriture symbolique ou un système d'enseignement moral contenant des savoirs.

Le mot idéogramme vient de deux mots grecs : *ιδέα* [idée] et *γράμμα* [gramma= écrit]. Il s'agit donc d'un symbole graphique qui représente une idée ou un concept. Le système *Adinkra* représente plus d'une centaine d'idéogrammes. Bekerie s'est intéressé à

l'éthiopique comme système d'écriture africain. Sa réflexion le mène à proposer des ouvertures pour les recherches à venir concernant les autres systèmes d'écriture. Il mentionne qu'une étude éventuelle du système idéographique des Akans devrait s'assurer de prendre en considération les trois dimensions qu'il contient : 1) cosmologique; 2) philosophique et 3) épistémologique. « It is this holistic approach that may assist us in fully deciphering and understanding African knowledge systems (Bekerie, 1997: 106) ».

Adinkra est également le nom du tissu traditionnel sur lequel sont imprimés les idéogrammes comme *Sankɔfa*. « Adinkra cloth is a cotton fabric stamped with symbolic motifs that have meanings. The symbolism is an old traditional art form that dates back to over 150 years » (Fianu, 2007: 5). L'auteure propose l'explication suivante de la fonction des symboles *Adinkra* :

The symbols of Adinkra cloth also function as a mean of communication of ideas, documentation of social and cultural history and ornamentation of works of art. They manifest 160 iconographic properties as they are associated with particular group of artists or craftsmen (Fianu, 2007: 37) .

Les symboles sont donc des moyens de communication d'une société qui utilise peu l'écrit. Comme le note Fianu : « Some examples of Adinkra symbols meant to communicate proverbs, philosophical reflections, religious and moral values in the Ghanaian society [...] (38)». Les tissus *Adinkra* sont portés exclusivement par des personnes en deuil. On peut les voir en masse lors des funérailles.

En 1976, Albert W. Kayper-Mensah a proposé une œuvre artistique qui consistait à comprendre 67 symboles (idéogrammes) du système *Adinkra* par le biais de poèmes.

K.A. Myles, en préface, explique la nécessité d'une telle approche :

One of the problems one faces in explaining our indigenous symbols and thought forms in a foreign language such as English is just how to begin. Often the meaning of the symbol comes out clearly after the occasion on which it is used is cited and explained in some detail. This could be lengthy as sometimes it has to be illustrated with examples. Alternatively, when a brief explanation of the symbol is attempted, one sometimes ends up with a literal translation of the symbol, and this is not helpful at all (K.A. Myles, comme preface à Kayper-Mensah, 1976: vii).

Ce texte est une des rares tentatives écrites de comprendre l'idée, proposée par un Akan. Évidemment, la forme (œuvre artistique) pose une limite quant à sa portée explicative. En effet, l'œuvre est courte et il ne s'agit pas d'une analyse des pratiques politiques liées à la notion. Le poème inspiré de *sankɔfa* se lit comme suit : « That bird is wise, / Look. Its beak, back turned, picks / For the present, what is best from ancient eyes, / Then steps forward, on ahead / To meet the future, undeterred (Kayper-Mensah, 1976: 16) ». Deux éléments méritent d'être soulignés ici. D'abord, « what is best from ancient eyes », implique que ce ne sont pas tous les éléments anciens qui méritent d'être pris, mais seulement les meilleurs et selon des critères déterminés par une perception ancienne. Ensuite, la référence à l'avancement, au futur, souligne l'idée que cette saisie de ce qui est derrière n'a pour but qu'une progression et non un conservatisme qui ne ferait que reproduire le passé et donc rester immobile, demeurer en place. Sankɔfa comporte trois étapes : (1) observer le passé; (2) prendre les meilleurs éléments; (3) avancer : bâtir le futur sur ces éléments. Le glossaire du même recueil complète bien la proposition artistique. « Sankɔfa: go back and bring what you left. Go back in time and bring to the present, past values needed now (Kayper-Mensah, 1976: 27) ». L'auteur ajoute donc que ce sont les valeurs qui doivent être choisies dans le passé et être préservées dans le temps.

En exergue du livre de Kwame Gyekye *The Unexamined Life* (2004), on peut voir deux symboles du système *Adinkra* superposés : *sankofa* et *ofamfa*. Gyekye offre l'explication suivante:

The Adinkra symbol on top, *sankofa*, means « return for it »; the bottom symbol, *ofamfa*, means « critical examination ». Combined, the symbol means: « A return to the past must be guided by critical examination ».

Puis, il introduit une distinction entre ce qu'il désigne comme une reprise naïve et critique de *sankofa* :

[...] we would need to make a distinction between naïve Sankofaism and critical Sankofaism. The former refers to the wholesale, indiscriminate praise for, and acceptance of, the African cultural heritage; the opposed attitude that involves a wholesale, indiscriminate condemnation or rejection of a cultural heritage would, of course, also be described as naïve anti-Sankofaism. Critical Sankofaism, required of both attitudes, is the objective, rational, unemotional, and appropriate approach to adopt toward inherited cultural traditions. This attitude involves a thorough, rational, and normative examination of the values, practices, and institutions of the cultural past in terms of the demands or situations of modern life – the life of today. The unexamined attitude to a cultural past is not worth pursuing (Gyekye, 2004: 73).

L'objectivité rationnelle proposée ici nous semble difficile à observer dans la lecture d'un objet aussi sensible que la tradition. Cependant, l'examen normatif du passé qui n'approuve ni ne condamne à priori la totalité des éléments de la tradition nous semble judicieux. De plus, Gyekye ajoute la nécessité de poser ce jugement par rapport aux demandes de la vie d'aujourd'hui. Il ne s'agit donc pas d'une reproduction du passé. C'est en ce sens que nous proposons de comprendre *sankofa* comme un concept permettant aux Akans d'interpréter leur passé pour construire le présent en vue du futur.

1.6.4. DANS LES PRATIQUES POLITIQUES

Au Ghana, à partir de la fin des années 1980, sous la présidence de Jerry John Rawlings, le gouvernement a promu la version « oiseau » de l'idéogramme au niveau national. En

1998, toujours sous le gouvernement de Rawlings, Meyer note que le discours politique officiel tente d'inciter les Ghanéens à un retour à la tradition :

The key symbol for the promotion of national culture is the Sankofa-bird, a bird which turns its head and looks backward in the direction from where it came. This symbol, which is paraphrased as 'Go back and take it,' is understood as a call to retain valuable 'traditional' elements rather than allow Ghanaian culture to be swallowed up by Western values. It is an attempt to rescue local culture against what is represented as the onslaught of Westernization and globalization, a process which started in the colonial days and which has been going on steadily after Independence (Meyer, 1998: 316-317).

Certains adversaires politiques de l'ancien président et de son parti le National Democratic Congress (NDC) nous ont proposé une autre raison de cette promotion de sankofa au niveau national. Rawlings n'est pas Akan et son parti, le NDC est fort impopulaire dans la région asante. Cette région est la plus peuplée des dix régions administratives du Ghana et elle abrite la seconde ville du pays pour ce qui est de la population (Kumase). La région asante détermine un nombre très important de sièges du gouvernement. Pour certains donc, utiliser un symbole du système Adinkra et promouvoir la tradition visait principalement à accroître son soutien politique chez les Asantes.

Nous avons également vu le 16 décembre 2010 sur la route reliant Accra et Aburi, une affiche du parti politique NDC portant l'inscription : « Vote NDC. Sankofa ». Il s'agit des restes de la dernière campagne électorale. Après huit ans de gouvernement New Patriotic Party (NPP), le NDC demande aux électeurs de revenir à l'ancien parti, de les reprendre (sankofa= go-back-take), ce que la population a fait en les portant à nouveau au pouvoir.

Dimanche le 19 décembre 2010, sur la chaîne de télévision nationale GTV, un pasteur, Dr. Rev. Nana Frimpong-Mensah offre un discours dans lequel il prône un retour à

Sankofa. Selon lui, les nouvelles églises ne sont que des entreprises commerciales. Sankofa est ici utilisé pour tenter de convaincre l'auditoire de retourner aux « anciennes » églises.

Un interlocuteur de Kumase, professeur de musique nous a également expliqué sa conception de sankɔfa et l'a liée à la moralité et aux proverbes :

Certain cultural practices were not particularly good; as society evolves you pick the good things: sankɔfa. One needs to learn the language to learn the morality, to learn how people think, and proverb is a very important one.

[Q. How do people choose between Good and Bad events from the past?]

Some are obvious. Some less. Widowhood Rights. When husband dies, the man's brother takes the widow. Some people want to bring it back, but it depends of the reason. Some are bad reasons: Selfish reasons. Because of wealth. OR better reasons: take care of the children...

The society itself has change. Some laws were made for different people so it's up to us to decide. Sankɔfa you don't just take anything from the bag with eyes closed. This is the African-American interpretation. Blacks in America sometimes make some traditions for themselves. They look confused, but you can't really blame them, it has been tough for them.

[But, then, who decides what to take back?]

It is so cosmopolitan that today the moral system is mixed there is not only one. But despite those differences, there is some common thread, a base, what we could hold through. There is a big gap now with new education programs. The young generation they don't do no more music, drumming and dancing in High School. Then, they can't learn their culture (papa Baah, 16 juin 2010, Kumase).

Ephirim-Donkor, qui est à la fois anthropologue et chef traditionnel d'Efutu-Mampong (Nana Obrafo Owam X), donne trois exemples d'applications de sankɔfa dans les pratiques politiques et sociales traditionnelles :

[1] I have heard it applied to unrepentant individuals during adjudication to urge them to own up to their wrongdoing: that is nothing wrong in saying one is wrong. [2] Again, during deliberations an elder may err in protocol and when reminded of it would quickly correct himself in order to avoid paying a penalty. [3] From the socio-historical and practical standpoint, it is incumbent on the elders to correct or undo a past injustice within the context of sankofa. The point is, it's perfectly legal for the elders – in fact, it is their

moral and civic duty- to review the past in the hopes of ameliorating the present and the future (Ephirim-Donkor, 1997: 11).

Le troisième exemple nous intéresse particulièrement parce qu'il concerne la réécriture du passé qu'Ephirim-Donkor présente comme le devoir des aînés (*elders*). Peu d'auteurs mentionnent que ce type d'actions pratiques perpétrées au nom du principe de *sankofa*. Il s'agit donc d'un apport important de cette thèse qui présente par écrit les résultats des recherches de terrain effectuées au Ghana.

Le 1^{er} janvier 2011, nous avons vu à la télévision ghanéenne (GTV-17h) une émission traitant de la culture « Our Cultural Heritage ». L'animateur était le Professeur Kofi Asare Opoku qui a d'ailleurs écrit sur les religions traditionnelles en Afrique de l'Ouest (Opoku, 1978). Vêtu de *kente*, il tenait un porte-papier arborant le symbole *sankofa* (cœur) et notait que les coutumes et interdits étaient les façons par lesquelles les ancêtres transmettaient les normes et les valeurs. Il insistait pour dire que les coutumes et les traditions définissaient l'identité de tous les peuples. Ensuite, une femme invitée, également vêtue de *kente*, appela directement à un retour aux traditions par le biais du principe de *sankofa!* : « *I must admit some of them [customary and traditional practices] are obsolete. But society is not static* ».



Photo 9 : 1^{er} janvier

2011, GTV : « Our Cultural Heritage ».

Lorsque *sankofa* est mis au service de la définition d'un système de vérité basé sur l'opposition « Bien » et « Mal », rarement s'agit-il d'une pratique explicite. Les quelques exemples présentés plus haut dans cette section sont, au contraire, des incitations avouées à changer le réel pour rendre possible un idéal moral.

1.7. CONCLUSION DU CHAPITRE

Dans cette recherche, nous avons tenté de voir comment se constitue, au sein des communautés akans du Ghana contemporain, une table des valeurs *Bien/Mal* par une interprétation normative du passé. Nous avons observé les rituels et performances traditionnelles par le biais d'un concept tiré du système de pensée par idéogrammes des Akans, *sankofa*. Le travail présenté ici tente de montrer que cette interprétation normative est politique et non uniquement culturelle.

Le corpus à étudier, si l'on veut analyser le concept de *sankofa*, est un ensemble de pratiques. Il s'agit d'un concept-action dont nous étudions la performativité. En nous intéressant à la relation entre culture et temps dans les communautés akans du Ghana, nous soutenons : 1) que le processus d'interprétation du passé propre aux communautés akans du Ghana peut être compris à travers le prisme de *sankofa*; 2) qu'il s'agit d'un processus d'évaluation normative du passé tourné vers le futur qui se fait de façon particulièrement explicite; et 3) que ce processus de discrimination morale du passé est fondamentalement et authentiquement politique.

Les principales contributions de ce travail à l'avancement des connaissances sont de trois ordres. Premièrement, sur le plan de la recherche empirique, les descriptions des

pratiques d'évaluation normative des traditions dans les communautés akans du Ghana pourraient intéresser d'autres chercheurs. Nous avons aussi présenté une grande quantité de propos provenant de différents Akans recueillis entre 2010 et 2012, paroles qui dérogent souvent de ce que l'on connaît de ces communautés par la littérature. Avoir recueilli et publié ces propos nous semble être une des plus grandes forces de notre travail : c'est ce qui le rend unique et original et qui fait que cette recherche a une valeur pour la connaissance. Nous espérons que d'autres auteurs pourront utiliser ces documentations des pratiques et des entretiens dans leurs travaux. Deuxièmement, sur le plan de la compréhension des pratiques étudiées, nous avons tenté de proposer une interprétation stimulante en montrant, par le prisme du principe *sankofa*, qu'il s'agit de pratiques politiques. Finalement, la co-existence des religions traditionnelles et des églises chrétiennes est un objet d'analyse de plus en plus étudié dans différentes parties du monde postcolonial. Nous souhaitons donc que ce travail, et particulièrement le chapitre 6, inspire les comparativistes travaillant sur d'autres régions du monde et nous tenterons dans nos prochains travaux d'entamer des recherches comparatives sur le rôle politique du religieux dans le monde postcolonial.

CHAPITRE II :
LE PASSÉ, LE PRÉSENT ET LE FUTUR : RECONSTRUCTION DE LA
TRADITION ET DE LA MÉMOIRE COLLECTIVE

*Les conceptions locales de l'histoire en Afrique ont
rarement suscité l'intérêt des spécialistes.*
Pavanello (2003)

Toute communauté humaine se caractérise en partie par la façon dont elle interprète son passé. La représentation collective d'un peuple se construira en utilisant pour matériaux les éléments retenus de son histoire, puis sera transmise aux nouvelles générations. Dans ce chapitre, nous tenterons d'exposer la construction de la tradition et son rapport avec la mémoire collective. Interprétée par le biais du prisme de *sankofa*, cette négociation peut être qualifiée de politique puisque l'interprétation du passé et les actions du présent détermineront un développement normatif particulier pour la communauté. Ceci n'est pas propre aux sociétés akans, cependant, la façon particulièrement explicite par laquelle le passé est reconstruit mérite ici notre attention. Nous privilégierons ici d'étudier les discours contemporains interprétant le passé plutôt que les faits historiques eux-mêmes. Récemment, plusieurs chercheurs proposent en ce sens d'étudier les constructions discursives des traditions, africaines particulièrement, démontrant ainsi que les interprétations du passé constituent des faits sociaux, des réalités. Par exemple, Stefano Boni (2000) travaille sur les représentations discursives chez les Akans et Mariano Pavanello s'intéresse à la conception du temps chez les Nzemas (peuple akan) (2003). Un précurseur à cet approche en ce qui concerne les communautés akans est l'article de Henige (1973) qui a travaillé sur les traditions des communautés fantes (peuple akan). Il

soutient que les traditions sont flexibles et qu'elles sont adaptées au fil du temps, notamment pour être utilisées à des fins politiques.

En observant les utilisations possibles de narrations historiques dans le présent, nos réflexions s'inscrivent également en complémentarité avec les travaux d'une branche de la philosophie de l'histoire que l'on qualifie parfois de critique ou d'analytique⁷.

En philosophie politique occidentale, plusieurs penseurs ont réfléchi à cette façon de concevoir l'histoire et la tradition. Nous présenterons une synthèse de certaines de leurs idées, afin de mieux cerner, par la suite, la force du principe akan. Ce procédé permettra de mettre en lumière les similitudes entre les deux systèmes de pensée et d'ouvrir une possibilité de dialogue sur un thème comme l'histoire et la tradition. De l'ensemble des philosophes s'étant intéressé à la question de la mémoire, nous avons retenu plus particulièrement certains textes de trois auteurs pour accompagner notre réflexion : Nietzsche, Gadamer et Ricœur. Nous présenterons brièvement leurs contributions à la thématique de l'histoire et de la tradition, en insistant sur certains de leurs concepts clés.

Les contributions de Nietzsche aux réflexions sur l'oubli et sur l'histoire sont considérables, bien que ses pistes d'analyse fragmentaires se retrouvent éparpillées dans plusieurs ouvrages écrits sur plusieurs décennies plutôt que d'être assemblées en un seul ouvrage. Ses arguments les plus pertinents pour notre propos se trouvent dans une dissertation trop peu étudiée, publiée pour la première fois en 1874, intitulée « De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie ». Le jeune professeur y passe en revue trois

⁷ Nous opposons ici, selon la coutume, la philosophie de l'histoire (qualifiée de critique ou d'analytique) à l'étude dite empirique de l'histoire s'intéressant aux faits historiques et au déroulement des événements du passé. Nous sommes cependant conscients que ces deux aspects se retrouvent généralement en complémentarité dans les travaux des historiens contemporains.

façons différentes de mettre l'histoire au service de la vie (monumentale, traditionaliste, critique). Il met cependant en garde le lecteur du danger que causerait l'excès de chacune des trois possibilités. Puis, il expose le problème de l'utilisation de l'histoire pour l'Allemagne contemporaine (de la fin du 19^e siècle) soit la prétention à la scientificité des études historiques qui ne servent plus la vie, mais la simple connaissance que l'on appelle à tort Vérité (1990 [1874] : 93-169). C'est cependant la première partie du texte qui nous intéressera un peu plus loin puisque le principe de *sankɔfa* vise précisément à mettre l'histoire au service de la vie.

Dans *Vérité et Méthode*, Gadamer propose de considérer l'herméneutique comme le processus par lequel les individus qui cherchent à poser des jugements rationnels interprètent de façon critique le passé pour pouvoir donner un sens au présent. En cela, l'herméneutique serait assise entre la tradition et la raison et s'opposerait à une conception propre aux Lumières voulant abolir tous les préjugés. Gadamer s'attaque à ce grand préjugé à la base de leur raisonnement qu'il désigne sous le nom d'autonomie définie comme « *le préjugé contre les préjugés en général* » (Gadamer, 1996 [1976] : 291). Si Gadamer bâtit son argumentation sur une opposition aux Lumières, nous nous intéresserons aux parallèles à faire entre, d'une part, l'idée de compréhension par évaluation critique des préjugés du passé et d'autre part, *sankɔfa*, dont le proverbe signifie, rappelons-le : « il n'est pas interdit/tabou de revenir derrière pour récupérer ce qui a été laissé ». La question se pose : *Sankɔfa* serait-il un cercle herméneutique dont le texte est la tradition d'un peuple?

Ricœur a produit une réflexion des plus intéressantes sur le sujet des relations unissant *La mémoire, l'histoire* [et] *l'oubli*. Il propose notamment de privilégier l'étude du contenu de

la mémoire plutôt que de s'intéresser aux auteurs de celle-ci. Nous reprendrons, pour ce chapitre cette manière particulière d'aborder la thématique proposée dans l'ouvrage. La méthode consiste à privilégier la question du « quoi » de la mémoire : « de quoi est-il mémoire? » plutôt que de centrer le questionnement autour de la question du « qui », « de qui est la mémoire? ». « Tel sera notre chemin : du « quoi? » au « qui? » en passant par le « comment? » — du souvenir à la mémoire réfléchie en passant par la réminiscence (Ricœur, 2000 : 4) » — et ce, avant d'entamer le « pourquoi? », question qui nous accompagnera tout au long de la thèse. Cette démarche intellectuelle plus rare en ce qui concerne les réflexions autour de l'objet « mémoire » est également mieux adaptée à l'étude de mémoires collectives par opposition aux études de cas de mémoires individuelles comme c'est le cas dans les études psychiatriques et psychologiques. Pour cette raison principalement, nous nous inspirerons de la démarche pour l'ensemble du chapitre. L'ensemble de la thèse vise à montrer que le contenu de la transmission (le « quoi? ») concerne un système particulier de valeurs. Ici, nous tenterons de comprendre d'abord « comment » la tradition est transmise (oralement, par l'oubli et la commémoration) et « pourquoi? » plutôt que d'insister sur les principaux acteurs et sur leur rôle dans cette transmission.

Encore une fois, nous ne chercherons pas à distinguer ce qui relève du mythe des événements historiques véritables ou de mesurer l'écart entre les événements produits et leur effet. L'important n'est pas pour nous de savoir quels faits se sont réellement passés⁸, mais plutôt, comment et pourquoi ils sont récupérés (ou oubliés) dans le discours

⁸ Hermann (2006) procède de façon similaire. Il nomme son approche « remembered-history approach » et la définit ainsi : “This means we will be concerned with the transmission of shared knowledge which

contemporain. En ce sens, nous nous intéresserons à ce que Nietzsche appelle les « effets de réel » :

Facta! oui Facta Ficta! — L'historien n'a pas à s'occuper des événements tels qu'ils se sont passés en réalité, mais seulement tels qu'on les suppose s'être passés : car c'est ainsi qu'ils ont produit leur *effet*. De même n'a-t-il affaire qu'aux héros présumés. Son objet, ce que l'on appelle l'histoire universelle : qu'est-ce, sinon des opinions présumées sur des actions présumées qui, à leur tour, ont donné lieu à des opinions et des actions dont la réalité cependant s'est immédiatement évaporée et n'*agit* plus que comme une vapeur, — c'est un continué enfantement de fantômes sur les profondes nuées de la réalité impénétrable. Tous les historiens racontent des choses qui n'ont jamais existé, si ce n'est dans la représentation (Nietzsche, *Aurore*, 1987 [1881] : 197, §307).

Un premier exemple ghanéen d'effet qui perdure autour d'une icône présumée, d'un être dont la présence s'est évaporée, est l'appréciation quasi consensuelle entourant l'héritage de Kwame Nkrumah. L'ancien président, renversé par coup d'État et mort en exil en Guinée incarne aujourd'hui le héros national par excellence. Peu de Ghanéens osent émettre des critiques envers le père de la Nation et les jeunes qui n'ont jamais connu son pouvoir sont souvent les premiers à vanter son mérite. Les cahiers d'écritures des écoliers exposent d'ailleurs en couverture le portrait de l'homme plus populaire quarante ans après sa mort qu'il ne l'aura jamais été de son vivant. L'image idéalisée de Nkrumah fait partie du contenu que l'on cherche à transmettre aujourd'hui au Ghana aux futures générations.

Comme nous l'avions noté en définissant le concept de tradition, son contenu n'est pas immuable. Dans le cas de certaines pratiques appelées « traditionnelles », il est impossible de défendre l'idée qu'elles datent de temps immémoriaux ou qu'elles aient toujours existé. Par exemple, la « tradition » d'apporter une bouteille de *Schnapps* avant chaque consultation d'un prêtre « traditionnel » ne précède évidemment pas le contact

has been gained and elaborated in a common past, and with the question of how and through which means the past is remembered, but we will not be concerned with the past as such (57)".

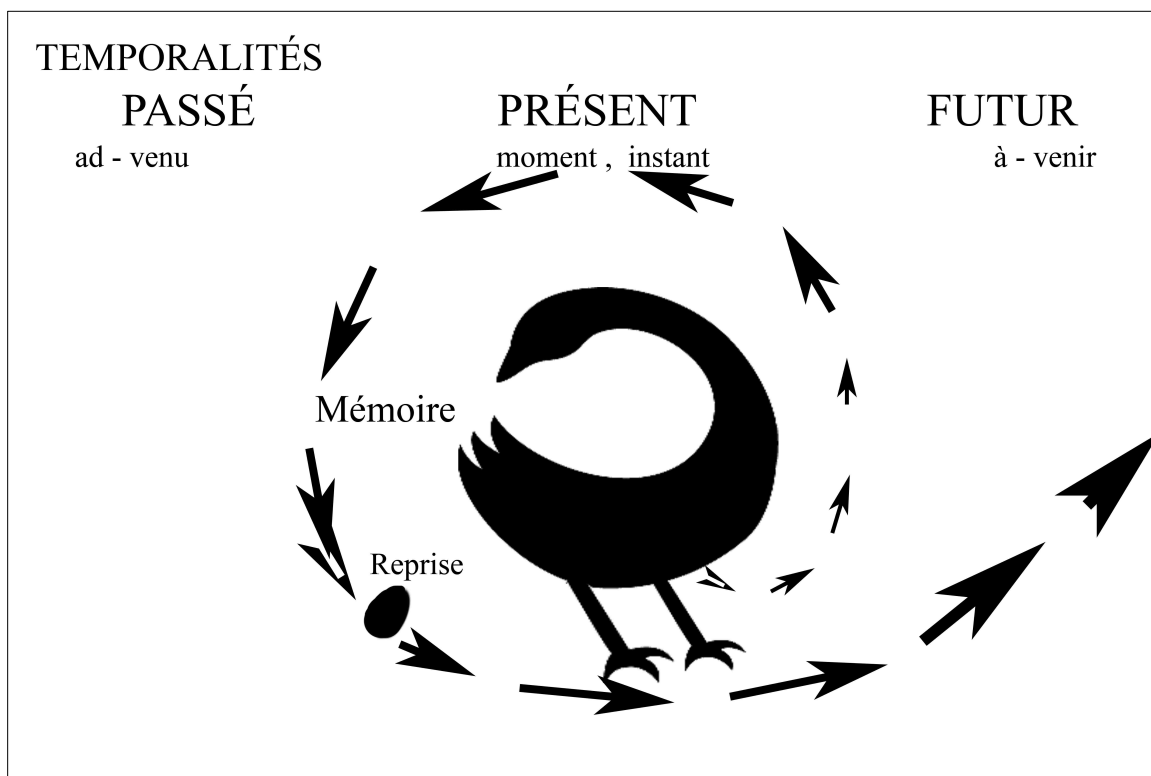
avec les Hollandais⁹. Cependant, il s'agit bel et bien du contenu d'une tradition akan. En effet, il s'agit d'une pratique sociale que les Akans performant depuis des générations et qu'il est impossible d'éviter. Savoir quand et comment chaque pratique est devenue tradition n'est pas l'objet de notre travail. Les traditions sont des construits historiques et sociaux : nul besoin de distinguer entre les éléments de la tradition selon leur date d'apparition dans l'imaginaire social. Évidemment, la place pour les interprétations, pour les ajouts individuels et pour la construction fictive est laissée ouverte et la transformation des récits devient par le fait même inévitable. Comme le dit Pavanello en parlant de la conception de l'histoire des Nzema (peuple akan) : « Dans cette conception, le passé est quelque chose qui n'est pas inéluctablement perdu, mais qui est parmi nous et change avec nous (2003 : 463) ».

Dans ce chapitre, nous examinons la conception de l'histoire dans les communautés akans du Ghana. La transmission du passé critique et morale, sera d'abord illustrée par le symbole *sankofa* et en insistant sur l'oubli comme mode de l'histoire (2.1). Les interdits régulent certains comportements. Un interdit particulier, *le ntam*, est considéré pour montrer comment il contribue à renforcer une conception précise de l'histoire en camouflant les éléments indésirables du passé (2.2). Si les anciens sont les personnes qui transmettent principalement la tradition, nous constatons ensuite que leur autorité s'appuie principalement sur le patrimoine reçu des ancêtres décédés, qui exercent toujours un pouvoir important sur les vivants (2.3). Puis, nous présentons différentes raisons qu'il peut y avoir à orienter l'interprétation de l'histoire (2.4).

⁹ Le *Schnapps* est un type particulier de boisson alcoolisée. La plupart des prêtres que nous avons rencontré refusent d'ailleurs les bouteilles fabriquées au Ghana et exigent la bouteille originale plus dispendieuse puisqu'importée de Hollande.

2.1. LE « COMMENT » DE LA TRADITION

Figure 1. L'oiseau « *sankɔfa* » et le temps



Le symbole (version oiseau) de *sankɔfa* propose une illustration du mouvement de l'histoire dans la conception des Akans du Ghana. Nous avons ici ajouté les flèches et les mots pour accentuer l'idée représentée par l'idéogramme. En effet, si l'oiseau se dirige vers le futur par son orientation, il se retourne également vers le passé pour reprendre un élément (l'œuf) qu'il a laissé derrière. Deux variantes principales se trouvent dans cette version (oiseau) de l'idéogramme *sankɔfa*. Les pattes de l'oiseau ne sont pas toujours tournées vers l'avant. Le corps de l'oiseau est toujours dans le sens opposé de la tête qui revient, cependant il ne donne pas toujours sur la droite. Le symbole étant également

souvent imprimé, il se retrouve régulièrement en inversion. Un professeur de l'Université d'Ottawa a également suggéré que « l'avant » pourrait aussi être représenté comme étant vers la gauche. « AVANT = « vers la droite » n'est peut-être pas une représentation universelle (Jourde, 2013) ». Aussi, lorsqu'il est sculpté, la question ne se pose pas puisqu'elle dépend de la position de l'objet en trois dimensions. Dans tous les cas, cela ne modifie pas le sens de l'idée. L'oiseau avance bel et bien et ne fait qu'un retour vers le passé pour ensuite aller vers le futur. « *San* » signifiant « retour » et « *kɔ* » « aller ». La seconde variante graphique concerne la présence de l'œuf qui est facultative et il n'est pas toujours présent dans l'idéogramme, particulièrement dans les versions ayant une apparence plus épurée. Le montrer permet d'accentuer l'idée de reprise. Celle-ci ne disparaît cependant pas s'il est absent étant donné que le « *fa* » de *sankɔfa* signifie prendre. Cette action de reprise se déroule dans le présent, mais contribue à lier le passé au futur. Le pictogramme plus haut nous permet de voir un mouvement commun à l'interprétation de l'histoire akan et la critique herméneutique telle que proposée par Gadamer que nous présenterons plus bas. Ce retour représente également la mémoire mise en image. Car qu'est-ce que la mémoire?

1. *Gén.* Rapport de l'homme à son passé et conscience qu'il en prend. La mémoire peut être individuelle (souvenirs, histoire personnelle) ou collective (histoire, mais aussi légende et mythe). Dans les deux cas interviennent les « cadres sociaux de la mémoire » (expression de M. Halbwachs) tels que les calendriers, les rituels religieux ou civiques, etc. (Morfaux et Lefranc, 2005 : 328).

Cet oiseau représente précisément cette prise de conscience par rapport au passé. Les éléments retenus du passé enseignent, donnent des modèles qui peuvent être reproduits dans le présent. Ils offrent des références qui guident les actions du monde contemporain. Cependant, pour pouvoir bâtir sur les acquis des générations précédentes, il faut qu'il y

ait transmission. Cette dernière peut se faire par différents moyens. Pour le moment, examinons la culture que nous avons définie (1.3.3.) dans son ensemble comme vectrice de cet héritage normatif. Dans ce travail, nous considérerons l'histoire comme un construit discursif dynamique dont « la tradition » (terme aussi défini en 1.3.3.) est un produit.

Au Ghana, une grande partie de la transmission de l'histoire se fait d'abord au sein des familles par le biais de la tradition orale, plutôt que par les livres et à l'école. Ceci s'explique à notre avis par une position épistémologique découlant de l'inscription des communautés akans dans une tradition orale forte. Derive soutient que « l'oralité n'est pas une culture par défaut » (Derive, 2008 : 28), mais plutôt un mode de civilisation différent du mode de civilisation scriptural : ainsi, les communautés du Ghana se trouvent dans une « civilisation de l'oralité » qui conditionne tous les aspects de la vie sociale. Au Ghana, comme dans la majorité des sociétés africaines, on dit l'histoire, elle se transmet de façon orale. Que signifie-t-on par cela?

The expression «oral tradition» applies both to a process and to its products. The products are oral messages based on previous oral messages, at least a generation old. The process is the transmission of such messages by word of mouth over time until the disappearance of the message (Vansina, 1985: 3).

Cette définition de base de la tradition orale nous servira de point de départ pour réfléchir à la particularité de la transmission historique dans une telle civilisation. Cette histoire orale est formée des éléments qui sont remémorés, qui se transmettent de génération en génération par les récits. Les manipulations de la tradition orale servent des intérêts collectifs et sociaux. Il ne faut jamais oublier que le passé n'existe plus sans sa

réactualisation dans le discours qui se produit dans le temps présent. Arendt exprime expressément cette idée :

[L]’ appel à la pensée se fait entendre dans l’étrange entre-deux qui s’insère parfois dans le temps historique où non seulement les historiens, mais les acteurs et les témoins, les vivants eux-mêmes, prennent conscience d’un intervalle dans le temps qui est entièrement déterminé par des choses qui ne sont plus et par des choses qui ne sont pas encore. Dans l’histoire, ces intervalles ont montré plus d’une fois qu’ils peuvent receler le moment de la vérité (Arendt, 1972 : 19).

Sankofa se situe précisément dans cet intervalle entre le passé et le futur, et désigne ces choix qui détermineront l’orientation future. Dans les mots d’Arendt, il s’agit du propre de l’existence humaine:

Du point de vue de l’homme, qui vit toujours dans l’intervalle entre le passé et le futur, le temps n’est pas un continuum, un flux ininterrompu; il est brisé au milieu, au point où « il » se tient; et « son » lieu n’est pas le présent tel que nous le comprenons habituellement mais plutôt une brèche dans le temps que « son » constant combat, « sa » résistance au passé et au futur fait exister (Arendt, 1972 : 21)

Le présent, cette brisure dans le temps, si elle permet de reprendre des éléments du passé, en oblitère également d’autres. Il s’agit du propre de l’histoire que d’oublier.

2.1.1. L’OUBLI : MODE DE L’HISTOIRE

Les penseurs de l’histoire ont communément traité l’oubli comme un obstacle de la mémoire qu’il fallait surmonter. Or, Ricœur met en garde contre « la tendance de maints auteurs à aborder la mémoire à partir de ses déficiences, voire de ces dysfonctions ». Il propose au contraire « d’aborder la description des phénomènes mnémoniques du point de vue des capacités dont ils constituent l’effectuation heureuse (Ricœur, 2000 : 26) ». Il ne faut pas considérer les oublis comme des erreurs de la tradition. Nietzsche osa soutenir qu’un certain degré d’oubli était nécessaire. Selon lui, la quantité d’événements qu’un

peuple ou une civilisation peut supporter est proportionnelle à sa force. Cependant, il insiste sur ce principe : « l'élément historique et non historique sont également nécessaires à la santé d'un individu, d'un peuple, d'une civilisation (Nietzsche, 1990 [1874]: 98) ». Selon lui, l'histoire doit servir quelque chose de plus grand et de non historique : la vie. Si un peuple ou une civilisation par sa grande force peuvent supporter plus d'informations historiques, ils doivent éviter de retenir plus que le nécessaire souhaitable pour être au service de la vie (Nietzsche, 1990 [1874]: 103). Par opposition aux oublis, il existe les éléments retenus et transmis verbalement. Ce qui reste de ceux-ci, complétés par les ajouts et omissions de chaque échange discursif, forme l'histoire orale d'un peuple. Il importe de ne pas voir l'oubli comme un problème. En effet, oubli et mémoire forment les deux côtés d'une même médaille.

Il existe un ensemble d'éléments dans le passé d'une communauté. Plusieurs incidents se produisent chaque jour : des tractations politiques, des conflits, des migrations, des naissances, des mariages, des alliances, des décès, la constitution de nouvelles organisations, etc. Cependant, de l'ensemble des multiples éléments composant une seconde, seuls certains sont retenus comme événements « importants » de l'actualité, les autres sont instantanément oubliés, rayés de la mémoire collective. Ce qui est conservé dans les souvenirs collectifs immédiats n'est que des exceptions anormales¹⁰. Tout n'est pas transmis d'un passé donné. En effet, chaque seconde et pour chaque communauté humaine, des parties d'actualité s'évanouissent. En ce sens, l'oubli est le mode même de l'histoire, sa norme, la mémoire étant l'exception. La tradition n'est donc pas la transmission du passé, mais plutôt de certains événements choisis de celui-ci. Seulement

¹⁰ Ici, anormal est utilisé au sens de en dehors de la norme (qui est ici l'oubli).

quelques-unes de ces exceptions sont transférées aux nouvelles générations. Nous avons vu par la transmission (qui dans le cas des Akans est principalement orale) que plusieurs éléments ne sont pas reproduits tels quels, mais avec certaines modifications. Il existe un certain décalage, des ajouts et des oublis, ou plutôt devrait-on parler d'omissions puisqu'il n'y avait rien jusqu'ici de volontaire. Mais, il y a plus que ces manquements involontaires, il y a aussi les choix guidés par le sens collectif et par la volonté individuelle d'apporter une explication :

Un observateur ne décrit jamais les événements observés comme ils se sont réellement passés. Pour pouvoir les décrire, il doit leur donner une signification. De plus, personne ne décrit tout ce qu'il observe. *Un choix est fait* parmi ces événements et seuls, ceux qui sont jugés intéressants ou importants sont relatés. L'importance accordée à un événement découle certes, en partie de la personnalité du témoin, mais beaucoup plus de l'opinion générale en vigueur dans la société dont le témoin fait partie. La société accorde une signification aux événements. En effet, un témoignage est toujours une communication et on ne communique que ce qu'on juge être intéressant pour ses auditeurs. On sait ce qui intéresse les auditeurs parce qu'on connaît leurs centres d'intérêt qui sont ceux de la société. Les choses considérées comme importantes sont déterminées par l'esprit du temps, par les valeurs culturelles de cette société (nous soulignons; Vansina, 1961 : 84).

La sélection consciente parmi les éléments de la mémoire demeurant, de ce qui est bon de réactualiser, de remémorer et de ce qui est mal et dont la reprise réorienterait négativement l'à-venir vient ensuite. Parfois seulement, pour s'assurer qu'un événement de l'histoire soit remémoré, on crée un rituel, une pratique sociale qui aura pour principale fonction d'unir la communauté autour de la réactualisation du passé. Ces rituels sont répétés selon un modèle type, mais se modifient au fil des ans et par chacun des acteurs qui les actualisent. Nous y reviendrons (ch.V). Ici soulignons que le passé s'inscrit dans la mémoire par un processus exceptionnel, celui de rétention des événements.

La mémoire collective est donc sélective. Si *Sankɔfa* consiste à ramener les « bons » éléments de la tradition, une autre pratique akan consiste à bannir les événements historiques « mauvais » par omissions volontaires cette fois. Cette pratique, c'est la création des interdits-historiques. En effet, chaque famille (dans un sens africain du mot, donc une descendance voire un clan) est liée à des interdits, des pratiques interdites. Les interdits historiques sont des événements honteux du passé, qu'il est interdit de remémorer de peur qu'ils ne surviennent à nouveau.

2.2. AUTORITÉ DES INTERDITS (*AKYIWADEE*, *ABUSUDEE*, *ABUSUSEM*, *AMMODIN*) (LE « QUOI »)

Le mot *Akyiwadee* est communément traduit en anglais par « taboo ». Cependant, cette traduction venue des Britanniques est fort imprécise. Le terme porte souvent à confusion. Au Ghana, les très multiples interdits ont été traduits par les colonisateurs anglais par « taboo ». Le mot d'origine polynésienne est souvent teinté en Occident de son interprétation freudienne. Pour éviter cette association, je tenterai d'utiliser en français le terme « interdit », bien que mes interlocuteurs Ghanéens utilisent, en anglais, le mot « taboo ». Le sens que l'on donne au mot « taboo » diffère au Ghana, notamment parce qu'il ne revêt pas toujours un aspect sacré. Il a été repris par les populations locales comme traduction consensuelle de quatre mots différents des langues akans : « These are *akyiwade* ('tabooed thing'), *abusude* ('woeful thing'), *abususem* ('woeful expressions'), and *ammodin* ('unmentionables')(Agyekum, 2002: 370) ».

Le premier de ces quatre ensembles d'interdits, le plus général, *akyiwadee* signifie : « chose interdite » et provient des morphèmes « *kyiri* » : « haine », « *w'* » « ton/ta/tes » et

«*adee*» : « chose » (Agyekum, 2002 : 370; Brempong, 2006: 215). Chez les Akans, les interdits traditionnels sont nombreux. Ils ont été créés par les ancêtres, leur autorité a augmenté au fil des ans, et ils indiquent aux générations subséquentes ce qu'elles doivent faire et ne pas faire. Les interdits renferment en partie une connaissance basée sur l'expérience comme le mentionne Kwaku : « *It was created through time by the chiefs and the forefathers. There is a reason for every taboo but now sometimes we forgot the reason. They were created by experience* (Kwaku, 22 mai 2011, Accra) ». Un autre interlocuteur, Ekow, définit les interdits comme des règles politiques créées par les ancêtres par des expériences passées : « *Taboos are rules used to govern the community. They were created based on historic events. In culture, our forefathers decided what is tabooed [sic.]* (Ekow, 9 juillet 2010, Cape Coast) ». Kwasi abonde dans le même sens : « *When you say something is a taboo it is something you are not supposed to do and you do it. It is something that is there. Taboo is guiding against indiscipline, not to go against the rules of the community* » (Kwasi, 22 juin 2010, Kumase).

Agyekum définit en détail les interdits comme un système proscrivant certains actes jugés comme inacceptables. Selon l'auteur, la morale collective et la normativité sociale établissant la culture d'un peuple détermine ce qui sera défendu :

Taboo adherence goes hand in hand with morality, and thus it makes people comply with the norms, values, and modes of behavior of their societies. *Taboo is usually indirect; its real object is not so much what is forbidden, but rather the cultural and social circumstances affected by the prohibitions. It is also based on the cultural values, norms, beliefs, and cognitive attitudes that the members of a society have formed towards the topics concerned.* Therefore, verbal taboo and norms of culture are inextricably interwoven (Agyekum, 2002: 370, nous soulignons).

Au Ghana, il n'est pas commun de remettre en question une coutume héritée des ancêtres. Les interdits ne font pas exception, ils renferment une grande autorité. Bien

qu'il ne soit pas commun de s'opposer ouvertement aux interdits, il arrive plus régulièrement que ceux-ci soient contestés indirectement en étant transgressés. Abena note qu'une personne qui s'aventurera à enfreindre un interdit serait laissée à elle-même (c'est-à-dire sans la protection des ancêtres et des dieux) et donc qu'un malheur pourrait lui arriver :

Taboos exist because our forefathers believed in it. If they said on a particular day, you cannot go to the sea, then, if you go, you will be on your own and you can meet a disaster. Taboos should be believed. In the night, you shouldn't whistle, else maybe you will meet a dwarf, so you need not to whistle (Abena, 7 février 2011, Aburi).

Les interdits préviennent donc des mésaventures personnelles. Ceux qui les respectent s'assurent donc d'être accompagnés par les ancêtres et les dieux dans leurs actions. Les interdits ont également une fonction de régulation sociale que certains interlocuteurs perçoivent nettement. Kobina soutient par exemple que les interdits guident l'indiscipline et l'enfreinte des règles communautaires. « *When you say something is a taboo it is something you are not supposed to do and you do it. It is something that is there. Taboo is guiding against indiscipline: not to go against the rules of the community (Kobina, 9 juillet 2010, Cape Coast) »*. Brempong porte des conclusions similaires en soutenant que les règles religieuses traditionnelles sont formulées par des interdits : « [...] I discovered that most of our traditional religious rules are formulated as taboos. When asked why, the informant would say « *ye kyiri* » meaning « it is a prohibition ». *Nananom na eyee*, « the ancestors did it (Brempong, 2006: 214) ». Même s'il existe un lien entre les interdits et la religion (traditionnelle), peu de gens associent directement ces deux institutions. En effet, les interdits sont perçus comme étant des enseignements moraux hérités des ancêtres. Même les Ghanéens qui affirment être chrétiens pratiquants et ne pas croire aux religions

traditionnelles, respectent en général les interdits et croient aux ancêtres. Nous reviendrons sur cette double allégeance religieuse au chapitre VI.

Les interdits chez les Akans justifient les lois morales et ne nécessitent pas d'explications. Nous avons demandé à plusieurs Akans comment les interdits avaient été formés. Un jeune homme nous a répondu que les interdits étaient là lorsqu'il est né (Kofi, 3 janvier 2011, Accra). Un autre, plus âgé, que les interdits avaient toujours existé (Kwame, 3 janvier 2011, Accra). Cette idée de la permanence des interdits est largement partagée. Elle est cohérente avec une conception de l'histoire qui ne se dirige pas en progression linéaire, mais qui reprend plutôt constamment la tradition contenant les enseignements des ancêtres. Kwadwo, quant à lui, propose une explication de l'origine des interdits. Certaines actions mènent à la satisfaction ou au mécontentement des esprits. Par essais et erreurs, les ancêtres ont fini par savoir ce que les esprits interdisaient. En même temps, ce sont les chefs traditionnels contemporains qui formulent les règles en se basant sur les conclusions tirées de la tradition orale et en consultant les esprits :

[Q] *How are taboos formulated?*; [Kwadwo] — *Because before they have tried things: they went to the river many days and they have seen that the spirit of the river doesn't like when you go in the river with menses or on certain days and the spirit they [sic] will punish you. So not to offend the spirits they will make a taboo to go.* ; [Q]— *Then, who decides what is tabooed?* ; [Kwadwo] —*It's the king of the towns after the spirits. The spirit they consult it by confronting it and seeing what he don't like* (Kwadwo, 7 février 2011, Aburi).

L'institution de la chefferie détermine donc aujourd'hui ce qui est interdit dans une communauté particulière. Cependant, les interdits ne sont pas le résultat d'une décision individuelle du roi, mais d'un héritage traditionnel des ancêtres, vérifié par une consultation avec les esprits (les dieux) locaux. Un interlocuteur âgé, vivant dans la municipalité akuapem de Gyankama, Nana Kwame, confirme l'hypothèse des essais et

erreurs permettant de connaître les préférences des dieux. Il explique pourquoi, là-bas, le vendredi, il est interdit d'aller au lac et dans les plantations :

We have a pond there; we must not go on Fridays. And farms too, we must not go also on Friday [...] Our ancestors learned by experience. They went to farm every day, something happened on specific day. On Fridays, they observed that consistently incident happened. That is how we formed our taboos. At the farm, somebody was attacked by a lion, it was Friday. Somebody was shot by his own gun rebound; somebody died being bitten by a snake, all on Fridays (Nana Kwame, 15 avril 2011, Gyankama).

Les conséquences fâcheuses ont donc créé des précédents empiriques et la population en a conclu que les actions étaient réprochées par les dieux et les ancêtres.

2.2.1. TYPOLOGIE DES INTERDITS

Les nombreux interdits au Ghana couvrent l'ensemble des sphères d'activités humaines :

Taboos cover a large extent of ethnographic space; one can count items from A to Z and even beyond; animals, human beings and their activities, anything can be tabooed depending on, to borrow « performance theory », when, how, why, where and from whom to whom (Brempong, 2006: 214).

Pour tenter de mieux comprendre les interdits, Brempong et Agyekum ont tous les deux proposé une typologie de ceux-ci. Leurs classements se complètent, tout en précisant des aspects différents de ces interdits.

Agyekum (2002) classe particulièrement les interdits verbaux en deux grands ensembles contenant des sous-catégories.

1) *Abususem* qu'il traduit par « woeful expressions and sayings » est la catégorie comprenant les interdits verbaux. Le *ntam*, que nous examinerons dans la section suivante, est un exemple de ce type d'interdit. Un autre ensemble d'interdits verbal identifié par Agyekum est le *duabo* qu'il traduit comme « grievous imprecation » et qui

implique une demande à un dieu de punition d'une autre personne. Par opposition, le *nsedie*, qu'il traduit par «self-imprecation » consiste en une demande à un dieu d'être soi-même puni. Finalement, un autre ensemble de termes interdits est désigné sous le mot *atennidie* que l'auteur traduit « incentive » et qui implique « negative reference to the origin and genealogy, deformity and invalidity, and sexual organs of the addressee (Agyekum, 2002 : 371)».

Parmi les interdits *abususem*, il y a l'interdit consistant à insulter une autorité traditionnelle (un chef ou même un ancien). On croit en la performativité de la parole, ainsi, souhaiter du malheur à une personne (attaque verbale) équivaut à l'attaquer physiquement. Owusu-Sarpong explique cette conception en l'introduisant par un proverbe akan :

Woka asem gu tokurom kata so a, ebepue.

Même si tu parles dans un trou et que tu le recouvres, tes mots ressortiront.

Une fois sortis de la bouche, les mots propulsés dans l'air qui les porte s'enfuient et l'on ne peut plus les rattraper pour les empêcher d'agir. C'est la raison pour laquelle autrefois, en Asante, l'on immobilisait la bouche du prisonnier-condamné à mort, avant son exécution; afin d'éviter qu'il ne profère des malédictions contre le roi ou contre son bourreau, on lui transperçait les joues d'un poignard (sapɔ) [...] (Owusu-Sarpong, 2000 : 117).

2) Les interdits *ammodin*, qu'il traduit par « unmentionnables », sont les plus nombreux et s'appliquent à un plus grand nombre de domaines dans la communauté. « *Ammodin* refers to items or occurrences that appear in day-to-day conversation but should not be mentioned in plain words; instead, euphemisms should be used to maintain linguistic decorum ». Ces interdits comprennent les organes sexuels; les noms de certains arbres, plantes ou animaux sauvages; les fluides corporels (incluant le sang menstruel et les défécations); la grossesse; les noms propres communs des chefs; etc. (Agyekum, 2002 :

371) Des objets très communs de la vie quotidienne sont également des interdits verbaux (des mots impossible de mentionner) :

Ammodin objects include common domestic items like salt, brooms, and mortar. Among Akan-speakers, every household should have these items; it is disgraceful not to have them. If a person goes to another house to beg for any of these items, s/he has to say *merepe ammodin* ('I want the unmentionable'). The use of *ammodin* expressions causes either the addressee or the speaker to lose face (Agyekum, 2002: 371).

Brempong (2006), quant à lui, sépare les interdits dans un premier temps en fonction du nombre de personnes qui sont concernées par l'interdit. Trois grandes catégories séparent donc, en premier lieu, les interdits : 1) ceux qui touchent la communauté; 2) ceux qui touchent la lignée familiale; 3) ceux qui touchent des individus particuliers.

Ɔman Akyiadeɛ (Nation/Town (*Ɔman*) Taboos): Taboos imposed and announced by chiefs or priests/priestesses which are accompanied by ritual act and can be ceremonially removed. e.g. (a) a ban on drumming and funerals until festival is over, (b) a ban on yam eating until rituals are performed.

Awoɔ Abusua Akyiadeɛ (Family/clan taboos): Inherent taboos charged with the supernatural – fraught with mysterious power and danger / death. e.g. food taboos.

Ankorɛankorɛ Akyiadeɛ: Individual Taboos. e.g. « eating medicine » or « drinking » *abosom* (deities) (Brempong, 2006: 215).

Ensuite, il divise chacune de ces catégories en quatre selon la chose touchée par l'interdit : 1) Les personnes interdites (chefs, prêtres, personnes en deuil, femmes en période de menstruations ou durant les accouchements; chasseurs et pêcheurs...); 2) Les objets interdits (nourriture, plantes et animaux, armes, sang, rituels, musique, cadavres...); 3) Les mots interdits (insultes, mauvais sorts, le nom de certaines personnes : décédée, roi, chef, sacrée, et le nom d'un dieu ou d'une déesse); 4) Les interdits liés aux quatre sens (voir, entendre, toucher et goûter).

En plus de ces douze types d'interdit, il mentionne qu'il existe également des interdits liés aux jours (interdiction de travailler, de pêcher ou de cultiver) et d'autres aux lieux (environnement, rivières, palais, fermes, forêts). Il y a des interdits liés aux médicaments, au meurtre, au suicide, au vol, à la trahison, à la sorcellerie, aux handicaps physiques, à la circoncision, à l'inceste, aux relations sexuelles avec une femme en période de menstruation, à l'adultère (pour la femme uniquement) et à l'acte sexuel avec l'épouse d'un chef (Brempong, 2006 : 215-217). Nous pouvons retenir de cette typologie la multiplicité des interdits qui s'additionnent pour chaque appartenance identitaire d'un individu.

Certains des interdits sont également spécifiquement liés au statut de chef politique. Nous verrons plus en détail au chapitre suivant en quoi ceux-ci sont des bornes à leur pouvoir. Akrong explique que nul autre que le chef¹¹ n'a la responsabilité et le devoir d'observer les interdits liés à la représentativité des ancêtres (Akrong, 2006 : 197). Il lie les interdits au rôle du chef traditionnel qui, à titre de lien entre les vivants et les ancêtres, se doit de démontrer un comportement moral exemplaire, respectant l'héritage traditionnel et empreint des idéaux normatifs de la communauté. C'est également ce statut particulier qui permet au chef de punir les enfreintes aux interdits :

« The chief in his capacity as the living representative of the ancestors must jealously guard the moral values that regulate the life of the society with appropriate punishments and sanctions that will enforce the moral law and deter law-breakers (Akrong, 2006: 200) ». Comme le note Brempong: « Taboos are traditional commandments for every

¹¹ Il faudrait ajouter que les personnes ayant un titre traditionnel : prêtres, chefs-de-lignée familiale, anciens, partagent souvent également cette responsabilité.

chieftaincy institution in Africa (2006: 213)». Les interdictions sacrées liées à la chefferie se multiplient. Même si la majorité des chefs akans sont aujourd'hui des chrétiens pratiquants, ils se doivent de respecter les enseignements traditionnels hérités des ancêtres, et ce, même s'ils doivent temporairement aller à l'encontre des prescriptions de leur église pour se faire. Par exemple, certaines églises proscrivent l'alcool. Or, dans la plupart des rituels traditionnels, toutes les parties doivent avaler une gorgée d'alcool. Un chef ne pourrait pas refuser, et ce, même si cela allait à l'encontre des enseignements de son église.

De plus, leur rôle politique implique de s'assurer que les membres de leur communauté qui enfreignent des interdits soient punis :

Leaders restricted by various taboos do not only abide by their individual religious beliefs but also observe such social restrictions resulting from traditional conventions. As a custodian of the stools and skins, it is the responsibility of a chief to ensure that all taboo offenders in the community are punished (Brempong, 2006: 213).

La punition est l'une des conséquences possibles des enfreintes aux interdits que nous examinerons à présent plus en détail.

2.2.2. CONSÉQUENCES DES ENFREINTES AUX INTERDITS

Le fait que des interdits structurent la vie sociale chez les Akans ne signifie pas que ceux-ci ne soient pas transgressés. Ils le sont. Et c'est pour cette raison qu'un code a été institué (dont l'origine et les transformations dans le temps ne seront pas ici discutées, bien qu'elles soient importantes à garder en mémoire). La punition pour enfreindre un interdit est administrée par les dieux traditionnels ou les ancêtres. Cependant, un chef traditionnel peut également condamner un individu qui a enfreint un interdit à payer une

caution sous forme d'animal à sacrifier et de boissons alcoolisées pour apaiser les esprits et ainsi éviter les punitions. Nous avons interrogé plusieurs personnes en leur demandant ce qui arriverait si quelqu'un enfreignait un interdit. Plusieurs nous ont expliqué qu'il y avait deux types d'interdits. Il y a des interdits bénins : ceux-ci étaient en réalité des règles qui avaient une fonction pratique, mais dont tous ne connaissaient pas la raison. Par exemple, ne pas chanter sous la douche est un interdit que l'on enseigne aux enfants, Auntie Amma m'a expliqué « le secret » derrière cet interdit : dans le passé, le savon était traité avec des produits chimiques dangereux, on craignait donc que les enfants ne l'avalent avec l'eau :

There is a secret reason behind every forbidden traditional thing. « Do not sing in the bathhouse »: in the olden days the soap they use was full of strange chemical [sic]. So if you swallow it, you will be sick. So they told [sic] that if you sing the gods will punish you so that you don't sing. But the secret I know is chemicals (Auntie Amma, 16 janvier 2010, Apam).

Kobina a également donné cet exemple ainsi qu'un exemple supplémentaire. Il est interdit de couper ses ongles le soir. Selon lui, cet interdit a été créé pour prévenir les coupures possibles puisqu'à l'époque, il n'y avait pas d'électricité et donc pas de lumière le soir. Ces interdits sont mineurs. Les enfreindre est mal, car il s'agit d'aller à l'encontre des enseignements de l'expérience. Cependant, Kobina prend la peine de préciser : il existe également des interdits majeurs. Ces interdits ont été créés avec le temps, par essais et erreurs et sont attribués aux dieux (ou aux esprits) et aux ancêtres plutôt qu'aux anciens : « *When one person does something and there is a result, then a second person does the same thing with the same result, then three persons, four persons, ... always same result, then you learn that one of the gods don't like it.* (Kobina, 2 janvier 2011, Accra) ».

Nous avons noté la première fois qu'on nous a indiqué la présence d'une forêt sacrée au Ghana. Nous marchions à Obosomase avec Kwaku qui nous pointa une forêt en la présentant ainsi : « *It's the god forest; — The god ... Kyenkù? – Yes, Kyenkù's forest. It is owned by the gods. Nobody can go. That is why nobody constructed houses there* ». La forêt semblait effectivement vierge, de hauts arbres dépassaient un feuillage dense. « - *Nobody can go? - Unless the fetish priests, or somebody going for a specific reason with a priest who poured libation first* (Kwaku, 4 janvier 2011, Obosomase) ».

Nous avons demandé à plusieurs interlocuteurs différents d'expliquer ce qui arriverait si quelqu'un enfreignait un « interdit majeur » en prenant cet exemple : s'aventurer seul dans une forêt sacrée qui appartient à un ou des dieux et dont l'accès est réservé au prêtre traditionnel. Ici, les réponses diffèrent. Plusieurs répondent que personne n'enfreint ces interdits. Nous insistions alors et faisons face à deux grandes catégories de réponses :

1) Si quelqu'un de la communauté vous voit enfreindre l'interdit (entrer dans la forêt), il vous dénoncera au chef qui vous fera payer une amende. La personne suspectée d'avoir enfreint un interdit sera emmenée au chef traditionnel. Elle sera ensuite jugée. Si elle est coupable, elle sera condamnée à payer une boisson spécifique (souvent une bouteille de *Schnaps* ou de *Kasapreko*) et un animal (mouton ou volaille) au prêtre traditionnel. Ce dernier performera un sacrifice pour apaiser le dieu et lui demandera de retirer le mauvais sort et de ne pas punir la communauté pour les actions de l'individu coupable qui a par ailleurs avoué.

2) Que vous soyez vus ou non, le dieu ou la déesse de l'endroit risque de vous infliger un sort et/ou vous tomberez gravement malade. Si la communauté est au courant de votre

aventure et ne vous punit pas, elle pourrait également subir la vengeance du dieu. Nous reviendrons au chapitre VI sur la peur des dieux traditionnels. Pour l'instant, remarquons qu'il s'agit de l'une des deux raisons principales pour lesquelles les Akans que nous avons rencontrés affirment obéir systématiquement, et sans y réfléchir longuement, aux interdits.

Ces deux réponses ne sont pas exclusives. Une minorité d'interlocuteurs ont admis qu'ils croyaient que rien n'arriverait si une personne enfreignait un interdit, même « majeur », et que personne ne la voyait. Rares sont ceux qui ont été constants durant l'ensemble de nos discussions touchant aux traditions en n'expliquant jamais les conséquences du comportement des individus par les actions des dieux ou des ancêtres. Cependant, les actions des individus indiquent parfois des croyances que leurs mots refusent d'exprimer.

Obeng présente, dans le cas de l'enfreinte d'un interdit chez les Asantes, une forme de punition, nommée *Tutuw-bo* :

Tutuw-bo in Asante is the practice by which a culprit is exposed to shame as people shout after him/her through the main streets of a town or village. [...] Specifically, this *tutuw-bo* ritual depicts one way by which offences are confessed and public rituals used to absolve the offender (Obeng, P., 1996: 65).

Selon l'auteur, l'enfreinte de l'interdit n'est pas perçue comme une faute individuelle, mais collective, et c'est pourquoi la communauté a le droit d'aider le coupable à s'orienter vers le bon chemin (Obeng, P., 1996 : 67). La divinité d'Antoa où Obeng observe le rituel de *Tutuw-bo* se nomme Nyamaa et est reconnue au-delà de la région pour sa puissance. Or, l'auteur constate que ce n'est pas uniquement la peur de la punition de la déesse qui empêche les membres de la communauté d'aller à l'encontre des normes établies, mais également une volonté de respecter la morale :

[...] when I asked some citizens of Antoa why they would not steal, commit incest, and the like, they did not say that they were afraid Nyamaa would « catch» them. Rather, they said none of those acts was « good». Thus, their notions of what is good and what is not did not result only from fear of the power of Nyamaa. Other sources of moral influence made them desist from certain acts (Obeng, P., 1996 : 70).

Durant nos séjours au Ghana, nous avons pu observer à maintes reprises des enfreintes aux interdits qui demeuraient impunies. Certains de ces interdits étaient mineurs : par exemple, un homme lavant les sous-vêtements d'une femme ou un homme (sans fonctions traditionnelles spécifiques) mangeant de la nourriture préparée par une femme qui était possiblement en période de menstruations. Deux situations nous ont néanmoins pris par surprise et concernent un chef et un prêtre. Ces deux personnes sont des autorités traditionnelles, qui nous semblaient conscientes de leur rôle de régulateur social.

Le premier cas concerne un chef traditionnel avec qui nous discutons. Il nous a expliqué qu'il ne mangeait *jamais* à l'extérieur de chez lui, car il était impossible pour lui de savoir si les cuisinières avaient leurs menstruations (interdit mineur pour une personne sans titre, mais majeur pour un chef traditionnel). Cependant, comme ce chef possède également une résidence à Pierrefonds (Montréal), nous lui avons demandé comment il faisait étant donné qu'il ne prépare jamais à manger pour lui-même et qu'il n'a pas de cuisinier à son service à l'étranger (à l'exception de sa femme). Il a alors prétendu qu'il n'y a que des hommes dans les cuisines des restaurants au Canada alors que cela ne posait aucun problème par rapport à son interdit. Pourtant, si certains anciens Ghanéens peuvent croire à cette explication, nous savons, tout comme lui, que son contenu est empiriquement faux. Aussi, le chef nous avait recommandé quelques minutes plus tôt un petit restaurant montréalais tenu (selon ses dires) par une *femme* ivoirienne où il mangeait fréquemment (Nana, 6 janvier 2011, Aburi). Si cette admission involontaire d'enfreinte

aux interdits nous étonne, c'est que les chefs traditionnels (et celui-ci en particulier) se plaisent à vanter l'efficacité des dieux pour punir la transgression des interdits et à réaffirmer leur prudence quant à ces possibles désobéissances. Malgré ces discours, leurs actions semblent prouver qu'ils craignent moins qu'ils ne le prétendent, et moins que bien des personnes ne possédant aucun titre, la sanction des dieux.

Un second cas concerne cette fois un prêtre traditionnel. Ce dernier nous avait expliqué qu'il était interdit pour lui de quitter sa maison les jeudis, ou encore durant les 45 jours de l'*adaε* (festival). Il nous a d'ailleurs affirmé avoir été puni lors du dernier festival. Il était en effet sorti une fois et avait pris un *trɔtrɔ* (véhicule de transport public). Le véhicule eut alors un accident terrible qui blessa plusieurs personnes, dont une jeune femme. Pour prouver ses propos, le prêtre nous emmena voir la femme en question qui avait une jambe cassée et se déplaçait à l'aide de béquilles. Il insistait : « le véhicule est une perte totale, il s'agit d'une punition divine, je ne devais pas quitter la maison. Depuis ce jour, je ne quitte *jamais* la maison ni les jeudis ni durant les 45 jours de l'*adaε* [festival]». Effectivement, le jeudi suivant cette discussion, il se trouvait dans sa maison et nous a donné des indications pour nous rendre à un endroit sans pouvoir sortir lui-même pour nous montrer le chemin. Il a d'ailleurs demandé à son épouse qui était dans la maison de nous montrer le chemin et cette dernière a refusé en protestant qu'elle ne pouvait sortir les jeudis. Plus tard dans la même journée, nous sommes revenus pour rencontrer le prêtre à nouveau. Quelle ne fut pas notre surprise d'apprendre qu'il était *sorti...*, et ce, non pas pour une urgence, ou un événement exceptionnel, mais simplement pour aller chercher quelques-uns de ses enfants revenant de l'école (Nana, jeudi, le 13 janvier 2011, Aburi).

Deux éléments ressortent de ces situations. D'abord, des gens qui prétendent (par leurs mots) craindre les conséquences des enfreintes aux interdits n'agissent pas toujours (par leurs actions) de façon conséquente. Ensuite, les personnes occupant des fonctions traditionnelles insistent grandement et constamment sur les dangers liés aux enfreintes des interdits. Ces deux exemples viennent montrer la fonction politique et morale des interdits. Certains individus, surtout s'ils détiennent une position de pouvoir traditionnelle, comprennent la fonction des interdits et tentent de réitérer les croyances selon laquelle l'enfreinte de ces interdits causera des malheurs divins. Cependant, les actions de ces mêmes personnes (souvent lorsqu'elles ne sont pas publiques) contredisent leur profession de foi.

2.2.3. PRÊTER SERMENTS SUR DES INTERDITS HISTORIQUES MAJEURS

Il existe plusieurs interdits verbaux chez les Akans. Le mot « *ntam (kese)* », que l'on pourrait traduire par « serment (majeur) », réfère à un type spécifique d'interdit verbal. Il représente un événement qu'il est interdit de remémorer en dehors d'un contexte judiciaire très spécifique. Yankah présente ainsi le *ntam*:

A ntam often refers to a historical calamity- a defeat in war, a royal death, a natural affliction, or some marked unfortunate incident in the life of a venerable individual. The Akan believe that spoken reference to any such incident (often summarily referred to as ntam kese, the great oath), is capable of leading to its recurrence, or of unduly stirring national grief (1995: 51).

Les interdits-*ntam* ont été étudiés par plusieurs auteurs travaillant sur les Akans (Agyekum, 1995, 2004; Gilbert, 2010; Mensah-Brown, 1976; Osei 2002; Owusu-Sarpong, 2000 et Yankah, 1995). Examinons, à partir de leurs écrits, cette forme d'«interdit», particulièrement utilisée dans les systèmes de justice traditionnels.

Tout serment prétend à être une déclaration solennellement vraie qui met en valeur son intention de tenir promesse. Dans la justice traditionnelle des Akans, ce serment réfère cependant directement à un événement tragique (Gilbert, 2010 : 249; Agyekum, 1995 : 51; Osei, 2002 : 65). L'importance accordée à la parole indiquée plus haut comme typique d'une civilisation de l'oralité prend avec les serments tout son sens puisque qu'on accorde au *ntam* une existence propre :

Ntam is considered as an enduring, metaphorically deified element that has perpetual life like God or any other deity, and that must be worshipped. It is beyond reproach and unquestionable and should be attended to. These concepts denote that the society requires people to continue to revere *ntam*. The Akans depict *ntam* as a positive, powerful, valuable concept, the strongest verbal taboo that should not be trivialized. There are therefore admonitions and sanctions against the downgrading of *ntam* (Agyekum, 2004 : 326).

Selon la typologie proposée par Agyekum, le *ntam* fait partie des « *abususem* » (« affaire sordide ou exécration») et « *ntam* » pourrait être traduit par « lever un fardeau» puisqu'il implique de porter à sa bouche un élément lourd, encombrant et difficile à soulever : une tâche demandant un effort, une énergie et une attention considérables (2004 : 324). Les événements mentionnés lors du *Ntam*, puisqu'honteux et catastrophiques, évoquent la tristesse.

In old times, people would fast for several days after such past experiences were mentioned in public. The swearing of a *ntam* oath reminded the elders or others present of their past shame, misfortune, nightmares, or sorrowful historical events. The recollection often brought tears to the cheeks of the elders. It is the agony behind *ntam* 'reminiscential oath' that makes it a verbal taboo (Agyekum, 2004: 325).

Selon Yankah (1995), les Akans prennent *le ntam kese* (interdit historique de la communauté) avec tant de sérieux qu'il est absolument interdit de l'utiliser en dehors

d'un contexte judiciaire, le témoignage est la seule occasion où il peut être évoqué ou dit. L'auteur considère le *ntam* comme l'interdit verbal le plus important chez les Akans parce que, selon lui, toutes les sociétés akans l'appliquent de façon rigide. Pour ces raisons, lorsque quelqu'un jure sur le *ntam kесе*, l'ensemble des personnes présentes croient immédiatement à la sincérité de ses paroles (50). Cet acte de parole engage une relation immédiate entre les témoins et le locuteur et présuppose un témoignage véridique : « It binds the oath-taker to the community, and vice versa. This is done by evoking shared memories and moral commitments and by indexing a community within which these are significant (Agyekum, 2004: 321) ».

Osei note que chez les Asantes, il y a trois occasions majeures où les *ntam* nationaux sont utilisés lors de rituels : 1) lors de l'installation d'un nouveau chef, ce dernier prête serment d'allégeance au peuple et les anciens prêtent serment d'allégeance au chef; 2) lors d'une déclaration de guerre, les chefs jurent au roi qu'ils ne battront pas retraite et; 3) à la mort d'un chef, les anciens jurent solidarité auprès de sa dépouille (Osei, 2002 : 66-75).

Owusu-Sarpong confirme aussi que l'interdit verbal national est utilisé lors des funérailles d'un chef et explique sa fonction de guérison sociale devant la blessure commune :

Seuls les chefs (*ahene*) et leurs porte-parole (*akyeame*) ont le droit de franchir le tabou national, lors d'une cérémonie très particulière, dans le déroulement des rites funéraires royaux. La période de l'interrègne étant ressentie comme une période d'anarchie provisoire et de danger pour la communauté, la mort du roi des rois (*Asantehene*), du chef suprême d'une région traditionnelle (*omanhene*) ou du chef d'un village (*odikuro*) a toujours été vécue par les Akans comme une catastrophe nationale. La prononciation solennelle de la parole interdite intervient alors, afin de conjurer le mauvais sort : par la violence d'un Verbe magique, les aînés assurent le retour à la paix (Owusu-Sarpong, 2000 : 68).

Il y a aussi une série d'occasions plus mondaines où les gens utilisent des *ntam* (seulement, il ne s'agit pas toujours de *ntam kese*). Lors d'un litige entre les membres d'une famille arbitrée par un ancien, un *ntam* plus personnel touchant la famille (par exemple l'infertilité dans un couple) est utilisé pour jurer. Lorsque quelqu'un souhaite se défendre contre de fausses allégations l'impliquant, il utilisera alors un *ntam* qu'il partage avec (ou qui est connu de) la personne l'accusant. Un serment peut également être invoqué pour empêcher quelqu'un de faire quelque chose de défendu (selon les normes) et, comme nous l'avons vu, peut mener à l'arbitrage en cour traditionnelle si l'accusé persiste dans son action. Par opposition, le *ntam* peut être utilisé pour obliger quelqu'un à agir, les parents forçant par exemple leurs enfants à obéir (Osei, 2002 : 75).

Gilbert ajoute quelques précisions en différenciant le *ntam*, ce serment qui est fait au nom d'un interdit historique, d'un autre type de serment, l'*Obosom fre*, qui invoque plutôt d'une divinité:

Oaths (*ntam*) are sworn in order to assert a truth or institute judicial proceedings; they too say and don't say at the same time. Oaths take a dispute out of a private domain and into a public jural one. There is a distinction between 'proper' oaths (*ntam*) and an *Obosom* oath (*Obosom fre: fre: to call, cite, summon a deity*): *ntam* institute judicial proceedings and require the intervention of the authority of a chief or the king; *Obosom fre* invokes the powers of an *Obosom* to kill someone and the person so swearing does so to assert that what he has said is the truth (2010: 429).

Osei explique que lorsque quelqu'un invoque le tabou historique, une procédure judiciaire est immédiatement intentée :

It is expected that when an oath is sworn against somebody, that person would reply by also swearing an oath to prove to the public that he is not at fault. When the person replies, a third person would come in and arrest the two people, for swearing the oath. He would demand that each of them pays a fee which would serve as evidence and pave way for arbitration at the Chief's court (Osei, 2002: 75).

Owusu-Sarpong présente deux exemples d'interdits verbaux liés à des expériences négatives du passé pour les Asantes, soit *wukuda* et *Katamanso*:

En Asante, la seule mention de *wukuada* (mercredi) entraînait autrefois une comparution immédiate de celui qui jurait et de son allocataire devant la cour traditionnelle de l'*Asantehene* et conduisait souvent le coupable à la peine capitale, car ce nom évoquait le jour abominable de la mort d'Osei Tutu, sur le champ de bataille; il était tout aussi dangereux de prononcer *Katamanso* (toponyme) — allusion à la victoire des Fantes sur les Asantes, sous le règne d'Osei Yaw, en 1826 (Owusu-Sarpong, 2000 : 67).

Gilbert, qui travaille sur les communautés akuapems (sous-groupe akan), décrit la pratique de prêter serment sur le *ntam* en donnant également un exemple (*Wukuada ne Sokodee*). Remarquons que, bien que les Asantes et les Akuapems aient en commun le mot mercredi (*wukuada*) comme *ntam*, chacun ne réfère pas à la même défaite historique :

When a new chief swears loyalty to the king in Akropong, it is abbreviated to “I say ...” (*me ka*) without even naming the state oath, *Wukuada ne Sokodee* (Wednesday and Sokodee). (This [...] oath refers to the fact that an Akwapim chief and his forces suffered a defeat on a Wednesday near a town called Sokodee in the Volta Region). And when he so swears, those around him are so pained to hear him ‘say’ it, that they pity him and reply ‘Elder, my condolences’ (*Akora due*). Akropong people respond to the swearing of an oath by trying to obliterate the memory and even the event itself with pacification whose intent is to erase the memory and to free the victim from any potential repercussions for reminding the state of this evil thing. (An Akropong elder explained: ‘You must purify (*dwira*) the dangerous evil event which has been mentioned; mostly you must pacify (*pata*); you cool down the effects of the offence; *wodun tutuw* (*dum*: put out, as for fire; *tutuw*: dust that rises from the ground).’) (Gilbert, 2010: 429).

Osei donne aussi quelques exemples de *ntam* qui peuvent aller de cas quasi personnels à des événements historiques qui ont impliqué les ancêtres de tout un peuple. Selon l'auteur, une personne qui aurait perdu un proche lors des émeutes du match au *Accra Sports Stadium* du 2 mai 2001 au Ghana ou encore lors des attentats du 11 septembre 2001 aux États-Unis pourrait jurer sur un tel fait historique (Osei, 2002 : 65). Il s'agirait alors d'un *ntam* plutôt personnel (la perte d'une personne chère), mais reconnu par

l'ensemble des personnes présentes au témoignage comme événement tragique. Il ne s'agirait cependant pas d'un *ntam kese*. Ces derniers appartiennent à la mémoire collective de l'ensemble de la communauté. L'auteur mentionne pour exemple un des *ntam kese* de la nation *asante* :

Asante nation : *Ntankeseε mmiensa* (the great oath of three). This reminds the people of the death of the fathers of Nana Opoku Ware I. When the king was conceived, his father died. The father's brother took over the care of the mother. He also died and another brother took over the care of the mother. He also died after the birth of Nana Opoku Ware I. When he became the king of Asante he instituted the oath (Osei, 2002: 66).

Il importe ici de faire remarquer que ce serment aurait été créé il y a près de trois siècles (1720), mais qu'il est toujours en usage et lie l'ensemble du peuple *asante*, tout comme les deux autres mentionnés par Owusu-Sarpong plus haut. Cependant, plusieurs auteurs osent l'écrire et donc ne craignent rien à diffuser des *ntam kese* sous forme de publications écrites destinées à informer les lecteurs. Le titre '*ntankeseε mmiensa*' montre néanmoins l'importance de l'exemple proposé par Osei (lui-même un *Asante*). *Keseε* signifie grand, gros ou imposant. Le fait d'ajouter ce qualificatif réitère qu'il s'agit bel et bien d'un serment 'majeur'.

Maintenant que nous comprenons ce qu'est le *ntam*, et que nous avons présenté quelques exemples de *ntam* tirés de la littérature, nous chercherons à illustrer la façon dont il est appliqué dans la pratique. Lors de notre séjour de terrain, nous avons assisté à une procédure juridique lors de laquelle un *abusuapanyin* (chef de famille) devait offrir un mouton en sacrifice pour une faute commise envers le roi local. Cependant, l'offense ne concernait pas un *ntam kese*. Ces derniers étaient utilisés (comme ils l'ont été dans plusieurs discours officiels lors des festivals) pour jurer.

Selon Yankah, le *ntam kese* appartient à une institution royale géographiquement précise dont le chef n'est que le représentant temporaire :

The national *ntam*- that is, the prerogative of mentioning such a calamity- is thus, strictly, the property of the territorial ruler. The ruler makes it available for use by his subjects as a legal instrument to protect or claim their property, the condition being that it must not be pronounced to support a falsehood. Those who pronounce *ntam* are thus instantly arrested (*kye dadua*) and brought before the chief. Judicial proceedings then begin (Yankah, 1995: 51).

En ce sens, le *ntam* est directement un acte de langage performatif. Selon Yankah (1995) et Osei (2002) des frais (appelés *nteho*) seront ensuite exigés pour les deux parties et devront être payés à la personne effectuant l'arrestation. Une fois les frais payés, la personne responsable de l'arrestation en fera part au Linguiste en chef (*okyeame*) qui le mettra sur la liste des cas à entendre. Dans les cas où les deux parties ne paieraient pas les frais, le cas ne serait pas jugé officiellement. Cependant, «the two people would be listed as playing with the Chief's oath and anytime any of them fell within the grip of the law, he would be dealt with drastically (Osei, 2002: 75)».

Puisque ignorer un *ntam* est une action qui est moralement et socialement répréhensible, cette attitude risque également d'entraîner des sanctions légales. Une expression a été créée pour désigner ce geste : «Walking over the oath» (*Watiatia Ntam so*). Osei propose un exemple dans lequel le serment est souvent utilisé : pour empêcher quelqu'un de construire un bâtiment ou une maison sur un terrain qui ne lui appartient pas. Dans le cas où la personne n'arrêterait pas la construction et ignorerait l'interdiction tout comme l'invocation du *ntam*, il perdrait la propriété de l'édifice pour avoir « marché sur le *ntam* » (Osei, 2002: 75).

Dans les cas contraires où le procès a bel et bien lieu (qu'une des deux parties au moins a payé la caution), l'agent qui a procédé à l'arrestation des deux personnes établira la date à laquelle se tiendra la séance à la cour selon les disponibilités des deux parties (Osei, 2002 : 76).

Mensah-Brown traite des peines qui étaient imposées lors de l'invocation du *ntam* au début du vingtième siècle:

A sheep should be slaughtered over the spot where the *ntanka* [l'évocation du *ntam*] had taken place. This had a double significance, namely, (i) *religious*: the blood of the sheep was sacrificed to ward off evil threatened by the utterance (according to Akan belief), and (ii) *social*: this public ceremony (sacrifice) publicized the offense committed, and thus forestalled evasion by the culprit. Litigants who had occasioned the forbidden utterance were not penalized. The penalty was rather inflicted on the party against whom the judgment was given in the settlement of the dispute that had occasioned the mentioning of the *ntam* (Mensah-Brown, 1976: 160).

Le sacrifice d'un mouton est une amende assez élevée à payer encore aujourd'hui, surtout par un citoyen ordinaire. Dans un cas plus bénin, on exigera plutôt un poulet et une bouteille d'un alcool spécifié (*Schnapps*, *Apetekye*, vin de palme).

Agyekum a étudié les utilisations du *ntam* dans les procès traditionnels. L'auteur a fait la majorité de son enquête de terrain en 1994 au sein de la cour du *Manhyia Place* : palais du roi des Asantes (sous-groupe Akan) situé à Kumase. Il s'agit de l'échelon le plus élevé de la hiérarchie traditionnelle de la justice des Asantes. Lors de chaque procédure d'arbitrage, les témoins et les accusés jurent en utilisant le *ntam* (Agyekum, 2004 : 318). Il note qu'il faut néanmoins utiliser le *ntam* une seule fois. La répétition est inappropriée et dans le cas d'un abus, une sanction peut être attribuée:

At the trial of a case at Manhyia on 30 May 1994, the Ankobeahene (a wing chief, or subchief) who trivialized the major Asante *ntam* by using it five times in a single *ntam* activity was severely punished. This use of *ntam* shocked and embarrassed the chiefs at

that gathering. The culprit was strongly reprimanded, and his stool was set aside until further notice, an act signifying suspension. This episode underscores the importance and sacred uses of the *ntam* among the Akans (Agyekum, 2004: 333).

L'auteur note que la reine-mère a son propre *ntam*, qui est récité par les témoins et les parties prenantes d'un procès lorsqu'ils jurent à sa cour :

(a) *Meka Ohemmaa Kokoniwa* (b) *se nokore a ewo asem no mu na meka, manka a* (c) *meto Ohemmaa Kokoniwa.*

'I swear by the *Ohemmaa Kokoniwa* 'queen's sore-on-the-toe' that I will only speak the truth in this case. If I fail to do so, I have incurred the penalty of speaking *Ohemmaa Kokoniwa* in vain.'

The *ntam Ohemmaa Kokoniwa* is said to have originated from a sore that afflicted the toe of Asantehemmaa Nana KonaduYiadom, queen of Asante, and became so chronic that it eventually killed her (Agyekum, 2004: 337).

Toujours selon Agyekum, le *ntam* n'est pas uniquement utilisé au début des témoignages, mais également pour conclure la décision finale : les parties utilisent alors le *ntam* pour jurer de se conformer au jugement (337).

Il existe un second interdit verbal qui est également utilisé lors des serments. Cependant, celui-ci n'est pas lié à un événement historique, mais est plutôt un engagement religieux traditionnel, dont la punition par les dieux est également fort redoutée. Il s'agit du « *nsedie* », qu'Agyekum traduit par « assertive selfimprecation oath » (Agyekum, 2004 : 318). L'implication des serments en question ici (*ntam* et *nsedie*) est directement morale. Dans le cas du *ntam*, la réitération d'un événement de l'histoire qualifié comme mal renforce une certaine conception construite du Mal. De plus, en jurant sur les événements du passé, le serment attache l'individu au social. C'est la confirmation du lien entre l'individu et sa communauté qui donne de la force à son serment.

Souvent, la personne qui jure omet de raconter l'événement ou même le mentionner. L'expression courante pour jurer est « *Me ka Ntankeseεε* » (littéralement : « Je dis le grand fardeau » [J'évoque le grand interdit verbal]). Cela suffit. On suppose que les gens présents savent à quoi réfère le non-dit de la personne qui parle. Or, rien n'est moins certain. Avec le temps, le référent disparaît et il ne reste plus que l'évocation. La majorité des gens ne sait plus à quoi réfère le *ntam*. Durant notre enquête de terrain, nous avons interrogé plusieurs personnes sur la signification de *ntam*. Or, si une très forte majorité d'interlocuteurs lie le *ntam* à l'action de jurer, rares sont ceux qui savent ce sur quoi on jure.

Lors de l'un de nos séjours au Ghana, nous avons rencontré un vieil homme gardien d'une maison de dieu (*bosomfieni*), qui prétendait connaître le *ntam* de la région, mais qui refusait de le dire. En réponse à nos questions concernant la nature du *ntam*, il présentait une réaction d'effroi. L'homme habituellement très bavard et qui semblait apprécier notre discussion jusqu'à ce moment se tut subitement. Puis, il se mit à répéter qu'il *ne pouvait pas* parler de « ça » et que « c' » était dangereux. Finalement, il nous a expliqué qu'il était impossible d'évoquer un *ntam* en dehors du serment solennel dans un contexte judiciaire traditionnel.

On a sacralisé certains mauvais événements historiques et, tout en les retirant du langage commun, on leur a octroyé un devoir de réminiscence et réservé une occasion pour qu'ils soient récupérés par la parole au nom de la justice.

La complexité du *ntam* réside dans cette attitude paradoxale : on s'oblige à ne pas oublier un événement qu'on n'ose pas mentionner. Cette relation particulière au passé consiste à

oblitérer certains événements tragiques de la tradition discursive orale tout en continuant à les remémorer.

Agyekum souligne cette idée:

It is fascinating to note that, even though *ntam* is a taboo and hence « unmentionable», it is mentioned and understood in certain identifiable contexts. *Ntam* thus constitutes an especially powerful and interesting form of social memory and reproduction of history that draws people into a common understanding of their history. When *ntam* is evoked, all present will be drawn to index an important piece of shared knowledge. We can thus consider *ntam* as one of the Akan oral art forms by which important sociocultural and historical information is stored (Agyekum, 2004: 274).

Ces serments sont également pratiqués dans des procédures judiciaires traditionnelles plus locales et on les utilise pour défendre des causes mondaines. Que ce soit pour un *ntam* relié à un peuple ou encore un petit groupe d'individus, l'enjeu du serment est un interdit (généralement collectif) ayant une importance particulière pour le groupe auquel la personne qui jure appartient.

La version oiseau de l'idéogramme *sankɔfa* permet d'illustrer le mouvement du processus de reprise de la tradition dans les communautés. En tentant de comprendre comment la tradition est transmise, on constate que l'oubli est le « mode» de l'histoire ce qui explique en partie que la majeure partie des événements ne soient pas transmis. L'exemple de l'interdit verbal « *ntam kɛsee* » illustre également la façon dont on bannit certains événements historiques tragiques du discours quotidien. Cependant, la création de grands interdits verbaux recelant les hontes du passé, leur sacralisation et leur utilisation parcimonieuse dans le contexte solennel du serment permettent également de préserver des événements tristes qu'il importe de remémorer pour éviter de les répéter.

2.3. TRANSMISSION PAR LES ANCIENS (LE « QUI »)

Qui sont les acteurs principaux de cette transmission discursive de l'histoire? Selon l'usage, ce sont les aînés qui transmettent la tradition par le biais des proverbes, des chansons, des mythes et de l'éducation des enfants. Il n'existe pas dans les communautés akans un petit groupe de personnes spécifique dont la fonction est de transmettre les enseignements moraux. Cette tâche incombe aux « anciens », aux parents, aux membres de la génération qui précède. Owusu-Sarpong note que certains textes historiques sont gardés par des personnes possédant un titre particulier de la hiérarchie royale et ne sont communiqués au reste du public que sous une forme précise qui devient la version publique officielle :

En pays akan, ce sont les aînés des cours royales (*mpanimfoɔ*) qui assurent la transmission des textes historiques les plus sacrés; ces textes anciens (*tetesem*) ne sont pas connus de tous et ne les entendent pas qui veulent. Les tambourinaires (*akyerema*) et les ménestrels (*nkwadwomfoɔ*) ont appris la version officielle des faits et gestes des héros du passé – celle qui est bonne à entendre; ils l'offrent au public lors de cérémonies dédiées à la gloire des ancêtres fondateurs, tels l'*Adɛɛ* ou l'*Odwira* des Asantes. Les rites funéraires royaux sont, par ailleurs, l'occasion de dire, sur le mode allusif et elliptique, propre à la parole publique des aînés (*dwa mu kasa/ mpanin kasa*), les épisodes les moins audibles, lors des « jurements » (*ntam*) prononcés par les détenteurs du pouvoir politique. L'histoire récitée publiquement dans les cours akans appartient au domaine du sacré (Owusu-Sarpong, 2000 : 54).

Même en dehors de ces quelques textes sacrés, les récits historiques sont transmis par un ensemble d'anciens. Certains d'entre eux se distinguent en brillant par leur habileté dans l'art oratoire, en possédant une meilleure mémoire, et en accumulant à l'intérieur de celle-ci au fil des ans une quantité imposante de récits. Ces encyclopédies parlantes et ambulantes, on les surnomme avec grand respect les « traditionalistes ». Owusu-Sarpong perçoit, dans le Ghana contemporain, une diminution de ces orateurs parmi les anciens. Elle s'inquiète alors de la pérennité de la tradition orale détenant le savoir des ancêtres, mémoire vivante de leurs communautés et liens entre le monde des vivants et des morts. Selon elle, la relève manque chez les jeunes et ces anciens protégeant la diffusion de la tradition orale se feraient de plus en plus rares, d'où sa déception (Owusu-Sarpong, 2003a:41). Malgré tout, nous avons pu constater, en observant les communautés dans lesquelles nous nous trouvions au Ghana, que les parents et grands-parents transmettent à leurs enfants et petits-enfants, sous forme de contes, de légendes, de récit ou d'anecdotes, une partie de tradition, une partie de l'histoire de la communauté ou de la famille.

A child who washes his/her hand well eat among elders. Ce proverbe ghanéen signale que l'enfant obéissant pourra manger avec les anciens. Lorsqu'un enfant est respectueux, les adultes et les anciens l'appelleront pour qu'il vienne manger près d'eux. C'est alors qu'ils raconteront l'histoire de la famille, des ancêtres, et parfois de la communauté. L'obéissance et le respect de la hiérarchie basée sur l'âge sont des valeurs clés chez les Akans comme pour plusieurs autres communautés africaines. Osei note comment, autrefois, les anciens étaient toujours inclus dans toutes les décisions concernant l'administration des villes et des villages. Grâce à leur expérience et sagesse, on leur demandait conseil et ils servaient de tuteurs aux jeunes. C'est également en récitant des

contes en soirée que les anciens inculquaient par le jeu certaines valeurs morales aux plus jeunes (Osei, 2002: 123).

Cette fonction des anciens comme tuteur des enfants est toujours présente. Nous reviendrons un peu plus loin sur les histoires d'*Ananse* (4.3). Lors d'un séjour au Ghana, nous avons discuté avec Auntie Amma, aujourd'hui elle-même une vieille dame. Elle prétendait connaître les secrets de la famille mieux que sa propre mère parce que jeune, elle était très proche des anciens et elle posait toujours des questions sur le pourquoi des traditions (Auntie Amma, 16 janvier 2010, Apam). Kobina, un jeune étudiant à la maîtrise en science politique, a également répondu de façon quelque peu surprenante (pour qui ne serait pas familiarisé avec les sociétés africaines) à la question : « *How do you learn about your history?* », il répondit simplement: « *From my grandmother, because she is quite old* ». Puis, à la question: « *Why does she transmit history to you?* », il répondit: « *I don't think it is a conscious effort. She just likes to talk about old things. She also mentions a lot of proverbs, and then she explains them* » (Kobina, 2 janvier 2011, Accra). La transmission de la tradition est donc perçue par Kobina comme quelque chose allant de soi. Il ne s'agit pas, selon lui, d'un effort. Sa grand-mère n'a pas pour mission de léguer un héritage discursif à son petit-fils, mais le fait «naturellement» parce qu'il est normal dans cette culture de le faire. Les aînés aiment simplement parler des différences entre l'époque moderne et les souvenirs de leur jeunesse. Ils utilisent également plus de proverbes et se doivent de les expliquer pour pouvoir être compris. Cependant, un interlocuteur plus âgé, Uncle Kofi, lui, y voyait une tentative bien consciente de transmettre des éléments choisis de l'histoire. Il a ainsi noté en parlant des anciens lors de notre entretien :

They [the elders] pass on oral history. They select the ones who have good memory and who are respectful to transmit oral history. [...] By their own discretion, they choose the elements they transmit or not. They can die with information, and then nobody can tell. If there is nobody respecting conditions: good memory and respectful, then tradition will die with the elderly and people will forget (Uncle Kofi, 10 mai 2011, Kumase).

Tout aussi important que la transmission, il y a donc la non-transmission. Les éléments enfouis de l'histoire : ceux qui meurent avec les anciens. Nous avons également posé la question à Kobina qui voit la non-transmission comme étant impossible : « *Q. What if the elders died without transmitting something? - R. That is not possible. You have to pass it on even though it is quite unconscious. If one person does not pass it on, somebody else from the generation will. There are a lot of persons who know* (Kobina, 2 janvier 2011, Accra) ». Selon lui donc, comme la connaissance de l'histoire est partagée par un grand nombre d'individus d'une même génération, les secrets ne peuvent être préservés et seront, à un moment ou un autre, transmis. Ces propos de Kobina viennent nuancer ceux d'Owusu-Sarpong, qui, comme nous l'avons vu plus haut, s'inquiète de la perte de la tradition.

L'histoire et la morale se transmettent donc par les anciens et particulièrement par les « traditionalistes ». Il s'agit également d'un processus collectif. Cependant, l'autorité des anciens est héritée des ancêtres qui ont une place importante dans la vie sociale au Ghana.

2.3.1. LES ANCÊTRES

Chez les Akans, les morts sont plus que de simples modèles, mais peuvent être considérés comme des acteurs moraux puissants. En élaborant le cadre conceptuel, nous avons mentionné Arendt qui analysait le fondement politique de l'autorité dans la Rome antique et y avons notamment extrait le concept d'« ancêtres ». Leurs actions étaient alors

définies comme liant les contemporains par leur « autorité ». Il s'agit d'un aspect marquant des cultures attachées à leurs traditions. Il importe de montrer le rôle que jouent les ancêtres dans la régulation des actions des Akans, particulièrement sur le plan de la morale.

Osei explique que chez les Asantes (sous-groupe akan), les ancêtres représentent la présence des esprits des anciens décédés (de la lignée familiale du vivant) et vivent aujourd'hui dans le monde des esprits (*asamando*). D'où ils se trouvent, les ancêtres observent les vivants et peuvent les punir en cas d'offenses (Osei, 2002: 69).

Selon Opoku, les ancêtres sont vénérés à titre de prédécesseurs qui ont foulé le chemin que les vivants empruntent à leur tour, mais aussi parce qu'ils connaissent à la fois le monde des disparus, situé près de Dieu, et aussi le monde terrestre (Opoku, 1978: 36).

Nukunya souligne que les comportements banals des gens montrent également dans la réalité quotidienne, et aujourd'hui encore, l'existence de la réalité symbolique du monde des ancêtres. Il donne l'exemple des gens qui offrent les premières bouchées d'un repas ou les premières gorgées d'une boisson à la terre comme façon de montrer la présence vigilante des ancêtres. L'auteur mentionne également l'organisation périodique d'impressionnants rituels à l'honneur des ancêtres : « The Aday festival of the Akan is an outstanding example of such rites. It is organized around (blackened) stools established for dead chiefs (Nukunya, 2003: 58) ».

Auntie Amma décrit simplement ainsi les ancêtres: « *We have grandmother, great-grandmother, great-great-grandmother, great-great-great-grandmother, great-great-great-great-grandmother and it goes on* (Auntie Amma, 16 janvier 2010, Apam) ».

Kwasi abonde dans le même sens et ajoute qu'on peut prier pour que les ancêtres nous protègent:

Ancetors is like forefathers who died long ago. For them to be present with you, you pray to them in the morning and when you go to sleep. They'll be with you and protect you and they guide you if you have to take decision you can speak with them and they will guide you. You call the ones you know by name and add: "and all the ones before him" and pour libation sometimes not with hard liquor but at least with water to thank them for the day (Kwasi, 22 juin 2010, Kumase).

Ekow a également précisé le lien entre les animaux totémiques représentant les lignées familiales et les ancêtres. Les animaux aident à se rappeler qui, parmi les ancêtres, appartient à votre lignée familiale. *«An ancestor is someone you trace your background from: someone who did something good for family, who is well remembered or recognized. It is difficult to trace one's family, that is why we use animals-totems (Ekow, 9 juillet 2010, Cape Coast)»*. Selon mes interlocuteurs, pour devenir, à sa mort, un ancêtre, une personne doit avoir vécu une vie moralement exemplaire. Uncle Kofi m'expliqua que deux critères étaient nécessaires pour qu'une personne décédée acquière le titre d'ancêtre : *« 1) By old age; 2) By your good performance in society, by helping to develop. Lazy ones don't become ancestors (Uncle Kofi, 10 mai 2011, Kumase)»*. Ephirim-Donkor traite dans son ouvrage longuement de l'idée de la progression d'un esprit vers la perfection. Ce long voyage par lequel l'esprit évolue peut se faire en plusieurs vies. Ainsi, l'esprit se réincarne constamment jusqu'à ce qu'il atteigne le stade moral le plus élevé et qu'il puisse ainsi devenir un ancêtre, sa place au ciel est alors assurée et il n'a plus à se réincarner (Ephirim-Donkor, 1997).

Les Akans croient fermement en la réincarnation. Les nouveau-nés sont fréquemment nommés par le nom que portait un membre de la famille maintenant décédé, et ce, non

seulement en son honneur, mais en espérant que cette personne se réincarne ou influence la vie de l'enfant (Opoku, 1978: 138). On reproche même parfois aux enfants de ne pas se comporter selon leur nom (selon le caractère qu'avait dans le passé leur homonyme). Aussi, les taches de naissance ou les signes distinctifs semblables à des coupures sont souvent identifiés comme des preuves de résurrection.

Parmi les ancêtres, les autorités traditionnelles ont un statut particulier. On ne dit d'ailleurs pas d'un chef qu'il est décédé, mais on utilise plutôt des formules comme « il est retourné dans son village ». En effet, le chef n'est pas mort puisque, bien que son corps soit sous terre, son esprit est bien vivant, et incarné dans son trône royal qui a été noirci après son départ (Gilbert, 1994: 102).

L'invocation par les vivants de la mémoire des morts peut également leur octroyer un certain pouvoir politique. Les personnes décédées ne sont pas considérées comme disparues. Ce sont plutôt des esprits qui vivent également dans un monde parallèle. Les ancêtres, comme les divinités, observent attentivement le monde des mortels et peuvent intervenir régulièrement pour punir ou récompenser certaines personnes. Les actions humaines peuvent les offenser et les ancêtres ont le pouvoir d'agir directement sur les vivants pour rétablir l'harmonie entre les humains. Les Ghanéens craignent notamment leurs punitions parfois sévères. Un interlocuteur m'a expliqué qu'il craignait davantage le châtement des ancêtres que celui du Dieu de l'église (christianisme). Selon ses explications, ce n'est que lors du jugement dernier que Dieu déterminera la valeur morale de l'ensemble des actes de sa vie. De plus, Il pardonne. Cependant, les ancêtres et les divinités agissent immédiatement, directement après l'acte répréhensible et parfois ils utilisent des punitions terribles sans se préoccuper d'attendre votre mort (Kwame, 27

février 2010, Cape Coast). Le châtement par les ancêtres est également souvent invoqué par les adultes dans l'éducation des enfants ou par les chefs et prêtres (traditionnels et parfois même chrétiens) dans la moralisation des membres de leur communauté. Lorsque quelqu'un est accusé dans une cour traditionnelle d'avoir enfreint un règlement de la communauté, ce n'est pas uniquement des personnes vivantes qu'il doit se faire pardonner, mais d'abord des ancêtres. Kwaku explique ainsi les raisons derrière les procédures rituelles:

Anytime someone offends the community by breaking a rule or offends a traditional authority, you [sic] are being fined to pay with a sheep or goat or chicken, it depends where and what you have done. These things are necessarily collected to plead on behalf of the person to the ancestors as a sign of settling the case between the livings and the ancestors. Because it's being believed [sic] that whenever you offend against family or somebody in the community which means [sic] that you also offend the ancestors. So whatever you have been fined with, you have to present it to the ancestors first. The hard liquor will be poured on the ground to inform the ancestors that the misunderstanding or dispute is now being settled. This is the drinks [sic], so they should bring peace to prevail. After that they will share the drinks among themselves including the person that is being punished. Everybody have to at least taste the drink because if you didn't receive it, it means that you still have some hatred, so you accept the drink as an agreement to the settle. Then, the animal will be raised and they will make it touch the stain of blood where the animals have been slaughtered before. Then they will cut its throat and pour the blood until it finishes. Then, they will prepare the meat and share it among themselves. Sometimes a particular part of the meat will go to a specific person depending on its title in the traditional council. They will make sure every person that is present will have a piece of the meat (Kwaku, 28 janvier 2012, Accra).

Sa sœur cadette, Akua, également présente lors de la discussion, confirma les propos :

« It is true. When you do the traditional rites, then the case is settled. It means that there will be no more hatred between the people. That is our tradition. Those things they are there before they born us, so we need to do it (Akua, 28 janvier 2012, Accra) ». Selon

Opoku, une des fonctions des ancêtres est en effet de réguler l'ordre moral :

The ancestors are believed to have a keen interest in the moral order. They act as invisible guardians of morality, for they had led exemplary lives on earth and had trodden the moral path laid down by the First Grand Ancestor or Overlord of Society (Opoku, 1978: 155).

Toujours selon l'auteur, leur connaissance générale du monde est plus complète que les mortels puisqu'ils ont vécu dans les deux mondes. Aussi, puisqu'ils ont connu le passé et qu'ils observent toujours le présent, ils voient l'évolution et savent discriminer les habitudes qui se doivent d'être répétées de celles que l'on peut laisser tomber ou oublier (Opoku, 1978: 155). Gyekye ajoute qu'ils veillent à la préservation de la tradition qu'ils ont contribué à établir : « The ancestors are the sources of tradition. So that when one talks about the ancestors, what comes to mind is tradition – tradition that the ancestors established, or at least took part in establishing (Gyekye, 1996: 164) ».

Nukunya pousse plus loin le rôle des « ancêtres » en affirmant la fonction morale de l'édification d'un monde des ancêtres. Non seulement, servent-ils de guide, de modèle, mais la croyance en leur existence permet une régulation sociale substantielle tout en renforçant l'autorité des acteurs traditionnels:

The ancestral rites serve as important means of social control. The fact that only people of certain calibre qualify as ancestors regulates behaviour by making individuals and groups not only to conform but also to lead such exemplary lives as to enable them qualify for the honour after their deaths. Again the belief in the ability of the dead to punish wrong doing and reward good behaviour helps in no small way to regulate social behaviour and serves as a challenge to people to do their best for their families, descent groups and the community at large. Above all, the beliefs buttress traditional authority and enhance the positions of the chiefs, lineage heads and the elders (Nukunya, 2003: 59, nous soulignons).

Les ancêtres peuvent également guider les gens dans leurs actions ou les protéger des malheurs. Kobina est un jeune homme Akuapem vivant à Obosomase. Dans sa chambre où il nous a accueilli accompagnée de Kwaku, on peut voir sur les murs : une affiche de Jésus; un écriteau (au-dessus de son lit) indiquant: « As for me and my House we will serve the Lord »; une affiche de Kufuor (ancien Président); une affiche de Haila Selase; et un calendrier de la *Presbyterian Church of Ghana 2009*. De la musique gospel en Twi

jouait lorsque nous sommes entrés. Il a demandé à Kwaku de prier : « *I want to pray the Lord for bringing people in my home* ». Kwaku a cependant refusé. Kobina nous a ensuite affirmé qu'il n'avait cependant jamais consulté de prêtre traditionnel puisqu'il était chrétien. Son ami Kwaku éclata alors de rire. Quelques minutes plus tard, Kwaku (sans la présence de Kobina) nous expliqua qu'il y a quelques années son ami l'avait supplié de l'accompagner dans la maison d'un dieu à Obosomase pour que le prêtre traditionnel demande aux ancêtres et à la divinité de retrouver ses sandales qu'il avait perdues. Il affirma aussi qu'avant, Kobina n'était pas aussi religieux. Il y a cinq ou six ans, au contraire il buvait beaucoup et avait été envoyé à Accra pour mauvaise conduite. Maintenant il se dit évangéliste (Kwaku, 21 mai 2011, Obosomase).

Kwabena témoigne également des rôles de conseiller et de protecteur que peuvent jouer les ancêtres: «*They'll be with you and protect you and they guide you. If you have to take decision [sic] you can speak with them and they will guide you. You call the ones you know by name and add «and all the ones before them» and pour libation* (Kwabena, 2 avril 2011, Koforidua)». Cette habitude de verser de l'alcool au sol avant de boire, nous l'avons observé à plusieurs reprises. À Aburi, où nous avons passé le plus de temps, une ancienne vendait du vin de palme, quelques uns des hommes que nous avons vu boire jetaient un peu du breuvage par terre avant de l'entamer. La même procédure a été observée dans des restaurants et dans des bars.



Photo 10 : Aburi, 12 janvier 2011. « Kiosque » de vente de vin de palme.

2.4.LES RAISONS DE LA TRANSMISSION (LE « POURQUOI »)

Il peut sembler qu'il n'y ait aucune cause particulière pour transmettre une tradition, qu'il s'agisse simplement d'éléments culturels mis au service du divertissement. Nous avons commencé à aborder la question dans la section précédente dans les différentes conceptions de Nana Amma, Kobina et Uncle Kofi qui percevaient la transmission comme un processus inconscient ou, au contraire, volontaire, nécessaire et utile, puis dans l'adéquation que faisait Nukunya entre reproduction de la vénération des ancêtres et contrôle social. Nous associons la fonction d'un témoignage à son maintien au fil du temps, à sa résilience dans la tradition orale. Vansina note également en traitant des interlocuteurs lui transmettant une tradition particulière que : « toutes les sources ont un but et même si ce but n'est pas historique, il influence le témoignage. Ainsi dans un récit à caractère purement esthétique, le dénouement de l'histoire peut être altéré pour le rendre plus satisfaisant (Vansina, 1961 : 73) ». Lorsqu'un orateur transmet un récit à un groupe, la fonction du texte est pareillement présente.

Quelles sont ces fonctions que l'histoire peut servir? Nietzsche propose trois façons de la mettre au service de la vie. Certains remanieront une généalogie ou une tradition pour

servir des intérêts économiques ou politiques particuliers. Plus généralement, la tradition peut également être conçue comme outil de transmission d'un système normatif.

2.4.1. POUR SERVIR LA VIE

Selon Nietzsche, l'histoire est utile lorsqu'elle est mise au service de la vie. Dans « De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie », il passe en revue trois formes d'histoire : monumentale, traditionaliste et critique. Suivant leur utilisation, elles peuvent servir la vie, ou au contraire lui nuire. Il peut sembler étrange de mélanger les considérations d'un auteur allemand écrivant à la fin du dix-neuvième siècle et la mémoire des Akans dans le Ghana contemporain. Et pourtant, chacun de ces trois types de modèle historique se retrouve dans les récits collectifs et la tradition orale des Akans du Ghana. Ricœur avait déjà emprunté la voie de mettre ce texte au service d'une analyse des *us* et *abus* de la mémoire collective. Celui-ci écrit à propos du texte :

Certes, la polémique ici soulevée concerne au premier chef l'histoire, plus précisément la philosophie de l'histoire quant à la place de celle-ci dans la culture. Mais le ton est donné pour un traitement similaire de la mémoire, précisément de la mémoire collective, laquelle [...] constitue le sol d'enracinement de l'historiographie (Ricœur, 2000 : 83).

Examiner l'analyse nietzschéenne sur le sujet nous éclaire certainement sur un aspect du pourquoi de la transmission.

Tout d'abord, Nietzsche examine comment « l'histoire monumentale » peut mettre le passé au service de la vie des contemporains. Sous cette étiquette, il désigne les récits qui donnent des modèles, contiennent des idéaux hors du commun et dont l'exemple ne peut être trouvé dans le présent. Observer et se remémorer ces événements permet de « voir que telle grandeur a jadis été possible, et sera donc sans doute possible à nouveau ». Cela

donnera alors de la force et de l'assurance à l'homme ou au peuple qui se sert d'elle. Cependant, pour pouvoir servir, ce type de modèle doit être grossièrement généralisé, car deux événements identiques ne se reproduisent jamais (Nietzsche, 1990 [1874] : 105). Dans le cas qui nous intéresse de l'histoire orale des Akans du Ghana, ce type de glorification est fréquent. On peut le remarquer notamment dans les récits entourant les rois précédents et dans les glorifications entourant les victoires de guerres. Chez les Asantes plus précisément, toutes les histoires mythiques entourant les héros légendaires ayant participé à la création de l'empire¹² servent également cette fonction de présenter la grandeur comme quelque chose de possible puisqu'ayant jadis existé, tout en étant rare et exceptionnel. Si une touche d'histoire monumentale est souhaitable pour donner aux individus du présent une force pour agir, Nietzsche met cependant en garde ses lecteurs envers les dangers d'une surdose de ce type d'histoire :

Tant que l'historiographie a pour vocation essentielle de communiquer à l'homme puissant de profondes *impulsions*, tant que le passé doit être décrit comme imitable et digne d'imitation, comme quelque chose qui peut se produire une seconde fois, il court le risque d'être déformé, enjolivé et ainsi rapproché de la libre invention poétique; il y a même des époques qui ne sont pas capables de distinguer entre un passé monumental et une fiction mythique : ce sont en effet exactement les mêmes impulsions que l'on peut puiser dans l'un ou l'autre de ces mondes (Nietzsche, 1990 [1874] : 107).

Le second type de remémoration du passé qui peut servir la vie est « l'histoire traditionaliste ». Celle-ci est privilégiée par celui qui en vieillissant souhaite préserver les conditions dans lesquelles il s'est développé. « En cultivant soigneusement ce qui a toujours été, il veut conserver pour ceux qui naîtront après lui les conditions dans lesquelles il est lui-même né – et c'est ainsi qu'il sert la vie (Nietzsche, 1990 [1874]: 109) ». Dans une société africaine comme celle des Akans du Ghana, les personnes âgées

¹² Nous reviendrons sur plusieurs de ces histoires (4.1.2).

détiennent un certain pouvoir par le seul fait de leur ancienneté et la sagesse découle nécessairement de l'expérience. Il n'est donc pas difficile d'imaginer que « l'histoire traditionaliste » soit omniprésente. Cependant, pour que ce type d'histoire puisse servir la vie, il faut absolument rafraîchir périodiquement le passé en l'alimentant d'une bonne dose de présent. Car un excès d'égards envers ce qui est advenu peut empêcher la créativité et l'émergence d'une nouvelle vie ». L'histoire traditionaliste elle-même dégénère à l'instant où elle n'est plus animée et attisée par le souffle vivant du présent (Nietzsche, 1990 [1874]: 112) ». Cette menace dont traite Nietzsche nous semble en effet être le principal obstacle à l'application pratique du concept traditionnel de *sankofa*. Lorsqu'on cherche à « revenir en arrière pour reprendre des éléments du passé », on oublie trop souvent que cette étape doit être mise au service d'une avancée vers l'avant. Or, en éliminant cette fonction cruciale, on ne fait que « conserver » l'histoire, sans « l'engendrer ». Le risque est en effet grand de tuer les innovations possibles, de nuire à la vie :

Le danger, ici, est que toute chose ancienne et passée, tant qu'elle demeure dans le champ de vision, finit par être couverte d'un voile uniforme de vénéralité, tandis que ce qui ne témoigne pas de respect à ces vestiges, c'est-à-dire tout ce qui est nouveau et en train de naître, se trouve rejeté et attaqué (Nietzsche, 1990 [1874] : 111).

L'histoire critique est la dernière façon de mettre l'histoire au service de la vie suggérée par Nietzsche. Cette critique menant à abolir une partie du passé est essentielle également à la vie. Si cet examen en profondeur des événements du passé est nécessaire et sain, il peut également s'avérer dangereux dans le cas où l'on rejeterait des éléments qui mériteraient plutôt d'être conservés.

C'est pour ainsi dire une tentative pour se donner *a posteriori* le passé dont on voudrait être issu, par opposition à celui dont on est réellement issu — tentative toujours

dangereuse, parce qu'il est extrêmement difficile de trouver une limite dans la négation du passé, et parce que les secondes natures sont généralement plus faibles que les premières (Nietzsche, 1990 [1874]: 114).

Nous retenons de Nietzsche pour cette partie sur le pourquoi de l'histoire que celle-ci est utile lorsqu'elle est mise au service de la vie. Par conséquent, ce qui ne sert pas la vie doit être oublié, et ce, même si le peuple peut supporter l'ensemble de ces informations. Nietzsche n'est pas seul à soutenir que, d'une part, l'équilibre entre reprise du passé (traditionaliste), remémoration (monumentale) et évaluation critique et, d'autre part, la modération dans l'utilisation de l'histoire soit nécessaire pour servir la vie.

2.4.2. LA NÉCESSITÉ DE L'ÉVALUATION CRITIQUE DU PASSÉ

Kwame Gyekye, professeur de philosophie ghanéen, insiste sur la nécessité d'évaluer de façon critique l'héritage culturel et la tradition pour pouvoir bâtir le présent. Comme la présentation et l'explication de proverbes représentent une technique pédagogique typique dans les civilisations de l'oralité, en guise d'argument, l'auteur propose un proverbe akan :

[...] a very significant Akan maxim that forthrightly states the need to evaluate a cultural past: « *A person cutting a path does not know that the part that has been cleared behind him is crooked* ». The point here is that it is only the person or persons who come after who realize that the path is crooked. The path refers to the cultural values and activities pursued by the forbears. The maxim implies that later generations (including the present generations) are expected to take a critical look at their cultural heritage with a view to eliminating the «crooked» or inelegant aspects of that heritage. Even though the ancestors are regarded as the sources (makers) of the tradition – of the cultural heritage- it can certainly be said nevertheless that ancestorship has itself become part of the tradition, an outstanding part. An evaluation of African traditions, then, must necessarily include an evaluation of the status of ancestorship (Gyekye, 1996: 167).

Il incombe donc aux générations suivantes de corriger ces biais du passé et d'évaluer de façon critique le contenu de la succession pour pouvoir être utiles au présent. Cette proposition peut être mise en dialogue avec l'herméneutique gadamérienne. Heidegger a

montré que le principe de compréhension exigeait une structure préalable. Avant de confronter un discours, un texte, chacun a des pré-jugés (jugements préalables à la compréhension). En cela, « *les préjugés de l'individu, bien plus que ses jugements, constituent la réalité historique de son être* (Gadamer, 1996 [1967] : 398) ». Ceux-ci permettent d'entamer une lecture d'un événement. La compréhension permettra de rectifier ou de maintenir ses idées premières. Ce n'est qu'après avoir compris que l'on peut savoir lesquelles des prémisses de notre pré-compréhension étaient des préjugés. « Ce n'est qu'en reconnaissant ainsi que toute compréhension relève essentiellement du préjugé, que l'on prend toute la mesure du problème herméneutique (Gadamer, 1996 [1967] : 291) ». Pour pouvoir soumettre nos préjugés aux principes de la raison, il est donc impératif de confronter notre compréhension à une autre. Or, comprendre l'histoire, c'est déterminer ses propres préjugés. L'autonomie doit donc se baser sur une compréhension de la tradition et ce n'est nullement incohérent avec une volonté d'abolir les préjugés. La première erreur est de croire que tout ce qui se soumet à l'autorité de la tradition est nécessairement mauvais. La seconde est de croire qu'il est possible d'être en dehors de tous les préjugés. Le rapport à la tradition est donc critique à partir du moment où l'on tente de comprendre le passé, compréhension ici utilisée dans un sens gadamérien.

2.4.3. L'HISTOIRE MISE AU SERVICE D'INTÉRÊTS PRIVÉS

À qui profite le passé? Est-ce une question qui se pose? En effet, dans bien des cas, un récit traditionnel sert simplement à maintenir la mémoire d'un groupe sans qu'un avantage spécifique en découle pour qui que ce soit. Dans d'autres cas, l'intérêt peut être

collectif (ou à la fois collectif et individuel). Par exemple, les récits guerriers victorieux visent souvent à renforcer l'unité nationale et à montrer la supériorité du groupe sur les autres. Par contre, chacun des témoignages successifs défend aussi des intérêts parfois particuliers, parfois généraux. En effet, si une tradition ne sert aucun but, pourquoi en reprendre le récit et continuer à le transmettre?

Vansina soutient que l'existence même du témoignage démontre qu'il remplit bel et bien une fonction et vise les intérêts du témoin :

Chaque témoignage et chaque tradition ont un but et remplissent une fonction. C'est à cause de cela même qu'il existe. En effet, si aucun but, ni aucune fonction n'étaient remplis par le témoignage, il n'aurait pas de sens pour celui qui le rend et il ne le rendrait pas. But et fonction d'un témoignage dérivent généralement des intérêts du témoin. Celui-ci veut plaire, veut gagner de l'argent, veut acquérir du prestige, etc. Mais ces intérêts du témoin sont conditionnés pratiquement entièrement par ce qu'on pourrait appeler les intérêts de la société dont il est un membre. Si par exemple, il veut acquérir du prestige, il le veut parce que la notion de prestige existe dans cette société, qu'on admet que ce prestige peut être acquis dans une certaine mesure et qu'il peut être acquis par certains actes (Vansina, 1961 : 70).

Parfois, une tradition particulière octroie à certains individus des droits politiques ou un avantage économique important. L'intérêt individuel peut aller de la simple reconnaissance (dans le cas du respect accordé à un bon orateur par exemple) à des droits politiques très importants : « Il n'est pas possible de donner une liste de tous les buts qui peuvent être poursuivis par un témoin. Les plus fréquents sont juridiques, économiques, politiques, didactiques et esthétiques, mais il existe une foule d'autres possibilités de buts à atteindre (Vansina, 1961 : 73) ». Chez les Akans, deux avantages découlant d'une version spécifique de la tradition nous semblent particulièrement importants : la propriété de la terre (réservée à une famille) et le statut de chef (réservé aux personnes d'une lignée familiale particulière).. Lorsque ces privilèges sont en jeu, il peut devenir profitable de remanier le passé pour faire valoir son intérêt. Dans des cas spécifiques, la tradition orale

peut aussi être utilisée pour défendre un plaidoyer juridique, notamment dans les causes touchant l'institution de la chefferie ou à la succession des droits territoriaux. Une version spécifique de l'histoire nous semble alors pouvoir profiter significativement à un individu en particulier.

Baku (2006) étudie le conflit autour du trône de Wenchi dans la région Brong-Ahafo. Il existe deux récits historiques en compétition dans cette région. Les deux traditions orales s'entendent pour dire que la fondatrice de Wenchi était Asase Boadensie ou Asaseba Odensie, une femme qui venait d'un trou dans le sol à Bono à partir d'où elle a édifié, avec sa descendance, plusieurs villages avant de s'établir à Wenchi. Cependant, les deux camps identifient des descendants différents à cette fondatrice. Ces deux versions ont pour conséquence de causer un différend entre deux lignées familiales réclamant toutes deux d'être les héritiers légitimes du trône. Ce cas est assez connu au Ghana puisque deux personnages politiques importants du vingtième siècle, Dr. Nkrumah et Dr. Busia appartiennent chacun à l'une des deux familles : Ahenfie Yefri et Sofoase Yefri (453).

Boni (2000) s'intéresse aux récits légitimant l'héritage traditionnel des institutions politiques akans. Ces récits sont utilisés par les chefs comme représentations privilégiées de leur conformité à la tradition. Il montre par exemple comment différents candidats à la succession d'un trône peuvent réussir à faire accepter leur légitimité en présentant une version singulière de l'histoire :

Oral tradition has been the principal, often the sole, evidence used by parties to support their claims and has thus become a strategic political and judicial weapon. Rights have been attributed to the party whose narrative resembled most closely a 'traditional', normative ideal. Speakers have therefore attempted to construct narratives that accord in content and style with an ideal history which the law has recognised as conferring the rights claimed by the narrators (Boni, 2000: 591).

Dans les cas de justice traditionnelle, Boni soutient donc que la tradition peut devenir un instrument de défense d'un privilège particulier. Ansah-Koi, qui s'intéresse aux chefferies akuapems (sous-groupe akan) note le même phénomène qu'il décrit comme étant la pierre angulaire de nombreux conflits liés à la chefferie au Ghana :

Certainly one of the striking features of the Ghanaian social scene in relation to chieftaincy is the functional and pragmatic uses to which history as a discipline is often put. In the contexts of chieftaincy and of nation-building in Ghana, history is no sterile and purely academic subject. History comes in handy in making nominations and enstoolments towards vacant chieftaincy positions. It could well make or mar a candidate's success in ascending to the stool. Indeed, a significant proportion of social conflicts in Ghana centre on contested alleged historical narratives. Historical data and history for that matter, have been a very important tool as chiefs litigate over various issues. It is often cited by rival claimants or parties to a conflict, to justify their respective incompatible positions (Ansah-Koi, 2006 : 518).

Les différentes familles aspirant au trône entrent régulièrement en conflit autour de la version légitime de l'histoire permettant à leur favori d'être reconnu comme légitime ou empêchant les autres d'accéder à ce droit. Les descendants de lignées matrilineaires royales assureront d'ailleurs leur position politique, au nom du maintien de la tradition :

La transmission de l'histoire est une affaire idéologique d'importance qui a pour objectif de maintenir en place un ordre politique premier, en particulier d'assurer que la succession se fasse à travers la lignée matrilineaire (*abusua*) du fondateur le passé sera, en quelque sorte « mythifié » ou, si l'on veut, politiquement manipulé. L'on oubliera à jamais les souverains qui, de leurs actes, auront jeté une ombre sur le « siège du fondateur » qu'ils ont provisoirement occupé; à leur mort, aucun siège ne sera « noirci ». Certains événements historiques seront, eux aussi, plongés dans la pénombre du silence; l'histoire officielle asante a ainsi oblitéré la guerre qui fut menée par l'*Asantehene* Osei Kwadwo (1764-1777) contre les Banda (Banna) du Nord-Ouest; l'épisode de la mort du *Bannahene* (1774), dont le crâne décorait pourtant – comme l'avait appris Thomas Edward Bowdich en 1817 - les tambours d'État de Kumase, fut effacé de l'histoire des conquêtes de l'empire par les censeurs, lorsque le nouveau chef des Bana aida, dans les années 1818-1819, l'Asante à conquérir le Gyaman; à Joseph-Duuis, qui enquêta au sujet du fameux trophée de guerre, on répondit en 1824 qu'il s'agissait là de ragots sans fondement (Owusu-Sarpong, 2003b : 230).

Ainsi, avec beaucoup d'efforts pour assurer une transmission du passé correspondant à un idéal moral particulier et servant l'intérêt de familles spécifiques, une version de

l'histoire sera retenue et perpétuée. Dans cette narration légitime glorieuse, tous les événements honteux auront soigneusement été dissimulés pour mettre de l'avant les succès : il s'agira d'une histoire monumentale.

2.5.CONCLUSION DU CHAPITRE

Ce chapitre entame l'exposition des événements discriminatoires observés par le biais du prisme analytique de sankofa. En nous appuyant sur les réflexions de Nietzsche sur l'histoire et l'oubli, de Gadamer sur le sens du présent et de Ricœur sur la mémoire et l'oubli, nous présentons la remémoration et l'interdiction historique comme les deux facettes d'une pratique visant à construire la tradition. Nous avons alors décomposé les différents aspects de cette pratique pour mettre en lumière les spécificités de celle-ci dans les communautés akans du Ghana.

En 2.1., l'illustration du symbole de sankofa nous a permis d'éclairer le processus par lequel la tradition était transmise (le « comment »). Le moment présent regardant vers le passé (pour y reprendre un élément choisi), tout en avançant vers le futur représente la conception de l'histoire se trouvant au cœur des pratiques sociales akans. L'oubli est alors central au mouvement de l'histoire (il s'agit de son mode d'action) puisqu'il représente les événements n'ayant pas été sélectionnés pour activer le présent et orienter le futur à partir du partir. En ce sens, l'oubli importe autant que la mémoire.

En 2.2., nous examinons les interdits (*akyiwadee*) en soutenant que le contenu des interdits était délibérément oublié dans le but d'orienter le système moral. Les interdits font partie de contenu (le « quoi ») de la mémoire collective des communautés akans. Ces

règles régulent les comportements sociaux en proscrivant des actes jugés inacceptables sous peine de sanctions de la part des autorités traditionnelles. Le respect de ces interdits contribue à renforcer le système moral, alors que leur transgression permet une modification graduelle de celui-ci. Le respect et la transgression des interdits définissent tous les deux l'orientation politique de la collectivité. Nous avons vu les raisons évoquées pour ne pas enfreindre les interdits (tant dans la littérature sur les interdits akans que dans les transcriptions tirées de nos enquêtes de terrain) et la punition s'est avéré être le principal motif soulevé. Cette punition peut être administrée par le chef traditionnel qui surprend une personne fautive ou encore par une divinité ou un ancêtre. La peur instituée est alors un instrument politique. Le *ntam* est un cas particulier d'interdit qui a mérité une plus grande partie de notre attention puisqu'il s'agit d'une pratique dans laquelle on réfère explicitement à des événements historiques « mauvais ». L'utilisation de ce procédé renforce une conception précise (choisie?) de l'histoire cherchant à oblitérer certains événements. La peur décourageant l'utilisation du *ntam* est d'autant plus grande que l'événement est terrible et collectif. L'institution des *ntam* peut ainsi être considérée comme un moyen efficace d'obliger une lecture particulière de l'histoire.

En 2.3., nous cherchions à identifier les acteurs construisant et transmettant la tradition (le « qui »). Les anciens ont été identifiés comme les principaux diffuseurs de la tradition. Leur autorité est tirée de leur expérience, mais également de leur proximité avec les ancêtres disparus. Ces ancêtres sont également des acteurs à part entière du monde des vivants. Plusieurs interlocuteurs ont ainsi confirmé craindre les châtements des ancêtres et agir en conséquence.

En 2.4., finalement, nous classions différentes raisons pour lesquelles une tradition particulière était transmise (le « pourquoi »). En effet des intérêts collectifs et individuels peuvent pousser à orienter la lecture de l'histoire. Joignant Nietzsche, nous avons vu comment différentes interprétations de l'histoire pouvaient servir ou nuire à la vie collective. Puis, nous avons présenté des cas tirés de la littérature dans lesquels une version de l'histoire favorisait un individu. Il y a donc également des lectures historiques mises de l'avant pour en tirer un avantage collectif.

Du « quoi » au « pourquoi » en passant par le « qui » et le « comment », nous avons navigué, dans ce chapitre, à l'intérieur de l'institution sociale qu'est la mémoire collective des communautés akans du Ghana.

CHAPITRE III : L'AUTORITÉ TRADITIONNELLE COMME POUVOIR LÉGITIME

Dans chaque société, la légitimité du pouvoir politique tend à être contestée et plusieurs acteurs différents tentent de se l'approprier. Le consentement de la population est souvent perçu, surtout en démocratie, comme étant la base d'un pouvoir politique légitime. Le *Oxford Companion to Philosophy* définit ainsi ce concept lorsqu'il est utilisé dans le domaine du politique: «Consent in the political realm is modelled on the private promise and subject to the same qualifications: it is morally binding only in so far as it is voluntary, undertaken with full knowledge, after deliberation». L'article souligne cependant que bien que le consentement soit à la base de la conception du pouvoir dans les régimes libéraux, il est rare dans la réalité politique. On explique que le concept a néanmoins été conservé et qu'il persiste à être utilisé aujourd'hui puisqu'on a résolu théoriquement ses problèmes d'application : 1) par l'idée du contrat social, où le consentement aurait eu lieu au moment de la fondation; 2) en parlant de consentement implicite, comme l'obéissance aux lois (Walt, 1995: 153).

Le consentement politique n'est cependant pas un prérequis universel à la légitimité politique. Dans les communautés akans du Ghana, il nous semble qu'on ne prétende *pas* à un consentement, ne fut-ce que tacite, des individus au système normatif, et au système politique. Ce patrimoine construit graduellement au fil des générations dépasse les habitants et les précède. Les citoyens naissent dans un système moral comprenant des

coutumes, des normes et des interdits¹³. La remise en question du système moral est très fortement découragée, normativement et physiquement. De plus, chacun se doit de s'assurer de la conduite morale des autres membres de la communauté. Nous avons vu au chapitre précédent comment, dans les petites villes et les villages, les enfreintes aux interdits sont sanctionnées devant la cour des chefferies traditionnelles. L'exclusion sociale est une autre punition que les communautés font payer à ceux qui osent enfreindre les normes sociales. L'accusation de sorcellerie est particulièrement difficile à porter et s'accompagne d'une exclusion sociale systématique. Lors de l'un de nos séjours à Accra en 2010, on nous a raconté l'incident suivant : une vieille femme a été tuée après avoir été surprise en train de commettre un « acte de sorcellerie ». Elle était entrée dans la maison de sa voisine, ne se rappelait plus pourquoi et était désorientée. Elle s'est mise à crier. Une jeune femme qui a surpris quelques voisins en train de la maltraiter, leur a demandé d'arrêter et a conduit la vieille dame à l'hôpital où elle est décédée¹⁴. L'absence de conformité aux normes collectives, règles coutumières et morales, est inacceptable et est punie comme telle, plus rarement par la justice, mais souvent, directement par les autres membres des communautés. C'est en ce sens que dans les petites villes et les villages, la loi de l'État ghanéen est souvent moins efficace que les lois morales traditionnelles :

Laws are, of course, a feature of the *modus operandi* of governments. But there are other, more informal, rules such as are prescribed by custom, tradition, convention, fashion, and etiquette. Most likely, any human society will have rules of this sort whether or not it is organized in the manner of political governance. There is still, however, one category of rules of the most extreme importance to human society that we have not mentioned so far, at least, not explicitly. This is the category of moral rules (Wiredu, 1996: 61).

¹³ Nous ne tenons pas une vision essentialiste de ce système, il est [évidemment] en constante construction et transformation [comme tout système par ailleurs] (Jourde, 2013).

¹⁴ Nous reviendrons sur le thème des accusations de sorcellerie au chapitre 6 et citerons un interlocuteur racontant cet incident.

Le système politique traditionnel repose sur le système moral qui l'accompagne. Chacun se doit de s'assurer de la conduite des autres membres de la communauté. La dissension aux normes morales peut-être fortement réprimée.

Dans ce chapitre nous tenterons de montrer que malgré la structure étatique, les chefs traditionnels (*ohene*), les «*king makers*» (*queenmother, osiahene*), les conseillers politiques du chef : anciens (*elders*) dont l'*okyeame* (porte-parole), chefs de famille (*abusuapanyin*), et les prêtres traditionnels (*okomfo, osofo*) sont les acteurs qui détiennent la part la plus importante de l'autorité politique, et ce, aujourd'hui encore, dans les communautés akans du Ghana. Dans un premier temps, nous expliquerons que la faible présence de l'État en dehors de la capitale et la forte décentralisation, encourage la légitimité des acteurs politiques locaux. Ensuite, nous présenterons ces différents acteurs politiques traditionnels, en décrivant les rôles et responsabilités qui reviennent à chacun dans la gouvernance politique locale contemporaine. Finalement, nous illustrerons par la description détaillée de deux cas observés, comment ces autorités traditionnelles agissent dans la pratique.

3.1.LA REPRÉSENTATION LOCALE DE L'ÉTAT : ENTRE NON- PERTINENCE ET NUISANCE

En Afrique, plusieurs des pays sont régulièrement stigmatisés pour l'ampleur de la corruption, les détournements de fonds, la mauvaise gouvernance et l'inefficacité dans l'application pratique des politiques publiques. Mbembe traite de l'État et du gouvernement dans les pays africains. Il présume que tous les gouvernements africains sont aussi déficients :

Très souvent, il n'existe plus de hiérarchie ou d'organisation pyramidale centralisée en tant que telle. Les ordres émis depuis le haut sont rarement exécutés; ou, s'ils le sont, ce n'est jamais sans de profondes torsions et modifications. Les interlocuteurs changent constamment, et à tous les échelons. Les attributions officielles ne correspondant pas toujours à des pouvoirs réels et effectifs, il n'est pas rare que des autorités supérieures soient comptables devant des autorités d'un niveau inférieur. Là où des pouvoirs réels existent et sont exercés, ils le sont, non en vertu d'une loi ou d'une règle, mais souvent sur la base d'arrangements purement informels, contingents et révisables à tout moment et sans préavis (Mbembe, 2000 : 116-117).

Au Ghana en particulier, cette description du gouvernement peut paraître quelque peu exagérée. Il est vrai que des lacunes importantes existent quant à l'application effective du pouvoir central dans les administrations locales. Cependant, le Ghana peut être considéré comme l'un des pays les plus démocratiques d'Afrique puisque les représentants politiques, le parti au pouvoir et le président ont été élus par le biais d'élections contestées et qu'il y a une nouvelle élection une fois tous les cinq ans. Aussi, si la corruption existe effectivement au Ghana, elle est moins omniprésente que dans les pays voisins. Par exemple, l'organisme *Transparency International*, qui analyse la corruption gouvernementale dans 183 pays, donne la note de 3.9/10 au Ghana pour 2011, ce qui est loin d'être honorable, mais qui classe tout de même le pays au 8^e meilleur rang des 49 pays analysés en Afrique subsaharienne et au 2^e rang (derrière le Cap-Vert) pour la sous-région de l'Afrique de l'Ouest¹⁵. L'organisme *Economist Intelligence Unit* publie également un rapport évaluant l'état de la démocratie dans 167 pays. Pour 2011, le Ghana se classe au 78^e rang (position inchangée depuis 2010) avec un résultat de 6.02/10, bien au-dessus de la moyenne de l'Afrique subsaharienne qui est de 4.32. Encore une fois, le résultat est néanmoins loin d'être prestigieux. Cependant, comme il existe un écart entre les notes attribuées aux cinq catégories analysées, le résultat total mérite d'être décomposé. La première catégorie qui évalue le « processus électoral et le pluralisme »

¹⁵ « Corruption Perceptions Index 2011 ». *Transparency International : The global coalition against corruption* <http://cpi.transparency.org/cpi2011/interactive/> [consulté le 17 janvier 2013]

politique mérite un respectable 8.33/10 et la cinquième catégorie jugeant des « libertés civiles » se voit octroyé un décent 6.76/10. Cependant, le pays obtient un faible 5.00/10 pour les trois autres catégories : « fonctionnement du gouvernement », « participation politique » et « culture politique »¹⁶.

Williams travaille sur le rôle que jouent les politiques de « bonne gouvernance » de la Banque mondiale dans les pays en développement. Dans un article, écrit en 2010, il s'intéresse à ce qu'implique la volonté de construire un État libéral, et insiste sur la nécessité d'inclure dans ce processus la société civile, ce qu'il juge comme souvent exclu des réformes politiques imposées au Ghana par la Banque mondiale:

[Constructing a liberal state] involves more than simply reducing the scope of state power and constraining state action through forms of accountability – although it does involve these. It is also about the constitution of the state as a governmental agency with the capacity to enact reforms on its society – in other words, the liberal state is one with significant autonomy and agency; and it involves the engineering of that very 'civil society' to which the state is to be made accountable (Williams, 2010 : 404).

L'auteur classe en trois grandes catégories les politiques promues par la Banque mondiale. Celles-ci viseraient l'un ou l'autre des objectifs suivant : 1) Redéfinir le rôle de l'État (410); 2) Accroître les capacités d'action de l'État (411); et 3) Restreindre l'État (413). Ces trois types de politiques influencent peu les réformes touchant la société civile. Si l'on compare cette analyse aux résultats décomposés du Ghana dans l'index démocratique, on comprend que les politiques visant à améliorer la démocratie touchent peu à la participation politique ou à la culture politique qui sont également des aspects essentiels d'un gouvernement véritablement démocratique.

¹⁶ Economist Intelligence Unit. "Democracy index 2011 : Democracy under stress". http://www.sida.se/Global/About%20Sida/S%C3%A5%20arbetar%20vi/EIU_Democracy_Index_Dec2011.pdf [consulté le 17 janvier 2013]

Pour tenter de rejoindre les populations plus directement et ainsi renforcer la démocratie, les *District Assemblies* ont été conçues par l'article 240 de la constitution de 1992. Une loi a été créée en 1993 intitulée « The Local Government Law, 1993 (Act 462) » stipule que les assemblées de district sont l'autorité politique la plus élevée d'un district et exercent les pouvoirs délibératifs, législatifs et exécutifs (Debrah, 2009 : 282; Republic of Ghana, 1993 : 13). Par contre, le pouvoir effectif de ces instances dans les communautés akans ne peut être observé dans la pratique. Leur efficacité politique est souvent tournée en dérision. Debrah, qui tente d'évaluer l'efficacité des *District Assemblies* entre 1993 et 2009, et ce, dans l'ensemble du pays, note à quel point la population ne s'y sent pas représentée :

The number of respondents who expressed doubt about whether their [District Assembly] representatives served their common interest gave an alarming result. On whether development projects that were undertaken satisfied the common good, an overwhelming 85% of respondents indicated that their assembly members executed projects that went against their demands (Debrah, 2009: 283).

Lors de séjours au Ghana, une chose est frappante pour quiconque s'intéresse à la chose politique : le pouvoir du gouvernement central, particulièrement au niveau local, demeure abstrait pour la plupart des gens. D'abord, les élus ne résident pas dans les villes et les villages en dehors d'Accra (sauf pour les élus de districts, *assembly men and women*). Par opposition, les autorités traditionnelles vivent au cœur des communautés ce qui leur permet d'être plus près des préoccupations des citoyens comme le soulignent Arthur et Nsia : « Since the chief resides with his subjects in the community, he is able to monitor and ensure that his decisions are carried out since, such directives are not different from decrees (2011: 250) ».

Owusu indique que le manque de confiance en la représentativité des élus est partagé, et que ce sentiment existe au moins depuis l'importation de la structure étatique occidentale :

The notion that politicians and political leaders (whether in military uniform, civilian political suits or in 'Kente' cloths) can be trusted at the seat of power or that they are truly representative of the interests of those who elect them, when the citizens or subjects have had the opportunity to do so is laughable to the average Ghanaian citizen.

Peter du Sautoy, who was a District commissioner and Director of Ghana's Department of Social Welfare and Community Development from 1955 to 1960 recalls an experience of trying to explain *British* democracy in the Gold Coast Colony. His audience according to him understood the process of election: after all this happened with their chiefs in an indirect consensus fashion. He was then asked how one got rid of one's representative when he no longer appeared representative, du Sautoy explained that in Britain one waited until the next election. His Ghanaian audience felt that this was most *undemocratic* – from time immemorial they had been able to get rid of their chiefs *at any time* when after mature consideration and discussion they felt they no longer had confidence in them¹⁷ (Owusu, 2006: 30).

Lors d'une série d'entretiens, nous avons demandé aux interlocuteurs : qui était la personne ayant le plus de pouvoir¹⁸ dans leur ville ou village. La majorité des interlocuteurs a répondu : le chef. Certains ont répondu la reine-mère ou les *king makers* puisqu'ils avaient le pouvoir de choisir le chef et de le détrôner (*destool*). À plus d'une reprise, on a également répondu : le prêtre traditionnel (parfois faisant partie de la cour du chef), considéré comme ayant des pouvoirs surnaturels. Étonnement, personne parmi les Akans interrogés n'a nommé *a priori* un représentant élu du gouvernement : soit un membre du parlement (*MP*), de l'assemblée municipale (*assembly men and women*) ou même le président.

¹⁷ Peter du Sautoy, *Choice: Lessons from the Third World. Occasional Paper 22*, London: The Institute of Economic Affairs, 1968: 20 (stress added).

¹⁸ Lorsqu'on nous demandait de préciser quelle sorte de pouvoir, nous répondions le pouvoir d'orienter les actions des gens de la communauté, le pouvoir de créer des nouveaux règlements et le pouvoir de soutenir des projets de développement pour l'ensemble de la population. Nous considérons cette description comme désignant le pouvoir politique effectif.

Lorsque nous suggérons ces réponses, surtout pour ce qui est des *MP* ou des *assembly men and women* plusieurs personnes riaient ou émettaient des réactions de surprises devant l'absurdité de cette possibilité. Lorsque nous proposons le président, les gens confirmaient que c'était la personne qui avait le plus de pouvoir politique au Ghana (quatre ans à la fois), en effet. Kwame me fit remarquer que les *assembly men and women* étaient élus seulement pour quatre ans alors que les chefs demeuraient au pouvoir à vie (à moins de destitution) : « *The chief, he is the leader of the town and the assembly man is only here four years and after he's not here. But the chief stays there all the time* (Kwame, 25 janvier 2011, Aburi) ». Komi, répondit en pointant le ridicule de la suggestion : « *Assembly men?!? Sister Adwoa! I thought you are for long in Ghana! They are the ones the chief ordered last week to go and clean the gutters! Small boys* (Komi, 25 janvier 2011, Aburi) ». En effet, lors d'une réunion des chefferies municipales de la région d'Aburi, la semaine précédente, le *paramount chief (omanhene)*, avait devant six chefferies traditionnelles d'un rang moins élevé, fait venir trois jeunes hommes qui étaient des députés municipaux (*assembly men*). Le roi les avait grondés pour leur négligence en mentionnant l'état des gouttières malpropres; puis, il leur avait demandé de coordonner une opération de nettoyage. Kwasi fut plus nuancé dans son jugement des *assembly men*, mais précisa tout de même que ces derniers devaient avoir l'approbation du chef avant d'entreprendre la moindre action, ne serait-ce que pour faire un discours :

The assembly man, he is from the government. So, if you need something from the government, the assembly man will go to the MPs if we need something from the town, they are there to know our needs. The chief rules the town, he rules the land, not the assembly man. If the assemblyman or anybody wants to make an announcement, he has to see the chief. He cannot just stand like that and do the announcement... [Il éclate de rire] (Kwasi, Obosomase, le 4 janvier 2011).

Il y avait ce jour-là l'élection du prochain *assemblyman* d'Obosomase, un ami de Kwasi était l'un des candidats. En fin d'après-midi, nous passons par le centre d'Aburi (ville voisine) où il devait y avoir également des élections, car on dénombrait les votes. Une cinquantaine de personnes (surtout des hommes, cinq femmes au total) étaient assemblées en cercle autour de deux hommes qui comptaient les bulletins.

Comme à la majorité de nos interlocuteurs, à Accra, nous avons demandé à Uncle Kwaku (d'origine kwahu) qui était la personne la plus puissante dans les communautés akans. Il me répondit qu'il s'agissait incontestablement du chef. Yaw (d'origine fante) est alors intervenu pour contester cette interprétation. Dans son village, c'est l'*abusuapanyin* (le chef de famille) puisque la famille Twidan détient la terre et le chef est également issu de cette famille. Selon Yaw, le chef est sous l'autorité du chef de famille. Kwaku contredit alors Yaw, en affirmant que le chef était plus « puissant » (powerful) dans la communauté, mais l'*abusuapanyin* plus puissant dans la famille (le clan) car leurs fonctions sont différentes. Yaw affirme que le chef est cependant plus puissant puisqu'il peut donner un ordre à une personne appartenant à une famille différente de la sienne alors que le pouvoir de l'*abusuapanyin* est limité à sa famille (Uncle Kwaku et Yaw, 15 décembre 2010, Accra). Notons que la différence d'interprétation tient probablement du fait que les deux hommes proviennent de villages fort différents (un est Fante et l'autre Kwahu).

La gestion de la politique locale est également assurée par le chef. La police municipale intervient peu dans les villages et les petites villes. À Aburi, durant notre séjour de sept mois, nous n'avons jamais rencontré un policier ou aperçu une voiture de police. La situation est cependant différente dans la capitale et métropole, Accra. Un homme fante

(sous-groupe akan) d'environ 35 ans venant de Gomoa Fete dans la *Central Region*, mais habitant à Accra nous a expliqué comment il évaluait la gestion municipale :

One good thing about tradition is the punishment by chiefs that makes the people fear to do everything-that-is-not-good. Still today we don't send people to police station. The chief takes care of the town. But Accra, here, I don't know who is the chief?!? In Accra, for everything you need to go to police station. One bad thing about tradition is chiefs should build the roads but they rely on government for roads so they don't do it and the roads are bad. They should take care of it (Kobina, 29 janvier 2012, Accra).

Selon Kobina donc, Accra est l'exception où on ne connaît pas les chefs. Cependant, dans la petite ville fante d'où il vient, le chef est responsable de l'application des politiques locales. C'est pourquoi il reproche aux chefs les mauvaises routes et désapprouve leur argument consistant à attribuer cette responsabilité au gouvernement.

Dans le même ordre d'idées, Akua, qui vit dans la capitale régionale Koforidua, exprime ainsi la double allégeance au chef (comme aux anciens) et à l'État, représenté ici par les forces policières : *«The chief is the councillor. Sometimes, when you have a problem, you need to call the traditional chief or our elders around us. But now, because of modernity, we are now used to call the police around us* (Akua, 1^{er} avril 2011, Koforidua)».

Ekow relate un incident dans lequel un « membre du Parlement » a insulté un chef traditionnel :

There was an incident in Cape Coast. The chief refused to recognise the flag-bearer of opposition party [NPP]. The MP of Addo [chef du NPP] said: «The chief is stupid, he does not have glory». I'm interested by this statement because I can't stand and say that! If you are saying this about chief you say it about his people. I would never vote for them! They said I was stupid. Central House of Chief gave him two weeks to apologize and he didn't do it! (Ekow, 9 juillet 2010, Cape Coast).

Ekow considère que de traiter le chef de sa ville natale de stupide, c'est également considérer chacun de ses habitants de stupide. Il utilise cette atteinte au chef pour justifier la raison pour laquelle il ne voterait jamais pour le parti.

De façon générale, l'État s'est simplement superposé aux chefferies traditionnelles qui s'assurent toujours de la gestion de la politique locale. Kwaku tente d'expliquer comment il perçoit l'administration publique traditionnelle dans les communautés:

The State has a Constitution, which is a law that governs the nation. At the same time too, the country was governed by the chiefs in a traditional way before the state was established. So, each community have [sic.] their chiefs and rules and regulations that governs [sic.] that community. So the State also recognize [sic.] the local councils and the rules in those communities. The Constitution also recognize [sic.] those rules so they are respected as well. So each small community has a chief or a traditional leader and they have small courts and settle disputes anytime somebody goes contrary to the laws and they also make new laws. And those small communities and the chiefs and the leaders also have paramount chiefs that control those sub-chiefs and leaders. So, anytime there's a case that is beyond their settlement they send it to the paramount chief to settle or seek for advice (Kwaku, 7 mars 2011, Aburi).

Kwaku note que l'importance des acteurs politiques traditionnels, et particulièrement du chef découle de leur héritage de systèmes politiques locaux précédents la colonisation. Dans l'imaginaire collectif contemporain, on se représente des structures politiques très bien organisées qui gouvernaient les peuples akans et dont les chefs et les autorités traditionnelles tirent leur légitimité. Aujourd'hui, la constitution de la quatrième République du Ghana garantit l'institution de la chefferie, ainsi que ses lois coutumières. Gyapong souligne cependant que cette reconnaissance crée une dualité dans le système politique ghanéen :

Chapter 22 of the Constitution of the Fourth Republic of Ghana did enough to preserve the institution of chieftaincy and its traditional role under customary law. However, it has very cleverly excluded the institution from the mainstream governmental structure. This creates dual political systems in the society (Gyapong, 2006: 183).

Lors de notre séjour au Ghana, le 7 janvier 2011, à la télévision (GTV, 21h30), le Président d'alors, John Evans Atta Mills, répondait devant public, aux questions de journalistes après avoir défendu les prévisions budgétaires du gouvernement et un remaniement ministériel sous le thème « 2011 : Year of Action ». Une question concernait une rumeur qui circulait voulant que le Président ait l'intention d'enlever le système judiciaire des chefferies traditionnelles. Atta Mills amusé regarda le journaliste et lui lança : « *Look in my eyes, look at my face. Do I look like a cat hunter?!* » Le public éclata de rire. Cette seule réponse indiqua que le Président n'oserait pas s'aventurer dans une telle action.

Papa Baah, un interlocuteur de Kumase (capitale asante), considère que le roi et le président sont tous deux des autorités très importantes : « *Asante has always been important and is still. Ghanaians recognize their President but what the Asantehene says is somewhat equally important and even the President recognize the Otumfuo Asantehene so much* (papa Baah, 16 juin 2010, Kumase) ».

Asia, une jeune femme asante, va plus loin : « [Is the Asantehene more powerful than the President of Ghana?] *Oh yes!!! Even the ones that are not Akan respect the Asantehene. Adaye [?] is everywhere. The Asante are everywhere if you look at the culture. They have the highest culture* (Asia, 22 juin 2010, Kumase) ».

Le maintien de différentes structures administratives malgré l'ajout d'un État démocratique peut être expliqué notamment par une forte décentralisation des pouvoirs. Cette décentralisation est d'ailleurs double. D'abord, le gouvernement central permet aux différentes nations de maintenir les structures administratives traditionnelles (la nation

asante étant l'exemple le plus visible de cette réalité). Mais ensuite, les vastes territoires administrés par les chefferies sont encore subdivisés en plus petites chefferies qui ont également une grande autonomie. Cette pratique est également conséquente avec une perception de l'héritage traditionnel. Busia soutient que, chez les Asantes, l'administration politique traditionnelle précédant la colonisation était fortement décentralisée et que les organisations locales avaient un pouvoir politique important. Ainsi, les décisions touchant la communauté étaient prises au niveau local par consensus des représentants du conseil traditionnel, présidé par le chef. Les délibérations prenaient souvent des heures et parfois des jours (Busia, 1968: 24-29). Il explique ainsi la base de l'organisation politique asante traditionnelle :

The Ashanti system is matrilineal, and a lineage, which is the basic political unit, consists of members who trace their descent from a common ancestress. The community, large or small, consists of lineages that share the common territory. Where every member of the community belongs to a lineage, all can be represented through the lineage system. This is what happens in the traditional political organization: Each lineage is a political unit, and the head, chosen by the members of the lineage represents it on what becomes the governing council. It is a council of lineage heads who look after the affairs of the community as a whole (Busia, 1968:22).

Chacun des acteurs politiques traditionnels détient une légitimité qui découle d'une cohérence avec ce modèle décrit comme étant conforme à l'administration politique traditionnelle et qui, dans l'imaginaire collectif, représente un idéal traditionnel.

3.2.LES ACTEURS POLITIQUES TRADITIONNELS

Si les chefs politiques n'ont pas toujours en pratique, un grand pouvoir politique, ils détiennent assurément beaucoup d'autorité. Owusu-Sarpong note que: «traditional authorities are still perceived – especially by the rural folk and despite the fact that all political power has been taken from them – as the legitimate rulers (Owusu-Sarpong,

2003a: 51)». L'auteure continue en soutenant que les autorités traditionnelles sont respectées, car elles représentent les valeurs ancestrales et qu'elles assurent un certain soutien aux citoyens et aux familles :

[...] despite the fast process of modernization and the moral degradation of the youth of today, traditional authorities are still held in high esteem. They are considered as the sacred embodiment of the traditional values that strengthened their communities in the past, and can still (if reviewed) help both the rural and town folks in their daily struggles for survival as individuals, as family members, and as citizens (Owusu-Sarpong, 2003a: 51).

Gilbert note aussi que la résistance et les critiques politiques envers l'institution de la chefferie doivent être prudentes :

In a small society where consensus is required in public and conflict is covert, where kings and chiefs formerly had the power to reduce their opponents to poverty or slavery, and can still deny them their position and even their home, opposition and resistance must be circumspect. Chieftaincy may no longer bring great financial rewards, but it still carries immense prestige and allows the pleasurable display of power and wealth (Gilbert, 1994: 118).

Ray propose trois arguments centraux qui assoient la légitimité politique des chefs traditionnels aujourd'hui. D'abord, l'argument historique : la structure politique, les lois coutumières et la tradition orale héritées de l'époque précoloniale; ensuite, la religion traditionnelle qui unit les fonctions politiques et religieuses; et finalement, la culture ancrée dans une tradition précédant la colonisation (Ray, 2003).

Asante note également que l'institution de la chefferie a ceci de sacrée qu'elle s'appuie sur la relation entre les chefs et les ancêtres :

The sacredness of the chieftaincy institution in Africa derives both from the general sacred conception of the ancestors and the mystical relationship existing between traditional rulers and their royal ancestors. It also derives from the customary rites, rituals and practices that appear to have religious undertones which the chieftaincy institution is associated with (Asante, 2006: 231).

L'importance du lien entre la chefferie et la culture dite «traditionnelle» est souvent soulignée dans la littérature pour expliquer le maintien de l'institution :

It is a well-known fact that chieftaincy in Ghana and other African countries is propelled mainly by tradition without which the institution would lose its essence and appeal. For instance, the lifestyle of a chief, in short, what he is expected to do or not to do, is guided by tradition. As a matter of fact, the influence of tradition is so total that such matters as what a chief wears and how he wears it, who keeps what he wears, who takes care of what he eats, where he eats and how he eats are guided by a code of conduct that is fully embedded in traditional norms. Also, the type and nature of symbol of office, the meanings attached to such symbols, the very structure of chieftaincy and relationship with other chiefs are invariably dictated by tradition (Abdulai, 2006: 579).

La chefferie est également l'un des aspects de la tradition les plus visibles au Ghana. En effet, lors des festivals traditionnels, les chefs et les reine-mères sont transportés devant l'ensemble de la population et participent aux rituels (nous y reviendrons au chapitre V). Les funérailles des chefs traditionnels et des reine-mères durent une semaine et sont marquées par des spectacles quotidiens. Comme nous l'avons vu dans la section précédente, le maintien des chefferies traditionnelles est garanti par la Constitution. Certains chefs traditionnels (et particulièrement le roi asante) font des voyages diplomatiques et sont représentés à l'étranger. Les chefs sont donc des personnages marquants des représentations culturelles et de la tradition. Pour la population, leur présence très visible est plus concrète que celle des élus gouvernementaux.



Photo 11 : 12 janvier 2011. Aburi. À l'entrée de la ville, une immense affiche abordant la photo du chef traditionnel de la région souhaite la bienvenue aux visiteurs. Derrière on peut voir une partie de la forêt sacrée.

Les relations entre les représentants de l'État et les chefs sont généralement cordiales, mais il y a également plusieurs enjeux qui provoquent des tensions voire des confrontations. Un des pires exemples eut lieu en 1999 : devant les caméras de télévision, le président d'alors, Fl. Lt. J. J. Rawlings, insulta le roi asante (*asantehene*), Otumfuo Osei Tutu II en lui envoyant un doigt d'honneur. Cet affront faillit déclencher une guerre entre les Asantes et les sympathisants de Rawlings (Owusu-Sarpong, 2003a : 42). Le premier président du Ghana, Dr. Kwame Nkrumah, avait également entretenu des relations tendues avec certains chefs. Boafo-Arthur cite ses propos dans une désormais célèbre déclaration à propos des chefs : « Those of our chiefs who are with us...we do honour... those... who join forces with the [British] imperialists... there shall come a time when they will run away fast and leave their sandals behind them (Boafo-Arthur, 2006: 148) ». L'invitation à « laisser derrière eux leurs sandales» a été scandaleuse, car il s'agit du rituel de destitution d'un chef. Or, le président du Ghana n'a ni le pouvoir, ni la légitimité de détrôner un chef.

La façon dont sont organisées les autorités politiques traditionnelles s'inspire de ce que l'on sait des gouvernements précédant la colonisation. Carola Lentz, dans un article intitulé « Chieftaincy Has Come to Stay », se penche sur les sociétés acéphales du Nord-Ouest du Ghana (qui ne sont pas akans). Elle note qu'au nord du pays, les chefferies n'ont rien de « traditionnel », au sens d'hérité du passé de leurs ancêtres. Elles ont plutôt été créées à l'époque coloniale par les Britanniques qui souhaitaient faire un contrepoids au pouvoir du roi asante et sédentariser les peuples nomades. Une certaine conception du modèle de chefferie asante (sous-groupe akan) a été généralisée et exportée dans l'ensemble du pays pour standardiser ces institutions. Cependant, si elles n'ont rien de « traditionnel », ces chefferies sont aujourd'hui bien implantées et sont devenues une réalité politique locale dont la pertinence de l'existence n'est pas remise en cause (Lentz, 2000).

Frempong décrit trois structures administratives qui régissaient autrefois chaque groupe akan. Au niveau le plus local se trouvait 1) le village, celui-ci comprenait plusieurs familles (descendances); 2) Le *omansin*, qui comprenait plusieurs villages; 3) Le *oman*, qui comprenait plusieurs divisions. À chacun des trois niveaux se trouvait un dirigeant politique, respectivement l'*odikro*, l'*ohene* et l'*omanhene*, qui sont tous des «chefs traditionnels» (terme générique fort imprécis). Chacun de ces chefs était assisté par un conseil composé d'anciens (*elders*). Pour chacune des fonctions, il y avait une contrepartie féminine en la personne des *queenmothers*. Au niveau des villages, chacune des lignées familiales choisissait un représentant (*abusuapanyin*). Le chef n'avait aucun pouvoir dans le choix des conseillers et ne pouvait retirer aucun des membres du conseil (Frempong, 2006 : 380-383). Une structure semblable prévaut aujourd'hui dans les

communautés akans. Arthur et Nsia décrivent d'ailleurs une hiérarchie cohérente avec ce modèle:

Ghana's traditional leadership structure is a hierarchy. At the base is the clan head (Abusuapannin). Next and above the clan head is the village or town chief, also known in some of the Akan dialects as the « Odikuro», literally the head of the village or the town. The next in the hierarchy is the « Omanhene» or the paramount chief, usually the traditional leader at the district level. At the apex is the head of a tribal group such as the King of Asantes or the Ga Mantse of the Gas¹⁹ (Arthur et Nsia, 2011:247).

Les principaux acteurs politiques, avec une légitimité découlant d'un héritage traditionnel, qui gouvernent aujourd'hui dans les communautés akans du Ghana sont : les chefs et rois (*ohene*) de tous les niveaux; les reine-mères (*Queenmothers : ohenemaa*) et les conseillers politiques du chef et de la reine-mère. Ces derniers incluent le linguiste (*okyeame*) et les chefs de descendance familiales (*abusuapanyin*). Les différents prêtres, médecins et prophètes traditionnels (*okomfo, osofo*) ont également un rôle à jouer. Finalement, tous ceux que selon la coutume locale particulière du territoire où l'on se trouve l'on nomme les *osiahene*, traduit en anglais par l'expression «*king-makers*» ont également un pouvoir.

3.2.1. LE CHEF (*OHENE*)

Aujourd'hui, dans les communautés akans, le chef est l'acteur politique le plus influent. Bien que son pouvoir effectif varie d'une communauté à l'autre, dans tous les cas, les citoyens le respectent. Comme nous l'avons vu en 3.1., puisque le gouvernement national est peu présent au niveau local, ce sont les chefs traditionnels qui assurent la gouvernance de proximité. Au sud et au centre du Ghana, les chefs règnent depuis longtemps déjà et

¹⁹ Les Gas occupent traditionnellement la grande région d'Accra, la capitale. Il ne s'agit pas de communautés akans.

les premiers Européens les reconnaissaient à titre de dirigeants. Les Britanniques ont utilisé les chefs locaux pour administrer indirectement leurs colonies :

In 1471, when the Europeans arrived on the coast of Ghana, their first contact was with a chief, bedecked with gold ornaments and accompanied by an entourage of attendants. It was with the chiefs and their councils that agreements were signed for land to build the forts, castles and trading centres that dotted the coast. The chiefs were partners in the lucrative trade in gold, slaves and other commodities creating the conditions for the commercial activities that defined the Ghanaian economy from the 15th through the 19th century. The declaration of Ghana (Gold Coast) as a colonial territory by the British brought the chiefs again to the forefront of resistance against colonization and agreements that undermined the sovereignty of their people. When the British realized that they lacked the resources and institutions to administer the territories by themselves, they decided to use the chiefs as agents for their indirect rule policy (Odotei et Awedoba, 2006: 15).

À l'époque précoloniale, il n'existait pas d'institutions politiques rassemblant les chefs des différentes nations comme la *National House of Chiefs* aujourd'hui. Le chapitre 22 de la Constitution définit légalement l'institution et lui donne sa légitimité. Elle définit le chef comme suit: «a person who hailing from appropriate family and lineage, has been validly nominated, elected or selected and enstooled, enskinned or installed as a chief or queen mother in accordance with the relevant customary law and usage (Republic of Ghana, 1993) ».

La plupart des auteurs s'entendent pour dire que cette définition est imprécise et incomplète. Odotei et Awedoba précisent un peu la définition de la chefferie en la décrivant comme une institution complexe incluant des statuts déterminés et des tâches, privilèges et attentes pour chaque poste. Également l'institution est fortement liée et en interaction avec le système social incluant les croyances et la culture (2006: 16). Ils présentent ensuite la définition de la Constitution comme une volonté du gouvernement de réguler les pouvoirs traditionnels en décidant de ce qu'est un chef (17). Finalement, les auteurs expliquent pourquoi ils jugent la définition de la Constitution inadéquate :

A person, according to Article 275, « [...] shall not be qualified as a chief if he has been convicted for high treason, treason, high crime or for an offence involving the security of the State, fraud, dishonesty or moral turpitude». It can be argued that since the state can disqualify a person from holding chiefly office then those whose tenure is not rejected by the state have its tacit endorsement.

Article 277 of the constitution of Ghana defines a chief as a person who hailing from appropriate family and lineage, has been validly nominated, elected or selected and enstooled, enskinned or installed as a chief or queen mother in accordance with the relevant customary law and usage.

This constitutional definition of a chief is inadequate from a number of perspectives. To begin with, it is circularity because it seems to define a chief with reference to a chief or queen mother. [...]

Some people in Ghana are made chiefs not in accordance with any customary norms or in accordance with any traditions, but by the power or the will of a majority or even some influential person or segment of society or by the creation of new tradition. The definition ignores other forms of traditional leadership and is not critical enough to distinguish between a chief and other traditional leaders and office holders.

These objections point to the dangers and pitfalls of any definition of chief that ignores the dynamic nature of the chieftaincy institution (18).

Odotei et Awedoba concluent finalement leur analyse en affirmant l'imprécision du titre de «chef». Ils proposent pour contrer ce problème d'utiliser la terminologie traditionnelle (non traduite) beaucoup plus précise pour désigner les autorités traditionnelles:

[...] within the context, this ['chief'] is an imprecise English word. A solution may be to apply the terms that Ghanaian communities employ to designate those traditional leaders that are generally described in English translation as 'chief' and to respect their definitions and distinctions. [...] The Akan people have their *ohene* (chief), *omanhene* (paramount chief), etc. And *ohemaa* (female counter part) who may be addressed as *Nana*. Some of the disputes about whether a paramount ruler is 'king' or 'chief' or whether the *ohemaa* is 'queen mother' or 'queen' become irrelevant, when the appropriate local terms are used (Odotei et Awedoba, 2006: 19).

Cette solution de ne pas traduire les termes traditionnels ne répond que partiellement aux problèmes posés. D'abord, elle ne briserait pas la circularité logique de la définition constitutionnelle même s'il était écrit «*ohene*» plutôt que «*chief*». De plus, cela ne réglerait pas le problème des chefs qui sont nommés différemment que par procédure coutumière. La définition générale ignorerait également les différents types de directions politiques traditionnelles.

En dehors de la Constitution ghanéenne, plusieurs auteurs ont tenté de définir les fonctions du chef. Yankah offre une explication concise de la fonction:

The chief is the moral, political, and religious leader of his people. His responsibilities require a combination of wisdom, probity, and a deep knowledge of custom and traditional matters; for even though he holds consultations with a council of elders before taking decisions, he should command a high level of political sophistication and personal charisma in his own right (1995: 85).

Nyansa-Kyeremateng, quant à lui, propose une description du roi (chef) qui met en lumière quatre de ses caractéristiques principales : a) il incarne les valeurs morales; b) il symbolise le lien entre le monde des morts et le monde des vivants et sa personne est sacrée (le trône noirci étant le symbole de ceci); c) il joue des rôles importants, dont celui de «juge suprême » de la justice traditionnelle; d) il a des devoirs envers son peuple, mais surtout l'obligation de respecter son conseil et la reine-mère (qu'il n'a pas choisi) (2008: 52).

Chaque fois que le chef parade en public, deux symboles particuliers illustrent la fonction de lien entre les vivants (sur terre) et les ancêtres (au ciel). D'abord, le chef n'est jamais pieds nus. Il porte des sandales particulières qui symbolisent son pouvoir. Si les sandales du chef lui étaient enlevées, cela signifierait sa destitution. Ensuite, un assistant porte constamment au-dessus de la tête du chef un parasol, qui accompagne tous ses déplacements. Ces deux éléments, les sandales et le parasol permettent de montrer que le chef n'est ni dans le monde terrestre, ni dans le monde céleste, mais à mi-chemin entre les deux.

Akrong désigne le chef comme l'une des trois autorités *religieuses* traditionnelles au Ghana. L'auteur soutient que chaque chef possède un charisme particulier qui est issu de

son mandat divin. Les différents symboles de son pouvoir (le spectre, le trône, la couronne, les sandales...) le différencient de toutes les autres formes d'autorité. Il est le médiateur du pouvoir divin, ce qui lui permet de pratiquer les rituels nécessaires à la protection de sa société, qui préviennent celle-ci de tomber dans le chaos (Akrong, 2006 : 194). Un interlocuteur nous a également confirmé cette interprétation : « *The Akans traditional religion: beliefs of the ancestors support the chieftaincy system because the chief represents the ancestors and the stool is the shrine of the ancestors* (Nana, 21 juin 2010, Kumase)».

Comme nous le verrons un peu plus loin (6.6), les fonctions religieuses du chef sont au centre de ses responsabilités.

L'une des manières par lesquelles on peut mesurer l'influence d'un chef réside dans sa capacité à mobiliser les gens lors d'une réunion. Pour tenter d'estimer l'influence effective des chefs sur leur population, lors de nos entretiens, nous avons demandé aux gens s'ils se rendraient à une réunion si le chef de leur village ou ville demande à l'ensemble de la population de venir. Une très forte majorité a répondu par l'affirmative. Ici, il est à noter que lorsque la communauté est petite ou se trouve en milieu rural, la participation est presque unanime. Cependant, dans les villes plus peuplées, comme Koforidua ou Kumase, certaines personnes affirment qu'ils n'iraient pas puisque le chef n'avait aucun moyen de savoir s'ils étaient présents ou parce qu'ils avaient d'autres obligations. Une majorité a néanmoins répondu qu'ils iraient tout de même, car le chef ne convoque pas les gens inutilement et que s'il advenait qu'il convoque l'ensemble de la population, il aurait certainement quelque chose de très important à annoncer.

3.2.1.1.LE CHOIX DU CHEF

Lorsqu'un chef décède ou qu'il est démis de ses fonctions (*destool*), il faut nommer un remplaçant. Tous les citoyens ne sont pas éligibles, il existe des critères permettant une sélection préalable des candidats potentiels. Tout d'abord, le chef doit descendre de la ou les lignée(s) familiale(s) royale(s) (Busia, 1968: 22). Le sang royal est donc un premier élément requis pour qualifier un candidat au trône. Puisque les Akans considèrent que le sang est transmis par la mère, l'héritage est matrilineaire.

Le choix du chef se fait par l'intermédiaire de la *Queenmother* ou des *king makers*, selon la tradition qui diffère selon les régions et les groupes. Obeng insiste sur l'importance du rôle de la reine-mère dans le processus de sélection : « She is the central person among the king makers. She nominates a prospective king and presents him to king makers for approval. Where she objects to a nomination, the electors look for another candidate (Obeng, P., 1996: 33) ». Frempong écrit, à l'inverse, que les *king makers* proposent quelques candidats, tous issus de la famille royale, puis que le choix de la reine-mère (qui est également de la famille royale) tranche parmi la sélection de candidats. Le conseil qui choisit les candidats est composé de personnes considérées comme des descendants directs des ancêtres ayant fondé le village ou l'unité politique. Ils ont la responsabilité de faire un choix qui permettrait de poursuivre l'héritage du trône pour le poste de chef, mais également de reine-mère (Frempong, 2006 : 382-383). Si Frempong et Obeng se contredisent, c'est que le rôle des *king makers* varie d'une communauté à l'autre et a évolué au fil du temps. Parfois, la reine-mère choisit tous les candidats ET choisit le chef, et le rôle du comité n'est que de sanctionner la décision. Parfois, à l'inverse, le choix revient aux *king makers* et la reine-mère approuve simplement leur choix. Dans la plupart

des cas, un conseil comprenant les représentants de chaque lignée familiale (*abusuapanyin*), souvent présidé par la reine-mère, élit et nomme le candidat. Voici la description qu'en fait Nkansa-Kyeremateng :

When the stool becomes vacant, either as a result of death or destoolment, it devolves on the Krontihene to summon a meeting of the *ɔman*. This meeting sends the Gyasehene and a linguist to the Queenmother for a candidate. The message has often gone as follows: «*The ɔman assembled, requests you to give it a candidate to fill the vacancy created through the death/destoolment of the occupant of the (Diawuo/Kokora) stool*». The Queenmother, if she has not already completed consultations, may plead for time to consult her elders/relatives. She presents the candidate through the Gyasehene but the *ɔman* reserves the right to reject him, with good reason(s), say, if it is established that he is leprous, impotent, deaf, deformed or a drunkard. In case the *ɔhema* [Queenmother]'s second and third candidates fail to qualify, the *ɔman* reserves the right to nominate, from the appropriate royal family, for the Queenmother's approval (2008: 53).

Lors de nos séjours au Ghana, nous avons cependant observé dans une communauté deux exceptions importantes à ce système de sélection du chef qui est souvent décrit dans la littérature à partir du cas asante plus souvent étudié. À Obosomase (*Eastern Region*, akuapem), des anciens nous ont assuré que la *Queenmother* n'avait rien à voir avec le choix du chef et qu'elle n'avait pas le droit de le destituer de ses fonctions. Ce pouvoir revenait plutôt aux *osiahenes* (*king makers*). Également dans cette même communauté, la descendance n'est pas matrilineaire, mais plutôt patrilineaire. Les gens d'Obosomase interrogés se considéraient comme des Akans. Cependant, lorsque nous avons fait remarquer cette différence à des anciens (dont certains portaient des titres) vivant dans d'autres villes de la région akuapem, ceux-ci nous ont dit que les gens d'Obosomase n'étaient pas Akans et c'était la raison pour laquelle ils n'avaient pas exactement le même système politique. Un ancien d'Obosomase m'a quant à lui suggéré que les gens d'Obosomase avaient reçu cette pratique en imitant leurs ancêtres qui n'héritaient pas de façon matrilineaire (Nana, 4 avril 2011, Obosomase).

Une fois le candidat choisi, un processus transforme la personne en représentant divin du trône de la communauté. Chaque famille royale possède un trône (*stool*) et le chef n'est que l'occupant provisoire du trône qui, lui, est préservé depuis des générations. Les Asantes détiennent le mythique Trône-en-Or (*sika-dua-Kofi*). Arthur et Nsia expliquent que les chefs et rois sont considérés comme étant plus que des êtres humains, ils sont sacrés (Arthur et Nsia, 2011: 247).

Akrong soutient que c'est par les rituels d'installation du chef, lors de son investiture, que l'autorité du descendant royal se transforme en pouvoir politique légitime. Il décrit brièvement ce rituel chez les Akans :

In respect of the Akan, one who has been elected chief by the due processes of Akan custom and usages is led to the stool-house where the blackened stools representing his royal ancestors are kept. Upon the blackened stool of the most renowned of his ancestors, the chief is lowered and raised three times. He is then enstooled (Asante, 2006: 232).

Les rituels transforment donc une personne ordinaire en une personne sacrée qui représente les esprits des ancêtres. Akrong explique également que personne ne peut devenir chef sans ces rituels qui le rendent sacré (Akrong, 2006: 196).

Lors de cette transformation, la personne prend également le titre de Nana réservé aux ancêtres. Les rituels de prise du trône (*enstoolment*) donnent aux chefs le pouvoir légal de régner au nom des ancêtres. L'importance de l'objet qu'est le trône symbolise leur présence :

The stool on which the chief sits symbolizes the link between him and the founding ancestors. The stool therefore becomes a sacred location or the temple that represents the abiding presence of the founding ancestors. This is the reason why, as part of the enstoolment rituals, the chief is expected to sleep in the stool room of all the founding ancestors. In this way it is believed that the ancestors would transfer their virtues to the chief in order to make him a worthy representative and legitimate link between them and the living. It is believed that this transfer of virtues by the ancestors will reinforce the

moral life of the chief to act in ways that would make him a worthy representative of the ancestors. In the same vein, the ritual of blackening of the stool symbolizes the way in which a chief, who, through the rituals of installation, becomes a *de jure* ancestor proceeds on to become a *de facto* ancestor through the burial and funeral rites. The funeral rituals that culminate in the blackening of the stool of a chief, who has reigned properly as a worthy representative of the founding ancestors, make him a permanent link in the chain of chiefs that stretch from the founding ancestors to future chiefs. The ancestral authority that legitimatizes the reigning chief resides in the stool, which symbolizes the link between him and the ancestors (Akrong, 2006: 198).

Le chef donc, non seulement doit gouverner en gardant constamment en mémoire la présence des ancêtres, mais deviendra lui-même un ancêtre à sa mort s'il a respecté cet héritage durant son règne. Une fois le rituel d'installation terminé, le chef se doit d'assurer la gestion du gouvernement local, et ce, jusqu'à sa mort (à moins d'être destitué).

3.2.1.2.LES FONCTIONS DU CHEF

Les fonctions du chef découlent d'un héritage traditionnel. Cependant, au fil du temps, et après la formation de l'État et de son gouvernement, certaines d'entre elles ont été modifiées, supprimées ou ajoutées. Examinons d'abord certains extraits de la littérature (principalement inspirée du cas asante) sur les fonctions du chef à l'époque précoloniale qui insistent sur l'omnipotence de ce poste.

Abotchie observe que dans le passé, le chef occupait la totalité des fonctions de chef politique des communautés qu'il représentait. C'est-à-dire qu'en plus d'être le chef militaire, il exerçait des fonctions religieuses, judiciaires, administratives, législatives, économiques et culturelles. Cela le désignait donc comme chef politique suprême qui avait pour objectif de maintenir la loi et l'ordre pour assurer la paix et le progrès (Abotchie, 2006: 171).

Akrong abonde dans le même sens : à l'époque précoloniale, le chef akan occupait des fonctions politiques, religieuses, juridiques et militaires. Avec le Conseil des Anciens, il formait le gouvernement. De plus, il était le plus haut dirigeant de son armée, qu'il commandait physiquement lors des guerres. Également, puisqu'il était le responsable d'une grande famille (son peuple), ses responsabilités parentales impliquaient d'assurer la protection et la sécurité des membres de cette famille (Akrong, 2006 : 200).

Abotchie explique la fonction juridique du chef et de sa cour. Selon lui, les lois régissant les délits publics concernaient les « things hateful to the gods » et étaient jugées par la cour du chef, où siégeaient le chef et ses conseillers (*abusuapanyin*). Ces délits incluaient : le meurtre (incluant le suicide), l'adultère, le vol, certaines formes de maltraitance, l'inceste, la sorcellerie, la trahison, le viol, les agressions, proférer une malédiction envers un chef, et la violation des interdits. La peine de mort constituait la peine maximale que pouvait octroyer cette cour (Abotchie, 2006: 172).

Le chef était également le principal législateur dans l'espace qu'il gouvernait. Abotchie indique que les chefs établissaient et interprétaient les lois coutumières. Il présidait les réunions du Conseil Traditionnel qui prenait des décisions concernant son territoire qui devenaient lois coutumières (Abotchie, 2006 : 173).

Busia mentionne également l'importance des fonctions juridiques et politiques du chef à l'époque précoloniale :

[...] he became at once a judge, a commander-in-chief, a legislator, and the executive and administrative head of his community. It was not many offices, but a single composite office to which various duties and activities, rights and obligations were attached (Busia, 1968: 23).

Ansah-Koi en expliquant l'omnipotence du pouvoir chez les chefs ancestraux (à l'époque précoloniale) mentionne lui aussi que traditionnellement, il n'existe pas de séparation des différents pouvoirs (exécutif, législatif, judiciaire). Selon l'auteur, une grande part de ces pouvoirs leur a aujourd'hui été retirée pour être remise entre les mains de l'État, « though they are far from being merely titular and largely symbolic leaders (Ansah-Koi, 2006: 507) ».

Asante soutient quant à lui que le dirigeant traditionnel (sans spécifier toutefois de quel type particulier de dirigeant il est question) était d'abord un prêtre et ensuite seulement un chef militaire et politique (Asante, 2006: 233).

Busia insiste aussi sur l'aspect religieux de sa fonction qu'il présente comme ce qui était l'aspect le plus important de la chefferie asante. Le pouvoir spirituel du chef est symbolisé par la sacralisation de sa personne et du trône au service duquel il gouverne (Busia, 1968: 26).

Selon Abotchie également, sa personne était sacrée. Il représentait la religion traditionnelle puisque siégeant sur le trône : il incarnait le lien entre les ancêtres (décédés) et la population vivant dans le présent (Abotchie, 2006: 172).

À l'époque aussi, les chefferies avaient plusieurs sources de financement qui faisait du chef un acteur économique important. Abotchie énumère les différents moyens qu'avait le chef d'accroître les revenus de son royaume :

In the pre-colonial times, the chief also contributed to the prosperity of his stool through the retention of monopolies of certain scarce commodities such as gunpowder and gold and through taxation and the collection of tributes. The chief also derived funds for the stool from what has been called 'death duties' under which a certain percentage of the property of an elder who dies is appropriated to the stool. Funds also accrued from fines

imposed by the courts. Royalty, levies on gold and other minerals resources and war booties also traditionally increased the wealth of the state. Further, there was trading in gold and cola nuts, slaves, livestock and shea butter between the southern and northern parts of the country. The incomes derived from these activities were used in granting hospitality and in buying war materials to equip and maintain army. It was also used for the upkeep of the palace and the maintenance of the stool regalia. Misappropriation of stool funds was, and still is, a serious offence and constituted grounds for the destoolment of a chief (Abotchie, 2006: 174).

À l'époque précoloniale, il s'agissait aussi du chef militaire. Lorsqu'il y avait une guerre, le chef traditionnel devenait le général de son armée et se rendait sur le terrain pour commander les troupes. Si l'ennemi le capturait, l'armée devait se rendre et admettre la défaite (Abotchie : 171).

Depuis la colonisation, et encore plus depuis la création de l'État ghanéen (1957) les fonctions du chef ont beaucoup changé. L'aspect militaire a presque été aboli, même s'il demeure de façon symbolique. Les guerres de conquête pour l'expansion du domaine de la chefferie ont été abolies. Il existe également une nouvelle armée, celle du Ghana, qui représente l'ensemble du pays. Le rôle militaire des chefs est donc, dans la pratique, inexistant. « As regards the military functions, with the taking over of the administration of the Gold Coast by the British and the consequent cessation of tribal wars, there was no longer the necessity for chiefs to retain armies (Abotchie, 2006: 175) ».

Ansah-Koi fait remarquer que l'institution de la chefferie a perdu beaucoup de pouvoir. Il utilise l'impossibilité de mener une guerre armée comme principal argument de l'évidence de cette perte de pouvoir :

Chiefs, virtual 'monarchs of all they surveyed' in times past, now exercise power and authority under the aegis of and within parameters determined by, an over-arching Ghanaian state and its restrictive constitution. In days of yore, ancestral chiefs often took to warfare in pursuit of the communal interest. Chiefs of today are statutorily barred from undertaking such wars. Present-day chiefs pursue communal interests largely through

other means, though they sometimes defy the ban and engage in armed conflict (Ansah-Koi, 2006: 506).

Cependant, une grande part des responsabilités administratives, législatives, économiques, religieuses et culturelles du chef demeurent. Aux niveaux administratif et législatif, Jacquemot soutient que la population se sent mieux représentée par les chefs traditionnels que par les nouveaux acteurs « politiques ». De plus, il considère Otumfuo Osei Tutu II, roi asante (*Asantehene*) depuis 1999, comme le second personnage du pays après le Président (Jacquemot, 2007 : 66).



Photo 12 : 4 février 2010. Kumase. Le roi asante : Publicité d'une entreprise fabriquant de matelas. On peut lire au-dessus de l'image du roi asante : « Ashfoam (Feel it... Know it) Is proud to be associated with the 10th Anniversary of the enstoolment of Otumfuo Osei Tutu II ».

Nous aimerions noter cependant que le roi asante s'il est en effet fort populaire chez les Asantes, n'a aucun pouvoir politique en dehors de la région asante, ce qui n'est pas le cas de l'État. En dehors de cette région, il n'est pas considéré comme l'une des principales personnalités politiques du pays car ces régions ont également leurs propres chefs ayant leur légitimité.

Le pouvoir législatif demeure encore aujourd'hui un pouvoir du chef et de son conseil. Le chef occupe toujours certaines fonctions judiciaires importantes. Cependant, les lois décidées par les chefferies traditionnelles ne peuvent aller à l'encontre de la constitution du Ghana. Aujourd'hui, deux systèmes de justice coexistent au Ghana. Au côté des cours de justice libérales, il existe la possibilité de faire appel aux chefferies traditionnelles pour la résolution de conflits. Osei explique comment le système de justice est maintenant organisé. Tous les cas de justice relevant du code criminel sont jugés au niveau étatique et le procureur général est le plaignant. Les cas relevant du code civil peuvent être jugés soit dans les cours de l'État ou devant des autorités traditionnelles qui peuvent imposer des peines. Si une partie est insatisfaite du jugement dans une cour traditionnelle, il peut aller en appel à la « Regional House of Chief », puis à nouveau à la « National House of Chiefs » (Osei, 2002: 125-126).

Ce recours aux tribunaux civils traditionnels est d'ailleurs populaire. Lors de notre enquête de terrain, un interlocuteur, papa Baah, nous a présenté trois avantages d'utiliser ce système traditionnel. Avant tout, les procédures sont beaucoup moins longues et moins coûteuses. De plus, les punitions, sous forme de peine à payer en sacrifices et alcool, sont immédiates et tangibles. Finalement, il est difficile pour la plupart des personnes de faire confiance et de comprendre les procédures « étranges » utilisées par une institution importée dans laquelle les gens portent de curieuses « perruques blanches » (et ce, encore aujourd'hui) : « [...] *traditional courts, some people have more faith in traditional that in the courts were the people wear those wigs! Especially here in Asantehene's [roi asante] court [entrevue à Kumase]. There are people who still have faith in this, also if you see the length of modern court procedures, it is a lot easier with traditional* (papa Baah, 16 juin 2010, Kumase).

Dans un autre entretien, un chef traditionnel a plaidé pour les mérites des tribunaux traditionnels :

Sometimes when you have a problem and go to the court and it's chieftaincy matter, they will not accept the case. The chief can even send somebody directly to prison. Government has given us the mandate to do that. We don't deal with lawyers, we deal

with tradition. When a chief sentences you, you can't appeal. It's better to go to chief. I will hear the people, with my elders. Sometimes, we call the Queenmother to sit in. If it's a women affair, we give it to the Queenmother and her elders (Nana, 13 janvier 2011, Aburi).

La fonction religieuse du chef est, quant à elle, aujourd'hui diminuée par l'adhérence au christianisme de la plupart des Akans. Comme les chefs sont eux aussi chrétiens, ils utilisent parfois la religion comme moyen d'augmenter leur pouvoir politique. Nous examinerons plus en détail les aspects de cette double allégeance entre religion traditionnelle et christianisme au chapitre VI. Malgré cette forte adhérence au christianisme, Akrong note qu'encore aujourd'hui, certaines fonctions religieuses et familiales demeurent par héritage. Le chef est toujours considéré comme le représentant des ancêtres, le lien entre les mondes des vivants et des morts (Akrong, 2006: 197).

Abotchie explique aussi que, comme le chef se doit de maintenir le lien entre son peuple et les esprits des ancêtres, il est appelé à jouer un rôle dans les rituels lors des festivals traditionnels :

On these occasions, the chief performs rituals to cleanse the blackened stools (believed to be the original stools upon which the first chief in line sat) so as to solicit the assistance of the ancestral forces for the peace, prosperity and progress of the individual and the state (Abotchie, 2006: 172).

Dans le même sens, Abdulai (2006) soutient également que le chef traditionnel par son rôle et ses fonctions peut être conçu comme le gestionnaire d'une organisation. Cependant, le chef et le gestionnaire d'entreprise évoluent dans des environnements et selon des circonstances fortement différentes.

Dans le domaine culturel, le chef demeure omniprésent. Par les coutumes qu'il exhibe en public, mais aussi parce qu'il a pour fonction de transmettre l'héritage culturel (Abotchie, 2006: 177).

Au niveau économique, les chefs n'ont plus les revenus qu'ils prélevaient avant la création de l'État. Non seulement ils ne peuvent plus mener des guerres (aucun butins), mais ils ne peuvent plus s'appuyer sur le travail d'esclaves et ils n'ont théoriquement pas le pouvoir de demander à leurs populations de contribuer à la chefferie (Abotchie, 2006: 176).

Nous avons néanmoins observé un cas où le chef tentait de prélever des impôts, à Atweasin, un district d'Aburi (Akwapem-south, Eastern Region). À notre grand étonnement, le chef nous avait annoncé qu'il allait distribuer auprès de chaque maison ou commerce un avis qui informerait chaque ménage ou entreprise qu'il devrait désormais payer cinq cedis²⁰ mensuellement pour financer la construction d'un nouveau palais pour la chefferie. Un citoyen du quartier voisin a été interrogé quant à la pertinence de ce règlement. Il a cependant répliqué avec un grand émoi qu'il serait impossible de l'appliquer :

Q. I've heard that the new chief of Atweasin is asking five cedis per house or business per month to build a new chief's palace... if you lived in Atweasin would you agree?; Kwame: - Hay!?! Is that true? No it's not compulsory! It cannot be compulsory! People don't have this five cedis to give per month! I would not pay! (Kwame, 24 janvier 2011, Aburi).

Les principales sources de revenus des chefferies proviennent aujourd'hui d'investissements faits dans des entreprises commerciales ou encore de la vente de terrains appartenant à la royauté. Nous avons assisté à Aburi à une réunion de chefs traditionnels où le *paramount chief (omanhene)* reprochait aux chefs (de niveau inférieur) d'avoir réfléchi à très court terme en vendant tous les terrains. Malgré la quasi-absence de revenus, les populations s'attendent à ce que le chef soit le principal acteur du

²⁰ 5 GHcedis est l'équivalent d'environ 3 \$ CAN.

développement local comme le notaient quelques interlocuteurs dans un passage que nous avons cité plus haut. Parfois, le chef doit s'entourer de personnes plus fortunées qui financeront le royaume et en échange se verront octroyer des postes politiques²¹. Gilbert traite du cas d'un roi Akuapem qui eut de nombreux problèmes dans les années 1970 et 1980 et failli être destitué après s'être entouré de plusieurs de ces hommes « riches » et pour vouloir intégrer le christianisme dans la chefferie :

There is a long Akan tradition of giving positions in the palace to those who aid the king, but by creating new chiefs and giving them rights to regalia formerly reserved to those of higher rank the king courts dissatisfaction from those traditionally entitled to such privileges. The king himself is open to new influences. He 'weekends' in Accra with friends and conducts business there, yet his position as king derives all its meaning from tradition. Brought up as a Christian, and with a university degree in economics, he wishes to mesh Christianity and chieftaincy. Yet Presbyterianism (the establishment religion of Akuapem) accepts neither ritual sacrifice nor the worship of ancestors and deities. This tension has a long history in Akuapem, where the population is highly educated and Christian (Gilbert, 1994: 118).

Cette tension au sein des autorités traditionnelles n'est pas propre à ce roi ou à cette région. En effet, le chef n'est pas omnipotent et il existe des contre-pouvoirs pour empêcher le royaume de tomber dans une dictature. Si celles-ci ne sont pas respectées, le chef peut être destitué. C'est ce que nous examinerons maintenant.

3.2.1.3. BORNES AU POUVOIR DU CHEF

Le pouvoir du chef est accompagné de limites et de devoir. S'ils ne sont pas respectés, ils peuvent même mener à la destitution du chef. En effet, le pouvoir du chef n'est pas absolu. D'une part, parce qu'il n'est jamais seul à décider et d'autre part parce qu'il se doit de respecter un certain héritage traditionnel.

²¹ Pour plus d'informations sur l'assimilation réciproque des élites, voir (Bayart, 1989).

La première forme de limite à son pouvoir est la présence d'un conseil qui encadre chacune des décisions politiques et conseille le chef dans l'ensemble de ses pratiques. L'autorité du conseil est telle que le chef est dans l'obligation de suivre ses recommandations, sous peine d'être destitué de ses fonctions. Busia soutient qu'autrefois le conseil (dans les chefferies asantes) pouvait aller jusqu'à destituer un chef qui ne le consultait pas ou qui ne remplissait ses tâches de façon satisfaisante (Busia, 1968: 23).

Le conseil existe toujours et empêche le chef de prendre des décisions sans son accord ou même sans consultation préalable. Abotchie explique la nécessité de prendre en considération les recommandations du conseil avant de prendre toute décision administrative :

In the general administration of his state, the chief seeks and obtains counsel from his traditional council. In this sense, the Ghanaian chief is not an autocrat. The oath of office that the chief swears during his installation includes a declaration that he will never act contrary to the advice given him by the traditional council. Failure to conform to this oath constitutes grounds for his destoolment (Abotchie, 2006: 173).

Ne pas écouter les avis du conseil peut donc mener à la destitution du chef.

Les interdits (*Akyiwadeɛ*) sont autre forme de limite au pouvoir du chef. Nous avons vu au chapitre précédent ce qu'étaient les interdits et l'autorité qu'ils avaient dans les pratiques quotidiennes des Akans. Cependant, les chefs sont doublement responsables relativement à ces interdits. D'une part, certains des interdits sont spécifiquement liés au statut de chef politique. Comme le note Brempong : « Taboos are traditional commandments for every chieftaincy institution in Africa (Brempong, 2006: 213) ». D'autre part, non seulement certains interdits sont spécifiques de leur fonction, mais les chefs se doivent également d'observer un comportement exemplaire en respectant

l'ensemble des autres interdits. Les nombreux interdits régissent la vie de tous les membres d'une communauté, mais particulièrement celle des chefs qui se doivent d'agir à titre de modèle moral. Un chef peut même être détrôné pour avoir enfreint des interdits importants, particulièrement si, lors du festival annuel, il omet de demander aux dieux de le pardonner. Les règlements institués par les interdits sont donc véritablement une seconde limite au pouvoir du chef :

The taboos are meant to prevent the leader from any act that may defile the office of the leader as the *representative* and the *link* with the spiritual founders of the society. It is believed that such acts render leadership impotent and ineffective (Akrong, 2006: 197).

Une troisième délimitation du pouvoir du chef est de respecter la fondation. Puisqu'il est représentant des ancêtres par la loi, il se doit se comporter comme tel dans les faits. « The status of the chief as a sacred personality or a *de jure* ancestor implies that anytime his actions contradict the norms and values that regulate his office he *ipso facto* ceases to be a chief and must thus be destooled (Akrong, 2006: 198) ». Les chefs ne respectant plus l'héritage moral de ses ancêtres peut donc être démis de ses fonctions, être détrôné (*destooled*) car il va à l'encontre du patrimoine commun de la communauté (Akrong, 2006: 200).

Pour pouvoir se faire pardonner certaines offenses et certains bris d'interdits, les chefs pratiquent des cérémonies rituelles, notamment lors des festivals, dans lesquelles ils demandent à *Nyame* (Dieu), aux dieux et aux ancêtres d'effacer leurs dettes envers eux. «As man is infallible, chiefs use the festival times to redeem themselves from the taboos broken against the supernatural beings, the ancestors and the deities (Brempong, 2006: 217) ». Par exemple, les rites de purification incluent le sacrifice de moutons et de

poulets, offrandes à Dieu et aux ancêtres offensés par le bris des interdits. « Taboos are the backbone of our festivals and rituals (218) ».

Un chef peut donc être démis de ses fonctions (détrôné), même si parfois, Owusu-Sarpong remarque que les chefs au pouvoir l'oublient souvent (2003a: 56).

Selon Obeng, huit comportements peuvent servir de motifs valables pour détrôner un chef : 1) Il est avare; 2) Il a jeté un sort au peuple; 3) Il n'écoute pas les conseils; 4) Il traite les autres d'idiots; 5) Il agit de sa propre initiative sans avoir consulté les anciens; 6) Il répète qu'il n'a pas le temps; 7) Il commet des abus dans sa vie personnelle; 8) Il est violent dans sa vie personnelle (1996 : 32).

Comme lors de la prise de pouvoir, on performe une série de rituels particuliers lorsqu'un chef est détrôné. Ceux-ci visent tous à désacraliser sa personne. Après ces rituels, le chef redevient un citoyen ordinaire et ne représente plus les ancêtres. Les rituels visent également à illustrer le retrait du pouvoir politique. Notamment, chez les Akans, le chef laisse ses sandales, ce qui symbolise cette perte de pouvoir. Asante décrit quelques-uns de ces rituels :

Thus, the Akans destool a chief by bumping his buttocks on the ground, or by taking his sandals off his feet, or by mutilating his body. After such an act the chief was no longer in a special contact with the ancestors and or divinities. Having lost his sacredness, the chief becomes automatically divested of all the other functions pertaining to his office (Asante, 2006: 234).

Obeng interprète également cette perte de pouvoir comme une volonté de désacraliser le chef et de lui retirer tout ce qui symbolisait son autorité. Il mentionne deux exemples d'interdits qui peuvent mener à la destitution : la punition arbitraire des citoyens ou le vol dans les coffres de l'État (du royaume). Également, il mentionne que la destitution du

chef est accompagnée du retrait de tous les symboles du pouvoir royal (trône, sandales, épée de l'État, ...) (Obeng, P., 1996: 31).

La perte de pouvoir pour un chef est absolument honteuse et signifie que celui-là n'a pas su se montrer à la hauteur du titre de représentant des ancêtres.

3.2.1.4.DISCUSSION AVEC UN NOUVEAU CHEF

Le 12 janvier 2011, à Aburi, nous avons rencontré un chef qui venait tout juste d'être investi dans les dernières semaines. Il nous a présenté ainsi ses nouvelles fonctions:

Nana Otubuo Gyankasi II is the ohene [chief/king] of all Aburi. I am the Atweasinhene [chef/roi de Atweasin] which is this side of Aburi covering an area going up to the barracks. I am also Adontehene of Aburi, so if the chief is away, I'm replacing him. The family, we belong to the Oyoko [aigle] Asante clan. The stool which I am sitting on comes from Kentenase. It was brought here in 1786. They came all the way from there and settled here in 1786. They were sent on a journey. And they were given water in a pot to drink when they were thirsty, to sustain them for the whole journey. When they reached the place here, it was midnight. So they could not continue, they had to sleep here for the night. They put the pot of water on the ground where they slept. The next morning, when they woke-up, the pot had turned into a pound. So they decided to settle here and the pond became sacred. Inside the pond there are crocodiles, pythons, snakes... It is located in a sacred forest, which is the shrine for the Oyoko royal family. When you are chosen to be a king, they take you there to purify and wash. We will go on Saturday; you can come if you wish. Then you can go inside the pond. We go at night. Because nobody can see us, nobody has to be on the road when we go. We go with a high priest, not Nana Ahwreng, a more powerful priest. Before we go inside, we have to call the gods. Then, when you are inside the pond, with the crocodiles and snakes going around you, you can ask for something for you life. Then you will swear that next time you come, you'll bring something in return to thank the river's gods. It's better if it's a small thing, like a chicken or Schnapps... because you have to fulfill your promise it's very important. If you want you can take some of the water and bring it in a bottle to Canada, then every day before you go out and meet people, you put a little bit of the pond water on your hands and wash your face... Everybody you will meet that day will say yes to you, to everything you say.

If you decide to make your home here in Aburi, in the future, I will make you a Queen Mother.

I was installed about two months ago. It's unfortunate you were not here yet.

Le chef nous apporte des photos et la vidéo du jour de son installation qu'il se met à faire jouer sur un lecteur DVD portatif. Il nous offre un alcool à base d'herbes qui va nous rendre très « puissants », l'homme qui nous a accueilli apporte la bouteille, goûte d'abord : « *You see, he must taste it first before he give it to me or my guests* ». [Pour éviter les tentatives d'empoisonnement du chef]. « *We must all drink in the same glass* ».

Le chef commente la vidéo : la reine-mère, qui est sa tante, l'a élu. Il a succédé à son grand-père : Nana Entiri Kodua, et a prit son nom (Kodua II). « *The Queenmother elects the new king* ». Il pointe une femme sur le vidéo: « *This woman is the Queen assistant to me. She always sits on my left side when I sit in state* ». Il nous montre un « shrine » sur la vidéo qui se situe au centre d'Aburi, mais ne connais pas son nom. Il demande à son oncle : *Bronsampo*= « powerful stone ». Un homme se tient avec une carabine derrière lui sur la vidéo. Nous demandons : « *Is it Asafo?* » Il demande à son oncle qui répond : « *It's a Musketeer* ». « *We owe allegiance to Otumfuo Osei Tutu II (Asantehene)* ». Sur la vidéo, nous pouvons voir le prêtre traditionnel d'Aburi, Nana Ahwreng, avec un mouton : il va performer un sacrifice. « *I was kept in a room for 7 days. Somebody teaches you* ». Il nous montre ensuite son *afena* (large épée traditionnelle) sur lequel il a juré. Il a juré à son supérieur (chef de tout Aburi) que s'il l'appelle matin, midi, soir ou nuit, il viendra, sauf si la maladie l'en empêche. Puis, il nous parle de ses trois tabourets: « *They are black, they were brought from Kentenase. The colour, black, it's not dyed: it's human blood. During those days, we don't (sic) kill sheep. We killed human being* ».

There is (sic.) 7 sub-chiefs under me... Sunday, at the chief's palace, I'm going to be shown my sitting position (either left or right), you can come. Il demande à son oncle: "I'll be on his [Aburi's chief] left. The ceremony is at 2 p.m. ». Il nous montre l'invitation : il s'agit d'une rencontre de tous les chefs traditionnels, anciens et reine-mères d'Aburi.

When you went to Nana Ahwreng's house, did you see a sheep? [Nous]: – A goat; [Nana]: – No we don't kill goat. [Kwaku]: – It was a sheep! [Nana]: What color? [Me]: brown; [Nana]: how big? [nous lui montrons avec nos mains] [Nana]: - So a big sheep. It's for the fine. My abusuapanyin [chef de clan/famille] wronged me and offended me and the kingmakers. He was sent to deliver a message to me. He failed to deliver the message. Then my Queenmother was telling me a story and I didn't know about it. She said that she had sent the message. So I asked through who (sic)? And she said it was abusuapanyin [chef de clan/famille] Agyeman. So I fined him a sheep and a bottle of Schnapps. This is the sheep you saw at the shrine. He has to come and tell me in front of my elders that the fine has been fulfilled so we can accept him back into the family.

Sometimes when you have a problem and go to the court and it's chieftaincy matter, they will not accept the case. The chief can even send somebody directly to prison. Government has given us the mandate to do that. We don't deal with lawyers, we deal with tradition. When a chief sentences you, you can't appeal. It's better to go to chief. I will hear the people, with my elders. Sometimes, we call the Queenmother to sit in. If it's a women affair, we give it to the Queenmother and her elders.

Eagle is my symbol [il nous montre un cadre de bois où un aigle est sculpté, il est écrit « Oyoko clan »]. The eagle will pick something once and show it, it will not fall, and then it will keep it: Osa nsa fa adeε aa, ofa no preko nanso ɔ de kyere.

L'abusuapanyin (chef de clan) arrive à un moment :

I was in Accra. I received a call saying I must immediately come to chief [il nous montre son cellulaire]. So I interrupted what I was doing and immediately came but as you know traffic from Accra at this time... But I came immediately. I swore an oath that night-time, day-time, sun or rain, if my chief calls me, unless sickness I must come so here I am.

Would you like to become a Queenmother? I'll give you a new name. You're already Adwoa, I'll name you Nana Adwoa Frempong maa then your sign name: Bernard. Would you like it? [Nous]: Huh, well... [Nana]: You'll wear traditional dress and native sandals then we will make you a Queen! (Nana, Nana et Kwaku, 13 janvier 2011, Aburi).

Nous décrivons en détail la cérémonie lors de laquelle l'abusuapanyin offrira le mouton, ainsi que la cérémonie lors de laquelle la place de Nana lui sera présentée en 3.3.

3.2.2. LA REINE-MÈRE (OHEMAA)

Nkansa-Kyeremateng explique que, chez les Akans, chacune des villes a d'abord été fondée par une reine-mère. Elle plantait un arbre (*gya-dua*) à une intersection, devant sa

maison. On sacrifiait également la vie une personne, souvent la fille de la reine-mère, qu'on enterrait vivante. L'arbre était planté sur la tombe:

Customarily, on the basis of the belief that the source of life could only be fed by life, a human being, preferably the daughter of the Queenmother, at the age of puberty, had to be sacrificed by burying her alive, and the GYA-DUA [arbre] planted on the grave. The belief concerning such a human sacrifice was that except the victim accepted voluntarily, to be sacrificed the best results were unlikely to be achieved. The sacrifice was said to have succeeded if soon after quarters emerged and a flourishing town resulted (Nkansa-Kyeremateng, 2008: 50).

Une reine-mère aurait donc, selon Nkansa-Kyeremateng, eu un rôle important à jouer dans la fondation de chacune des villes akans. Cet aspect symbolique contribue à renforcer son autorité. Le rôle politique qu'elle joue est central au pouvoir traditionnel. D'abord parce qu'elle choisit les candidats à l'investiture d'un nouveau chef :

Her role in Asante and in most other Akan communities is very crucial to traditional governance. She and the chief are the principal custodians of the heritage handed down by the ancestors. For this reason, she has to ensure that only true royals of good character succeed to office. Having a vested interest in the position of the chief, as her own son are eligible for the office in competition with other male royals, she has to know the genealogy of the royal house to ensure that outsiders, such as slaves, servants, immigrants, or intruders, do not infiltrate and seize power from the royals. She also studies the character of the royals to ensure that the right people are chosen for office. With this store of knowledge, the queenmother is able to carry on her responsibilities more effectively as the one who in consultation with the head of the lineage, *abusuapanin* nominates the successor to the stool. Her nomination is subject to scrutiny and approval by other councils of traditional governance, such as the *Gyase* or palace functionaries and Council of Chiefs and Elders. In Asante the queenmother is given three chances to nominate a King of Asante, (*Asantehene*), a sign of the confidence the system places in her status and an acknowledgement of her critical role, as the link with the ancestors and custodians of the heritage of the people (Odotei, 2006: 86).

Nukunya propose aussi une description qui souligne l'envergure de son pouvoir au sein du gouvernement traditionnel akan :

Despite the name, she is not necessarily the real mother of the chief but can also be his sister, a mother's sister or the latter's daughter. Besides her responsibility for the women in the chieftdom or town, she has a large say in picking a new chief, which in theory amounts to absolute veto. It is she who announces the successor after the destoolment or death of the chief, but only after discussion, consultation and agreement with the lineage heads and other elders, *mpanyinfo*, who in turn have discussed with the populace. She

always sits on the left side of the chief and when the chief travels abroad, except during war, she must accompany him. She alone has the right to publicly rebuke the chief, the spokesman and the elders and to directly address the court and litigants. As the custodian of the stools of dead Queenmothers, she has important rites during *Adae* ceremonies. Another important responsibility for her is to be in daily attendance at the palace and attend all court sessions except during her menstrual period (Nukunya, 2003: 69).

Sommairement, la reine-mère joue quatre rôles principaux : 1) Elle s'occupe de tout ce qui touche particulièrement aux femmes dans la communauté; 2) Elle propose un candidat lors de la vacance d'un trône du chef, préside le conseil déterminant le choix final et l'annonce publiquement; 3) Elle se rend quotidiennement au palais et est présente à chacun des procès traditionnels (sauf si elle a ses menstruations) et elle assure une permanence auprès du chef en étant assise à sa gauche et en l'accompagnement lors de ses déplacements à l'étranger; 4) Elle possède le droit exclusif de s'opposer publiquement au chef et le conseille constamment. Nkansa-Kyeremateng présente également très rapidement ces rôles et précise que les jeunes femmes lors de leurs premières menstruations sont envoyées à la reine-mère pour suivre une formation sur les "affaires féminines" et l'entretien de la maison (Nkansa-Kyeremateng, 2008: 54).

Obeng résume ainsi l'ampleur du pouvoir respectif de la reine-mère et du chef :

By matrilineal descent system and of sociological interest, the *ohene* is a subject of the *ohemaa*. Her knowledge is crucial in validating the king's royal ancestry and legitimacy. But in terms of political, executive, administrative, and judicial power, the *ohene* wields much more power than the *ohemaa* (Obeng, P., 1996: 32).

En tant que mère cérémonielle du clan royal, on considère qu'elle connaît le clan assez pour pouvoir choisir quel candidat est le meilleur pour occuper le trône lorsque celui-ci est libre. Elle est aussi à la tête de toutes les femmes de la nation. Obeng ajoute également qu'autrefois elle jouait un rôle militaire important en temps de guerre (Obeng, P., 1996 : 33).

L'occupation du trône royal est double. C'est pourquoi la reine-mère possède également son propre siège royal, son propre tribunal (qui traite principalement des litiges touchant directement aux femmes), et surtout, elle est la principale conseillère du chef et peut trancher toute décision du conseil exécutif en utilisant son droit de veto. Odotei précise les rôles de la reine-mère asante (*asantehemaa*) :

Though the queenmother operates under the leadership of the king or chief, she occupies the position in her own right and has her own space for exercising authority. She has her own stool which is blackened after her death like that of the male chiefs. She has her own court which adjudicates principally in domestic matters, women's issues, and other cases that litigants bring to her court. Though the *Asantehemaa* deals principally with women's issues she is expected to sit in council with the king, especially on very critical occasions, such as the passing of the death sentence and the declaration of war. As a 'mother' to the state she acts as a mitigating influence on such occasions. At durbars and other ceremonial occasions, the *Asantehemaa* either sits surrounded by her attendants and courtiers at a separate spot or next to the King on his right.

The *Asantehemaa* has certain ritual functions that serve both the living and the dead. She, like the *Asantehene* and other chiefs and queenmothers, ensures that the ancestors are fed on special ritual days on the Akan forty-two days calendar such as *Wukudae* and *Kwasidae*. She is also the one who administers the last, specially formulated drink to a dying *Asantehene*, and has the prerogative of announcing his death through special emissaries to the other chiefs (Odotei, 2006: 86-87).

Gilbert, qui travaille sur la région akuapem, souligne également l'importance de la reine-mère dans les communautés akuapem par le biais de son rôle lors de l'élection d'un roi et en cas de destitution, mais aussi par sa connaissance de la généalogie de la communauté (Gilbert, 1994: 102).

La reine-mère est ainsi nécessaire au maintien du lien unissant les ancêtres, les vivants et les futures générations. Chez les Akans, le sang se transmet par les femmes, elles sont donc considérées comme étant liées à la vie.

Lors de la visite du Manhyia Palace à Kumase, le présentateur a refusé de dire comment la reine-mère était élue en prétextant qu'il était interdit de parler de sa succession alors

qu'elle était toujours en poste. À Kumase, la plupart des personnes interrogées sur le sujet avouaient ne pas savoir puisque la reine-mère asante actuelle était là depuis très longtemps. D'autres ont affirmé que la reine-mère désignait elle-même, avant sa mort, les nouvelles candidates à sa succession. Cependant, la littérature semble confirmer une hypothèse alternative, qui a également été proposée par nos interlocuteurs, voulant que ce soit le Conseil des Anciens (selon certaines versions, présidé par le chef) qui élise une nouvelle reine-mère. Obeng précise d'abord que, comme pour le cas du chef, les candidates à la succession de la reine-mère doivent être choisies parmi la lignée familiale. Ainsi, sa sœur, sa nièce ou sa fille peut lui succéder. Cette personne serait choisie par le chef après consultation des femmes de la famille royale, puis par les anciens conseillers du chef et par la « tête de famille »: « When her stool becomes vacant, the *ohene* consults women from the royal family who nominate a woman to fill the position. The *ohene's* *mpanimfo* and the *abusuapanin* of the royal family pick the most suitable person to be enstooled (Obeng, P., 1996: 33) ».

Nkansa-Kyeremateng décrit en détail le processus: « When the stool becomes vacant, it is the prerogative of the chief to nominate a candidate, for election by the elders of the royal family. If the *oman* has something against the candidate nominated, it may request another person ». Une fois qu'elle a été choisie, un rituel d'installation est nécessaire pour la présenter au peuple : « Upon her being accepted, she is publicly proclaimed. The proclamation involves a simple constitutional routine of smearing her with powder, and carrying her through the principal streets of the town ». Ensuite, la reine-mère sera transportée vers la maison royale, où le roi et les anciens l'attendront. On l'assoira sur une peau de mouton, adossée au roi et un mouton sera sacrifié, le sang se répandant sur

eux. «This signifies that she has been separated from ordinary women ». On versera ensuite des libations, puis les anciens prêteront serment d'allégeance et de coopération à la nouvelle reine-mère. La tête de la famille royale (*abusuapanyin*) récitera pour elle le discours de réplique. On boira ensuite des boissons alcoolisées, dans une ambiance festive créée par des danses traditionnelles et le son des tambours. Finalement, la nouvelle reine-mère sera conduite à la maison par des messagers royaux (Nkansa-Kyeremateng, 2008 : 53).

Le pouvoir politique de la reine-mère ne doit pas être minimisé. Il est vrai qu'elle parle moins que le roi et qu'elle prend rarement des décisions politiques ou administratives. Cependant, comme nous l'avons vu par des extraits de la littérature étudiant les communautés akans, son autorité est au moins égale, sinon supérieure à celle du chef, qu'elle a par ailleurs nommé et à qui elle a le droit de s'opposer. Au sein du gouvernement, elle prend rarement position, cependant, lorsqu'elle parle, on obéit à ses conseils comme s'ils étaient des ordres. Il s'agit de la définition même de l'autorité selon Arendt (1972). Les réunions auxquelles elle est conviée ne peuvent débiter avant son arrivée. Lors de débats difficiles à trancher qui n'aboutissent pas à une entente des deux parties, un proverbe akan est souvent utilisé qui signifie : «Allons consulter la vieille dame ». La reine-mère représente cette vieille femme émérite au sein du gouvernement qui trouvera toujours la solution la plus juste à un problème donné. Elle symbolise la sagesse.

3.2.3. CONSEILLERS POLITIQUES DU CHEF

Les conseillers politiques du chef (qu'il ne choisit pas) sont d'autant plus nombreux que son pouvoir est important. Owusu-Sarpong présente le proverbe akan suivant : « *Ti koro nko agyina* ». Elle le traduit littéralement par « Le Conseil des Anciens est constitué de plusieurs têtes », ce qui signifierait : « la consultation est nécessaire / le consensus prime (2000 : 122) ». Ce conseil, formant le gouvernement travaille de concert avec le chef, qui ne les a pas choisis et n'a pas le pouvoir de les démettre de leurs fonctions.

3.2.3.1. LES CHEFS DE FAMILLE (*ABUSUAMPANYIN*)

Le conseil est composé d'abord des chefs de lignées familiales (*abusuampanyin*), que Nkansa-Kyeremateng appelle ici les « clan elders »:

The council of elders (cabinet) is the foremost advisory body of state composed of the various clan elders, supposed to be the most intelligent people in the society. When the king sits in state he is flanked closely by these elders so that they can prompt or correct him as he speaks. The situation is facilitated by the slow manner in which the king is trained to speak (Nkansa-Kyeremateng, 2008: 55).

Si l'on considère souvent les vieillards comme des guides, certains ont plus d'influence que d'autres. Cependant, les *abusuampanyin* (littéralement : têtes de familles) ont un rôle administratif et politique plus spécifique à jouer. Leur autorité est tributaire de l'importance culturelle de la famille étendue chez les Akans (comme la plupart des sociétés africaines) : « Emphasis tends to be placed by Akans on the extended family because it ensures mutual helpfulness and cooperation of its members. It also ensures among its members conformity to social norms, since it has the ability to reward or punish its members (Nkansa-Kyeremateng, 2008: 50) ». Chacune des familles étendues a

un représentant qui a pour devoir de porter la sagesse de la famille et de défendre l'intérêt commun de ses membres :

He has a long list of duties from which the following can be cited: i. exercise superintendence over all members of the family; ii. preside over all meetings of the family, especially those relating to marriage, divorce, funeral and festivals; iii. watch over the interest and advancement of members of the family; iv. supervise the training of members in obedience and loyalty to custom, law, and tradition; v. administer family property, and promote further acquisition and, vi. negotiate payment of family debts (Nkansa-Kyeremateng, 2008: 51).

Frempong explique que dans le système politique akan traditionnel, un *abusuapanyin* est choisi par chaque famille étendue, pour être l'intermédiaire entre les ancêtres, les vivants et les à-naître. Sa sélection lui octroyait forcément le statut de membre du conseil exécutif. Les critères de sélections étaient la séniorité en âge, la sagesse, le sens des responsabilités civiques et la capacité logique de persuasion. Souvent, ces qualités convergeaient chez les doyens et la personne était alors nommée. Lorsque le choix était plus difficile, des discussions et consultations avaient lieu jusqu'à l'obtention d'un consensus. Le titre d'*abusuapanyin* demeurait à vie, à condition de maintenir ses capacités morales, intellectuelles et physiques (Frempong, 2006 : 380-383). C'est aussi le rôle des *abusuampanyin* que d'enseigner aux nouveaux chefs traditionnels l'histoire du clan particulier qu'ils gouverneront, comme nous l'a expliqué le chef d'Atweasin, Aburi (Akwapem-South, Eastern Region) :

When you become chief, the abusuapanyin and elders will teach you about history. Abusuapanyin has to be someone who recollects history from the past. They know who is the next king. Here, we have three families; the abusuapanyin is in one family. If he passes away, they will replace him with someone from the same family, if there is nobody from that family, they will asked any of the three families. So one of the women's son will become abusuapanyin (Nana, 13 janvier 2011, Aburi).

Abotchie note que les chefs de famille (qu'il traduit ici par « clan heads ») ont pour fonction d'interpréter les lois coutumières aux hommes de leur famille élargie (traduit par

« clan »). Il nomme également un autre personnage politique dont la principale fonction est de communiquer auprès de la population les décisions politiques, soit le « *town crier/ gong-beater* »:

Apart from the Council members, the chief utilizes the *town crier*, otherwise known as the *gong-beater* to communicate policy decisions. The town crier usually beats the gong in strategically located neighbourhoods to announce decisions and injunctions; to issue reminders and invitations to communal activity; and to outline new sanctions and prohibitions (Abotchie, 2006: 173).

3.2.3.2.PORTE-PAROLLES (*AKYEAME*)

L'*ɔkyeame* est généralement traduit par linguiste ou porte-parole. Sutherland-Addy (2006) utilise l'expression « un poète à la cour » pour le désigner. Yankah refuse de traduire le terme, en soutenant que le mot « linguiste » ne reflète pas le rôle politique que joue celui-ci. L'auteur préfère conserver le mot akan : *ɔkyeame*, (pluriel : *akyeame*) (1995 : 2). Yankah associe le mot *ɔkyeame* à « rhetorical competence *par excellence* » en expliquant que ce poste diplomatique traditionnel revêt une importance liée au rôle de la parole dans la vie politique qui tient en haute estime l'art rhétorique (Yankah, 1995: 1).

L' *ɔkyeame* est en quelque sorte l'attaché politique du chef : « In addition to being the chief's orator, diplomat, envoy, prosecutor, protocol officer, and prayer officiant, the *ɔkyeame* is also the chief's confidant and counselor ». Une grande érudition et une conduite morale exemplaire sont nécessaires pour devenir *ɔkyeame* (Yankah, 1995: 85).

Les *akyeame* sont accompagnés d'un bâton traditionnel dont la tête sculptée est recouverte d'une feuille d'or ou d'argent (*akyeamepoma*) qu'ils tiennent par la main gauche chaque fois qu'ils parlent. Les symboles sculptés sur le pommeau de l'*akyeamepoma* sont souvent des idéogrammes représentant des proverbes (*sankɔfa* par

exemple), en ce sens, ce sont des représentations visuelles directes de messages sociaux et politiques (idéogrammes). Les symboles peuvent également parfois définir les relations de pouvoirs entre la chefferie et le reste de la société ou encore représenter des valeurs ou principes chers à la communauté. Comme les chefferies possèdent plusieurs *akyeamepoma*, un bâton particulier peut également être choisi en fonction de l'occasion pour faire passer un message précis (Yankah, 1995 : 34). Parce qu'ils tiennent ces bâtons, on peut reconnaître facilement les *akyeame* dans l'entourage du chef. Puisque le roi ne s'adresse pas directement à ses interlocuteurs, les responsabilités de l'*okyeame* sont lourdes. Lors d'un entretien à Accra, Ekow, un jeune homme fante, décrit ainsi le rôle de celui-là : « *okyeame straightens what the chief says. If the chief says something stupid before it comes out of the mouth of okyeame it's now full of wisdom* (Ekow, 28 mai 2011, Accra) ». Owusu-Sarpong note à propos de la « parole proverbiale » :

Les *akyeame* (ou porte-parole des chefs) la manient avec la plus grande habileté, car elle leur permet de sauver la face de l'interlocuteur royal dont ils sont à la fois la bouche et l'oreille; ils reformulent, dans les deux sens de l'échange verbal, les propos tenus de façon à les rendre audibles et à en neutraliser la dureté, ou l'impudeur (2000 : 112).

Yankah abonde d'ailleurs dans le même sens, l'*okyeame* décore la parole du chef et il s'agit d'un art de la parole particulier nécessitant une grande créativité (Yankah, 1995: 3).

Pour être choisie comme *okyeame*, une personne doit être un orateur charismatique, un fin stratège, un habile diplomate, maîtriser l'art des proverbes, incarner les valeurs morales, instruit des lois et coutumes traditionnelles et avoir une apparence physique impressionnante (Nkansa-Kyeremateng, 2008: 55).

Kofi explique ainsi la nécessité pour le chef d'avoir un *okyeame*: « *the chief is a very important person and he doesn't like to speak in public. Maybe you will say something to*

the chief that he would not like to hear. So okyeame will speak in parables for us to understand (Kofi, 7 janvier 2011, Aburi) ».

3.2.4. AUTRES FONCTIONS POLITIQUES TRADITIONNELLES

En plus des chefs de famille et des *akyeame*, d'autres personnes portent des fonctions politiques et administratives importantes au sein du gouvernement traditionnel. Bien entendu, les chefferies n'ont pas toutes le même nombre de membres. Par exemple, la cour qui entoure l'Asantehene sera composée d'un nombre de linguistes et d'anciens plus important que la chefferie d'un petit village fante. Abotchie présente quelques membres du personnel administratif du chef qui se retrouvent généralement dans une chefferie : « [...] traditionally regarded as the inner cabinet: the *asafohene*, *krontihene*, *asafoakye*, *gyasehene*, *asafosipi*, three linguists and the queenmother. In addition there are other elders 'without portfolio' who are occasionally consulted on the basis of their experience (Abotchie, 2006: 173) ».

L'*asafohene* est le chef des *asafo*, naguère groupe militaire. L'*asafoakye* et l'*asafosipi* sont également liés à ce groupe. Aujourd'hui lorsque le groupe *asafo* existe, il sert plutôt d'opposition critique des politiques du conseil. Ses membres organisent aussi la mobilisation de la jeunesse, lorsque nécessaire.

Selon Nkansa-Kyeremateng, le *krontihene* est celui qui s'occupe de la gestion administrative d'une ville ou d'un village : « He is the real governor in matters of administration and legislation (Nkansa-Kyeremateng, 2008: 55) ». Il s'agit donc d'un personnage central dans le gouvernement traditionnel.

Le *gyasehene* s'occupe quant à lui de la gestion de la maison royale et de l'organisation des employés du roi. Le personnel du roi est très nombreux et était autrefois composé majoritairement d'esclaves (Nkansa-Kyeremateng, 2008 : 55). Plusieurs bénévoles occupent aujourd'hui ces fonctions.

Nkansa-Kyeremateng énumère et décrit les différents personnages que l'on retrouve à la cour du roi : a) le porteur de l'esprit du roi (*ɔkra*) : un garçon (4-14 ans) qui incarne l'esprit du roi, considéré comme sacré, il suit le roi partout et autrefois, l'accompagnait même dans la tombe si celui-là décédait; b) le messenger de la cour (*ɔsen*) : il préside les procédures lors des séances à la cour et demande le silence avant les discours du roi; c) les chasseurs d'esprits (*aprahofɔ*) : ces serviteurs de la cour doivent chasser les esprits en fouettant l'air avec une queue d'animal avant les séances; d) le bourreau (*ɔbrafoɔ*) : autrefois, cette personne devait exécuter les sacrifices humains pour offrir aux dieux et les personnes condamnées à des peines capitales; e) les gardes du corps du roi (*werɛmpɛfoɔ*); f) le serviteur de la chambre à coucher du roi (*dabehene*) : il est responsable de choisir les vêtements du roi, de garder les bijoux royaux, de réveiller le roi le matin et de faire le lit, et il détermine à laquelle des femmes du roi il revient le tour de coucher dans la chambre royale; g) le baigneur (*adwarefɔhene*) : il est responsable de laver le roi, une autre personne enduit ensuite son corps de beurre de karité (*asfrafoɔhene*) et une l'habille (*manwerehene*); h) le cuisinier royal (*soodohene*) : toujours un homme (car une femme en période de menstruations ne peut pas cuisiner pour le roi), il goûte toujours la nourriture qu'il sert au roi pour éviter un empoisonnement; i) le porteur du trône royal (*akongua soani*) : il entretient les trônes de la cour et lors d'une assemblée, il porte le trône qui sera utilisé par le roi, c'est également

lui qui performe le sacrifice d'un animal à la cour traditionnelle; j) le trésorier royal (*sanaahene*) : il gère les dépenses du royaume; k) les porteurs du palanquin : ils portent le palanquin dans lequel le roi est déplacé lors d'occasions importantes comme les festivals; l) les porteurs du parasol; m) les percussionnistes (*akyeremadefo*) : ils savent communiquer par le biais des différents tambours; n) les « joueurs de cornes » (*asokwafo*) : ils soufflent dans des défenses d'éléphant pour communiquer des messages (notamment des alertes, un danger); o) et tous les autres : gardes du mausolée royal (*banmufo*); porteurs d'éventails (*papasofo*); cireurs de planchers (*akokwafo*); messenger/coursier (*nseniafo*); porteurs d'épées (*afonasofo*); porteurs d'armes à feu (*atumtofo*); porteurs de boucliers (*akyemfo*); troubadour (*kwadwomfo*); herbalistes (*sumankwafo*)... (Nkansa-Kyeremateng, 2008 : 56-59).

3.2.5. LES PRÊTRES TRADITIONNELS (*OKOMFO*, *OSOFO*) ET LES PROPHÈTES

S'il existe encore aujourd'hui plusieurs prêtres traditionnels, ceux-ci ne sont pas tous liés à l'institution de la chefferie. L'alliance entre ces prêtres et le pouvoir varie d'un lieu à l'autre et dépend beaucoup de l'influence relative du prêtre dans sa communauté.

Le principal prêtre traditionnel d'Aburi où nous séjournions semblait près du pouvoir traditionnel. Nous l'avons vu présider les cérémonies religieuses dans la vidéo d'installation du nouveau chef et accueillir un jugement traditionnel dans sa maison puisque la cour du chef était en construction et ne pouvait être utilisée. De plus, il ne semblait plutôt fortuné puisqu'il se déplaçait en BMW noire en plus de posséder une

mini-fourgonnette. De plus, il était marié à plusieurs femmes et selon les dires de son fils aîné était le père de cinquante enfants.

Akrong distingue trois figures d'autorité traditionnelle au Ghana : le chef (*hene*), le prêtre, et le prophète. Les prêtres avaient autrefois un rôle important à jouer, distinct et complémentaire à celui du chef, aujourd'hui encore, il maîtrise l'art du sacré. C'est ordinairement lui qui choisit les sacrifices qu'il faut effectuer et qui les offrira aux ancêtres pour maintenir l'ordre cosmique (Akrong, 2006 : 194).

Les prêtres peuvent également être attitrés à un dieu (ou une déesse) particulier. Ils vivent alors dans une maison adjacente à celle de leur maître (le dieu en question). Ils présideront alors aux rituels et aux offrandes faites à ce dieu ou à cette déesse et joueront le rôle de médiateur entre l'esprit et les personnes venant pour le consulter (Akrong, 2006: 195).

Contrairement au roi et au prêtre, aucune institution (*kingdom* ou *priesthood*) n'entoure la personne du prophète. On dit que par la bouche des prophètes sont directement émis les messages des ancêtres et de *Nyame* (Dieu). La légitimité de l'autorité accordée à ce rôle varie grandement d'un individu à un autre. Souvent, les prophètes auront également d'autres fonctions (guérisseurs, devin, messie, marabouts...) (Akrong, 2006 : 194). Ils sont beaucoup moins nombreux que les prêtres et, contrairement à ces derniers, leur présence et leur influence diminuent graduellement avec chaque nouvelle génération.

Obeng note que, chez les Asantes, ce qu'il nomme les « spécialistes religieux », soit les différents prêtres et médecins traditionnels, possèdent une connaissance de la tradition

qui leur permet de jouer un rôle social d'influence et parfois même un rôle politique (Obeng, P., 1996: 49).

L'autorité des acteurs religieux traditionnels dépend de la reconnaissance que leur donnent les membres de leur communauté et qui se gagne graduellement. Leur prestige vient d'abord avec le succès de certaines de leurs interventions spirituelles ou magiques, ensuite ils peuvent gagner le respect des autres membres de la communauté en leur servant d'exemple moral, et finalement leur charisme personnel est essentiel pour maintenir leur influence (Obeng, P., 1996: 50).

Le 18 janvier 2011, nous regardions la télévision (Metro TV). Un prêtre traditionnel était l'invité d'une émission de variété et expliquait qu'il pouvait disparaître et réapparaître. L'animatrice lui demanda comment cela se passait. Il expliqua qu'il peut disparaître lorsque l'esprit de son dieu venait. L'animatrice lui demanda s'il pouvait disparaître devant la caméra pour montrer aux téléspectateurs. Il répondit qu'il avait consulté les esprits et qu'il ne pouvait pas disparaître aujourd'hui. Il dit qu'il allait cependant changer une montre en serpent. Il prit alors une montre, la mit dans une grosse boîte en bois. Puis il ouvrit la boîte à nouveau et sortit un serpent (18 janvier 2011, Mamfe).

Parfois, leur influence s'étend au-delà de la communauté et on vient de l'extérieur pour les consulter. Les prêtres ont rarement une position politique officielle. Cependant, la plupart d'entre eux sont consultés par des chefs traditionnels ou performant des rituels dans des cérémonies orchestrées par les autorités politiques locales. Ils agissent également fréquemment comme conseillers personnels des chefs et font même souvent partie du comité des anciens.

3.3. OBSERVATIONS DES RÔLES DES DIFFÉRENTES AUTORITÉS TRADITIONNELLES LORS DE PRATIQUES QUOTIDIENNES

Nous avons assisté, lors de notre troisième séjour au Ghana au règlement d'un litige entre un *abusuapanyin* (chef de famille) et un chef traditionnel. Comme le palais du chef était en construction, le litige a été jugé à la maison du prêtre traditionnel où nous sommes arrivés très tôt. La même journée en après-midi, une réunion rassemblant les chefs de la grande région d'Aburi avait lieu. Nous étions dans l'assistance et avons écouté et observé l'ensemble de la cérémonie. Cette section propose une description détaillée de la journée (Aburi, 16 janvier 2011).

3.3.1. LITIGE OPPOSANT UN CHEF DE FAMILLE (*ABUSUAPANYIN*) ET UN CHEF (*OHENE*) RÉGLÉ CHEZ UN PRÊTRE TRADITIONNEL

Nous nous rendons chez Nana (le prêtre) vers 10h30. L'*abusuapanyin* (chef de famille) qui doit être jugé est le seul déjà arrivé dans la cour intérieure. Un mouton est là, attaché par une corde à un arbre. Nous nous asseyons dans la cour intérieure, et offrons une bouteille de Schnapps au prêtre. Il prend la bouteille puis revient avec un stylo et fait un X sur le carton d'emballage de la bouteille : « *You know why I am doing this?* »; « *No* »; «*Because it's not the right one. It's not the original so I cannot use it. That's why I am marking it. So you'll have, when you come back, to bring the original one. But I have to keep it, even though I can't use it because any drink coming to the shrine stays in the shrine* ».

Nous attendons longtemps. À un moment l'*abusuapanyin* s'impatiente: « *They are wasting my time! I was in chapel! They called me and said I have to come. I have sworn*

an oath that day-time, night-time, rain or sun if you call me I will come unless sickness. So I left the chapel and came here. But I am here since half an hour and nothing ».

Nana nous regarde et lance: « *So you are not asking him anything?!* ». L'*abusuapanyin* menace de s'en aller. Nous proposons alors une question: « *Me pawokyo* [Je suis désolée] *Abusuapanyin. You said you were in chapel, but you are also the family representative and so, bounded by traditional religion, no?* »; *abusuapanyin*: « *Tradition, that's why I came, because I have sworn an oath that if you call me I will come day-time, night-time, rain or sun... but those people are wasting my time! I was worshipping God!* »; l'*abusuapanyin* se lève et commence à marcher vers la sortie de la cour... Le prêtre nous interpelle: « *Ask your questions! He is abusuapanyin and he wants to go to the chapel! He was inside the chapel... that's Church. Christian... Ask him!* » Nous poursuivons donc l'interrogation: « *Nana abusuapanyin, me pawokyo, But are you not also going to worship God by pouring libation today and calling the ancestors?* »; *abusuapanyin*: « *They are not even here! If they were here and something happened, then no problem. But nothing is happening they just waste my time* ». Le prêtre Nana nous regarde en souriant. L'*abusuapanyin* se rassoit et nous lance: « *I'll bring you to be a member of the Church* ». « *Sorry Nana, I am not a Christian* »; « *But you can become one, you'll be baptized* ». « *Me pawokyo Nana, I was baptized* »; « *What Church?* »; « *Catholic* »; « *Hum... Roman* ». Le prêtre suit la conversation, sourire aux lèvres, les deux hommes ne comprennent pas. Le prêtre: « *So you are a Christian? You were baptized. Or is Roman not Christian?* »; « *Yes, it is Christian, my grandparents are Christians. I was baptized when I was just a baby, I am not attending Church, I would not have chosen to be baptized* »; « *Ok, then you are not a Christian* ». Nana commence alors à expliquer la

différence entre l'église méthodiste et les églises anglicanes et presbytériennes. Selon lui, les méthodistes sont d'une branche fondée par Wolseley. Avant les églises méthodistes étaient appelées « Wolseley Church ».

L'*abusuapanyin* nous laisse ses numéros de téléphone avant de partir.

Le prêtre nous demande si nous souhaitons devenir « Queenmother » (il s'agit de la deuxième occasion où ce prêtre nous pose la question). Nous répondons comme la dernière fois par la négative et expliquons que nous aspirons à une profession différente.

Deux femmes (une dans la vingtaine, l'autre dans la quarantaine) arrivent avec un bébé. La plus jeune des femmes offre une bouteille de [*original*] Schnapps au prêtre et lui parle en Twi. Il part, revient, lui donne quelque chose (rouge) qu'elle frotte dans sa main. Puis les deux entrent dans une pièce. Elle ressort et s'assoit en frottant le centre de sa main. Après quelques minutes, elles repartent en saluant et remerciant le prêtre. Kwaku nous explique qu'il s'agissait d'une consultation.

Après environ une heure d'attente, vers 11h30, un homme portant un boubou et une femme en civil arrivent, nous saluent et s'assoient dans la cour. L'homme nous explique qu'il est un pompier avec vingt-quatre ans d'ancienneté et qu'il connaît les principes de la combustion [?!?]. Il commence à parler en Twi avec le prêtre [Kwaku nous traduit la conversation] : le pompier se plaint au prêtre du comportement de l'*abusuapanyin*. Le prêtre [traduit par Kwaku]: « He's just annoyed because he was fined, and usually, as *abusuapanyin*, he's the one fining others... ». Les deux hommes rient. Le prêtre téléphone à l'*abusuapanyin* pour qu'il revienne.

11h45. Un homme que nous avons vu chez le prêtre la veille vêtu d'un pagne traditionnel arrive. Aujourd'hui il porte plutôt un pantalon et une chemise. Il demande au pompier de venir avec lui manger. Ce dernier répond qu'il a mangé avant de venir. L'homme: « *you swore an oath to me that day or night, sun or rain, if I call you, you would come, so come, I am calling you* [tout le monde rit]. *Let's go to 'Golden Trip'* ». Les hommes partent manger. Le *Golden Trip* est un restaurant où trois femmes font à manger. Si ces hommes sont des autorités traditionnelles, alors il leur est interdit de manger de la nourriture à l'extérieur (surtout préparé par des femmes), et ils sont donc en train d'enfreindre un interdit.

Un autre vieil homme arrive et s'assoit à côté de nous. Il nous dit avoir 81 ans. Après une longue attente, l'*abusuapanyin* arrive, puis les deux hommes reviennent. Une femme (nous excluant) et huit hommes (incluant le prêtre, excluant Kwaku) sont présents. Un seul homme et la femme ne sont pas habillés de façon traditionnelle. Les hommes commencent à se plaindre en Twi et nous demandons à Kwaku de traduire : « *The chief is not there so everybody is annoyed now. He is the one who asked abusuapanyin to bring the sheep and Schnapps to pay the fine. And now he is not even here. When they fine someone, the head of the animal they scarify goes to the abusuapanyin, so now this man says it has to go to somebody else because abusuapanyin is the one fined, and says that the head must go to him. The others disagree* ».

Le chef arrive finalement. Il s'assoit sur le tabouret. *L'okyeame* qui est maintenant présent m'indique que je dois décroiser mes jambes devant le chef, car c'est impoli. Puis, les onze hommes (incluant le chef, le prêtre, l'*abusuapanyin*, l'*okyeame*, le *gyasehene*, le

pompier et celui qui a 81 ans) et la femme commencent les salutations : en tournant en sens contraire des aiguilles d'une montre et en serrant toujours la main droite.

Le « pompier » s'adresse [en Twi] devant le groupe. Kwaku traduit:

He's announcing... today the chief will meet the paramount chief to know where to sit... a certain man died two months ago... the only abusuapanyin left... he was there before they installed the new chief. There was an issue that they fine the abusuapanyin with sheep and Schnapps... before, there was an issue with the sheep... today they meet... because of the fine that is why they have gathered here today... he says he has finish.

Puis *l'okyeame* prend la parole à son tour. Kwaku traduit: « *Agoo... my elders, my chief* ». Un jeune homme apporte le mouton. Une dispute survient entre les hommes, on se demande si *l'abusuapanyin* est *abusuapanyin* pour cette cérémonie?



Photo 13 : Aburi, 16 janvier 2011. Cour intérieure de la maison du prêtre. La structure blanche en ciment est un « shrine ».

L'okyeame parle au chef et explique que puisque *l'abusuapanyin* a maintenant apporté un bon mouton et du Schnapps et que le mouton est un très bon mouton, car le premier n'était pas bon, il a montré son leadership. Un des anciens et *l'abusuapanyin* continuent de se disputer.

Un des anciens ouvre le Schnapps, en verse sur le sol et verse dans un verre une portion, il en prend une gorgée. Puis il en offre à tout le monde à tour de rôle (vers la droite). Puis,

le groupe se déplace de la cour intérieure vers la cour extérieure pour le sacrifice du mouton :





Photo 14 : Aburi, 16 janvier 2011 : offrandes aux dieux et ancêtres. Libations et sacrifice d'un mouton.

Le prêtre a d'abord versé des libations. Ensuite, *l'okyeame* prit la parole en pointant avec son bâton. Deux des fils du prêtre ont tué l'animal.

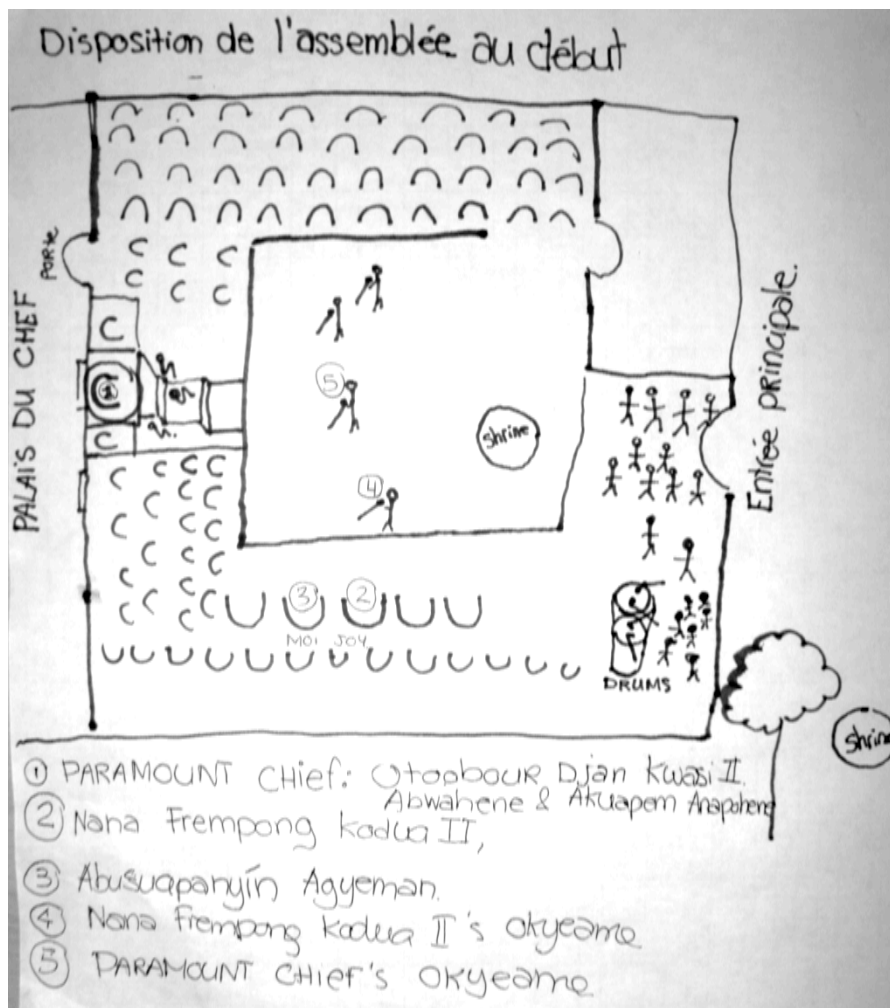
Les hommes retournent dans la cour intérieure. Une autre dispute éclate, traduction de Kwaku: «they argue about the part of the animal each will receive ... and *abusuapanyin* says he will go... The chief (through his *okyeame*) says he's happy that *abusuapanyin* paid the fine and came». Dans la cour extérieure, on dépèce le mouton, et on nous offre une part puisque nous avons assisté au sacrifice... Kwaku explique qu'il ne mange pas de viande... le chef dit qu'il part se changer (pour se préparer pour la cérémonie de cet après-midi)... l'*abusuapanyin* dit qu'il n'ira pas. Une nouvelle dispute éclate... puis l'*abusuapanyin* se ravise et dit qu'il ira...



Affamés nous partons pour manger... alors que les autorités traditionnelles partent se changer.

3.3.2. ASSEMBLÉE DES CHEFS DE LA RÉGION D'AKUAPEM-SOUTH

Nous partons vers la réunion des chefs traditionnels. L'*abusuapanyin* nous dit que nous serons assis derrière le chef et nous demande de le suivre. Le chef et les anciens entrent en file indienne par la porte principale, nous les suivons.



Dans la cour intérieure, environ 125 personnes sont assises. Il y a très peu de jeunes assis (à notre exception). La plupart des personnes sont habillées de tissus traditionnels (*kente*, *adinkra cloth*, ...). Sur les 125 personnes, il y a sept femmes, nous incluant : l'assemblée est composée à 95% d'hommes. Il y a aussi une vingtaine de personnes debout près de la porte, pour la plupart des jeunes hommes.

Un *abusuapanyin* que nous ne connaissons pas se rend au « shrine », verse des libations et fait une prière. Il verse une partie du Schnapps sur le bâton d'un des *okyeame*. Un homme bat le tambour.



L'*omanhene* (paramount chief) préside l'assemblée et commence à parler (directement, pas à travers son *okyeame*) :

[traduction de Kwaku]: *He's saying that today time is changing... with democracy, people do some of their things without informing the chief first... is it the example we want to set for our children? ... They do what we do... it's not because one is chief that he can cheat people or have power over them... The important is to love our town... and then Gyankama, Tutu, Aburi, will be developed... What we are doing, our kids are learning it, and they copy our actions... When we all meet like this it's nice, it's unique, and it's fine... he's saying people around him talk either in good or bad, like if he's eating they laugh but gossiping and wishing bad for one another will not help development of town. ... I have love for everybody... It's not only a matter of being chief but of what you are doing for your people, your town... that is what we have to ask any elder, chief or abusuapanyin [chef de clan] if they leave a mark, what they left behind... It's not only a name, you have to give... This is New Year... [...]*

All the chiefs sold land... and what did they use the money for? If your land is not even big and you sold, so what did you leave? What is your mark? ... How we dress before we go outside... [...] There was a meeting in Koforidua after celebrating New Year; they were unable to call all the chiefs, the info came late... During Odwira festival the citizens of Akuapem living abroad, New York, were having a meeting so the regional minister also called all Akuapem elders so they can also talk about development of their community... Now all the elders in all Akuapem agreed after the dispute to come together... Regional Peace Council... so they will be meeting again, and they will call also all elders to represent Aburi Akuapem. So there is dispute so there will be a way to settle. A car if it is not well maintained then one day it will not work... That's why we need to put things together. He and the regional minister talked about the road. He's working toward building town roads. If he himself had the money he would do it everywhere with overpass. We are poor but proud. It's not because of poverty that you will sell your pride. Where you talk of hygiene, sanitary condition, it comes from the house... a family, everybody has a place to sleep so when you buy ice water [sachets d'eau potable vendus partout dans des sacs de plastique et jetés partout dans les rues] and

throw it on the ground ask yourself: is it good? The [compagnie qui ramasse les ordures] if you didn't pay they'll not come and do it... black bag for you... after they throw it on the floor... who are you expecting to take it or tell you not to... I remember five years ago we bought containers and put them in the town for garbage... they even formed groups that have been sweeping... Now, all the rubber is in town again... I do not want trouble so I am quiet.... Aburi, when you call everybody know but is it different from people? We, who are living in the dirt? Then we are calling ourselves Nana and have land from here to here... But we don't do anything. So I beg you, this year even President [alors Mills] said it was year of action... so we will also borrow some action to put in the town and do the cleaning... (He names a road)... there at night you can't pass... young people are there and will take your phone... where are we going? We will take action. ... At 12 o'clock at night you will see a young girl while her parents are even sleeping she's in town! So this is a secret I am telling you [décidément les gens ici aiment partager leurs secrets]: we will take action... there is a unit comity (assemblymen) you should work with them. Election time you see the assemblymen putting their pictures everywhere then you don't see them again. He'll find a time to introduce this comity so they'll start working and he himself will monitor them and force them to work. There's a toilet they are building two of them... land belongs to them so he'll pay them whatever it is or still they are all elders so they can still go back and think on how to handle that matter... (discussion on land issue (toilet land)) ... someone among the chiefs/kings died... announcing funerals... they have sacked someone from government, the person is from this region so if he's still working there he represents Akuapem but people say he had something to do in this but he says if he has this power he would be President... so I don't want our council to be political... sometimes we can wish things for our area for our people to work in government... so if it pleases them, they can also have concern that we did ... [?] bad for our son that were dismissed so... it's the same all political parties... there's people for all parties so we we don't have stand for politics. ... Some people will be expecting that what happened we would have to talk something but it's not like that so we will still have respect... [le paramount chief dit quelque chose et un homme se lève]... the man standing it seems he will not be elder again [Kwaku n'est pas certain de comprendre].... so they'll talk about it... so the council is like a court so we have other things to attend so I'll leave it to the other elders so that they look into the case... When they'll have other things to attend so I'll leave it to the other elders so that they look into the case. When they'll have looked at it then we will also know.

[Announcement of funerals of a chief] ... If the funeral happens the family first needs to decide before they'll send it to the elders and say: this is how we have to do it. Whatever decision the family will take it has the endorsement of the chiefs/kings and elder's council... so the family settled on the date, 27th January, ... then we will do the funeral of the Nana... so we will cancel 27th and do it 17 February.... so now people will have time to prepare... because we have just celebrated a festival... if we call all people back we have to give them time to prepare... I've heard that the family made some arrangement but that doesn't change anything... how we will see funeral then it will be very good... When I see Pacific Ocean I cannot say it is not it [?!?]. I know the family is not happy about what he has said about the date...

Il nous paraît intéressant de noter que tous ces chefs traditionnels et ces anciens vêtus de pagnes colorés de façon traditionnelle ont des cellulaires qui sonnent à l'occasion et les gens prennent leur appel et parlent pendant que le roi continue son discours.

On passe à la partie de la cérémonie où on va montrer au nouveau chef d'Aburi la place qui lui est réservée lors des cérémonies traditionnelles.

[Traduction de Kwaku] [Le roi appelle quelqu'un]: *he should show him a seat.* [Le roi interrompt les procédures et dit aux quatre linguistes qui sont debout depuis le début du monologue de s'asseoir, ce qu'ils font] ... *They should hear that all the chiefs and elders met and installed a new chief and accepted it.... they thought they will then bring him here to show him his seat but... has not worked ... so today they are asking permission to show him his sitting position.*

Le chef d'Aburi, l'*abusuapanyin*, le *gyasehene*, l'*okyeame* et un autre ancien se lèvent et vont au centre.

[Traduction de Kwaku] [Ils nomment les gens]... *Today, they have brought their chief who came with two bottles of Schnapps so they've received it.* [Confusion, quelqu'un demande s'ils ont aussi apporté un mouton] *They brought it long time before... Okyeame! You should have informed us before that the sheep was brought long before... They have put some coins on the drinks too... We should take some of the Schnapps and pray to welcome them...*

Un homme verse les libations. « *They have also brought before two Schnapps bottles and 100 Ghana cedis [environ 75\$].... If I might give you advice.... you are surrounded by a lot of elders... sometimes it's good to ask his elders...* ». Le roi appelle ensuite son *okyeame* et lui demande d'aller montrer au nouveau chef sa place. On bat les tambours, des libations sont versées et on prie de façon traditionnelle... durant l'ensemble des procédures, deux des anciens replacent sans arrêt le pagne du nouveau chef (il ne doit pas être mis correctement).



Après que les libations aient été versées et que les prières aient été prononcées, on souffle le cor et on bat les tambours... un des aînés se lève et commence à danser, certains des anciens approuvent en levant la main droite... puis un autre aîné rejoint le premier au centre et lui fait une accolade. Des hommes emmènent un mouton... une ancienne lève sa main droite en signe d'approbation... un des hommes qui dansait se rassoit. Un des anciens de la chefferie du nouveau chef (celui qui disait avoir 81 ans) se lève et commence des mouvements de danse aussi... il danse... un autre ancien se lève et commence à bouger ses mains, puis se met à danser... Kwaku: « *You know sometimes people believe that the drums can speak... and on some occasion some elders can be possessed by the sound of the drums* ». On souffle encore le cor. Un aîné qui vend du maïs soufflé devant sa maison à Aburi (et que nous connaissons donc) est maintenant assis devant nous. Il nous informe que l'homme qui danse (celui de 81 ans) est son frère aîné.

Après les danses, un groupe est réuni debout au centre en demi-cercle devant l'*omanhene*, ils ont une caisse de bière, deux bouteilles de Schnaps, une de gin (Castle Bridge), un mouton, un pot de vin de palme. « *Some bad air came and took away Nana*

[nom] »... on montre l'affiche des funérailles à venir. Il s'agit d'une reine-mère. Les gens disent qu'ils ont apporté ces drinks et un mouton pour annoncer la nouvelle.

On bat toujours les tambours, on verse encore des libations et on prie. L'*abusuapanyin* se retourne vers nous très excité et lance: « *It looks like they're going to slaughter a sheep! This is a funeral so they have to cut its head. It's very serious. So the chief cannot eat it because they cut the whole head. So it will go to okyeame and asafo: they will eat the meat*». Tel qu'annoncé, on sacrifie le mouton en lui coupant la tête. Un aîné se met à danser et mime un couteau qui coupe son cou et penche la tête. Kwaku: « *In the olden days, they would bring a human being*». *Abusuapanyin*: «*The dance means that the whole head was cut off so Nana cannot eat it*».





Après la cérémonie du sacrifice, trois *assemblymen* (Akuapem West; East et North) sont maintenant au centre : on les introduit à l'*omanhene*. Ce dernier se remet à parler:

[traduction Kwaku]: *They should organize a unit comity, the youth to work with them, they should each contact the elders in their area. They'll find a time to call elders of their district then they will come and plan with them the work they should be doing. ...*

There's an announcement about increase of the fuel price. He is saying that if the prices are raised too much, even the tourists coming to Aburi Garden will not want to come. [Le prix du transport entre Accra et Aburi est passé de 0.90 cedis à 1.2 cedis (de 0.60\$ à 0.85\$)]. ...There is a tree in the Garden, it's dangerous over there... and students in the school are walking there... ... [L'audience rit] The young people in the street are also losing their pants [fait référence à la mode des pantalons portés très très très bas...!] So they should do something about it. ... The speed of the car, they should do speed ramps on the way [en effet!]. The highway authorities they were supposed to do it, but they never did it they delayed so they themselves will find cement and do it on the way. Some places where there are road signs of school to slow down, it is done by another unit they cannot do it themselves but will call for the signs. Speed on the road is very important issue. [Lors de notre quatrième séjour au Ghana, un an plus tard, nous avons appris que des dos d'âne avaient été posés devant l'école].

[S'adresse maintenant au nouveau chef]: *Nana, as for your area it is going down! And everyday you are selling your land! [Un des aînés de l'omanhene le regarde avec un doigt sur les lèvres...?] Give yourself two or three months... be patient... talk to your elders... then slowly you will know things... it is a matter of time before you know everything... then you can add speed. It is not as soon as you become chief that because you hold the name you know everything. So I have given these advices it is now over to him.*

By next week our elders of the area should select one person to plan how to do the Queen-mother funerals... they should pay 500 GH cedis [350\$] to support the family for funerals..... Regional Minister went to America.... breakfast meeting... Regional Peace Council... said something embarrassing about Akuapem elders... so he'll go and tell the Peace Council about what he said..... Now Akuapem is growing so they'll have to have Akuapem greater... so request to give district so there will be a development... ... so I want to use this platform so there will be a development... so I want to use this platform to say when there is a meeting they should all come and not be afraid.

La réunion de 14h qui a commencé à 15 h se termine maintenant à 18h45!

3.4.CONCLUSION DU CHAPITRE

Après avoir, au chapitre II, proposé une interprétation théorique (par le biais du prisme *sankɔfa*) de la pratique de construction de la tradition (remémoration/interdit), nous souhaitons ici présenter les principales personnes qui détenaient une grande part de l'autorité politique dans les communautés akans du Ghana. Le chapitre III est le plus descriptif de notre travail. Nos interlocuteurs akans, ainsi que les auteurs étudiés, se

représentent les chefs traditionnels d'abord, mais également les reine-mères, les conseillers du roi (dont les chefs de famille (*abusuampanyin*)) et les prêtres traditionnels comme détenteurs d'une part très importante de l'autorité politique dans leurs communautés.

En 3.1., nous avons d'abord vu que l'État agissait peu dans l'organisation de la société civile. Aussi, son pouvoir effectif est souvent perçu comme abstrait. Au contraire, les chefs traditionnels et les anciens sont présents et visibles. De plus, leurs actions sont immédiates et tangibles. La légitimité des autorités traditionnelles vient cependant surtout de l'association que nos interlocuteurs akans font entre celles-ci et un héritage politique qui précéderait la colonisation.

En 3.2. nous avons décrit en détail ces acteurs politiques traditionnels. Nous avons exposé leurs différentes fonctions, la procédure suivie lors de leur investiture et leur rôle.

Puis, en 3.3. nous avons décrit en détail les procédures entourant deux cérémonies auxquelles nous avons assisté, soit un litige opposant un chef de clan et un chef et une assemblée des chefs et des anciens d'Akuapem South.

CHAPITRE IV : LES FONDEMENTS DU SYSTÈME MORAL AKAN : RÉCITS DE FONDATION, PROVERBES, CONTES

Un système d'idée particulier est défendu en raison des valeurs qu'il contient. On ne transmet pas un système moral strictement dans une volonté informative. Au contraire, les acteurs transmettent une tradition pour éduquer les futures générations et les orienter dans une direction précise. Les personnes au cœur de la transmission de la culture dans les communautés akans (les anciens, les parents, les grands-parents et les autorités traditionnelles) jouent un rôle politico-normatif important.

La tradition est transmise par le biais de véhicules spécifiques incluant les récits de fondation, les proverbes, les mythes, les légendes et les interdits. Pour poursuivre l'étude que nous avons entreprise, il convient donc de les examiner. Dans ce chapitre, nous présenterons trois types de discours présents dans la tradition orale : (4.1) les récits de fondation qui, en étant conservés, assurent une conception du monde particulière; (4.2) les proverbes qui guident les actions assurent à certaines personnes un respect et la cohésion des groupes; (4.3) les histoires et les contes (dont ceux d'Ananse Kwaku) qui constituent l'outil pédagogique d'un enseignement moral.

4.1. RÉCITS DE FONDATION

Les peuples tentent de rendre compte de leur identité en offrant notamment une explication des origines du monde par le biais d'histoires légendaires. Les récits de fondation, aussi parfois appelés « mythes fondateurs », servent des fonctions précises

dans la régulation du social. Ils créent un sentiment d'appartenance au groupe et sont transmis pour s'assurer que les nouvelles générations n'agissent pas à l'encontre des enseignements traditionnels préservés depuis des temps immémoriaux²². Les Akans ne font pas exception. Nous exposerons dans cette partie deux ensembles de récits de fondation. Nous illustrerons la façon dont le système moral des communautés akans prend ancrage dans une conception particulière de la fondation en présentant ces récits qui, d'une part, expliquent la fondation et d'autre part, établissent un ensemble de normes morales. Le premier, *La vieille et ses enfants*, est partagé par les Akans et est également connu dans une moindre mesure dans l'ensemble du pays²³. Il se présente sous forme de conte qui explique l'origine de l'humanité, des sept descendances familiales des Akans, de l'affiliation familiale matrilineaire, de l'animal totémique leurs étant associé et de la séparation entre le monde humain (la terre) et le monde de Dieu (le ciel). Le second ensemble de récits appartient à la tradition orale des Asantes (sous-groupe akan). Il s'agit de différentes présentations d'événements historiques relatés de façon à glorifier la création de l'empire asante et d'épopées nationalistes visant à réitérer l'unité des Asantes. Ces récits forment un discours particulier sur l'origine politique de ce peuple.

4.1.1. LE DÉBUT DE L'HUMANITÉ : *ABREWA NA NI MBA* (LA VIEILLE ET SES ENFANTS)

À l'origine du monde, une seule famille vivait sur terre. Elle était composée d'une vieille dame et de ses enfants. À cette époque le ciel se situait tout près de la terre et Nyame (Dieu) y demeurait.

²² Mirzeler note que chez les Turkanas, le récit de fondation (représentation de l'origine) est reproduit à travers les représentations des narrateurs: "These representations are not simple fixed historical messages that are expressed explicitly, but they are active and interconnected with present situations and thus are a part of the society's habitual actions (Mirzeler, 2004: 223)". Il nous semble que ce soit le cas dans toutes les sociétés.

²³ Un interlocuteur Ewe nous a d'ailleurs confirmé connaître ce mythe car il l'avait appris dans son cours de *Cultural Studies* (*Junior Secondary School* maintenant *Junior High School*).

Cette grande proximité permettait à la vieille dame de Lui rendre visite quand bon lui semblait. À l'époque, il n'y avait que du manioc qui poussait sur terre. Par conséquent, la seule nourriture que mangeaient les enfants et la vieille dame était du fufu (plat ghanéen préparé à l'aide d'un gros mortier). Cependant, chaque fois que la vieille dame préparait le repas, le long pilon en bois du mortier frappait Nyame installé dans le ciel tout près. Cette situation dura très longtemps. Nyame était irrité. Il demanda à la vieille dame de cesser de le frapper. Celle-ci ignore cependant cette requête puisqu'en tant que mère, elle avait l'obligation de nourrir ses enfants. Les coups de mortier continuaient, encore, et encore. Il endurait les coups. Un jour, Nyame vexé déclara à la vieille femme : « À cause de ce que tu me fais subir, je me dois de déménager plus haut dans le ciel, dans un endroit où ni le pilon du mortier, ni les humains ne pourront m'atteindre ». La vieille dame demeura imperturbable devant ce comportement de Dieu. Le lendemain, elle ordonna à ses enfants d'empiler tous les mortiers qu'ils pouvaient trouver pour former une pyramide. Elle voulait ainsi restaurer la proximité entre le ciel et la terre. La pyramide s'élevait. À un moment, il ne manquait qu'un seul mortier pour pouvoir atteindre Dieu. Cependant, il n'en restait plus à empiler. La vieille dame ordonna à l'un des enfants de déplacer un des mortiers à la base de la structure vers le dessus. L'enfant obéit. Cette tentative provoqua la destruction de la construction et blessa plusieurs des enfants. La proximité entre Dieu et les humains ne fut jamais restaurée (Rattray, 1969 : 20) (Busia, 1968 : 5) (Ephirim-Donkor, 1997 : 29-30).

La même histoire nous a également été racontée au Ghana par un Akan (Asante). Il dit avoir appris cette histoire lorsqu'il était enfant, mais ne se rappelle plus si c'était à l'école ou peut-être le soir avec des parents ou des amis en jouant à « il était une fois » (voir 4.3).

Cependant, plusieurs détails ont été omis et la fin a été écourtée. Voici la version de Kwabena:

Once upon a time the heaven live [sic] very close to human being [sic]. Or in the olden days the heaven live [sic] very close to human being [sic]. And at that time, anything you ask [sic] God, He's able to hear it because He lives [sic] very close to the people. And He also sees [sic] everything that the people were doing and there was an old women and his [sic] childrens [sic]. And the old lady liked fufu. And she pounded fufu almost every day. And sometimes they have the long pestle (that's the stick they use to pound fufu). So every day the stick used to hit the heaven and to hit God. And one day, He became annoyed and decided to move the heaven beyond the reach of human being [sic]. And that day everybody became confused because they cannot hear God again and when they ask [sic] Him something they were not able to get it early. And so the old lady decided to join long pestles together so they would try to reach God again but they were not able. So they try [sic] by all means, arranging a table. So they arrange [sic] a tall tall table and climb [sic] on it and try [sic] with the pestle to reach God, but they were not able. That is how come [sic] the sky and heaven is very very far away from the reach of human being [sic]. And that's why now it's very difficult for the people to hear God and to see God (Kwabena, 11 mai 2011, Kumase).

Une première remarque nous semble notable dans cette version de Kwabena : le ciel (« sky ») a été remplacé par « heaven ». Donc, dans l’imaginaire du narrateur, et peut-être de ceux qui lui ont transmis cette histoire, le ciel, où Dieu demeure, est le paradis (Kwabena est chrétien non pratiquant). Une seconde différence est remarquable, bien que moins signifiante : dans sa version, la terre ne semble pas être partagée uniquement par la vieille dame et ses enfants. Avant d’introduire ses personnages, il indique que Dieu vivait près des humains et qu’il pouvait entendre tout ce qu’on lui demandait et voyait tout ce que les gens faisaient. Ensuite, il ajoute « and there was an old woman and his [sic.] children ». Puis, après que Dieu ait déménagé, il explique : « that day, everybody became confused », ce qui peut impliquer d’autres personnes que la vieille dame et ses enfants.

Busia (1968 : 5) considère la légende comme « a well-known Ashanti traditional myth » qu’il reprend notamment de l’anthropologue Rattray. Cependant, le conte n’est pas partagé exclusivement par les Asantes. Ephirim-Donkor, un chef traditionnel de Gomoa-Mprumem (Fante et non Asante) présente également cette légende. Il soutient qu’il s’agit d’une explication morale akan héritée des anciens. Il précise que l’histoire ne remonte pas à une période temporelle précise et ne peut être située géographiquement : « the creation story is beyond time and space. No one can really say when and where this divine drama took place, except that it is as real as the earth is solid (Ephirim-Donkor, 1997: 30) ». Cet auteur tire deux enseignements moraux de la légende : 1) il faut obéir aux personnes âgées qui détiennent plus d’expérience; 2) le savoir est hérité de cette famille idéale et a été transmis depuis. De ces deux préceptes, il tire un principe politique : le trône royal appartient politiquement à la descendance matrilineaire de la famille. Busia, quant à lui, ajoute une interprétation religieuse à l’histoire que Kwabena a également accentuée. Les

Akans considèrent que Dieu est impossible à atteindre. Cette légende en témoigne et donne une explication à cette distance entre Lui et les hommes.

The myth teaches that it is not possible for man to reach up to God; it is not possible for the human mind to grasp totally the nature and dimensions of God; man may know, but not fully; he may aspire upwards, but not reach the level of Deity, for the pervasive spirit present everywhere is also man's Creator (Busia, 1968: 6).

La légende de la vieille et de ses enfants explique plusieurs aspects de l'organisation sociale des Akans. D'une part, elle expose l'origine de l'humanité. Les Akans sont aujourd'hui répartis en huit lignées familiales qui découleraient de la descendance de la vieille dame et de ses enfants. Nukunya explique ainsi ces lignées familiales chez les Asantes (sous-groupe akan) :

The Ashanti lineage or *abusua* comprises all the descendants of both sexes by a known genealogy of a single known ancestress in the unbroken female line. It is a corporate group headed by a leader, *abusua panin* (male), who is supported by a senior woman *obaa panin* (Nukunya, 2003: 24).

L'histoire explique également pourquoi la majorité des sous-groupes akans obtiennent leur descendance familiale de façon matrilineaire. Nukunya explique ainsi l'adage asante indiquant que la mère appartienne à la famille et non le père :

When literate Ashantis say that « your mother is your family, your father is not », they are simply translating *abusua* as the family which does not truly reflect the kinship and physiological realities which assign specific roles to the father. The father is a member of the family though not of the *abusua* or lineage (Nukunya, 2003: 35).

L'appartenance familiale est donc transmise de façon matrilineaire et le père ne fait pas partie de cette lignée. Cependant, il fait bel et bien partie de la famille nucléaire. Par exemple, nous avons demandé lors des entretiens à plusieurs Akans de nommer leur «hometown», ce qui réfère à leur ville d'origine (où bien souvent ils n'ont jamais vécu). Plusieurs nomment alors deux endroits d'où est originaire chacun de leurs parents et

d'autres nomment le village parmi les deux où ils se sont rendus le plus souvent. Pour ce qui est des funérailles et du clan par contre, les Akans appartiennent à la famille de la mère et non du père, ce que Jourde juge comme intéressant puisque, selon lui, « les enterrements sont des pratiques majeures dans la construction sociale de l'ethnicité » (2013).

D'autres histoires impliquent la même famille, mais cette fois en mettant un des enfants (parfois devenu jeune adulte) au centre de la narration. Ces récits, qui se déroulent subséquentement, complètent celui de la fondation et racontent que chacun des sept membres de la famille apprivoisera un animal sauvage. L'animal deviendra le totem de la lignée familiale. Les histoires expliquent notamment comment les sept animaux ont été apprivoisés. L'histoire d'Asona, fille de la vieille dame, qui apprivoisa le corbeau est celle qui revient le plus souvent dans la littérature que nous avons étudiée. Le personnage est également représenté, avec un corbeau posé sur son épaule, sur des sculptures que nous avons observées au Ghana, notamment autour de Kumase et à Aburi (ville reconnue pour la sculpture). Une vieille dame et six ou sept enfants sont également le sujet de nombreuses sculptures remarquées dans ces villes également. Le nom « Asona » est également celui d'un des clans akans dont l'animal totémique est le corbeau.

L'animal-totem de chacune des lignées est représenté notamment par des sculptures ornant les trônes royaux et les bâtons des linguistes. Nous pouvons donc déduire de la légende qu'il y avait six ou sept enfants (puisque'ils sont les premiers ancêtres). Il n'est pas expliqué comment les enfants ont pu créer une famille et se reproduire s'ils étaient seuls sur terre. Les symboles (animaux) sont utilisés encore aujourd'hui pour classer les

appartenances transmises de façon matrilineaire. Nkansa-Kyeremateng (2008 : 29-32)

présente ces totems :

Clan	Totem	Capitale (<i>Head Town</i>)
Aduana	<i>Ɔkraman</i> (chien)	Dɔmaa
Agona	<i>Ako</i> (perroquet)	Dankyira
Asakyiri	<i>Pete</i> (vautour)	Akrokyere
Aseneɛ	<i>Apan</i> (Chauve-souris)	Amakom
Asona	<i>Kwakwadebi</i> (corbeau)	Kyebi
Ayokoɔ	<i>Ɔkɔdeɛ</i> (faucon)	Kumasi
Tena-Bretuo	<i>Etwie</i> (léopard)	Asante Mampong
Ɛkoɔna	<i>Ɛkoɔ</i> (buffle)	Adansi Asɔkɔre

Dans des variantes ou compléments au récit exposé plus haut, il est aussi mentionné que la vieille dame possède l'ensemble des connaissances nécessaires à l'humanité et qu'elle transmettra tout à ses enfants. Ceci expose une conception du savoir et de la transmission cohérente avec les principes de la tradition orale comme source de connaissance. Finalement, nous pouvons conclure de l'absence d'homme adulte dans l'histoire et de la proximité initiale entre le ciel et la terre que Nyame lui-même était le père de la famille (Ephirim-Donkor, 1997 : 31), d'où la sacralisation des sept lignées familiales akans.

La terre est aussi un objet de vénération chez les Akans. Parfois, on dit que la vieille dame, à sa mort, retourna à la terre et qu'elle est donc *Asase Yaa / Efua*, c'est-à-dire littéralement, la « terre née un jeudi ou vendredi ». Elle représenterait donc la terre elle-même, qui reçoit tous les ancêtres au début de leur vie après la mort et à qui on dédie les premières gorgées d'alcool lors de chaque rituel traditionnel. Nukunya explique le rôle sacré de la terre et l'interdit selon lequel il est interdit de labourer la terre jeudi/vendredi :

In Akan societies the Earth goddess is referred to as *Asase Yaa* in the Twi-speaking areas and *Asase Efua* among the Fante. The name *Aberewa* (old woman or mother) is also used in certain places. Her day of rest is Thursday where she is called Yaa, while Friday is devoted to her where she is known as Efua and on these days tilling of the land is forbidden (Nukunya, 2003: 57).

D'autres récits cosmologiques akans existent. Par exemple, une légende alternative raconte que les Akans ont émergé par un trou depuis le centre de la terre. Dans une version asante de cette histoire, ils auraient émergé d'un trou à Asantemanso, près d'Asumegya. Une autre variante voudrait que les clans Oyoko et Aduana viennent d'Asantemanso, alors que d'autres clans seraient arrivés des cieux. Des explications historiques tentant de retracer l'origine des premiers arrivant au Ghana sont également présentes dans le discours. Par exemple, suite aux écrits de J.B. Danquah, on soutient souvent que les Akans auraient migré de Mésopotamie vers le sud et que les Asantes se seraient installés autour du 14^e siècle autour d'Adanse (Yankah, 2009 : 9). La portée de ces alternatives est cependant plus limitée en relation au fondement politico-moral des peuples akans.

4.1.2. IL ÉTAIT UNE FOIS... L'EMPIRE ASANTE

Nous avons choisi de présenter quatre récits représentant les explications aujourd'hui présentes dans le discours des Asantes pour expliquer la fondation de l'empire asante (sa création, son développement et son effondrement)²⁴ : a) La réunion dans laquelle Komfo

²⁴ Osei soutient que l'union asante était une union militaire et que le nom « Asante[foɔ=peuple] » est originaire de la déclaration de guerre contre le royaume denkyira (b) :

The Denkyira kingdom ruled with iron hands therefore the Asante people came together to form a strong union with the sole aim of fighting the Denkyira kingdom. People of those days referred to the union idea as "Because of war" ie "*Es anti foɔ*" and this became the name given to the states which came together with the sole aim of fighting their tyrannical over-lord. The name was polluted to "*Asantefoɔ*" (Osei, 2002 : iv).

Anokye fit venir du ciel l'âme du peuple Asante et transforma la confédération en union en nommant Nana Osei Tutu à sa tête; b) La guerre menée en 1701 qui mena à la défaite des Denkyiras et transforma l'union politique en empire militaire; c) La colonisation; d) La guerre menée par Nana Yaa Asantewaa en 1900 pour défendre le Trône-en-or (l'âme du peuple) contre les Britanniques. Il est à noter que nous ne distinguons pas ici récit historique et récit « mythique » puisque les deux types de discours ont la même valeur performative.

4.1.2.1.L'ARRIVÉE DE *SIKA DUA KOFI* (LE TRÔNE-EN-OR) (1695)

L'âme du peuple asante arriva un vendredi. Avant ce jour, les Asantes n'étaient que plusieurs peuples dont les chefs avaient accepté de former une confédération qui n'avait pas encore de chef supraétatique. Le mercredi précédent l'événement, le prêtre traditionnel Komfo Anokye avait convoqué tous les chefs de la confédération à une grande réunion à Kwaman (ancien nom de Kumase). Il expliqua qu'ils devaient prier aux ancêtres et aux dieux pour choisir un roi qui dirigerait un État asante désormais uni. Le lendemain, Komfo Anokye demanda aux chefs de rester à la maison pour jeûner, prier et verser des libations aux ancêtres et aux dieux pour les aider à choisir le meilleur roi pour la nouvelle nation. Anokye lui, prierait aux ancêtres pour qu'ils envoient un trône qui se poserait sur les cuisses du nouveau roi. Tous les chefs acceptèrent la proposition du prêtre. Le vendredi donc, ils étaient tous réunis à Kwaman. Anokye, vêtu de sa jupe en cuir magique et tenant son fouet magique, arriva au son des tambours dansant parmi les danseurs. Puis, il tenu une performance spectaculaire dans laquelle il invoquait le ciel qui devint noir et brumeux. Après un silence tendu éclata le résonnement du tonnerre accompagné d'un éclair. Soudainement, la noirceur se fit et un tabouret en bois orné d'or descendit tranquillement du ciel dans un nuage de fumée blanche. Il flotta dans les airs jusqu'aux cuisses de Nana Osei Tutu (alors chef de Kwaman), où il se posa doucement. Dans une déclaration solennelle, Akokye déclara que l'esprit de la nation, sa force et son pouvoir dépendaient de la sécurité du Trône-en-or. Le prêtre traditionnel demanda au nouveau roi, aux chefs, aux reine-mères et aux anciens présents de lui donner des coupures d'ongles et des mèches de cheveux. Il prépara avec ces éléments un mélange dont il enduit le trône puis mélangea le tout avec du vin de palme et fit boire le reste de la préparation par les personnes présentes en tant que breuvage sacramentel. C'est ainsi que l'esprit (sunsum) de chacun des ancêtres a été ancré dans l'âme du peuple asante : le Trône-en-or. Anokye planta également une épée dans le sol à l'endroit où le grand événement avait eu lieu. Également, il enterra les « trônes noircis » de tous les États qui formaient la nation asante sous le site de l'épée pour signifier l'entrée de l'esprit de tous les ancêtres dans le Trône-en-or qui était (par cette action symbolique) devenu l'âme de la nation asante (Yankah, 2009 : 10-11) (Osei, 2004 : 7) (Poku Afriyie, 2005:31-33).

L'histoire sert à réitérer dans le temps l'unité des Asantes. Osei présente ainsi le récit qu'aurait fait Anokye aux Chefs et reines mères présents :

Okomfo Anokye told them that the stool contained the spirit of the Asante Nation. The potion they drank meant that they had sworn to the gods, which meant they had taken an oath to unite and forget their past individual histories. Osei Tutu took the oath of allegiance to the stool and the chiefs, and each chief in turn took an oath of allegiance to Nana Osei Tutu and an oath never to raise arms against the Golden Stool. That was the beginning of Asante Kingdom. Nana Osei Tutu was therefore made the first king of the Asante kingdom (Osei, 2004: 7).

Par ce récit particulier, on explique par une symbolique forte la fondation politique de l'empire qui aurait eu lieu en 1695 (Poku Afriyie, 2005 : 32). Poku Afriyie ajoute un avertissement qu'aurait émis le prêtre Anokye :

Komfo Anokye told the gathering that if Asantes lost the stool or destroyed it, so would the Asante kingdom become sick and lose its vitality and power. The stool was never to be sat on. It was not an ordinary stool for everyday use. On very great occasions, such as the coronation of a new Asante king, the new king would just pretend to be sitting on the golden stool three times, and would then sit on his own stool, resting his arm upon the Golden Stool (Poku Afriyie, 2005: 33).

Le Trône-en-or (*Sika Dua Kofi*²⁵), considéré comme l'âme du peuple asante, est certainement l'élément unificateur le plus puissant de tous les récits. Buah présente ainsi le sentiment d'unité qui sera introduit par l'arrivée du Trône-en-or orchestrée par Okomfo Anokye :

To seal the Asante union, Okomfo Anokye created for the nation the magic of the 'Golden Stool'. At a gathering of the great personalities of Asante, Okomfo Anokye caused a wooden stool plated with gold to 'descend from heaven'²⁶ among thick smoke. Entranced by a magical display of the priest, the people became convinced that the stool indeed came from 'heaven', and that the soul and spirit of the people was enshrined in the stool and as such it was to be guarded at all costs. This belief generated in the Asante not only a sense of unity, but also a source of strength; this was one of the secrets of their courage and success in war (Buah, 1998: 24).

²⁵ De *Sika* : Or; *Dua* : de 'adwa' Siège, Trône et *Kofi* : prénom d'un homme né un vendredi.

²⁶ Comme le note l'auteur en fin de chapitre, le mot « heaven » est ici une traduction particulière du mot 'soro' qui peut aussi être traduit « ciel » ou « d'en haut »: « The Akan word 'soro' applied to this belief does not necessarily mean 'heaven'; it is the generic word for 'up' (Buah, 1998 : 31)».

D'une part parce qu'il remonte à la création, mais surtout parce qu'il incarne la fusion de différents peuples en une seule nation, *Sika Dua Kofi* soude le peuple autour de la présence d'un objet physique sacré qui matérialise le pouvoir politique. La force symbolique et politique du Trône-en-or est telle qu'Ansah-Koi, qui travaille sur les chefferies akuapem (sous-groupe akan), note que celles-ci n'arrivent pas à assurer une cohésion sociale, car ils n'ont pas de mythe comparable à celui des Asantes et aussi parce que ces chefferies sont de création récente, comme le dit bien l'auteur (le facteur temps étant crucial aussi dans l'explication) (Ansah-Koi, 2006: 520).

Pour Obeng, la symbolique créée par Anokye lors de l'introduction du Trône-en-or a contribué à unir la nouvelle nation asante, à forger une identité collective et à légitimer le pouvoir du roi (Obeng, P., 1996: 18).

La légende de *Sika Dua Kofi* justifie le pouvoir, encore aujourd'hui, du roi asante qui règne non pas en son nom, mais en tant que gardien temporaire (jusqu'à sa mort, sauf en cas de déposition) du Trône-en-or, soit de de l'âme du peuple :

To the Asante, the Golden Stool is infinitely more important than anything, anybody and any group of people. It is more important than the King. No wonder the Asante believe that there can be no Asanteman [État Asante] without the Golden Stool, for which reason all attempts by Europeans and Africans alike to capture or even desecrate the Golden Stool have been fearlessly and successfully resisted (Yankah, 2009 : 11).

Le présent roi asante, Nana Osei Tutu II, affirme lui-même que la source de son pouvoir politique réside dans la croyance que porte le peuple asante au symbole du Trône-en-or qui représente leur unité. Dans une entrevue donnée à la BBC en septembre 2005, il répondait ainsi à une question portant sur la source du pouvoir :

Q. *You have now experienced power – what is the real source of power?*

- A. The real source of power for me is the people of Ashanti. It is their faith in the Golden Stool as the embodiment of their unity and struggles which keeps me going. They are united in their resolution on issues, and they do not compromise on indolence and ineffectiveness. They keep you on your toes all the time, you dare not fail them (cité par Yankah, 2009: 35).

Sika Dua Kofi n'aurait jamais touché le sol et personne ne se serait jamais assis dessus. Lorsqu'un nouveau roi asante est élu, il prétend s'asseoir trois fois en s'abaissant délicatement au-dessus du siège, sans lui toucher. Le Trône-en-or est aujourd'hui bien protégé au sein du Manhyia Palace, qui est la résidence de l'*Asantehene* (roi asante) et de la *Asantehemaa* (reine-mère asante), dans une pièce connue uniquement de ses gardiens.

En plus de l'arrivée d'un symbole fort qui unira les Asantes, cette histoire glorifie deux héros nationaux qui sont aujourd'hui parmi les ancêtres les plus respectés de la nation : Okomfo Anokye et Osei Tutu. Le premier est certainement, pour les Asantes, le prêtre traditionnel²⁷ le plus admiré qui n'ait jamais existé et un des ancêtres les plus respectés. On lui attribue souvent à lui seul la totalité des rôles qu'un leader ancien pouvait tenir (à l'exception toutefois de la paternité) : « He was a statesman, a prophet, a philosopher, a warrior and a medicine man who, according to history cured most of the diseases that were brought to his attention (Poku Afriyie, 2005:1) ». Cependant, c'est le rôle qu'il eut à jouer dans la création de l'empire, en invoquant du ciel le Trône-en-or et en présidant la cérémonie traditionnelle suivant le couronnement d'Osei Tutu, qui a fait de lui un véritable héros national chez les Asantes (Yankah, 2009: 10).

Anokye fut l'artisan d'un emblème matériel sur lequel repose la conscience nationale des Asantes : « Okomfo Anokye succeeded in bringing about the national consciousness that

²⁷ Au musée de Prempeh II du *National Cultural Center* de Kumase, un guide nous a fait remarquer avec justesse que les « Européens » appellent Komfo Anokye « fetish priest » et qu'il s'agissait d'une insulte dégradante résultant d'une incompréhension. Il propose plutôt « divine priest » ou « traditional priest » qui, selon lui, rend justice à la grandeur de celui qu'il considère comme son ancêtre.

henceforth Asante was a nation linked by a common religious bond of which the Golden Stool was the visible symbol (Yankah, 2009: 11) ». Lors de cette journée mythique, il planta également dans le ciel une épée qui ne put être enlevée de l'endroit depuis. Elle demeure aujourd'hui encore, plus de 300 ans plus tard, plantée dans le sol au sein d'un édifice du complexe hospitalier *Okomfo Anokye Hospital* à Kumase. Lors de notre visite de l'endroit, on nous expliqua que le boxeur professionnel Mohamed Ali aurait tenté de retirer l'épée, mais que, malgré sa force, il n'y était pas arrivé. Aussi, un camion aurait tenté d'extraire l'épée par le biais d'une pelle mécanique ce qui aurait également échoué. La stabilité de cette épée représente métaphoriquement la stabilité politique des Asantes.

Okomfo Anokye est également celui qui détermina comment se ferait le choix du nouveau souverain après l'union des différents peuples en confédération :

[...] Okomfo Anokye explained that the problem would be solved by the ancestors and the gods. He would pray to the ancestors and the gods. At the end of the prayer, the ancestors and the gods would send a stool from the skies and the chief on whose laps it would descend and rest, would be the chosen chief (Osei, 2004: 6).

En plus de ses actions spectaculaires lors de cette illustre journée, il continua à jouer un rôle politique important en étant le fidèle conseiller politique du premier roi asante Osei Tutu. Il prédit également la victoire des Asantes contre les Denkyiras. Poku Afriyie énumère les miracles qui sont attribués au prêtre traditionnel : il en dénombre vingt-et-un alors qu'il vivait en territoire akuapem et trente chez les Asantes (dont la venue du Trône-en-or). De plus, il présente une liste de dix prophéties d'Anokye en expliquant quelle partie de celles-ci se serait effectivement réalisée (2005).

Owusu-Sarpong note le rôle politique d'importance qu'a joué Anokye pour la fondation de l'empire Asante :

Ce mystérieux et trouble personnage, cet *okomfo* (guérisseur et maître des sciences occultes) à propos duquel continuent à circuler des rumeurs contradictoires, eut en tout cas le génie extraordinaire d'allier de façon indissociable l'avenir de l'Asante tel qu'il le concevait à la création d'un objet fabuleux, le célèbre *Sika Dwa Kofi* (« siège d'Or né le vendredi ») et à la promulgation des soixante-dix-sept lois fondamentales qui en établissaient la souveraineté absolue et éternelle sur tous les autres « sièges » des chefferies alliées ou soumises à l'Asante; le *Sika Dwa* était le seul siège royal à pouvoir être recouvert d'or, et seul son « Occupant » avait droit de vie et de mort sur ses sujets. [...] c'est au sein du matriclan des Oyoko, dont descendait Osei Tutu, qu'on allait désormais sélectionner tous les futurs *Asantehene* (Owusu-Sarpong, 2003b : 232).

Quant à Otumfuo Nana Osei Tutu, il fut le premier roi asante choisi par *Sika Dua Kofi* (le Trône-en-or). Il était alors déjà le chef de Kwaman et avait promis à son peuple lors de son investiture d'entreprendre la tâche d'unir les États asantes. Okomfo Anokye avait été investi le même jour à titre de chef d'Agona (Osei, 2004: 6).

Osei Tutu a régné sur la confédération asante naissante, a vaincu les Denkyiras²⁸, puis a assuré les débuts de l'expansion de la confédération qui devint un empire. Buah écrit à son propos:

To this day, Osei Tutu is revered as perhaps the greatest ruler of Asante. He is credited with many important achievements which helped to lay the foundation of Asante as an empire. With the advice of Okomfo Anokye and aided by the aura of the priest's reputed magical powers, Osei Tutu united the states of the Oyoko clan and shifted his capital from Kwaaman to the central site of present-day Kumase. A legend has persisted to this day claiming that to ascertain the best site for the capital Okomfo Anokye planted three trees at different places. Two died, the surviving tree being at Kumase (Buah, 1998: 24).

Osei Tutu I et Okomfo Anokye peuvent donc être considérés comme les deux ancêtres politiques les plus importants chez les Asantes, notamment pour ce qui est de la fondation de la nation.

La formation politique à la base de l'empire asante fut également solidifiée par l'institution d'une constitution. Celle-ci garantissait le pouvoir au chef de Kumase (clan

²⁸ Pour ceux qui aimeraient en savoir plus sur cette défaite des Denkyiras d'un point de vue historique: McCaskie, T. C.. 2007. "Denkyira in the Making of Asante " in *Journal of African History* Vol 48, n° 1, pp.1-25.

Oyoko), à titre de roi asante et établissait également les chefs de Mampong et d'Asumeja comme ailes droite (*Nifahene*) et gauche (*Benkuhene*) du pouvoir et de la formation militaire. Kumase devint la capitale de l'ensemble de la confédération. Le nouvel *Asantehene* Osei Tutu contribua à créer la nouvelle organisation militaire, inspirée de ce qu'il avait appris lors de ses séjours chez les Denkyira et les Akwamu. La nouvelle armée était composée de cinq unités, elle s'approvisionnera en armes à feu achetées des Hollandais, des Britanniques et des Danois (Obeng, P., 1996 : 19).

a) La défaite des Denkyiras (1701)

Selon les discours historiques, les Denkyiras (sous-groupe akan) régnaient sur les Asantes au moment de l'union de ceux-ci. Les différents groupes soumis au pouvoir des Denkyira avaient une grande autonomie politique, mais devaient payer annuellement une quantité importante d'or et d'hommes au roi des Denkyira Ntim Gyakari. Le tout changea en 1699, alors que les Asantes refusèrent de payer une demande jugée exorbitante :

Ntim Gyakari of Denkyira sent envoys to fill a large pan with pure gold-dust; each vassal king in Asante and the ruler of the Asante capital himself were to send to Ntim Gyakari the wife the Asante ruler loved best; and thirdly, each Asante ruler was to send up his finger to the king of Denkyira. In the past, Asante had been called upon to pay heavy tribute in gold and slaves; in the present case, while the Asante was used to the first demand, they looked upon the second and third demands with disgust, as a manifestation of Denkyira's oppressive rule over them. The Asante rose in arms. Many non-Asante vassal states under Denkyira's oppressive rule, like Asen, offered support to Osei Tutu.

After several reverses, the Asante inflicted a decisive blow, in 1701, on Denkyira at Feyiase (near Bekwai) where they routed the Denkyira forces. The war continued for some time, until eventually Asante gained her independence. Among some of the war spoils which the Asante have treasured to this day were the skull of King Ntim Gyakari, who was surprised and beheaded when playing the game of *Ware* in his camp with the wife of his general commander, and the brass pan sent by the king of Denkyira in which to collect gold from the Asante kings (Buah, 1998:12).

Osei ajoute trois autres demandes injustes qu'auraient faites les Denkyira et qui furent refusées. En plus du doigt de chacun des chefs, de la poudre d'or et des épouses préférées des rois, le messager des Denkyiras aurait demandé : le Trône-en-or; la dissolution de l'union; et la cessation des critiques contre les hommes denkyiras qui violaient les femmes asantes puisqu'il s'agissait d'un honneur pour elles d'avoir une progéniture de sang royal (Denkyira). Les Asantes auraient préféré la mort au combat à une telle insulte : They therefore filled the brass basin with stones to be sent to Ntim Gyakari instead of the gold dust he was demanding. They ordered executioners to cut the fingers of the messengers and add to the stones and also to kill the warrior among the messengers. Their action meant that they had declared war on Denkyira (Osei, 2002: 9).

Yankah, raconte la déclaration de guerre comme une initiative personnelle de l'*Asantehene* Osei Tutu. Il portait déjà une certaine rancœur envers les Denkyiras, car dans sa jeunesse, il avait été serviteur à la cour denkyira, mais avait été expulsé après avoir eu une liaison avec la sœur du roi. Il profita alors des demandes injustes de Ntim Gyakari pour lancer l'attaque. Cette défaite fut la première et fonda la suprématie militaire de la nouvelle alliance politique. Plusieurs victoires de guerres subséquentes garantirent l'expansion territoriale de ce qui devint l'empire asante (Buah, 1998: 25).

Vaincre les Denkyiras et ainsi devenir souverain et entreprendre une expansion territoriale et politique par des conquêtes des peuples voisins auraient été suffisant pour marquer l'imaginaire politique des Asantes. Cependant, la portée symbolique de l'événement a été intensifiée par l'intervention du prêtre Okomfo Anokye préalablement à la guerre. En effet, ce dernier émit une prophétie : pour que la guerre soit victorieuse, trois hommes avec « titres » (des chefs) devaient être sacrifiés de façon atroce et un autre

devrait être le dirigeant militaire lors de la guerre (qui devait dans d'autres circonstances être guidé par l'*Asantehene* Nana Osei Tutu lui-même). Anokye prédit que celui qui conduirait les troupes gagnerait la guerre, mais décéderait la semaine suivante. Il y eut trois chefs qui se portèrent volontaires à devenir des martyrs, et un quatrième qui accepta de guider l'armée. Tous demandèrent en échange du sacrifice de leur vie des privilèges qui seraient accordés à leur peuple. Ceux-ci sont, aujourd'hui encore, respectés (Yankah, 2009: 10).

Osei explique comment chacun des hommes a été sacrifié (les mêmes sacrifices sont également énumérés par Yankah, 2009 : 10) :

[1] One would be buried alive. His hand would appear at the surface of the earth and two brass pans full of war medicine mixed in water would be put in the two palms for the warriors to bath before they left for the war front. [2] The second volunteer would be butchered to death and his flesh thrown away for vultures to take to Denkyira land. Wherever any piece of the flesh would fall the men of the place would lose their bravery and become cowards. [3] The third volunteer should be a Paramount chief. He would be armed and he would be in front of the marching soldiers. He was not to fire a shot even if he met an enemy. He should look on for the enemy to shoot him. It was only when he fell that the Asante Nation would be victorious. If he did not conform to that and he shot a gun that would be the doom of the Asante Nation (Osei, 2004: 10).

Yankah énumère les récompenses exigées par chacun des martyrs (les mêmes requêtes sont également mentionnées par Osei, 2004 : 11) :

[1] For his reward, Nana Asenso Kofoo demanded that none of his subjects should ever undergo capital punishment, no matter the gravity of his crime; [2] Nana Dikopim asked that his chieftom should be raised to paramountcy status; and [3] Nana Tweneboa Kodua demanded that his name be drummed on the *atumpan* in perpetuity. So up to now, any drummer, before performing, will mention Tweneboa Kodua Berempon and wish him condolences.

[4] Okomfo Anokye now requested the voluntary sacrifice of yet a fourth chief. This chief would lead the Asante army against the Denkyira to victory but he would definitely die seven days afterwards. Mamponhene, Nana Boahen Anantuo, offered himself. For his reward, he demanded that his successors should be ranked second in importance only to the Asantehene in the confederacy. That is why the Mamponhene, even today, is in charge of Asanteman [l'État asante], in the absence of Otumfuo (Yankah, 2009: 10).

Les martyrs courageux volontairement sacrifiés pour assurer la victoire sur les Denkyiras sont encore aujourd'hui des incontournables de la mémoire des Asantes. Les requêtes qu'ils ont faites avant de mourir leur assurent également une place de choix parmi les ancêtres dont l'autorité est augmentée par la tradition orale. À Adwumakasekese, personne ne fut condamné à la peine capitale jusqu'à son abolition; le statut politique d'Edweso a été élevé de rang (*paramouncy*); tout percussionniste mentionne le nom de Nana Tweneboa Kodua et lui offre des condoléances avant de battre les tambours *atumpan*; et le *Mamponhene* est aujourd'hui second en importance après l'*Asantehene* au sein de l'État asante. En ce sens, ces quatre ancêtres font clairement partie du projet politique de la fondation de ce qui devint l'empire asante. Après cette victoire, les Denkyiras devinrent les sujets des Asantes et les guerres d'expansions des frontières débutèrent (Osei, 2004 : 12). La défaite des Denkyiras symbolise en effet les débuts de l'empire asante (Obeng, P., 1996: 19).

La puissance des Asantes reposait alors non seulement sur une supériorité militaire prouvée lors des victoires de guerres, mais également sur une unité nationale solide fortifiée par la valeur symbolique du Trône-en-or et la création d'une institution politico-religieuse entourant le roi asante.

4.1.2.2.LA COLONISATION (1895-1897) ET L'ARRESTATION DU ROI PREMPEH

Osei raconte que Nana Prempeh a succédé au trône royal asante en 1888. Les Britanniques avaient alors déjà colonisé la côte et prévoyaient d'étendre leur gouvernement pour y annexer également les territoires asantes. Le Gouverneur écrit

plusieurs lettres au roi asante auxquelles ce dernier ne répondait pas étant donné le chantage et les menaces qui les accompagnaient. Par exemple, une lettre mentionnait qu'en échange de leur soumission au pouvoir des Britanniques, le roi Asante Prempeh I, ainsi que la reine-mère et les chefs de Mampong, Kokofu, Bekwai et Dwaben recevraient un salaire annuel (600 livres sterling pour le premier et 1400 pour le reste du groupe). Cependant, s'ils refusaient, le trône royal reviendrait à Atwereboana (un adversaire politique) ce qui créait une confusion chez les Asantes puisque le gouvernement britannique n'avait pas le pouvoir de nommer le roi (Osei, 2004 : 49-50).

Osei explique que devant cette confusion, le roi asante dépêcha huit diplomates pour aller discuter directement avec la reine d'Angleterre. Par cette action, Nana Prempeh refusait symboliquement de reconnaître le gouverneur comme représentant de la reine. Ils prirent un bateau et se rendirent en Angleterre où l'audience avec le monarque leur fût refusée malgré leurs tentatives qui durèrent six mois. En 1895, ils rentrèrent au Ghana. Sur les côtes d'Accra, ils rencontrèrent les Britanniques qui préparaient une excursion militaire vers Kumase. Les diplomates asantes prièrent le gouverneur de ne pas envoyer ses troupes. En échange, ils promettaient de respecter les requêtes du gouverneur, scellant la soumission du royaume au pouvoir britannique (Osei 2004, 50-52). Les cinq points suivants avaient été exigés par le gouverneur dans une lettre précédente :

1. [Nana Prempeh] should allow a British resident representative in Kumase.
2. He should open his trade routes to all and allow free trade in Asante district.
3. He should stop human sacrifice.
4. He should honour the Fomenta Treaty by paying the Government an amount of 175,000 pounds sterling which was the equivalent of fifty thousand ounces of gold stated in the treaty.

5. He should allow any state in his kingdom, which wished to secede and come under the British, to do so without intimidation. Such a state would be welcomed by the Government (Osei, 2004: 51).

La nouvelle proposition des diplomates asante fut refusée par le gouverneur. Cependant, il proposa de signer un traité directement avec le roi asante, s'il n'était pas satisfait de leur venue à Kumase, sur la route, à Praso. Les huit ambassadeurs asantes se dépêchèrent de retourner à Kumase pour faire le message au roi. Prempeh I décida plutôt que de se battre contre les Britanniques, d'offrir deux de ses fils en otage au gouverneur. Il les habilla et les envoya accompagné de deux linguistes, Nana Fokuo et Nana Boaten, chargé d'accepter tous les termes de la lettre. En échange, les Britanniques ne devaient pas entrer en territoire asante. À Praso, le gouverneur refusa l'offre sachant notamment que les Asantes n'héritaient pas de façon patrilinéaire. Le gouverneur et ses troupes traversèrent la Rivière Pra le 11 janvier 1896. Le chef de Bekwai, Yaw Boaten et le chef d'Abodom, acceptèrent de devenir sujet britannique et reçurent des drapeaux qu'ils installèrent dans leur palais royal. Lorsque Nana Prempeh apprit cette nouvelle, il décida d'accepter le drapeau britannique lors de leur arrivée à Kumase prévue pour le 17 janvier. Le roi décida d'organiser des festivités pour proclamer l'annexion. Les anciens et le roi se rendirent au terrain des cérémonies à 9 h pour accueillir le gouverneur à son arrivée. Ils attendirent jusqu'à 17 h. Un groupe de soldats composé de 1322 «Blancs» et de 1800 «Noirs» atteignit d'abord Kumase. Le gouverneur arriva le 18 janvier et dit être trop fatigué pour des cérémonies. Il demanda alors aux anciens et au chef de se retirer dans leurs maisons et de remettre les festivités au 20 janvier, ce qu'ils firent (Osei, 2004 : 52-54).

À l'aube de cette journée, les troupes britanniques étaient prêtes. Les soldats séparaient en deux groupes les chefs qui arrivaient de leur personnel. Puis, le gouverneur arriva avec un message : 1) Les Asantes devaient accepter de se soumettre au règne britannique; 2) ils devaient payer 50 000 onces d'or. Le roi et sa cour furent surpris puisqu'ils ne s'attendaient pas à ce que le gouverneur exige le remboursement d'une dette. Après quelques discussions, le roi et la reine-mère se levèrent, ils firent une génuflexion devant le gouverneur (touchant ainsi au soulier de ce dernier) et firent la promesse d'accepter le règne britannique. Le roi accepta de payer les 50 000 onces d'or tout en précisant qu'à ce moment précis, il ne pouvait qu'en payer 600, les fonds n'étant pas disponibles. Le gouverneur refusa l'offre. Après avoir attendu quelque temps sans que l'argent ne fût payé, il ordonna l'arrestation du roi, de la reine-mère, du père du roi, de son frère, de deux héritiers du Trône, de deux linguistes, de l'interprète du roi, des chefs de Bantama, Asafo, Mampong, Offinso, Edweso et de quelques épouses et servants du roi. En tout, 55 personnes furent arrêtées et emprisonnées d'abord au château de Cape Coast. Ils furent plus tard transférés au château d'Elmina. Puis, on les déporta d'abord en Sierra Leone et finalement, le 1^{er} janvier 1897, aux îles Seychelles : « This action was taken because the British feared that the Asantes might manoeuvre to kidnap their king (Osei, 2004 : 54-58)».

4.1.2.3.LA DÉFAITE MILITAIRE CONTRE LES BRITANNIQUES INTERPRÉTÉE EN VICTOIRE (1900)

Selon Osei, à la surprise des Britanniques, l'arrestation du roi asante ne décomposa pas l'organisation politique de ce peuple. Le Trône-en-or demeurait chez les Asantes et sa protection devint au cœur des préoccupations politique de l'État. Osei soutient même que

la déportation de Nana Prempeh renforça l'unité du royaume asante et que c'est devant cette attitude que le nouveau gouverneur, Hodgson décida d'obtenir le Trône-en-or (Osei, 2004: 59).

Le nouveau gouverneur britannique exigea donc de recevoir le Trône-en-or : «He demanded it as a right » (Osei 2004 : 61). Dans une correspondance qu'il adresse au «Colonial Office » pour justifier sa requête, le gouverneur Hodgson montre qu'il comprend bien la valeur politique du trône :

Very few people seem to realize the Political value of a tribal stool. They regard it as the throne of the reigning chief for the time being and nothing more. But as a matter of fact the stool is of far more importance to a tribe than the King or chief who occupies it. To deprive a tribe of its stool is a far more severe punishment than to deprive it of its king or head chief, because there is always a person who is known as « next to the chief» – what we should call a deputy chief- who in the absence of the head chief through illness or from any other cause, takes his place. The stool is there for the deputy to sit upon, and everything goes forward as usual. So, with the Golden Stool of Ashanti, so long as it remains in the hands of the Ashantis, so long does the power of the King – whether the King exists or not- remains with them. [...] The Golden Stool is, therefore, a valuable asset to the Colonial Government, and it is a matter for regret that its delivery was not insisted upon in 1896 (Hodgson to Colonial Office, 29 Jan. 1901, cité par Boahen 2003: 43).

Selon Osei, lors de cette demande, faite devant les chefs et reines mères, il y eut une période de questions. Nana Yaa Asantewaa, la reine-mère de Ejisu (ou Edweso), demanda si le quelqu'un avait vu Nana Prempeh sur la route vers Kumase. Le gouverneur répliqua que le roi était maintenant aux îles Seychelles. Elle dit que selon leur tradition, seul celui qui détenait le pouvoir au nom du Trône-en-or savait où ce dernier se trouvait. Si le Gouverneur souhaitait mettre la main sur le Trône-en-or, il devrait donc d'abord ramener à Kumase le roi Nana Prempeh. Le Gouverneur refusa. La réplique de Yaa Asantewaa qui s'apprêta alors à diriger les troupes de guerres est une déclaration de guerre désormais célèbre chez les Asantes. Elle répondit que « le lendemain, les veuves

parmi les ancêtres trouveraient de nouveaux époux », impliquant que plusieurs hommes asantes mourraient prochainement (Osei 2004 : 62).

La guerre, en 1900, qui s'ensuit, et que l'on nomme généralement « Yaa Asantewaa war », a ceci de particulier qu'elle fut gagnée par les deux parties, selon l'interprétation qu'on en fait :

It is on record that in 1900, an attempt by the British Governor of the Golden Coast, Frederick Hodgson, to capture the Golden Stool led to an uprising, which was followed by a senseless bloody war between the British and the Asante, led by Nana Yaa Asantewaa of Edweso. The war, which lasted a long time, was technically won by the British, but the Asante claimed victory as they succeeded in preventing the capture of the Golden Stool, which had been the only rationale behind their uprising (Yankah, 2009: 11).

L'ouvrage *Yaa Asantewaa and the Asante-British War of 1900-1* propose l'étude historique la plus développée de la guerre tout en offrant un portrait détaillé de la défunte reine-mère d'Edweso. L'auteur débute l'ouvrage en mentionnant cette double interprétation de la guerre dans la façon qu'on chacun des camps de la nommer : « To the British, this War was the Asante Rebellion or the Asante Campaign of 1900; to the Asante, it was the Yaa Asantewaa *Sa* or the Asantewaa War of Independance! (Boahen, 2003 : 27) ».

Ohemaa Nana Yaa Asantewaa est aujourd'hui célèbre et reconnue comme la femme ayant eu le courage de déclarer la guerre aux Britanniques pour assurer la protection du Trône-en-or. Sa bravoure fut prouvée lorsque, bien qu'âgée d'une soixantaine d'années, elle dirigea l'armée lors de la guerre. La reine-mère, par ses actions, a empêché les Britanniques de capturer *Sika Dua Kofi*, l'âme du peuple asante. À la fin de la guerre, après avoir été arrêtée par les Britanniques, elle a été déportée aux îles Seychelles (où elle rejoint avec d'autres prisonniers politiques; incluant plusieurs chefs). Contrairement à

Nana Prempeh, elle n'est jamais revenue au Ghana. Beaucoup plus vieille, elle est entrée au monde des ancêtres sur cette île. Aujourd'hui, à Kumase, une statue de la reine-mère, représentée armée, et vêtue d'habits traditionnels, orne une intersection de la ville. À Ejisu (Edweso), on peut visiter la maison où vit désormais son arrière-petite-fille, une très vieille dame. Un musée avait également été érigé en l'honneur de Yaa Asantewaa, mais il a brûlé.



Photo 15 : Gauche : 4 février 2012, Kumase. Photo de la sculpture représentant Nana Yaa Asantewaa à laquelle une banderole « Merry Christmas » avait été accrochée. Droite : 2 février 2011, Ejisu. avec l'arrière-petite-fille de Nana Yaa Asantewaa.

Les Asantes ont perdu la guerre (au sens des Britanniques), mais considèrent aujourd'hui encore cet événement comme une victoire.

4.1.3. CONCLUSION DES RÉCITS DE FONDATION

Le maintien de ces récits de fondations est particulièrement fort dans les civilisations de l'oralité. Comme le note Buah, un historien ghanéen:

As knowledge of the art of writing developed late in our history, and the historian has to depend very much upon oral traditions which tend to be less and less reliable as one goes back into the past, many of the accounts of the early history of the people told by word of mouth tend to be shrouded in myths and legends (Buah, 1998: 4).

Le fondement est souvent ancré dans le souvenir d'un événement violent, d'une guerre généralement. C'est le cas des récits de fondation du peuple asante, qui racontent des événements historiques dans lesquels les ancêtres participaient à des affrontements armés. Ricœur propose le rapport à la guerre comme origine de toute communauté historique :

C'est un fait qu'il n'existe pas de communauté historique qui ne soit née d'un rapport qu'on peut dire originel à la guerre. Ce que nous célébrons sous le titre d'événements fondateurs, ce sont pour l'essentiel des actes violents légitimés après coup par un État de droit précaire, légitimés, à la limite, par leur ancienneté même, par leur vétusté. Les mêmes événements se trouvent ainsi signifier pour les uns gloire, pour les autres, humiliation. À la célébration, d'un côté, correspond l'exécration, de l'autre. C'est ainsi que sont emmagasinées, dans les archives de la mémoire collective, des blessures réelles et symboliques (Ricœur, 2000 : 99).

Le fondement de l'empire asante est effectivement marqué par les guerres. Les autres peuples akans ont également été impliqués, parfois en collaboration avec les Britanniques.

Ce qu'il faut évoquer ici, c'est le rapport fondamental de l'histoire avec la violence. Hobbes n'avait pas tort de faire naître la philosophie politique d'une situation originelle où la crainte de la mort violente pousse l'homme de l'« état de nature» dans les liens d'un pacte contractuel qui lui assurera d'abord la sécurité; aussi bien n'existe-t-il aucune communauté historique qui ne soit née d'un rapport qu'on peut assimiler sans hésitation à la guerre. Ce que nous célébrons sous le titre d'événements fondateurs sont pour l'essentiel des actes violents légitimés après coup par un état de droit précaire. Ce qui fut gloire pour les uns, fut humiliation pour les autres. À la célébration d'un côté correspond de l'autre l'exécration (Ricœur, 2000 : 96).

Une tension existe encore à ce jour entre Asantes et Fantes notamment. Le rôle de collaboration des autres peuples (akans et non akans) avec les Britanniques a marqué l'imaginaire asante. Dans la perception de ces autres peuples, les Asantes ont fait et font toujours preuve d'arrogance et d'agressivité.

4.2.LES PROVERBES (*EBE* (PL. : *MME*))

nrelebevole bebu ye erele na beng a ye edweke
[Au savant on bat les proverbes plutôt que de donner les faits]
Proverbe nzema (sous-groupe akan)

Les proverbes sont des modes de transmission normative privilégiés dans les cultures de l'oralité. Leur effet au sein des communautés akans mérite notre attention parce que les mots et les structures de phrases utilisés dans ceux-ci orientent la façon de penser. Dans les sociétés où ils sont utilisés en abondance, il s'agit d'un outil privilégié de la morale. Les proverbes akans abondent et il existe de nombreux contextes dans lesquels ils peuvent être utilisés :

Akan proverbs may, in addition to epigrammatic expressions, include extended metaphors, illustrative anecdotes, parables, etc. They, like the proverbs of other sub-Saharan African cultures, are used in a variety of discourse situations, including natural conversation, storytelling, riddling, church services, eulogizing, singing, drumming, formal public speaking, and even in courts of law (Obeng, S., 1996: 523).

Comment les proverbes pourraient-ils orienter les façons de penser? En tant qu'instrument, en tant que discours plastiques, en tant qu'armes discursives ou munitions rhétoriques, marqueurs de statuts, ils sont au cœur du politique, ils sont donc des véhicules de diffusion de la morale. Par ailleurs (car là il s'agit d'une autre dimension), les proverbes marquent l'érudition : les gens qui connaissent beaucoup de proverbes sont

respectés. On présume que leur expérience de vie est grande et qu'en utilisant des proverbes, les anciens transmettent un enseignement aux plus jeunes :

The fundamental thing is if you know a lot of proverb [sic] it is because you have learned a lot and experienced a lot of things and seen a lot of things and it is attributed mostly to old people because they know more, because they experienced a lot. So the one who use [sic] it they maybe try to teach the young ones so that the young ones too will get that knowledge (Yaw, 8 mars 2011, Gyankama).

Un second interlocuteur, Kwaku, note également que les proverbes peuvent être utilisés pour parler au sein d'un groupe sans qu'une personne issue d'un troisième groupe ne comprenne :

Proverbs are considered as wise saying and normally people that speak in proverb have been respected and are considered very knowledgeable people. And normally it is the elderly people that speak in proverbs. Sometimes they speak in proverbs so that other people might not understand what they are saying. And sometimes, saying the facts directly offend people, so, when they speak in proverbs, you understand what they say but you have to explain it to yourself. And this also helps them to communicate among themselves in a community maybe in front of a stranger or a third person. That is why there is a saying that: An Ewe that hear [sic] Twi (Akan language) cannot hear Twi proverbs. And An Ewe that speak [sic] Twi (Akan language) cannot speak Twi proverbs. Or you can replace « Ewe » with « Ga » or any other group or by « stranger » too (Kwaku, 5 février 2012, Ho).

L'érudition d'une personne est signalée par une utilisation appropriée des proverbes. Certains sont passés maîtres dans cet art de parler, mais surtout d'argumenter qui est particulièrement utile en diplomatie puisqu'elle permet d'insinuer des propos sans insulter directement les gens concernés. Gilbert mentionne également ces deux éléments soulevés par nos deux interlocuteurs ghanéens :

Verbal eloquence in Akropong is a highly valued art, a sign of high status and wisdom. Proverbs (*mme bus em*) and allusive metaphors (*kasa koa*: bent speech: *kasa*: to speak; *koa*: to bend, or *akwa*: a roundabout way) are aesthetic devices for benign or malicious purposes. They appropriate the past and are powerful strategies for indirectly voicing controversial or offensive topics when direct expression might be taken as criticism or as open aggression. Proverbs are distancing devices. They are a relatively risk-free strategy of communication; a strategy of indirection, ascribed to an impersonal third source, a neutral authoritative source. Proverbs allow Akwapim people to present a public face of

‘cool’ control when referring to delicate or forbidden matters. For all these reasons language in the palace tends to be suffused with proverbs and allusive phrases (Gilbert, 2010: 440).

Dans certaines institutions (ex. les cours de justice traditionnelle, les cérémonies précédant un sacrifice) ou chez certaines personnes tenant des rôles diplomatiques spécifiques (les linguistes, les têtes de familles, les anciens), les proverbes ont un usage précis. Il faut pouvoir les utiliser lors des débats et une interjection par proverbe appelle généralement à une réplique par l’utilisation d’un autre proverbe. Cependant, comme chacun ne connaît pas l’ensemble des proverbes et que cet ensemble est restreint, les possibilités de s’exprimer sont bornées à la connaissance de l’utilisateur (nombre de proverbes connus) et à son imagination et sa créativité quant aux façons de les adapter à la situation en cours. Les limites à l’expression de sa pensée sont donc grandes. Nietzsche avait déjà souligné, dans *Aurore*, cette limite aux possibilités d’expression de la pensée humaine non pas simplement vis-à-vis des proverbes (double limite), mais même uniquement par rapport à l’ensemble des mots d’une langue (première limite) :

Mots présents à notre esprit. – Nous savons seulement exprimer nos pensées avec les mots que nous avons sous la main. Ou plutôt, pour exprimer tous mes soupçons : nous n’avons à chaque moment que la pensée pour laquelle nous sont présents à la mémoire les mots qui peuvent l’exprimer approximativement (Nietzsche, 1987 [1881] : 183, §257).

Et donc, seules les pensées qui existent en mots (première condition) qui sont présents à la mémoire de l’orateur (deuxième condition) peuvent être partagées par un individu avec le reste de la communauté. Si on ajoute une difficulté supplémentaire voulant que, dans un contexte donné, un individu se doive de s’exprimer par proverbes, on ajoute une contrainte supplémentaire. C’est pourquoi de nouveaux mots et de nouveaux proverbes apparaissent au fil des ans et des générations. On oublie souvent que les mots aussi sont apparus par nécessité de mettre en commun un concept, une idée, et de pouvoir la

partager. Au Ghana, plusieurs interlocuteurs nous ont répété la maxime suivante : «Everything that has a name exists ». En effet, qu'il s'agisse d'une réalité abstraite mise en mot par nécessité d'exprimer une construction sociale ou de la représentation d'un objet matériel, un «nom » propre ou commun désigne « quelque chose » ou « quelqu'un » qui existe ne serait-ce que dans l'imaginaire social.

Selon Afia, « *Proverbs sometimes are used to explain things. It's a sign-language. So that you get it faster when they are explaining, so that you need not to be much worried about what he said. Old people that use a lot of proverbs are much respected because they are elders* (Afia, 2 avril 2011, Koforidua) ». En effet, la façon dont un individu parle, dont il s'exprime, détermine comment il sera jugé par les autres. On s'attend d'un individu intelligent à ce qu'il maîtrise l'art oratoire : à ce qu'il parle par proverbes. « This attitude towards language use is captured in the Akan proverb which says: *ɔba nyansafo wobu no be, wɔnka no asem / The wise child/person is spoken to in proverbs, not in plain language* (Saah, 1986: 367) ». Lorsque quelqu'un, même une personne hors d'un contexte spécifique exigeant la communication par proverbe, arrive à maîtriser l'art des proverbes consistant à les utiliser de façon efficace dans un contexte approprié, les autres personnes lui témoigneront immédiatement du respect²⁹.

²⁹ Nous avons d'ailleurs remarqué cette attitude lors de nos séjours au Ghana. Lorsque les gens s'étonnaient de voir une étrangère « Blanche » s'exprimer (très mal) en langues akans nous leur répondions par le proverbe suivant : « *Kakra kakra, akɔkɔ be num nsuo* » (littéralement : « Petit à petit, la poule boira l'eau ». Ce proverbe signifie qu'avec le temps, tout est possible (*petit à petit l'oiseau fait son nid*). Les Ghanéens applaudissaient alors l'exploit avec surprise : « Aiiii!!! Oburoni bu be!!! » (littéralement : « Aiiii! L'étrangère bat le proverbe! » et ajoutaient « W'a ye adee! » (littéralement : « Tu as réussi la chose »). Ils complimentaient ensuite notre intelligence et la rapidité avec laquelle nous avons réussi à « maîtriser » la langue (ce qui est fortement exagéré). Ils demandaient à leurs amis et leur famille de venir voir le spectacle de cette « Blanche » qui « parlait » *twi*. Ils s'exclamaient sans arrêt : « She's really really fast. She's wise *de!* », alors qu'en réalité nous arrivions à peine à communiquer après être demeuré près d'une année dans des communautés akans.

Kojo résume les différentes raisons qu'il peut y avoir d'utiliser les proverbes comme mode de communication :

Proverbs. The elders are speaking it because: 1) sometimes they don't want you to understand; 2) because they want you to think, so it's a way of learning; and 3) you realize that that is the anatomy of our African languages. People knowing a lot of proverbs are respected because they are well cultured. Culture is the way a group of people live, the way they talk, dance, eat, and live their lives. If you can speak a lot of proverbs in the area of your locality, you'll be respected because you'll be seen as knowledgeable. So you realize that when you can speak a lot of proverbs, you can talk with adults, but not every adult anyway (Kojo, 19 février 2012, Ho).

Wiredu, un philosophe d'origine ghanéenne enseignant aux États-Unis, soutient que les Akans valorisent la beauté des performances discursives. Les débats dans lesquels la rhétorique permettra de soutenir un argument sont particulièrement estimés. C'est pourquoi la connaissance des proverbes, ainsi que la maîtrise des techniques oratoires sont des préalables aux postes de dirigeants politiques traditionnels :

Among the Akans of Ghana a value is placed on beauty of speech that might well appear extraordinary to other people. Beauty of speech here refers not just to beauty of delivery but also, and more particularly, to a characteristic of speech deriving from both logical and rhetorical factors. Beautiful speech is one that develops a coherent and persuasive argument, clinching points—and this is crucial—with striking and decisive proverbs. Anybody not possessed of such a tongue can forget any ambitions of high office at the court of a traditional Akan ruler (Wiredu, 1996: 62).

Cependant, Wiredu utilise cette adhésion aux proverbes pour montrer qu'il s'agit d'une coutume qui n'est pas directement morale. Il ajoute l'exemple de la coutume akan de saluer de droite à gauche. En concluant simplement: « The rules are motivated by values which are not universal, either generically or in terms of degree; they can hardly be called moral rules (Wiredu, 1996: 62) ». Nous sommes en désaccord sur cette idée que ces coutumes des Akans ne comprennent pas de règles morales. Si celles-ci ne sont pas universelles, cela ne signifie pas qu'elles n'ont pas une importance morale particulière et spécifique des communautés akans. En effet, cette nécessité que pose Wiredu de

distinguer entre les règles traditionnelles et les coutumes qui sont directement morales par opposition à celles qui ne le sont pas nous semble futile. Prenons le cas des proverbes qui nous intéressent particulièrement ici. D'une part, ceux-ci contiennent les enseignements moraux transmis par les ancêtres. Leur usage est donc directement un rappel moral. D'autre part, un grand respect est accordé aux personnes qui savent mémoriser plusieurs proverbes et arrivent à les utiliser judicieusement et logiquement selon les contextes. Ceci, indirectement, pose une hiérarchie sociale particulière basée sur des compétences intellectuelles précises. Prenons en exemple un proverbe pour illustrer en quoi celui-ci renferme un enseignement moral : « *Mefre sika a, sika ngye so; mefre agude a, agude ngye so; mefre ntama a, ntama ngye so: nimpā ne asem!* I call out gold, gold is mute; I call out jewellery, jewellery does not respond; I call out cloths, cloths are silent: it is man who counts! (Buah, 1998 : xi) ». Ce proverbe montre l'impossibilité du dialogue avec les richesses matérielles. Il signifie que toute personne, même la plus riche, a besoin des autres êtres humains dans son entourage pour pouvoir l'aider en cas de besoin. Ce proverbe renferme donc des valeurs d'entraide, de solidarité et la nécessité de respecter les autres personnes. Il est en ce sens directement moral.

Voici un tableau de nombreux proverbes akans tirés de Nkansa-Kyeremateng (2000), accompagné de l'explication qu'en donne l'auteur, en anglais:

Proverbe en Twi (ɛbɛ)	Explication en anglais	page
1. Abaa a wɔde bɔ wuram aboa no, wɔmfam mmo ɛfie aboa.	The stick used in beating a wild animal should not be used in beating a domestic animal.	1
5. Abe baako na ɛsee abeduasa.	Drink from one rotten palm tree spoils the taste of a pot of palm wine.	1
6. Abahyɛbɔne nti na kɔkɔsakyi (pɛtɛ) didi wɔsumina so.	Bad example caused a vulture to eat from the incinerator.	1
8. Aberewa hwɛ akokɔ, na akokɔ ahwɛ	The old woman feeds the fowl for the fowl to feed	1

aberewa.	her.	
11. Abeseabese, (akeka-akeka) na ema otɔn ba.	Too much gossiping causes the slave to be sold.	2
17. Aburo wɔ hɔ yi, wo yam yam a, wɔfrɛ no aburo, wɔremfrɛ no fufuo da.	Maize remains maize, however long it is milled.	3
19. Adaka hini deɛ ɛwɔ no.	The box is opened easily by the owner.	3
21. Adamana bɔ fra abrammɔɔ a, wɔyi no mu.	The worthless needs to be sorted from the worthy.	3
22. Adeɛ a ɔhene pɛ na wɔyɛ ma no.	The chief's wishes must be served.	3
30. Ade kɛsɛɛ na wɔde susu ketewa.	A good thing should be imitated.	4
31. Ade nkyeeɛ a, hwɛ anim hwɛ.	There should be no dispute against truth.	4
32. Adeɛ nyɛ, wɔnkɔto ntwene a, wɔde hyɛ adaka mu?	A worthless article should not be preserved. It should be thrown away.	4
33. Adeɛ nyinaa dan osuahunu.	Experience is the best teacher.	4
41. Adɔm ne Akuoko se, wobɔ fekuo bɔne a, wonya w okra wuo.	If you keep bad company, you die prematurely.	5
48. Adutwi nim twi a, ɔtwi kwaɛɛ mu, na ɛnye sɛrɛ so.	A warrior displays his skills or valour in war, but not at home.	6
50. Afikyire borɔdeɛ, wɔnntwa no mmoto.	The plantain in a garden should be given sufficient time to mature.	7
51. Afotu-Panin anahunu ne bra bɔ a, ɔhyɛn ananteaa abɛn.	A younger person might direct an irresponsible aged man, as to what to do.	7
52. Afua Mansa nwoo ne ba Kwasi Toto-Atuo no, nna Ntim Gyankari wɔ deɛ ɔsan ne fotoɔ.	One should not be boastful, because of what he has or own.	7
55. Adwaman kotokuo, ɔbaakofɔɔ nse.	One should not claim a universal crime as his own.	7
65. Ahuhubɔɔ (ɛbɔɔ a ɛso nni mfasɔɔ) fra abramɔɔ a, wɔyi no mu.	Good and bad cannot mix.	8
66. Ahyiaɛɛ, wɔhyia no deɛ ɛda no so.	Secrets are revealed to a wise person.	8
67. Akoa a ɔnim som di ne wura adeɛ.	An honest slave inherits his master's properties.	8
68. Akoa di fɔ.	A slave is always guilty.	9
70. Akoa nyi owura.	A slave should serve whoever he is assigned to.	9
72. Akoa sare asukorɔ na woma ɔkɔ a, ɔdwane.	A matured slave should be treated with some respect.	9
74. Akoroma Nyame sɛ: sɛ ɔbenom abua wɔ ɛsum mu na ɔrenhunu ne wisie deɛ, ɔbetena mpa anaafɔɔ abuebue n'ano.	Any good thing should be done in public.	9
77. Akɔ ne-aba ne anwene.	Gradual movements, to and from, bring success.	10
79. Akua hinti a, wɔmma Akosua due.	The one in need should be helped.	10
84. Akyeremadefɔɔ mmienu hyia wɔ ɛdwa mu a, wɔde kɔtɔkorɔ ne ntwene na ɛdi wɔn	Drummers converse in drum language.	10

ho nkɔmmɔ.		
91. Anadwo twedee nye to na, mmom adekyee-nim.	Some activities in darkness are at times shameful during the day.	11
96. Anifirafɔ kuro, anitorɔ na ɔdi mu hene.	In the kingdom of the blind, the one eyed man is king.	12
100. Anim nkyene atikɔ wisa, wɔkyiri.	Do not praise one when he is around and despise him when he is away.	12
106. Ani na etane onipa, na enye aso.	It is the eye that hates not the ear.	13
114. Ankonam di atorɔ.	One should not believe all stories natted by a solitary traveler.	14
118. Ano bre-bre ma abaa tɔ.	A soft answer causes the cane to be dropped	15
123. Ano-pa gya owura kwan.	Good and intelligent talk goes a long way.	15
132. Ansene wo tirim nti ansene m'ano.	The mouth cannot hide the secret which the head fails to protect.	16
135. Apekyie akyi nkyerekyerewa, dodɔ kyiri obaako asem.	The righteous among the wicked is hated.	17
141. Asantefɔ te se ɔsebo korɔ, wonkyere aboa, nanso aboa biara ntwam won anim.	The Ashantis are like leopards, they do not hunt, yet no animal ventures to pass by them.	18
145. Asem ba a, na abebuo aba.	A proverb comes only when an incident occurs.	18
146. Asem bone na wɔde soma die.	A nasty case is settled by representation.	18
148. Akwansosem de nti na abrewa kotena ɔdan akyi gye nkyia.	The old woman sits where she will provoke conversation.	19
150. Asem nko, Nyansa nko.	Not all intelligent people can speak eloquently in public.	19
153. Asem se afitia mu a, wɔmmfa nnkɔ ahemfie.	A family matter should not be tried at the chief's court.	19
154. Asem sene wo panin na wobua bi a, wonhunu ne kabea.	If a serious case is before the chief an inexperienced person should not attempt its settlement.	19
163. Aso nyinaa mu wɔ kwan, nso enye ne nyinaa na ete asem.	There is a hole in every ear, but not all of them take good advice.	20
164. Aso nnte na abɔdwee nnyera.	The mouth says what the ears hear.	21
168. Asuo a annya ɔpatafɔ na etwa ɔkwan mu.	The river that has no tributary overflows its banks.	21
176. Badwa nti na okokurolo anni anim.	Tribunals exist so that the mighty cannot bully the weak.	22
177. Badwa afere, Kotorobankye afere.	The disgraceful act of an important person affects his relative.	22
185. Bema foforɔ na wɔde to dada ho sene.	A new bow is designed on an old one.	23
189. Bere annuru, annuru a, etra.	Procrastination is the thief of time.	24
191. Bere a yenkɔ Akyease no, na yema akye.	Greetings is a custom from time immemorial.	24

195. Bε-se-bere; nnipa nyinaa nse.	Proverbs, like palm branches differ.	25
204. Borɔfotefoɔ se ne ho adwo no nso ɔda ogya mu.	The interpreter encourages the white man to give out presents.	26
205. Bɔ bra pa, enye ɔye.	“Behave well” is not an insult.	26
208. Da a ɔtenten benya adee no, akwatia rennya.	The tall man and the short man, each has his day.	27
216. De bi, na minni bi, nye aboadie.	Eat and let me eat is not cheating.	28
231. Dua mfa mfeε aduasa nkyea na womfa afe ntene no.	A tree that has twisted for thirty years could not be straightened in a single year.	29
234. Ebi akyi wɔ bi.	Success follows patience.	30
240. Emumu, daεε aka ne tirim.	A dumb person cannot narrate his dreams.	31
249. εβε ne be nse a, wɔmmfa mmom.	One should not compare two different things.	32
250. εbetɔ da bi no na onipa gyina abε akyi na ɔnnya nsa nmom.	Man should be careful in life, for all days are not the same.	32
256. εka wo nsa a, εgyae fε ye.	An interest in a thing diminishes when it is achieved.	33
263. enye matɔ na wɔde tɔ adeε.	Long talk does not help one to get one’s wishes.	34
270. enye Yaa ba Taw nko ara na ɔβεye ɔye adeε na wɔayeye no.	Blame is there for any individual who acts wrongly.	34
276. eye fε, na enye anibere.	Do not steal someone’s property if it is nice.	35
277. Fa asem kye.	Learn to forgive.	36
293. Hunu wom a, wonkɔ abisa.	When one is an eyewitness to an incident, no witness is needed.	38
297. Hwerεma na εtwetwe dwom.	Nothing happens without cause.	38
301. Kasa ye fɔ, nso se woannwene ho a, woye ɔkabonaani.	Too much talking lands a person in trouble.	38
303. Kokonte anim gu ase a na nkuruma were aho.	A disgraceful act committed by a single person in a family affects all.	39
304. Kokora firi bamfo yam.	All things have their origin.	39
309. Kontonn nte hɔ daa.	All days are not equal.	39
316. ‘Kosi’ a ‘nkosi’, ‘kɔda’ a ‘nkɔda’.	Impossibility cannot be possible.	40
322. Kɔ wo kurom nnye oye.	There should be no place like home.	41
325. Kukuo a ɔsi amanfo so se wanyini, na deε ɔnwenee no ε?	How can the pot claim to be older than the person who fashioned it?	42
333. Kuro a ɔhene nni mu no wɔdi asem a εntwa da.	Matters are unnecessarily prolonged in a town where there is no chief.	43
334. Kuro a awi nni mu no nni awi ho mmara.	If there are no thieves in a town, there is also no law against theft.	43
340. Kuturuku amma ɔto a, na εfiri adekyeenim.	One’s enemy is forgiven if one seeks protection from a respectable person.	44

355. Kwatrekwa sɛ ɔbɛma wo ntoma afura a, tie ne din.	Do not depend on the promise of a naked person who says he will clothe you.	46
369. Ma a mede me Kyebi wɔhyia me wɔ Pano.	If a citizen is not happy, how much more a stranger?	47
377. “Me nko medi”, ne nuabaa ne ma ɔnwu.	The sister of “I shall eat alone” is “let him die”.	48
382. Mesoma wo anomaa totoɔ na woannya ogya a, ne nan hye?	Once beaten, twice shy.	49
388. Mframa sɛɛ dua; eka sɛɛ abrantɛɛ.	The wind destroys a tree, as much as debt disgraces a youth.	50
395. Mma obi nte; mma obi nte; eho adansefoo aduoɔkron-nkron.	“Keep it secret, Keep it secret”, attracts ninety-nine witness.	51
401. Mmire bɔ otufoɔ din ansa na afiri.	The ushroom knows whom it sprouts for.	52
406. Mmɔfra na wɔde opuro kɔkɔɔ dua dane wɔn amoakuaa dua, na enye mpanin.	An elderly man is not easily deceived; unlike a child.	52
416. Nea aba pɛn na ɛsane ba.	History repeats itself.	53
420. Nea eho ye sum no, wode sika pe ho a, eye hann.	Money can make everything nice.	54
421. Nea eye wo wura deɛ no, na eye wo deɛ.	The favourite food of ones master is also one’s favourite food.	54
439. Nea ɔkɔm akum no no, wɔmmfa yafunu-pan nnkɔ n’ayie ase.	One should not practice what has caused somebody’s death.	55
441. Nea ɔwoo woɔ te ase a womfrɛ wo ho agya ba.	One should not act independently if one’s parents are still alive.	56
442. Nea ɔwo akyirikyiri se twene kɛsɛɛ ye no de a, ente se nea ne ti bɔ ho.	If a person far away is enjoying the drum, how much more the one whose skull is attached to it?	56
449. Nea wahinti awuo no wɔnntu mmirika nnkɔ n’ayie ase.	One should not run to the funeral of the person who stumbled and died.	57
450. Nea wahunu bi pɛn sɛ ‘wɔkuiri’.	Experience teaches best.	57
456. Nim-saa biara nnii kan da.	Had I known always comes last.	58
465. Nsateaa tu kuro a wɔtwa twene.	If the head of a family does not know his duty, he is removed.	59
496. Obi mmmua n’ano nni fɔ.	One should not keep mute to be found guilty.	63
502. Obi mmpe dabi nnye papa, na ɔmmpe da di nnye da bi nnye bɔne.	One should not do good one day and do bad the next day.	64
502. Obi nnkasa nnwe nsa; ɔkasa gye adeɛ di.	One should not talk for nothing.	64
512. Ofie-dantuo, ɛfanim nnipa bɔne.	A house of bad fellows is better than an empty one.	65
515. ɔdehyɛɛ nsɔre, wɔsi no mfensa.	The funeral of a royal lasts for three years.	66
518. ɔhene nya ahotenafɔɔ papa a, na ne berɛ so dwo.	A chief relies on good counselling to achieve a successful reign.	66

520. ɔmanyɔfoɔ nnye anem.	The statesman should ignore gossips.	66
527. “Te-a-bisa” ne agoro.	Hearing and asking promote cordial relationship.	67
531. Tekrema pa na wode wen tire.	The head is protected with a good tongue.	68
532. Tete ka asom.	The past serve as a guide to the future.	68
533. Tete asoeee, wɔnnsoee bɔ bio.	Not everything of the past needs to be preserved.	68
535. Ti koro nnko agyina.	One head does not go into council.	68
537. Woko tekrema sa a, wonyi dom.	Action speaks louder than words.	69
546. Wosua asempa a, womnya animuonyam.	Good conduct brings honour.	70
548. Yedi afompata, na yenni afomkum.	We compensate for injuries, we do not kill.	70

Comme nous l’avons brièvement mentionné, certaines institutions traditionnelles exigent l’utilisation des proverbes, ou du moins, contiennent de nombreuses règles discursives permettant seulement à certaines personnes de s’exprimer. Yankah étudie l’usage des proverbes dans un contexte spécifique : les systèmes de justice akans. Il en conclut que pour qu’un proverbe porte en efficacité il doit être accompagné d’une preuve ou d’un argumentaire convaincant. Ainsi, l’effectivité de celui-là est inséparable de l’argument dont il augmente la puissance (Yankah, 1986). Il n’est pas seulement nécessaire de connaître les proverbes donc, il est également important de savoir les utiliser au bon moment pour augmenter la valeur d’un argument que l’on tente de défendre. La personne qui habituellement maîtrise le mieux cet art oratoire est l’*okyeame* dont le rôle est de parler au nom d’une autre personne. Chaque chef traditionnel, plusieurs prêtres et chaque descendance familiale ont à leur service un ou plusieurs *akyeame* qui ont précisément été choisis pour leur habileté à débattre et à mémoriser.

Ces appréciations de l'usage des proverbes dans la culture des Akans sont importantes pour notre propos. D'abord, *sankɔfa* est associé à un proverbe sans lequel il ne peut être compris. Cela signifie également que la compréhension complète du proverbe et de son utilisation est parfois réservée aux personnes « sages », celles qui connaissent l'art des proverbes. Aussi, la compréhension de ce proverbe sera respectée et admirée par ceux qui l'ignorent. Finalement, l'art des proverbes est central dans la transmission des normes sociales que nous avons définies comme politiques.

4.3.LES CONTES QUI INCULQUENT DES VALEURS (*ANANSESEM*)

Le répertoire oral contient également des contes et des histoires qui contiennent des recommandations visant à orienter les comportements des jeunes qui les écoutent. Ces histoires sont abondamment racontées aux enfants, souvent en soirée par des membres de la famille, mais également à l'école.

Kwasi nous expliqua que les histoires (dont ceux d'*Ananse*) qu'il connaît lui ont été racontées soit à l'école primaire ou en soirée par le jeu « il était une fois ». Les enfants se réunissaient alors, parfois avec des parents et une personne lancerait l'interjection « *once upon a time* », à laquelle les autres répondent « *time, time* ». Au milieu de l'histoire, quelqu'un pouvait arrêter la narration pour dire « *I was there* ». Cette personne ajoutera la prochaine phrase descriptive de l'action. Le narrateur principal reprendra ensuite l'histoire en disant : « *It is true, you were there* ». Le conte pouvait aussi être interrompu par des chansons:

It depends how the story goes, but if the person exaggerate too much then you would sing a song. And also people would interrupt to sing those songs so that it would keep the

people awake during the story telling, since we especially say those stories in the evening. Before ending the story, especially if the person saying the story is an elderly person, then they will ask one by one to the people: « and you, what do you learn from it? ». Then everybody will add something. Then after that, the elderly person will summarize all the moral values in it or what the story is about. And then if the person finished the story he has to say « and the story goes round round and there arrives on you ». Then it means you are the next person to tell a story (Kwasi, 15 avril 2011, Gyankama).

Deux éléments méritent ici d'être particulièrement soulignés. D'abord, le narrateur de l'histoire n'est pas son premier créateur. Elle existe avant la performance. Cette idée est attestée par la première intervention d'un second narrateur qui connaît la même histoire et affirme qu'il était là. Ensuite, la partie pédagogique et morale de l'histoire à la fin qui est particulièrement présente si l'histoire est racontée par une personne âgée montre que ces histoires ne servent pas uniquement à divertir les enfants, mais surtout à leur transmettre un enseignement moral, comme l'a spécifiquement mentionné notre interlocuteur.

Sur la chaîne de télévision GTV, les dimanches, une émission porte sur la culture et la tradition. Kwaku en regardant cette émission me lança: « *They also use to have a show called "By the fire side": where they would tell Ananse stories and made the children act and narrate. Ananse story is a way to teach and to make them have fun, and imagine a fantasy world* ».

Kwaku Ananse (Twì : Kwaku : prénom masculin, né un mercredi; ananse : araignée) est un personnage récurrent dans les contes akans. Cette araignée aux caractéristiques humaines tente souvent d'arnaquer les autres, de les prendre au piège (comme une araignée attire les insectes dans sa toile). Mais Kwaku a beau être habile, astucieux, rusé et malicieux, il se fait souvent avoir par ses propres tours lorsqu'il enfreint la morale particulièrement lorsqu'il abuse des autres par cupidité ou égoïsme. Nkansa-Kyeremateng décrit ainsi ces histoires:

Akans are adept in the use of folktales as a mechanism for compensation and escape into fantasy. Moonlit nights are best for story-telling which features Kwaku Ananse (spider) as the hero. He is crafty (cunning) or rascally, but he is always exposed by his sober, reflective son, Ntikuma (Kwaku Tsen). Tsen in Fante translates straight because he is given to straightening the tricks or the mischievous roles played by Ananse in the stories. *Most Ananse stories therefore, are about vices and wrongs that point to particular concepts characteristic of the Akan way of life* (Nkansa-Kyeremateng, 2008: 83, nous soulignons).

Examinons à présent les implications morales de quatre histoires particulières dont trois appartiennent au registre des contes de l'araignée Kwaku (*anansesem*): 1) *Ananse and the Feeding Pot*; 2) *Ananse and the Pot of Wisdom*; 3) *The Death of Ananse*; et 4) *The Rich man and the Water*.

4.3.1. « ANANSE AND THE FEEDING POT »

L'histoire se déroule dans un petit village, lors d'une période de sécheresse. Le manque de nourriture affaiblissait graduellement les habitants qui tombaient malades. Malgré les tentatives des anciens de trouver une solution au problème, la pluie refusait de venir assouvir la soif des plantations.

Un jour, Ntikuma, le fils d'Ananse Kwaku, disparut. Ananse pleurait son enfant, croyant qu'il avait été dévoré dans la forêt par un animal affamé. Trois jours plus tard, toujours sans nouvelles de son fils, le père décida de tenir les funérailles. Au moment où la foule rassemblée pour vivre le deuil commença les cérémonies, apparut un oiseau jaune qui chanta cette bonne nouvelle au village : « Ne pleurez pas Ntikuma fils d'Ananse. Il m'envoie pour annoncer danse, festin et fête, alors ne le pleurez pas ». Sur ces paroles, Ntikuma apparut, à la grande joie de la foule. Il arrivait en transportant un petit chaudron. Il demanda le silence, posa le chaudron par terre et récita : « Petit pot, petit pot, prépare un festin chaud! ». Par magie apparurent des tables remplies de bols et d'assiettes débordant de nourriture chaude et fumante et des calebasses remplies de vin de palme moussant. Tout le monde assouvit sa faim, il en resta même pour les animaux. Jour après jour, le petit chaudron produisait de la nourriture pour tout le village. Ntikuma devint un héros et put désormais s'asseoir au Conseil des Anciens.

Ananse devenait de plus en plus envieux. Un soir, il demanda à son fils ce qui était arrivé durant les trois jours de sa disparition. Ntikuma révéla tout en lui demandant de garder le secret. En chassant un lézard, il s'était aventuré dans la forêt. Puis, il aperçut trois noix de palme qui roulèrent puis tombèrent dans un trou noir. Poursuivant les noix il avait glissé longtemps dans un tunnel noir et s'était retrouvé dans une caverne où vivait une vieille dame. Elle l'envoya dans son jardin en lui ordonnant : « il y a plusieurs ignames dans mon jardin, certaines d'entre elles te diront : "Récolte-moi!", ne les prends pas. D'autres protesteront "Ne me cueille pas, par pitié!", ramasse ces dernières et amène-les. Une fois au jardin, les cris des grosses ignames Pona étaient les plus forts : « Moi! Récolte-moi! », Ntikuma les ignore et choisit plutôt les petites

*ignames d'eau qui suppliaient: « Ne me récolte pas! ». **La bêtise de son fils prit Ananse de surprise : Pourquoi récolter des petites ignames d'eau plutôt que les grosses ignames Pona? ** Ntikuma revint et la vieille dame lui dit de peler les ignames, de jeter la chair et de mettre la peau dans le chaudron. Très surpris des instructions, il obéit tout de même. Après avoir jeté l'eau bouillie, étonnement, se trouvaient de délicieuses tranches d'ignames et une sauce « palava » onctueuse. La vieille dame dit : « Mon fils, tu es obéissant. La pièce à côté est remplie de chaudrons. Choisis celui qui te suppliera de le laisser. Mon oiseau jaune te guidera ensuite ». Il y avait dans la pièce des centaines de pots, dont certains gros chaudrons. Cependant, un tout petit pot supplia : « Ne me prend pas », et Ntikuma le choisit. Ananse s'écria : « Tu aurais dû en prendre un gros, il aurait produit plus de nourriture! ». Mais Ntikuma lui répondit : « Il valait peut-être mieux écouter les instructions de la propriétaire ». Ananse rétorqua : « Crois-moi, tu aurais dû prendre le gros pot ». Cette nuit-là, Ananse ne dormit pas. Il pensait à cette pièce remplie de chaudrons : « Demain, j'irai en chercher un gros! »*

Le lendemain, même si l'ensemble du village mangeait maintenant à sa faim, Ananse prétendit chasser un lézard et s'enfouit dans la forêt comme l'avait fait son fils. Il repéra trois noix de palme qui roulèrent jusque dans un trou. Ananse sauta dans le tunnel et se retrouva chez la vieille dame. Elle ne disait rien. « Grand-maman, aimeriez-vous que je vous cuisine de l'igname? » Elle donna à nouveau ses instructions étranges : « Si tu le souhaites. Ne prends pas les ignames qui le demandent, mais ceux qui souhaitent rester au jardin ». Ananse répondit : « Oui Grand-maman ». Une fois à l'extérieur, les grosses ignames Pona hurlèrent « Cueille-moi! », tandis que les petites ignames d'eau l'imploraient : « Pas moi! ». Même un enfant savait que de grosses ignames Pona goûtaient meilleur. C'est ce qu'il rapporta. La vieille dame assise sur son tabouret lui indiqua de se débarrasser de la chair et de cuire les pelures. Mais Ananse pensa : « Quelle vieille folle! » et jeta l'écorce pour cuire l'intérieur des ignames. Après qu'elles eurent bouilli pour un long moment, Ananse les égoutta. Mais il ne restait plus que du gravier dans le chaudron. Le ventre creux, Ananse demanda : « Grand-maman, ne me donneriez-vous pas un chaudron pour emporter? ». « Va dans la pièce d'à côté et prends le pot qui te demandera de le laisser tranquille ». Derrière la porte se trouvaient tous les chaudrons qu'il est possible d'imaginer. Les pots lui proposaient de cuisiner des merveilleux plats pour lui. Un seul protesta : un minuscule pot encore plus petit que celui de Ntikuma. Ananse lui répondit : « Évidemment que je ne te choisirai pas! » Il prit l'énorme marmite en or qui lui promettait argent et festins. Ananse demandât permission de partir à la vieille dame qui ne répondit pas. Puis il remarqua l'oiseau jaune et lui réclamât : « Vas avertir mon peuple qu'ils préparent les célébrations de mon retour, qu'ils se réunissent en mon honneur! »

Lorsqu'Ananse revint avec le gros chaudron d'or, le village s'était réuni, on accueillit son retour avec des tambours, des chants et des danses. Ananse s'écria : « Voici, mon peuple, le chaudron d'or qui préparera un banquet tel vous n'en avez jamais vu auparavant! Marmite dorée, prépare-nous un festin! » Un grondement se fit entendre, un grouillement, des bulles émanèrent. Puis, rampèrent hors du chaudron des serpents, des lézards, des vers et des chenilles qui se dirigèrent dans des assiettes gluantes. Dans le ciel, on entendit le rire de l'oiseau jaune qui ressemblait à la voix de la vieille dame. « Mange ta cupidité Ananse! Mange ta jalousie! Tu aurais pu demander des animaux pour la chasse ou de la pluie pour les plantations. Mange ce que tu as récolté! »

Depuis ce jour, Ananse est grimpé dans sa toile au coin du plafond pour se cacher de la honte.

La version sur laquelle nous nous basons est prise en exemple dans un livre de contes pour enfants de la Canadienne d'origine ghanéenne Adwoa Badoe (2008 : 11-18) et il s'agit d'une version librement résumée et traduite du conte. Cependant, comme elle l'indique au début de recueil, chacune des histoires d'*Ananse* (l'araignée) lui a été transmise dans son enfance et avant de les mettre par écrit, elle a consulté plusieurs Ghanéens pour tenter de combiner les différentes variantes possibles. Plusieurs des histoires auraient pu être choisies en exemple. Celle-ci, « Ananse and the Feeding Pot », illustre bien le genre et comporte plusieurs leçons morales.

Nous retenons quatre principaux enseignements moraux de l'écoute, ou de la lecture dans ce cas, de ce conte :

1) Il faut obéir aux personnes âgées, et ce, malgré notre incompréhension de la raison derrière leurs commandements. Nous avons demandé à un Ghanéen, Kwasi, d'interpréter cette histoire, et l'aspect qui l'a marqué est également la transmission de l'expérience des personnes âgées et la nécessité de respecter leur autorité (plus qu'un conseil, moins qu'un ordre) :

You have to obey instructions: there is a proverb on this, you have to obey people who are the older: Where your Grandfather would stand and see, if your father is climbing a tree, he cannot see it. Which mean that your grandfather have more experience in life than your father so he can see further. Then it continues again If your grandfather says something to you, you shouldn't say I'll ask my father first before I agree on it. Which mean that your grandfather was here before in the world, before your father, so Ananse should have listen [sic] to the old lady (Kwasi, 6 février 2012, Ho).

En effet, dans l'histoire, lorsque Ntikuma arrive chez la vieille dame et qu'elle lui donne une série d'instructions étranges, il obéit sans rouspéter et est couronné de succès. La vieille dame le félicite d'ailleurs : « *Mon fils, tu es obéissant* » et c'est pourquoi elle lui remet le pot magique. Cependant, Ananse est désobéissant et considère même la dame

comme une « *vieille folle* », mais il échoue. Ce commandement moral (obéissance aux anciens) est également au cœur de la culture et de l'éducation au Ghana, comme dans plusieurs autres pays africains et autres cultures traditionnelles.

2) Il faut avoir une attitude d'humilité vis-à-vis de l'étendue de notre connaissance. C'est parce qu'il pense tout savoir qu'Ananse refuse d'écouter les instructions de la vieille dame. Il s'agit par ailleurs d'un comportement récurrent d'Ananse, dont la suffisance teinte chacune des histoires. Son fils Ntikuma propose plutôt l'argument inverse : « *Il valait peut-être mieux écouter les instructions de la propriétaire* » et agit en conséquence. Même si les instructions en question entrent en conflit avec l'ensemble des connaissances qu'il connaît, il choisit d'obéir aux ordres en présumant de la supériorité de l'expérience de la vieille dame.

3) La cupidité cause malheur. Il est bon d'être généreux et de faire profiter la collectivité de nos capacités ou de nos biens plutôt que d'être avare. La jalousie nuit au bien collectif. Encore une fois, l'égoïsme caractérise Ananse dans chacune des histoires. Alors que Ntikuma fait profiter à l'ensemble de la communauté, Ananse est motivé par l'envie et la quête d'un prestige individuel. La condamnation de cette attitude se retrouve à la fin du récit par le ricanement de l'oiseau jaune : « *Mange ta cupidité Ananse! Mange ta jalousie! Tu aurais pu demander des animaux pour la chasse ou de la pluie pour les plantations. Mange ce que tu as récolté!* »

4) Parfois les apparences sont trompeuses (tout ce qui brille n'est pas or). Le meilleur peut se trouver dans ce qui paraît au préalable contenir peu. Le pot de Ntikuma est le plus petit; celui d'Ananse est le plus gros, et recouvert d'or. Néanmoins, c'est le minuscule

chaudron qui nourrira l'ensemble du village malgré son apparence. Ce sont également les pelures des petites ignames d'eau qui donneront les délicieuses tranches d'ignames et la sauce *palava* alors que les grosses ignames Pona se transforment en poussière. Ceci enseigne qu'il ne faut pas toujours se fier aux premières impressions.

Les enfants écoutant cette histoire s'identifient non pas à Ananse, mais à Ntikuma. D'une part parce qu'il est le fils, et donc l'enfant et non le père. Mais surtout parce que c'est lui le véritable héros. Ananse représente la mise en action de la tentation et de la facilité. Cependant, devant le manque de succès de ses comportements, qui, comme dans plusieurs des autres histoires, le conduisent à se retirer dans le coin du plafond par honte, il n'est pas intéressant de chercher à suivre son cheminement.

4.3.2. « ANANSE AND THE POT OF KNOWLEDGE »

Une autre histoire d'Ananse, que nous avons lue également dans des livres sur la culture des Akans du Ghana ainsi que dans le livre de conte de Badoe (2008), nous a été racontée par Kobina en la présence de Kwasi. Il ne se souvenait plus de l'histoire précédente, mais a voulu quand même tenter de nous aider en répondant à notre question par une autre histoire d'Ananse et d'un pot. Le même conte porte également parfois le titre de «Ananse and the Pot of Wisdom ».

[Q.] *Do you know the story of Ananse and the Feeding Pot?*

[Kobina]: *Feeding Pot? I'm not sure I remember... There's another one with a pot. The knowledge was in a big pot. They gathered all the knowledge in the community. And he climbed a tree with the knowledge in front of him. So his son saw him and called him: Daddy you should climb with the pot behind you. So when his son called him he got annoyed and got furious that he could not climb with the knowledge. So the pot fell and broke and the knowledge was spread all over the world. That is why the knowledge is*

shared by people all over the world and each specific person has a knowledge about one thing.

[Intervention de Kwasi] *That's not how you have to end it! You have to ask: « What do you learn from it?» The conclusion of this story is that one person can never have all the knowledge and the knowledge cannot be put in a pot that you're gonna hide it [sic]. And every individual have [sic] a bit of knowledge. And also you should not be greedy.*

[Kobina] *Yes, that is the meaning* (Kwasi et Kobina, 20 février 2011, Mampong).

Yankah relate également une variante de la même histoire :

One day, Ananse put all wisdom in the world into a pot and decided to put it out of reach of all men. He would throw wisdom away so that the rest of mankind would be fools. With the wisdom pot on his back, he came across a fallen tree which had blocked the path except for a small gap underneath the tree. Ananse made several attempts to pass beneath the tree with the pot at his back, but to no avail. Kweku Tsen, his son, who was watching silently, at last volunteered a piece of advice to his father, « Put the load on the fallen tree, pass beneath the tree without the load, and pick up the load from the other side », he advised. Ananse complied and succeeded. Yet realizing wisdom was not his monopoly after all, Ananse in frustration smashed the wisdom pot. The pot broke and wisdom spread to all mankind (Yankah, 1995: 44).

La morale de l'histoire selon l'auteur est que « Like wisdom, speech is accessible to all people (1995: 44) ».

Cette histoire contient deux enseignements moraux principaux qui ont été soulignés par les deux interlocuteurs et qui font échos aux leçons morales du conte précédent (« Ananse and the Feeding Pot »):

- 1) Le savoir est collectif. Il faut faire preuve d'humilité quant à l'étendue de nos connaissances puisque celles-ci sont forcément partagées et que chaque individu possède une part de la connaissance.
- 2) Il ne faut pas être égoïste et cupide. Encore une fois, l'astucieux Ananse n'est pas récompensé par sa ruse, car il la met au service de son intérêt propre et non du bien commun.

4.3.3. « THE DEATH OF ANANSE »

Kobina continua en nous révélant la deuxième histoire d'Ananse qui se trouvait encore dans sa mémoire :

[Kobina] *I remember another one with Ananse. The farm one where he pretends he's dead? Okay! How would I start?*

There was a lot of food in the farm. So he pretended he was sick so he's about to die. He requested that if he died he should be buried in the farm and to put with his body cooking utensils, pots, mortar and pestle, salt, everything needed for cooking. [Kwasi] In Ghana, when you die, they will put objects with your body for the journey after. So sometimes, people that are sick and going to die specify what they wish. [Kobina] And also he asked that they shouldn't bury him, they should just build a hut and leave him inside. [Kwasi] And if the people wouldn't do it they think that the ghost can kill them so they need to do as he said. [Kobina] So he pretended he died. Everybody assumed he is dead. So he's in the hut in the farm. So after that, like everyday he wakes up, take yam, cassava, garden egg, okro or all the food stuff in the farm, anything, to prepare food and eat. And after that they think he's still dead. It continues for a long time. So the people start to see that somebody pluck some pepper, cassava, yam, depending on what he was preparing. So the family think [sic] there's a thief coming to their place every day to steal the food stuff. So they planned to catch the thief by creating a human statue with wood sticks. And they smeared glue on it. So it stands like a human being in the farm. So when Ananse wanted to go that day to take the food to prepare, he saw the statue and thought it was a human being. So he shouted at it to go away but the thing didn't move. So he got closer. And he asked the thing « by the count of three you should move or I will slap you with my right hand». But still the thing didn't move. So he counted « one, two», at three, he slapped the thing and the right hand got stick onto it like this. So he said: « ok leave my hand and my farm or at the count of three I will use my left hand to slap you». So then he repeated the slap with his left hand and got both hands glued on the thing. Then he repeated the thing with his right leg and left leg, his forehead and his stomach. So the next day, his wife and his children came and found out that he was the one who has been stealing the food stuff so he's not really dead.

Ananse became ashamed and ran away in the spider web in the corner of the ceiling. [Kwasi]: This part you can add it to any story where Ananse is ashamed.

[Question] *What do you learn from it?* [Kobina] *In the beginning of the story he was greedy and selfish because he wanted to be the person who ate most of the food. So you shouldn't be greedy (Kwasi et Kobina, 20 février 2011, Mampong).*

Encore une fois, l'égoïsme qui dirige les comportements de l'avare Ananse surpasse sa ruse et le conduit dans la honte. Sa cupidité sera la cause de sa chute .

4.3.4. « THE RICH MAN AND THE WATER »

Kwasi décida également de nous faire part d'une histoire avec un enseignement moral qu'il avait entendu à un discours prononcé lors de funérailles :

Another folktale is also about stealing. It's not an Ananse story but if you wanted you could also replace the character with Ananse. This story first I heard it in funeral. In funerals sometimes they will say stories to advice people. There was a village and this man came from another village and settled there so that he can do his business. So when he first arrived, he was looking around to do business. And one day, he decided to sell drink: palm wine. So he started and they were buying the drink for him so now he decided to cheat the people. If they bought one gallon of the palm wine then he would fetch two gallon of water to mix it with and with sugar also. So he was doing it like that and selling it and he became very very rich. And one day he decided to go back to his hometown. And the village to his hometown you have to travel on water. And he also had a monkey so he took the monkey along on a canoe to cross the river. So he was very happy because he had a lot of money and he started to count the money on the way in the boat on the way to his hometown. As he was counting the money, the monkey was looking at him. And suddenly he fell asleep whilst he was counting the money. So the monkey started to count the money too, but when he counted then he dropped it in the water then he counts then he drops it in the water. Then the money got finished. And before he wake-up [sic], there's [sic] no money left. All the money went into the water. He became poor as he was before he came first to the village.

[Question:] *What do you learn from it?* [Kwasi] *Okay. So, you learn that whatever you do in this world, it will get back to you one day. It's the same water that he used to collect people's money and pretend it was palm wine that collected all the money* (Kwasi, 20 février 2011, Mampong).

Encore une fois, même si le personnage principal de l'histoire n'est pas Ananse, on voit des valeurs récurrentes : la condamnation de l'avarice et de la cupidité notamment. De plus, le vol et l'arnaque sont également très sévèrement réprouvés par les Akans et cette histoire est cohérente avec le système moral. Aussi, Kwasi nous explique que cette histoire a été racontée lors de funérailles ce qui se fait pour donner des conseils aux gens.

Les contes de l'araignée et les autres fables ne relatent pas des événements historiques et ne servent pas à réinterpréter le passé. Cependant, ils contiennent une morale particulière et ancrée dans la culture locale, insistant sur un ensemble de valeurs. La résilience de certaines normes morales traditionnelles indique une volonté de préservation de ces

éléments hérités du passé et considérés comme « bons ». La répétition de ces contes contribue à préserver cette morale.

4.4.CONCLUSION DU CHAPITRE

Après avoir présenté (ch.2) la conception de la tradition dans les communautés akans, et avoir décrit les fonctions des autorités politiques traditionnelle (ch.3), ce chapitre tentait d'exposer quelques piliers du système moral des Akans en observant les principaux véhicules de transmission des normes et des enseignements moraux qui incluent les récits de fondation, les proverbes, les mythes, les légendes et les interdits (vus au chapitre précédent). Nous avons étudié trois types de discours présents dans la tradition orale qui peuvent être utilisés pour orienter le système moral.

En 4.1., nous avons d'abord présenté deux types de récits de fondation qui appuyaient certaines interprétations politiques. D'abord, la légende de *La vieille dame et ses enfants*, expliquait le début de l'humanité et était partagé par l'ensemble des Akans. Ce récit sert à justifier la descendance matrilineaire, la séparation des sept familles claniques akans, la conception du savoir comme hérité des débuts de l'humanité et l'impossibilité d'atteindre Dieu. Ensuite, nous avons repris le discours expliquant les débuts de l'empire Asante. Ce récit glorifie les personnages du premier roi asante Osei Tutu, du prêtre traditionnel Okomfo Anokye, de quatre chefs traditionnels qui devinrent des martyrs et de la reine-mère d'Ejisu Yaa Asantewaa. De plus, la création de l'empire est symbolisée par le Trône-en-Or, qui aujourd'hui encore, participe au sentiment d'unité des Asantes. Ces histoires contribuent à renforcer la fierté nationaliste asante. Les Asantes peuvent également tirer de cette interprétation des événements une leçon de courage et de

patriotisme. La transmission de récits de fondation participe à la construction d'une conception du monde particulière et c'est pourquoi il nous semblait important de tenter de voir quels étaient ces récits chez les communautés akans.

En 4.2., nous avons vu comment un second ensemble de véhicules discursif, les proverbes, recèle également des commandements moraux et assure un certain pouvoir à ceux qui maîtrisent le répertoire de ces adages. Les proverbes non seulement guident les actions en suggérant des pistes d'action, mais assurent également à certaines personnes un respect particulier.

En 4.3., nous avons finalement proposé quelques exemples de contes, dont ceux de l'araignée *Ananse Kwaku*. Ceux-ci visent à inculquer, principalement aux enfants, des valeurs tout en divertissant. Ces véhicules discursifs constituent l'outil pédagogique d'un enseignement moral.

En cherchant à se conformer à un idéal moral, les Akans utiliseront, consciemment ou non, un héritage symbolique tiré de leur héritage culturel. Ce chapitre cherchait donc à observer certains de ces outils permettant de modeler la tradition, et par extension le système moral.

CHAPITRE V :
PERFORMANCES ET RITUELS AKANS : LES FESTIVALS, LES MARIAGES
ET LES FUNÉRAILLES

Les cérémonies publiques célébrées lors des festivals, des mariages et des funérailles permettent d'observer les interactions entre, d'une part, un héritage traditionnel et, d'autre part, une volonté d'ancrer la communauté dans le présent. Ces événements réunissent les membres d'une communauté dans le cas des festivals, de deux familles dans le cas d'un mariage et d'une descendance matrilineaire dans le cas des funérailles. Dans chacun de ces cas cependant, des rituels sont célébrés lors des cérémonies qui accompagnent l'événement. Par ces performances est transmise une certaine tradition. Chacune de ces cérémonies contient donc plusieurs événements discriminatoires par lesquels on remémore ou on oublie des éléments de la tradition, ce que nous avons préalablement défini comme le principe de mémoire. Également, à chacune de ces occasions, les rapports sociaux sont négociés. Cependant, chacun n'a pas la même interprétation des rituels observés, comme le note Obeng en traitant plus spécifiquement du cas asante :

The Asante need to be socialized (undergo cultural learning) in order to understand the meaning of their sacred symbols; also, because each person brings his/her private understandings and biographies to the ritual context, a particular ritual tends to mean different things to different people. Each Asante participant in a ritual selects, regroups, interprets, and reworks meanings given him/her in the public domain to suit his/her needs. As those actors reorder their structures of meaning, they contribute to Asante cultural reconstruction (Obeng, P., 1996: 46).

Les festivals visent plusieurs objectifs directement politiques : obtenir plus de financement pour la communauté de la part du gouvernement central, accroître le prestige social des autorités traditionnelles, définir les priorités et les orientations des projets

socio-politiques et établir ou solidifier un réseau social permettant de mettre en action ces idées. Les mariages et funérailles jouent des rôles similaires, mais à l'intérieur des familles élargies. Chaque mariage implique l'union entre deux familles et non entre deux individus et le processus traditionnel est toujours celui qui prévaut et qui passe avant le mariage à l'église qui est secondaire. Pour ce qui est des funérailles, chacune de celles-ci est surtout l'occasion de démontrer l'ampleur du succès de la famille du défunt au reste de la communauté, ce qui vise à accroître le prestige et la réputation de cette famille. Ce chapitre cherche à comprendre les objectifs sociaux de ces différentes cérémonies (festivals, mariages, funérailles) en examinant le déroulement des rituels. Nous examinerons particulièrement comment ces occasions spéciales solidifient le lien social et (re)définissent la relation d'une communauté ou d'une famille à son passé.

5.1.FESTIVALS (*AFAHYE*)

Annuellement, chaque communauté akan organise une grande célébration qui dure généralement une semaine et dans laquelle on remercie les dieux pour les récoltes, on purifie la communauté par des offrandes pour contrer les interdits ayant été enfreints, on invoque les ancêtres et on commémore des lieux d'importance historique. Nous avons assistés lors de nos séjours au Ghana à trois festivals akans: *Akwasiadee* (3 avril 2011, Kumase), *Ohum Festival* à Mamfe (22 janvier 2011) et « Easter Festival », dans le Plateau Kwahu. Un interlocuteur nous a également décrit en détail le déroulement de l'*Ohum* festival à Obosomase en nous montrant chacun des lieux où passait la procession (et la vache qui était sacrifiée) (Kwasi, 4 janvier 2011, Obosomase). Nous avons également assisté à un spectacle lors du « yam festival » des Ga à Accra.

Voici la description détaillée de nos observations lors de l'*Akwasiadee* à Kumase :

Au centre, les tabourets sont disposés. Les anciens sont assis, habillés avec des tissus traditionnels (blancs pour la plupart). Certains enfants et jeunes sont également vêtus de façon traditionnelle. Environ 500 chaises sont disposées autour de la place principale. On entend les tambours. Officiellement, la cérémonie commence à 10h30. À 11h45, rien n'est encore commencé.



Photo 16 : Kumase, 3 avril 2011. *Akwasidae* Festival.

Des hommes arrivent avec des parasols. Un chef arrive sous un parasol. Derrière lui, on bat les tambours, il passe rapidement. Une dizaine de « Blancs » sont également présents. Certaines femmes portent des shorts très courts (ce qui est considéré comme vulgaire dans la culture locale) et prennent des photos des chefs traditionnels présents. 12h20 un chef arrive et passe au centre de la place publique. Trois parasols, une cohorte de tambours et de personnes qui marchent derrière. Un groupe de femmes chantent derrière un microphone. Les trois chefs sont maintenant assis au centre de la place. 12h40 les sièges sont maintenant remplis. La musique et les chants s'intensifient. Un énorme parasol arrive. Des « Blancs » prennent des photos. Trois chefs arrivent suivis d'une reine-mère. Il y a une vingtaine de « Blancs ». Il y a une quinzaine de chefs que l'on peut identifier grâce aux parasols. Cinq nouveaux chefs s'ajoutent à eux.





Photo 17 : Enfant accompagné d'une cohorte laissant croire qu'il s'agit d'une autorité traditionnelle.

La foule s'attoupe devant un enfant (8 ans environ) vêtu d'un tissu traditionnel qui arrive sous un parasol entouré d'une cohorte d'hommes également vêtus de façon traditionnelle. Un ancien danse portant un chapeau et une épée et plusieurs autres couteaux dans son pagne : « He's an abrafɔ », m'explique Kwaku qui m'accompagne. Les abrafɔ étaient les bourreaux qui étaient aussi responsables des exécutions avant l'abolition de la peine de mort.



Il y a maintenant environ 25 parasols (chefs). Un chef vient de passer avec un gros parasol, accompagné de plusieurs personnes incluant des joueurs de fontonfrom (gros tambours traditionnels) sculptés de symboles adinkra. Des hommes armés de fusils ferment le groupe. Kwaku : « This must be an important chief, maybe omanhene ».

Les chaises sont remplies maintenant et plusieurs personnes se tiennent debout derrière. La cérémonie n'est pas commencée. Il y a environ 1000 personnes en tout. 30 chefs (parasols) sont arrivés à 13h. À 13h30 : 40.

Un homme transportant des herbes arrive.

Un palanquin arrive transportant un chef traditionnel probablement plus important que les autres. Il y a maintenant environ 2000 personnes dans l'assistance.

Les Ghanéennes assises devant nous sont venues dire à trois personnes blanches que les chaises sur lesquels ils étaient assis étaient prises. Cela semble faux puisque nous étions là depuis le début et que les Blancs sont arrivés bien avant les Ghanéennes. Cependant, elles ont réussi à « chasser » les Blancs, et sont allés chercher une troisième femme pour s'asseoir. Puis elles nous demandent (à Kwaku et moi) de quitter, mais nous refusons... en Twi!

Le roi asante Nana Osei Tutu II arrive assis seul sur la banquette arrière d'une grosse voiture noire luxueuse. À l'avant, il y a trois personnes incluant le chauffeur. L'assistance se lève lorsque la voiture passe lentement devant.



En quittant nous voyons un peu en dehors de la place principale l'endroit où les dons ont été déposés. Plusieurs gros moutons sont attachés, une caisse de tomates, des caisses d'œufs, de la viande, de l'ignam, des sacs de riz, de l'huile, des bouteilles d'alcool, ... (3 avril 2011, Kumase).

Nous avons également reçu, lors de l'*Akwasiade*, une invitation pour un autre festival qui avait lieu en novembre : « Kumasi International Black Arts and Cultural Festival ».

Sur l'invitation étaient imprimés cinq symboles de l'*adinkra*, le premier était *sankofa*.



Photo 18 : Carton d'invitation pour un festival culturel.

Le 22 janvier 2011, nous avons également assisté au festival *Ohum* à Mamfe (Akuapem South). Nous avons alors suivi la foule qui accompagnait les chefs traditionnels et reines transportés sur des palanquins, et sous des parasols, sur une distance d'environ 1 km. Après avoir observé des danses et vu les prêtres traditionnels et *akyeame* offrir des libations aux ancêtres et aux dieux, nous avons écouté les discours des différentes autorités traditionnelles, dont le chef de Mamfe, sur la place publique décorée de publicités, notamment d'entreprises de télécommunications.





Photo 19 : Mamfe, 22 janvier 2011. Chefs traditionnels et reine-mères se faisant transporter sur des palanquins lors de l'*Ohum Festival*.



Photo 20 : Mamfe, 22 janvier 2011. Chefs traditionnels et reine-mères réunis devant la place publique lors de l'*Ohum Festival* commandité par l'entreprise de télécommunications MTN.



Photo 21 : Mamfe, 22 janvier 2011. Prêtre traditionnel accompagné d'un assistant et de quatre *akyeame* offrant de l'alcool aux ancêtres et aux dieux.



Photo 22 : Mamfe, 22 janvier 2011. Parasol affichant plusieurs symboles du système adinkra, dont l'idéogramme *sankofa* dans ses deux versions.

Au cœur de chacun des festivals se trouvent des rituels. Ceux-ci ont d'abord une fonction normative : « rituals help sustain and perpetuate an ideal image of society (P. Obeng, 1996: 47) ». Les festivals sont aussi des fêtes donnant à chacun l'occasion de célébrer en assistant à des spectacles, en dansant et en abusant de la nourriture et de l'alcool sans ressentir de culpabilité. Lorsque l'on demande aux Akans de nommer un *bon* élément de leur tradition qui a été préservé dans les pratiques contemporaines, plusieurs répondent : « les festivals ». Dans la plupart des cas, ces rassemblements visent à accueillir la nouvelle année qui débute à un moment différent pour chaque localité. Également, les trônes noircis représentant les ancêtres sont presque toujours au cœur des cérémonies, en ce sens, les festivals sont bel et bien liés non seulement à la culture, mais aussi aux religions traditionnelles. En effet, non seulement le chef, mais aussi le prêtre sont des acteurs majeurs des festivals. Aussi, les rituels sont religieux, on invoque chaque fois les ancêtres et les dieux :

The general name for a festival among the Akan is *Afahye*. The chief's house and that of the head priest are refurbished by singing old women; the blackened stools are taken to the stream and sprinkled with water; pieces of sacrificed and new food crops are put on each stool. Then the spirits are invoked to start the new year which begins at different times in different localities (Nukunya, 2003: 64).

Le festival annuel est un moment culminant où la communauté fait le point sur l'année écoulée pour mieux entamer la nouvelle année. On revivra aussi souvent les moments de fondation du village ou de la ville. Dans certaines régions, il existe également des plus petits festivals, qui ne sont pas annuels, comme l'*Adae* des Asantes, qui a lieu chaque deux semaines. Dans tous les cas, les ancêtres seront sollicités, ce qui contribuera à les maintenir dans la mémoire collective. Owusu-Sarpong, traite du cas des festivals asantes :

En Asante, l'on a coutume de se souvenir des temps lointains de la création des premiers villages (*kro*), des premiers États (*aman*) et des gestes de leurs fondateurs au cours de rites espacés tout au long de l'année calendaire akan. Lors de l'*Adae* bimensuel et de l'*Odwira* annuel, les chefs aux côtés de leurs reines mères et des aînés des royaumes, se rendent près des « sièges noircis » (*nkonwa tuntum*) des ancêtres royaux, précieusement gardés dans une pièce qui leur est réservée (*nkonwafieso*), et déposent des offrandes dans les *kuduo* placés devant chacun d'eux; par ces gestes symboliques et les prières qui les accompagnent, les continuateurs de la lignée royale entrent alors en consultation avec ceux qui, quoique « partis » en *Asamando* (au royaume des morts), sont encore « présents » dans le monde des survivants (Owusu-Sarpong, 2003b : 229).

Un des plus gros festivals qui s'avère le plus répandu parmi les communautés akans est le festival *Odwira*³⁰ qui est célébré annuellement. Gilbert explique que les premiers Européens le considéraient comme le festival de la récolte de l'igname. Ce n'est pas faux, mais il ne s'agit que de l'un des aspects de ces célébrations. D'abord, la personne du chef est omniprésente et au cœur des festivités. Les autorités traditionnelles performeront en effet des rituels pour demander aux ancêtres et aux dieux de pardonner les infractions interdites ayant été commises durant l'année et pour assurer le succès de la communauté dans l'année à venir. Ces rituels religieux, impliquant les trônes noircis, assurent de la présence des ancêtres, à qui l'on offre des sacrifices lors des célébrations, c'est pourquoi le prêtre est aussi un acteur important des festivals.

Early Europeans called *Odwira* a 'yam festival' because it celebrates the first yam of the year. Yam is the main staple and symbolically the most important food. The local name *Odwira* comes from the root 'to cleanse', the implication being that the town must be purified from the pollution of the previous year so that all may eat: people say, 'We wash before we eat.' The local and foreign names allude to different aspects of the same ritual. The main focus of *Odwira* is on the king, whose individual well-being represents that of the kingship: the site sustains the relationship between the living, their deceased ancestors and the as yet unborn descendants. Were the king to fall ill, *Odwira* would be curtailed or not performed (Gilbert, 1994: 103).

D'autres types de festivals annuels sont également célébrés et varient selon les différentes régions akans. Certains festivals sont liés aux interdits verbaux. Le festival *Apoɔ* des

³⁰ Pour une description détaillée des rituels célébrés pour chaque jour de la semaine principale du festival *Odwira* dans la région d'Akropong (Akuapem) ainsi qu'une comparaison entre les procédures idéales et ses variantes dans la pratique pour trois années différentes (1976, 1977 et 1987), voir Gilbert (1994).

Brong (sous-groupe akan) en est un bon exemple. Durant ce festival, les insultes envers les chefs sont permises, et même encouragées, sans qu'il y ait aucune punition qui soit encourue. On renverse ainsi les hiérarchies socio-politiques et on tente d'évacuer ainsi les tensions créées par l'exclusion au pouvoir d'une part de la société :

Les Akans croient en la menace inhérente à la parole réprimée. Les Brong de Nkoranza, de Techiman et de Wenchi en sont convaincus au point d'avoir mis en place un système rituel annuel de régulation de la parole, qui se veut fête de la parole libérée, l'*Apoɔ*. Au cours de cette période d'exception, on crève les abcès sociaux; les rôles sont inversés, de manière à permettre aux déshérités et aux opprimés de déverser leur trop-plein de rancœur par le biais de propos insultants qu'ils jettent à la face de ceux qui les ont subjugués tout au long de l'année (Owusu-Sarpong, 2000 : 113).

Un autre exemple de festival plus particulier est l'*Aboakyer* qui est célébré dans une communauté *Efutu* à Winneba. L'événement central du festival est une chasse à l'antilope hautement symbolique, visant à sacrifier au dieu Penkye Otu un animal le représentant :

La célébration d'un festival se transforme parfois en véritable jeu théâtral communautaire du renouveau; il en est toujours ainsi chez les Efutu de Winneba, au moment de leur *Aboakyer*. Les confréries de chasseurs *dentzefo* et *tufuafo* ont pour tâche d'assurer la protection du dieu (*obosom*) Penkye Otu; ce dieu tutélaire est représenté par l'antilope *wansan*, qui porte un nid d'oiseau dans ses cornes. Le jour du rite, pendant que le chef et les aînés sont assis devant le palais, les chasseurs partent en brousse à la chasse aux antilopes, en portant des masques ou des représentations sculptées des ancêtres. Le premier animal capturé, considéré comme une réincarnation du dieu Penkye Otu, est alors présenté au chef qui le sanctifie en le touchant de la pointe des pieds; puis les prêtres attachés à ce culte le sacrifient dans le sanctuaire, et sa tête est placée sous l'arbre sacré Penkye. Une explosion de joie collective suit ces gestes de purification symbolique de l'âme (*kra*) du dieu Penkye et la fête clôture le rite (Owusu-Sarpong, 2003b : 29-30).

Notons ici que les chrétiens participent en masse à ce festival, à titre de spectateur, mais aussi en prenant part au festin dans lequel l'antilope est mangée. Or, il s'agit d'un rituel religieux, visant à apaiser un dieu. Au chapitre 6, nous reviendrons sur ce type de comportement qui peut paraître contradictoire : nous l'interpréterons comme l'expression d'une double identité (traditionnelle et chrétienne).

Quel que soit le type de festival, celui-ci est toujours haut en couleur grâce aux parures et aux habits des autorités traditionnelles qui participent aux activités. En effet, lors de ces événements, chacune des autorités traditionnelles revêt ses plus beaux habits. Parfois, les costumes traditionnels seront complétés par des accessoires symboliques ou religieux. Les tambours traditionnels au son desquels bougent des danseurs traditionnels résonnent également lors des différentes cérémonies (Owusu-Sarpong, 2003 b : 27).

Si la majorité des gens apprécient les festivals parce qu'ils sont une occasion de se divertir, ceux-ci ont également d'autres fonctions. D'abord, ces manifestations culturelles publiques sont directement associées à une certaine transmission de la tradition. Aussi, les festivals permettent aux chefs de réitérer le lien entre le monde des vivants et le monde des ancêtres et des dieux. Ils ont une fonction religieuse. Ensuite, les festivals servent à réitérer la légitimité politique des autorités traditionnelles et le chef traditionnel entreprend lors de cette période une véritable campagne de relations publiques auprès de sa communauté. Finalement, les festivals sont des moments privilégiés pour faire valoir auprès du gouvernement central du Ghana les priorités locales. Nous examinerons maintenant ces différents aspects des festivals qui font d'eux des manifestations politiques.

5.1.1. TRANSMISSION DE L'HISTOIRE ET DE LA TRADITION

Les festivals sont souvent qualifiés de « traditionnels ». Il ne faut pas oublier que les festivals servent à renforcer un discours dominant de l'histoire de la communauté afin de le transmettre aux nouvelles générations. Dans cette perspective, ils sont effectivement traditionnels, au sens où ils transmettent une lecture particulière du passé, ce qui

correspond à la définition de la tradition. Si plusieurs rituels réfèrent à des événements du passé marquants pour la communauté, on explique rarement explicitement ce lien. Conséquemment, la connaissance réelle de l'histoire diffère grandement parmi les spectateurs et la transmission cible surtout les cercles de personnes entourant de près les autorités traditionnelles.

Néanmoins, les habitudes culturelles sont mieux partagées que les interprétations historiques puisque nécessitant moins d'explications. Vivre un festival implique de voir, d'entendre et de goûter à la culture locale. Ces expériences reproduites annuellement et identifiées à la culture et à la tradition développent chez les participants des valeurs et des croyances communes. En ce sens, elles tissent les liens sociaux et renforcent la conception commune du spirituel :

The festival as the most important event is also a recurring moment of special significance to the community during which the culture, abstract values, beliefs, worldview and behaviour are expressed (Brempong, 2006: 216).

Il s'agit donc d'une occasion pour solidifier des valeurs et croyances collectives de la communauté.

Parmi les éléments culturels que l'on peut observer lors des festivals, il y a également les danses traditionnelles. Notamment, la façon de bouger des chefs et des rois n'est pas aléatoire ou spontanée. Chaque danse des autorités traditionnelles par exemple est une réaction, une réponse à la façon de jouer des musiciens et chacun de ses gestes signifie son approbation ou sa désapprobation. La façon de danser diffère également selon l'instrument joué et selon l'occasion :

The spectre of the dancing chief, majestically moving in rhythm to the captivating melodious beats of whatever tune the ensemble of African traditional drummers and

musicians would be playing, constitutes one of the most picturesque and memorable scenes one is likely to see at any formal assembly of chief and subjects in modern Ghana. Of course the chief would not be the only one to break into dance. He would certainly not be the first to break into dance at any formal or ceremonial assembly of chief and subjects in the traditional Ghanaian setting. But as often as not, on such occasions, his majesty the chief would for a while take to dancing and his mere act of dance normally moves his assembled mass of subjects into fits of gusto and frenzied shouts of admiration, appreciation and sincere encouragement. When the chief dances, he becomes the cynosure of all eyes. But the chief does not dance 'by heart.' That is to say the chief does not dance anyhow; he does not perform, by way of dance, whatever torso, head or limb movement that takes his fancy. There are protocols and conventions the chief need observe in his dance, as indeed in everything else. There are symbolic gestures and movements he may have to make as integral parts of his dance. In addition, the chief would of course have to dance to the tune of the beats being played on the occasion concerned. If the traditional ensemble of musicians play out the *Kpalogo*, or the *Agbadza*, or *Osoode*, or *Adowa*, or *Fontomfrom*, or the *Borboorbor*, or the *Bosoe* - whatever - the chief would have to dance accordingly. His Majesty the Chief would as well have to dance to the dictate, nature and mood of the function and occasion at which the music is being played out (Ansah-Koi, 2006: 505).

Les festivals sont souvent associés au moment de l'année où ils se tiennent, par exemple le festival *Odwira* est associé à la première récolte de l'igname. Or, en plus de se tenir à un moment privilégié, les festivals sont également ancrés dans un espace précis. Les endroits où se tiennent les différents rituels ne sont pas choisis au hasard. Gilbert (2010) traite de la symbolique des lieux visités et des atours royaux utilisés lors des rituels célébrés à Akropong (Akuapem) lors du festival *Odwira*. Elle explique que la procession passant dans la ville s'arrête dans certains endroits d'importance historique chargés de significations. Par exemple, le cortège s'arrête au Palais royal d'Akropong à l'ombre d'un imposant arbre appelé Mpeni. Il s'agit d'un lieu de culte (*shrine*), l'arbre est la maison d'un dieu : « The shade provided by Mpeni Kofi (Friday-born Mpeni) is compared to the protection of the king; it is viewed as an assault on the state for a leaf to be cut from this tree and a gun shot into Mpeni would imply the destoolment of the king (439) ». En plus de servir de lieu d'arrivée pour la procession, chaque jour de la semaine durant le festival, à partir de la pièce du palais servant à entreposer les trônes traditionnels, on offre de la

purée d'igname aux racines de Mpeni dont on dit qu'elles s'étendent à l'ensemble des maisons d'Akropong. Les anciens s'arrêtent à huit endroits de commémoration différents lors de la marche. Il est paradoxal de noter que, bien que ces lieux soient commémorés annuellement et publiquement lors de cette cérémonie, peu de gens parmi la population connaissent les raisons du choix de ces espaces ou l'histoire qui leur est attachée :

Akropong people do not like to discuss these things and, in fact, most do not know much about them. Events such as these would be shameful to forget, but they are also events that are taboo to mention, and as such are only alluded to indirectly or memorialized in a condensed way, as in oaths (Gilbert, 2010: 439).

Gilbert décrit l'attitude paradoxale des autorités traditionnelles par rapport aux lieux qu'il faut commémorer, tout en refusant de les mentionner. Ceci semble cohérent avec ce que nous présentons dans cette thèse comme des choix normatifs dans la récupération d'éléments du passé, expliquant la conception de la tradition chez les Akans du Ghana. En effet, certains événements historiques, jugés comme « mauvais », sont exclus pour des raisons morales, mais on refuse de les mentionner par peur qu'ils ne surviennent à nouveau. Gilbert dans ses différents travaux (1987; 1989; 1993a; 1993b; 1994; 1997; 2009; 2010) travaille sur différents aspects de la construction du discours historique dominant dans la région akuapem. Dans un article portant sur la communication visuelle de la royauté akuapem lors du festival *Odwira*, elle décrit d'abord la déconstruction, puis la reconstruction historique comme des parties intégrantes des rituels célébrés lors du festival :

The annual royal ritual in Akuapem is centred on the person of the king: it renews him and thus the kingship. It is called *Odwira* ('purification') and lasts for over two months, with a central week of heightened and continuous activity. In *Odwira* the kingship and its history are dramatically deconstructed into their constituent parts, 'cleansed', and then reconstructed; the king symbolically dies and then is given renewed life, and history and the sacred topography of the town are conjoined. The performance of *Odwira* is deemed

to be essential for the kingdom: if it is not performed, it is believed disaster, famine and pestilence will follow (Gilbert, 1994: 99).

Elle poursuit en expliquant que « by invoking timeless symbols, protagonists can manipulate the specific in the present and from this reinterpret the past (Gilbert, 1994: 99) ». Si l'on considère que le discours traditionnel ne sert pas un objectif de « Vérité », mais a plutôt une visée morale, cette manipulation axiologique devient conséquente et judicieuse. En effet, l'idée même de *sankɔfa* implique de ranimer des valeurs anciennes pour pouvoir bâtir le présent sur des bases normatives souhaitées. Ainsi, la reprise des objets et des mots du passé ne sont pas faits simplement pour offrir une performance théâtrale, mais surtout pour définir le présent par rapport aux valeurs sociales à préserver pour le futur. Owusu-Sarpong comprend comme une « affirmation de soi » la participation aux festivals :

La participation actuelle à ces rencontres festives, encouragée par les médias, est donc bel et bien, l'occasion de redire les mots anciens, que déjà l'on ne comprend plus guère, et de faire théâtralement réapparaître des objets d'antan. Il s'agit là d'un mouvement de «renaissance» national qui n'est, en aucune façon, un retour en arrière, mais une affirmation de soi dans le monde (Owusu-Sarpong, 2003b : 32).

Les festivals visent une certaine transmission de l'histoire par une participation des membres de la communauté à des activités culturelles contribuant à construire la tradition.

5.1.2. LA FONCTION RELIGIEUSE DES FESTIVALS

Bien que la fonction religieuse soit au cœur des festivals, les chrétiens d'aujourd'hui tendent à occulter (volontairement ou non) cet aspect et à interpréter les manifestations religieuses comme des rituels coutumiers. Dans le passé, la fonction religieuse était la raison d'être des festivals: « though festivals are usually portrayed as social and feastic

events, they are deeply rooted in traditional religion and serve also as important means of social control (Nukunya, 2003 : 65) ». C'est lors des festivals que les chefs traditionnels demandaient aux ancêtres et aux dieux de leur pardonner leurs offenses et d'apporter prospérité à la communauté pour l'année à venir. La forte symbolique religieuse est un aspect moins connu ou populaire, mais toujours présent dans la plupart des festivals.

Un interlocuteur de Kumase, Uncle Kwadwo, nous a d'ailleurs mentionné que les chrétiens et musulmans (même les pasteurs et les évêques³¹) se levaient en signe de respect lorsque l'on versait des libations pour les ancêtres lors de festivals. Ceci prouvait, selon lui, que les croyances traditionnelles existaient toujours :

It exists, traditional beliefs exists, even for the Christians, the Muslims, it exists. Yes, people still believe in it. Every Ghanaian no matter Christian or Muslim. Once every year there's a traditional festival where they pour libations to the ancestors. There when they pour libation, even the pastors and the bishops they must get up, everybody must get up (Uncle Kwadwo, 17 juin 2010, Kumase).

Les trônes noircis (*blackened stools*) jouent également un rôle symbolique central lors des rituels. Lorsqu'un ancien meurt et que sa vie est considérée comme ayant été exemplaire, on noircit son trône pour octroyer à la personne disparue le statut d'ancêtre. Chaque lignée familiale possède une pièce où sont réservés les trônes noircis. Il s'agit d'un lieu de culte. Les trônes des anciens chefs et reine-mères sont habituellement gardés dans une chambre du palais royal. Lors des festivals, des sacrifices d'animaux sont faits sur un des trônes qui est particulièrement symbolique pour la communauté, comme celui de la première ancêtre ou du premier chef par exemple :

³¹ Il peut sembler étonnant pour un lecteur non familier avec le Ghana de constater la présence de plusieurs évêques à un festival donné. Or, il importe de préciser qu'avec la multiplication des églises charismatiques qui établissent leurs propres critères pour donner des titres, comme « évêques », ces derniers sont de plus en plus nombreux.

The Akan keep in touch with their ancestors through ritual practices at the core of which ritual practices is the blackened stool which is the shrine of a lineage's ancestry. During ritual ceremonies, it is the leader of the lineage who officiates. He offers sacrifices to and makes libation on the stool, and supplicates for the welfare of the lineage (Asante, 2006: 232).

Les rituels impliquant les trônes noircis sont directement religieux puisqu'ils impliquent d'offrir des sacrifices aux ancêtres. Gilbert (1994) décrit le rituel tel qu'il est performé dans la ville d'Akropong (akuapem) :

There are two main rivers in the town: the Adami, which is used for drinking and bathing, is salty and thus associated with the living; the Amanapa, associated with the ancestral dead, is not so and is where widows bathe. The living king (as if an ancestor) drinks water from the Amanapa 'because the Adami is salty' and during *Odwira* the Black Stools of the king and *okoman* are washed (as if living) in the Adami while the *ankobea* (descendants of the king's ancestors) wash theirs in the Amanapa. That is to say, the living king drinks ancestral water (Amanapa) yet his soul (*kra*) and ancestral Black Stools are washed in the salty water of the living (Adami) (Gilbert, 1994: 102).

En plus d'entrer en contact avec le monde spirituel par l'entremise des ancêtres, le festival est aussi le moment privilégié dans l'année pour communiquer avec les dieux : «As man is infallible, chiefs use the festival times to redeem themselves from the taboos broken against the supernatural beings, the ancestors and the deities (Brempong, 2006: 217) ». Cette repentance s'accompagne de cérémonies comprenant des rituels complexes impliquant presque toujours les chefs et souvent les prêtres traditionnels. Ces rituels visent à effacer les mauvaises actions (interdits) commises lors de l'année précédente et à «purifier » la communauté, ses dirigeants, les objets symbolisant leur pouvoir (comme les trônes) et certains lieux sacrés pour l'année à venir :

Thus, taboos promote the festival as ritualistic and ceremonial functions for Chiefs. They purify themselves by means of water, fire, herbs and other things. It is not only that. Sacred objects, places and the communities are also purified. It must be noted that there is no traditional festival in Africa which is not connected to the ancestors, the deities and other supernatural beings. [...] Taboos are the backbone of our festivals and rituals (Brempong, 2006: 217).

Bien qu'il soit parfois difficile de distinguer les rituels culturels de ceux hérités des religions traditionnelles, certaines cérémonies sont explicitement religieuses. Parfois, les gens ne voient pas ces rituels, car certains aspects des festivals sont réservés à un groupe particulier (le chef et sa cour; certains prêtres...) et sont méconnus du public. Certains groupes chrétiens voient d'ailleurs les aspects religieux des festivals comme problématiques. Ils soutiennent que les pratiques païennes ou « sataniques » (manifestations directes des religions traditionnelles) contenues dans les festivals doivent être abolies pour ne garder que les aspects culturels :

Festivals, a strong feature of traditional life, have also become a contested field in recent times. Conflicts between an array of traditional and modernising forces are a common feature at festival time. In many places where these festivals are celebrated, they no longer achieve total participation as some individuals, especially converts to Christianity and Islam, considered them to be 'pagan' and 'satanic' (Ayesu, 2006: 500).

Certains festivals ont par ailleurs été modifiés pour s'accorder avec les nouvelles religions. À Aburi (région akuapem) nous avons appris qu'une journée parmi la semaine consacrée à l'*Ohum festival* est depuis quelques années consacrée à l'Église. Dans les années précédentes, les cérémonies se passaient à l'intérieur d'une église chrétienne différente chaque année (*Evangelical Presbyterian, Methodist, Anglican, ...*). Cependant, étant donnée la quantité importante d'églises (différentes variantes du christianisme) et donc de l'impossibilité de satisfaire tous les croyants, la journée inclut maintenant toutes les églises. À Aburi, les représentants des églises et les pasteurs se réunissent au Jardin botanique et chacun offre un programme pour ses fidèles.

5.1.3. LES RELATIONS PUBLIQUES AUPRÈS DE LA COMMUNAUTÉ

Le festival est également une occasion privilégiée pour confirmer et renforcer l'attestation populaire envers les autorités traditionnelles. En effet, la capacité du chef de mobiliser la société civile varie et il s'agit d'un instrument de mesure de son pouvoir réel. Puisqu'il est interdit de critiquer publiquement les autorités traditionnelles, la participation active ou le refus de collaborer de la part de différents groupes et organisations sociales donne une indication du degré de satisfaction de ces derniers envers le pouvoir. Un interlocuteur nous a d'ailleurs suggéré que certains festivals avaient été créés dans le but de créer une attache entre un village et les personnes y étant nées, afin que ces dernières pensent à aider le village (financièrement, par des projets de développement) : « *Also, in some areas, new festivals have been created because it brings people back home [dans leur village d'origine] at least once a year to talk about development issue of their hometown* (papa Baah, 16 juin 2010, Kumase) ».

Ce que note ici Lentz en analysant les festivals se déroulant dans la région *Upper-West* du Ghana vaut également, dans ce cas, pour les communautés akans :

Cultural festivals offer the paramount chief the opportunity to demonstrate publicly how great a following he can mobilize. [...]

Whether or not « the entire people » of the locality really stand behind the inviting chief must be proved every year. The number of dance groups taking part, the type and size of the prizes, the lavishness of hospitality, and so on depend greatly on the cooperation of the youth and development associations, businessmen, teachers, and the church and the village head-men (Lentz, 2001: 58).

Des négociations et des luttes de pouvoir ont également lieu au sein des comités d'organisation et de planification des festivals. L'autorité morale du chef et sa capacité de

persuasion sont alors des éléments essentiels pour pouvoir orienter les répercussions des événements :

The preparation for a festival, the selection of the festival committee, and the program planning can become an arena for contested power between the paramount chief and his immediate followers, and between both of these and the educated elite working in the towns, who have their own ideas about the most desirable course of the event (Lentz, 2001: 58).

Les festivals peuvent également être perçus comme des campagnes publicitaires des différentes autorités traditionnelles. Une participation importante du public indique la réussite de l'organisation des événements. Les habitants jugeront aussi du succès des cérémonies par le prestige des invités : « For the local population, the list of honored outside guests is an important indicator of the influence of the paramount chief beyond his own region and of the government's interest in the fortunes of the locality (Lentz, 2001: 59) ». Le lien entre le gouvernement d'Accra et les invités lors des festivals fait de ceux-ci des événements véritablement politiques, au sens conventionnel du terme. D'une part, des discussions ont lieu entre les représentants du gouvernement qui assistent à l'événement et les autorités traditionnelles locales. Ceci permet notamment d'attirer l'attention de l'État central sur des préoccupations régionales et de tenter d'obtenir du financement pour régler des problèmes locaux. D'autre part, l'impression des spectateurs envers les élites locales variera en fonction du prestige des invités gouvernementaux :

Which politician is sent by the government to which festival is taken as an indication of the significance the government places on the political loyalty of the host and his followers, as well as, conversely, of the threat posed by the potential opposition. At election time, therefore, festivals become sites to evaluate the power of the state and the locality, of winning votes, and of election promises and demands (Lentz, 2001: 59).

Lors des festivals, on peut donc noter, dans les différentes communautés ghanéennes, des stratégies de communication auprès de la population s'apparentant à des campagnes de relations publiques annuelles de la part des autorités traditionnelles.

5.1.4. LA REVENDICATION DE PRÉOCCUPATIONS LOCALES

Les autorités traditionnelles utilisent aussi les rencontres lors des festivals pour tenter d'attirer l'attention du gouvernement sur des enjeux locaux. D'abord, parce que des représentants du gouvernement assistent aux festivités et côtoient les chefs et son conseil, ce qui permet de discuter de la situation régionale et parfois d'émettre des revendications. Ensuite, parce que, de nos jours, ces événements attirent une forte présence médiatique. Les organisations locales et les autorités traditionnelles peuvent donc tenter d'influer les sujets abordés par les journalistes, pour la plupart venus d'Accra ou de la capitale régionale et connaissant souvent mal l'endroit. Finalement, parce que le contenu des discours qui sont prononcés et le thème annuel choisi pour le festival orienteront la façon dont seront interprétés les événements culturels célébrés. Lentz analyse les festivals dans le Nord-Ouest du Ghana, cependant, les points qu'elle souligne ici sont communs à l'ensemble des festivals du pays :

Annual festivals in memory of ancestors which also strengthen loyalty to traditional political authorities have long been held in many places in Ghana. In recent times, the local elites have increasingly used them as political forums to publicize local interests *vis-a-vis* the capital, while government representatives, in their speeches to the festival durbars, seek to bring government policy closer to the people and appeal to them to rely more on self-help [...] On the one hand, they provide an opportunity for expressing the internal relationships within the locality that the festival represents (between chiefs, the village population, local festival organizers, and the migrating educated elite). On the other hand, relationships are negotiated between the locality and neighboring chiefdoms and ethnic groups, as well as with the wider region and national politics. Today cultural performances during these festivals are always witnessed by state television and by radio and newspaper journalists, as well as by private video cameras and cassette recorders.

Local culture, therefore, is staged in a national context and is mediated by the mass media. Cultural festivals are thus also sites of cultural innovation and arenas where ethnic and local identities, national identity, popular culture, and culture staged by the state confront one another (Lentz, 2001: 48).

De plus, les festivals sont aujourd'hui officiellement reconnus par l'État, à condition de respecter certains critères spécifiques. Cette reconnaissance s'accompagne d'un financement octroyé par le gouvernement. Pour ce dernier, un festival sert à promouvoir les échanges interculturels et le développement, même si ce n'est que rarement la façon de concevoir l'événement des chefs qui préfèrent plutôt insister sur l'aspect traditionnel de celui-là, légitimant par la même occasion le maintien des institutions politiques traditionnelles et donc leur position d'autorité :

Since the 1980s, local cultural festivals are officially recognized if the organizers present the background and aims of the festivals in writing and if the responsible Regional House of Chiefs is in agreement. This means that financial and organizational support by the Commission on Culture becomes possible and the working members of the festival community are given a day off to go home for the festival. [...] For the Ghanaian government the « traditionality » of the festival is less relevant than its ability to promote interethnic exchange and development. The chiefs, however, are constantly trying to legitimize their festivals as traditional ones (Lentz, 2001: 54).

Les enjeux politiques locaux sont donc présents et mis de l'avant lors des festivals. Ces événements contiennent également des coutumes que les autorités traditionnelles cherchent à mettre en lumière. On peut également voir, dans les comportements des chefs et les discours qui sont prononcés notamment, une certaine volonté de faire des relations publiques afin d'accroître le consentement de la population envers leur pouvoir. Cependant, les festivals sont, encore aujourd'hui, d'abord des manifestations culturelles remplies de rituels religieux visant à transmettre certains éléments de la tradition. Les cérémonies entourant les étapes de la vie, que nous examinerons à présent, jouent un rôle similaire, mais à une plus petite échelle.

5.2.LES CÉRÉMONIES ENTOURANT LES ÉTAPES DE VIE

Puisque nous n'avons assisté à aucune cérémonie entourant la naissance (*outdooring ceremonies*) et qu'il existe peu (ou pas) de littérature se consacrant directement au sujet, notre connaissance ne nous permet pas de les traiter ici. Pour ce qui est des cérémonies entourant la puberté, dans la plupart des communautés akans, elles ne sont plus pratiquées. Nous examinerons donc plutôt deux types d'événements, liés à des moments cruciaux de la vie, qui sont mieux documentés et auxquels nous avons eu la chance d'assister : les mariages et les funérailles.

5.2.1. MARIAGE (*AWADEE*)

Le mariage est une étape de la vie importante, au Ghana comme ailleurs. Le mariage implique l'union de deux familles. Nous avons assisté à un mariage chrétien lors de nos séjours, dans la région de Kumase, cependant, comme le mariage traditionnel avait déjà eu lieu, nous avons assisté uniquement à celui à l'église. La cérémonie était très longue et comportait beaucoup de chansons chrétiennes. Plusieurs des femmes portaient des robes en kente. Certain(e)s des aîné(e)s portaient les habits adinkra blanc (sur lesquels sont imprimés en noir des idéogrammes). Un idéogramme « Gye Nyame » était modelé au dos de toutes les chaises de plastique à l'extérieur. Après la cérémonie, les femmes et hommes ont bu de l'alcool fort jusqu'à ce que chaque personne soit complètement ivre (les mariages et les funérailles sont les principales occasions pour les femmes de se saouler) (Kumase, 17 janvier 2010).



Photo 23 : 17 janvier 2010, Kumase. Mariage chrétien.

Nukunya explique l'implication de la famille étendue, dont les membres non seulement assistent à la cérémonie, mais entament également des négociations préliminaires durant les semaines, voire les mois, précédant la cérémonie.:

That is why it is said that Ghanaian marriage is between families and not individuals. This view has added significance because in our extended family system the interest of the relatives in the marriage means that the two families have become *affinal relations* and the children from the marriage become real kin of the two sides (Nukunya, 2003: 47).

Les détails des cérémonies traditionnelles varient d'une communauté à l'autre et d'une famille étendue à l'autre, mais elles sont similaires pour l'ensemble des communautés akans. D'abord, une personne de la famille immédiate du futur marié, plus âgée que lui (souvent son père, ou un frère aîné), informera les anciens du désir d'union du couple. Les anciens des deux familles vérifieront alors la réputation des candidats au mariage, son état médical et ses précédents judiciaires :

In selecting and accepting a potential spouse certain qualities and conditions have to be met. The relatives of each party make sure that their potential affines do not have any serious diseases such as epilepsy, lunacy and leprosy; are not noted criminals or witches³²; are not given to quarrelling and that the prospective spouse himself or herself is hardworking and respectful. It is only when the families are satisfied on these points that proposal is made or acceptance given (Nukunya, 2003: 42).

Une enquête approfondie n'est pas toujours menée ainsi. Un interlocuteur d'une vingtaine d'années, Kwaku, a confirmé qu'auparavant, une enquête avait lieu, mais selon lui, ce n'est plus vraiment une pratique courante. De plus, souvent, la famille connaît déjà le/la fiancé(e) et la cérémonie ne vise qu'à confirmer le projet d'union du couple (Kwaku, 25 mars 2011, Edjisu).

Il existe un interdit chez les Akans concernant les mariages entre des personnes appartenant au même clan³³. Dans le passé, il s'agissait d'un interdit respecté et l'enfreindre consistait à commettre un inceste puisque les descendants de la même lignée familiale étaient considérés comme frères et sœurs. Aujourd'hui par contre, peu de gens

³² Nous reviendrons au ch.VI sur la conception de la sorcellerie et sur les façons d' « identifier » les sorciers et sorcières.

³³ Il existe huit clans pour l'ensemble des Akans. Voir 4.1.1.

se préoccupent de cette contrainte. En effet, nous avons également rencontré plusieurs Akans qui n'étaient pas certains du clan auquel ils appartenaient. Une interlocutrice, Asia, nous a cependant suggéré que cette norme s'appliquait probablement encore pour les autorités traditionnelles, mais qu'elle n'était plus respectée parmi le reste de la population (Asia, 16 janvier 2010, Apam).

Obeng décrit également en détail les étapes du mariage traditionnel et mentionne l'enquête, non seulement autour du passé des candidats, mais de leur famille. Une fois cette étape réussie, l'homme doit se rendre rencontrer les aînés de la famille de sa future épouse, on nomme cette cérémonie « door knocking » :

There is also the situation in which a man and a woman, having been attracted to each other, court for a period of time ranging from several months to years. Once they realize they are interested in each other they notify their parents about the person they court. *Musuapanin* on both sides do a thorough investigation about the backgrounds of the other person's family. The investigators first make sure the man and the woman might not violate the law about *mogyafra* (incest or mixing of blood), and then proceed to verify that there are no incidents or records of *mpatuwuo* (premature death), *yadee bone* (terminal and communicable disease), *awie* (robbery), *awudie* (homicide), and other anti-social acts which they do not wish to see reproduced in their *abusua*. When the elders on both sides find no objectionable traits in the other person's family the man may propose marriage to the woman. The woman then refers the man to her relatives to verify if her parents and other members such as her uncles give their consent. Seeking the consent of the woman's relatives is a phase called *opon akyiri bo*, « knocking at the door». The man pays a fee and also gives drinks to the prospective in-laws. If they accept the *opon akyiri bo*, then the chances are that they favor the union. Depending on the social status of the man and the woman, the gifts the man offers to thank the woman's relatives, *tiri nsa*, may be cash payment, drinks and cloths.

[...] the drinks and gifts are received by the *abusuapanin* of the woman's family and he may offer the *apae* on the day of the *awadee*. During the *apae*, he calls on the *nananom nsamanfo* on both the woman's and the man's sides. The rest of the drinks are served to all the people who have assembled. All those who drink the *tiri nsa* affirm their approval of the *awadee* and the union becomes legally binding (Obeng, Pashington, 1996: 78-79).

Après que les futurs époux aient réussi l'étape de l'évaluation familiale, les anciens conviennent d'une date pour que l'homme puisse aller demander officiellement en mariage sa fiancée. Le rituel lors de cette journée s'appelle « door knocking ceremony »,

puisqu'il s'agit d'aller « cogner » à la porte des parents de la future mariée. Cette demande est toujours accompagnée d'offrandes sous forme d'alcool et d'argent à la famille de la mariée :

Among the Ashanti, drinks and money constitute the [traditional marriage] payment. The formal establishment of marriage results from the payment by the groom and his people (lineage head and parents) of the *tiri nsa* (lit. head wine) which Ashanti describe as *aseda*, a thanking gift. This usually consists of two bottles of gin and an agreed equivalent in cash. [...] Half of the drinks and money goes to her father and the rest to her mother's brother who receives the items as the legal guardian (Nukunya, 2003: 42).

L'argent représente symboliquement le remboursement de deux catégories de biens spécifiques : ceux que la femme devra acheter pour le nouveau ménage (comme de la vaisselle) et ceux que les parents de la mariée ont acheté pour l'éduquer (comme le matelas sur lequel la jeune fille dormait) lorsqu'elle était enfant (Kwadjo, 11 mai 2011, Kumase). Après cette cérémonie, les nouveaux mariés aménageront ensemble officiellement (de nos jours, ils habitent souvent déjà sous le même toit) et seront considérés comme un couple marié.

Traditionnellement, les mariages polygames étaient fréquents, mais la polyandrie n'était pas acceptée. Pour pouvoir marier plusieurs femmes, l'homme devait obtenir le consentement de la première épouse (*yere panin*) (77). Aujourd'hui les mariages polygames sont plus rares chez les Akans, notamment parce qu'ils sont interdits par la plupart des églises chrétiennes. Aussi, un homme qui marie plusieurs femmes doit pouvoir entretenir financièrement chacune d'elles et de ses enfants. Finalement, les jeunes femmes aujourd'hui refusent souvent que leur mari prenne une seconde épouse.

Kwaku nous a également expliqué qu'en cas de séparation, une nouvelle cérémonie avait lieu: « *In the olden days you would go to the father and he would do an enquiry before*

they would accept anything. If one day they divorce, you have to go back to the parents and bring some drinks too. It's like traditional divorce certificate (Kwaku, 28 janvier 2012, Accra) ». Ces «divorces traditionnels » sont cependant plutôt rares. Avant de se séparer, les couples iront en médiation familiale et les deux familles étendues tenteront de trouver une solution aux problèmes rencontrés. De plus, les familles sont généralement réticentes à accorder un « divorce », à moins de conditions extrêmement graves (violence conjugale, alcoolisme sévère, emprisonnement...). Plusieurs personnes au Ghana nous ont répété que si un couple marié ne s'entendait plus, chacune des deux personnes devait essayer de tolérer l'autre et continuer à faire vie commune, surtout s'ils avaient des enfants.

Si plusieurs couples choisissent aujourd'hui de se marier à l'église, ils performeront néanmoins le mariage coutumier avant. Lors de nos séjours au Ghana, différentes personnes nous ont affirmé que les églises refuseraient de marier un couple qui n'est pas préalablement uni traditionnellement. Beaucoup de couples sont mariés par la coutume, mais n'ont jamais célébré de mariage « chrétien », qui est parfois considéré comme un mariage « occidental ». Durant nos séjours, nous n'avons jamais rencontré un couple akan, marié au Ghana, qui était marié à l'église (de façon chrétienne), mais qui n'avait PAS performé une forme de cérémonie coutumière³⁴. L'inverse est néanmoins fréquent, comme l'a mentionné Kofi: « *The traditional wedding is the first because it is the most respected. The family of the woman will ask the things she needs, like a stool, beads, mattress, cooking pots, and they will make the list. Then it is the man that will pay all those things* (Kofi, 11 mars 2011, Aburi) ». Kwame m'expliqua aussi que lui ne

³⁴ Nous avons rencontré un couple s'étant marié en dehors du Ghana (aux États-Unis) et qui n'était pas uni de façon traditionnelle.

souhaitait pas performer le mariage chrétien : « *If you perform a Christian wedding and you did not do the traditional before. Then, your wedding is not valid. Me I will only do the traditional* (Kwame, 17 janvier 2010, Kumase).

Une anecdote récoltée lors de notre séjour de terrain au Ghana illustre bien cette dernière réalité. À Awhraase (Akuapem South), une jeune femme issue d'une famille très chrétienne avait décidé de se marier à l'église. Son père, *uncle Kwame*, a informé la famille et les amis du projet. Un jour, le chef traditionnel, le chef de la descendance familiale (*abusuapanyin*) et les anciens ont contacté par téléphone le père de la future mariée pour lui dire que le vent les avait informés d'un projet de mariage dans la famille et que, pourtant, aucun rituel traditionnel n'avait encore été effectué. Devant l'embarras de la situation, le père s'est résigné et a promis aux anciens de venir performer le mariage traditionnel. Le Conseil des Anciens exigea une somme d'argent ainsi que certaines offrandes particulières, dont des bouteilles de *Schnapps*. Le jour de la cérémonie, le père de la mariée expliqua qu'il avait apporté la totalité des items demandés, mais qu'il avait remplacé les bouteilles de *Schnapps* par une caisse de liqueur douce puisque son église condamnait la consommation d'alcool. Les anciens refusèrent cette substitution et *uncle Kwame* dut revenir avec l'alcool. Cette histoire montre un exemple dans lequel il fut nécessaire de respecter les rituels traditionnels entourant le mariage, et ce, même s'ils allaient à l'encontre de certaines convictions chrétiennes. Il est très difficile d'éviter cette étape et ce, peut importe les conflits qui peuvent exister entre ces coutumes et l'église à laquelle appartiennent les futurs mariés et leur famille.

Plusieurs couples, même si les deux personnes sont chrétiennes, choisissent de se marier de façon traditionnelle et de ne pas performer de rituel à l'église. Nous avons constaté des

cas dans lesquels le mariage survient lorsque le couple apprend que la femme est enceinte pour la première fois. Lors de notre séjour, nous avons récolté le récit d'un mariage traditionnel qui est survenu dans la localité de Gyankama (Akuapem South) lorsque nous nous y trouvions. Une jeune femme, Adwoa, était enceinte de cinq mois déjà lorsque le couple a décidé d'annoncer officiellement la grossesse à la famille, et déclara par le fait même l'intention de mariage. Le jeune homme, Kwabena, accompagné de son frère aîné³⁵, Kwaku, s'est ensuite rendu au village d'origine de la jeune femme. Kwaku (accompagné de Kwabena) a alors rencontré les anciens de la famille d'Adwoa pour obtenir des anciens la liste des items à apporter pour venir frapper à la porte (*do the knocking*), ce qui est la façon coutumière de demander en mariage une femme. Une semaine plus tard, les deux frères sont revenus offrir à la famille plusieurs bouteilles de *Schnapps*, certaines bouteilles de marques spécifiques locales de gin et des cruches de vin de palme aux anciens et aux chefs (ces boissons avaient été spécifiées dans la liste) ainsi qu'un montant d'argent prédéterminé. Les anciens et chefs versèrent alors des libations aux ancêtres pour leur demander de veiller au bien-être du couple puis l'union a été annoncée à la communauté. Si aujourd'hui les couples vivent généralement déjà dans la même maison, dans le passé, il s'agissait du moment où la femme emménageait dans la maison de l'homme. Ils seraient désormais considérés comme maris et femme et leurs enfants seraient légitimes. Dans le cas décrit plus haut, même si les nouveaux mariés sont tous les deux chrétiens, ils n'ont pas l'intention de se marier à l'église : « *Anyway not for now* », nous a confié Adwoa (Adwoa et Kwabena, 16 avril 2011, Aburi).

³⁵ Leurs parents étant tous les deux décédés, Kwaku agissait en tant que représentant de l'unité familiale du jeune homme.

5.2.2. FUNÉRAILLES (*AYIE*)

Accepter la mort d'un proche est un problème universel que chaque peuple tente de résoudre d'une façon particulière adaptée à sa culture. Les rites funéraires visent souvent cet objectif et sont également l'occasion de tenter de donner un sens à cette étape finale de la vie. Owusu-Sarpong présente la mort comme un événement déclenchant une crise spirituelle et psychologique risquant de provoquer le désordre dans la communauté : «Les rites funéraires ont ainsi pour tâche première le rétablissement progressif de la paix intérieure et de l'ordre social (2000 : 11) ».

Chez les Akans, les funérailles sont des événements sociaux extravagants qui commandent la présence de l'ensemble de la famille. Chez les Akans, elles visent non seulement à apaiser la communauté lors du deuil d'un de leurs membres, mais également à accroître le prestige social de la famille du défunt :

In Ghana one sometimes gets the impression that people care more about their dead than about the living. The elaborate funeral celebrations during which no trouble or expenses are spared contrast sharply with the daily struggle for the primary necessities of life. People spend amazingly much time and money on funerals. They are great public events, where families compete for prestige and respect for the dead. Weeks or even months and millions of cedis [ancienne valeur] are spent in organising an event, which impresses everybody. A funeral, more than a wedding or any other ceremony, should be grand and successful (deWitte, 2001:5).

Les textes oraux récités lors des funérailles, ainsi que les rituels perpétrés servent à séparer graduellement et doucement le mort des vivants, et ce, sans faire fâcher le défunt, pour pouvoir préparer son séjour dans l'autre monde :

Après l'étape première de retenue de parole, il convient de préparer les divers participants aux rites (le mort présentifié et les survivants) à la séparation prochaine. Cette étape délicate des rites de mort nécessite, elle aussi, chez les Akans, la plus grande délicatesse dans le geste et le verbe. Il s'agit d'atténuer la douleur que représente le départ définitif imminent du mort et de consoler à la fois le mort et la famille en pleurs; il importe aussi d'éviter la colère toujours possible de celui qui s'en va.

Se met alors en place un dialogue artificiel, au cours duquel les locuteurs (deuilleurs) s'absentent progressivement de leur discours, cédant la parole à la bouche d'ombre (Owusu-Sarpong, 2000 : 136).

Kwaku, Komi et Amma ont accepté de nous décrire les rituels des funérailles³⁶. Voici donc leur description détaillée des procédés suivis advenant un décès³⁷ :

Lorsque quelqu'un meurt dans la communauté, les anciens de la famille doivent, dans un premier temps, l'annoncer officiellement aux autorités traditionnelles et aux anciens de la communauté en envoyant au chef des boissons alcoolisées (vin de palme, kasapreko [gin local ghanéen], Schnapps...). Dans les faits, les anciens et le chef ont déjà appris la nouvelle puisqu'ils vivent dans le village.

Ensuite, les anciens de la famille se rencontrent pour déterminer d'une date à laquelle se tiendront les funérailles, pour déterminer les frais que paieront les membres de la famille étendue (extended family). Puis, ils rencontreront à nouveau le chef et les anciens pour les informer de la date des funérailles. Le chef et les anciens doivent alors accepter la date ou en proposer une nouvelle. Souvent, les personnes seront enterrées plusieurs mois, voire plusieurs années après leur mort. Le délai est plus long lorsque des membres de la famille résident à l'étranger, car ils se doivent d'être présents aux funérailles. Les funérailles de personnes occupant une position importante (chef traditionnel, queenmother, abusuapanyin...) seront souvent tenues plus d'un an après leur décès. Dans ces cas, on doit souvent choisir une nouvelle personne qui sera en fonction pour présider les cérémonies et l'ensemble de la communauté doit être informé.

Une semaine à un mois avant la cérémonie, la communauté entière aidera la famille dans la préparation du village pour les funérailles, il s'agit d'une tâche commune (communal labour). La famille offrira en échange nourriture et boissons aux travailleurs. La famille étendue (extended family) paiera les frais des funérailles (funeral fees) et souvent un supplément sous forme de nourriture et boissons. Dans certaines communautés, il faudra aussi informer le chef de guerre traditionnel (asafo leader). Pour cette annonce, il faudra offrir des cruches de vin de palme et des bouteilles de schnapps et/ou de gin locaux. C'est l' « Asafo leader »³⁸ qui organise généralement le travail des jeunes de la communauté. Ces jeunes iront tous au cimetière pour entreprendre la tâche de creuser la fosse. Parfois, des familles viendront leur apporter des boissons sur leur lieu de travail. Une fois la fosse creusée, la famille du défunt offrira de la nourriture à tous ceux ayant pris part à l'activité.

³⁶ Pour un exemple particulier de funérailles, d'une femme asante de 52 ans, Agnes Nana Akua Afriyie Ankobiah dans le village de Bekwai, voir l'introduction de l'ouvrage *Long Live the Dead!* L'auteure offre également dans les autres chapitres plusieurs descriptions empiriques détaillées de différentes funérailles asantes et propose une analyse celles-ci (deWitte, 2001).

³⁷ Notre traduction de l'anglais. Les trois parlaient alternativement, complétant ce que l'un ou l'autre disait (Kwaku, Komi et Amma, 21 décembre 2010, Accra).

³⁸ *Asafo* désigne un groupe de personnes représentant dans le passé les guerriers défendant la communauté. Aujourd'hui, il s'agit toujours de leur rôle symbolique. Cependant, dans la pratique ils agissent surtout à titre d'opposition dans la chefferie. Ils n'existent pas dans toutes les communautés. Dans le cas des funérailles cependant, leur rôle peut être remplacé par un autre groupe (par exemple, un groupe représentant la jeunesse auprès de la chefferie traditionnelle).

Quelques jours plus tard, il y aura une nouvelle tâche collective lors de l'installation de la plateforme et de l'abri qui serviront durant les journées de funérailles. Parfois, dans les villages, des fermiers iront chercher des troncs d'arbres dans la forêt et des branches de palmes. Cependant, aujourd'hui, surtout dans les communautés plus urbaines, les familles loueront plus souvent des tentes³⁹. Les jeunes aideront aux installations et à la disposition des sièges. Parfois, on repeindra également la maison. Quelquefois, les femmes de la communauté offriront du bois pour allumer un feu, des bols et des pots à la famille immédiate du défunt ainsi qu'un gîte dans leur maison pour les visiteurs aux funérailles.

Le vendredi des funérailles, en après-midi, la famille immédiate du défunt et les anciens de la famille iront à la morgue chercher le mort. Ils verseront alors de l'alcool sur le sol (libations) pour demander aux dieux et ancêtres de leur permettre d'emmener le défunt sans risques dans la communauté. Durant ce temps, le chef, les anciens et les autres membres de la famille se retrouveront à l'endroit où ont lieu les rassemblements publics de la communauté. La dépouille sera apportée à la maison familiale où un espace a été préparé [dans la cour intérieure. La famille choisira certains des anciens qui sont allés à la morgue pour se rendre au lieu de rassemblement et annoncer aux chefs, anciens et autres membres de la communauté qu'ils sont bien arrivés avec leur fils ou fille et que le voyage fut un succès. Ensuite, le chef et les anciens choisiront une ou deux personnes pour aller avec certains membres de la famille identifier le corps comme étant celui du défunt. Ils reviendront annoncer au chef et aux anciens qu'il s'agit effectivement de la bonne personne. Les anciens offriront des boissons aux personnes qui ont emmené le mort. Ils verseront des libations pour accepter le mort dans la communauté et demander aux dieux et ancêtres de les aider dans le voyage qu'entreprendra leur fils ou leur fille pour retourner au monde des ancêtres. Après tout cela, la famille peut demander la permission de retourner à la maison pour continuer la veille (wake-keeping).

La veille est la partie la plus « visible » des funérailles pour un visiteur. La date de celle-ci est d'ailleurs annoncée par des affiches abordant le portrait de la personne décédée, mentionnant son âge et invitant les spectateurs à venir la commémorer. Ces affiches sont placardées partout dans la ville et souvent reproduites dans le journal. Lorsque les familles paient le prix, elles sont aussi télédiffusées ou on annonce l'événement à la radio locale.

³⁹ Il s'agit plutôt de toiles en plastique soutenues par des poteaux de métal, installées de façon à couvrir les spectateurs et participants en cas de pluie.



Photo 24 : 4 janvier 2011, Obosomase. Immense affiche posée à l'entrée d'Obosomase commémorant Nana Yaw Dartey Seprepe III, chef d'Obosomase et de Nsew (akuapem) jusqu'à sa mort en 2009.

Durant l'ensemble de nos séjours au Ghana, nous avons assisté à plus d'une dizaine de veilles funèbres (nuit du vendredi au samedi). Là où nous avons vécu le plus longtemps, à Aburi (Akuapem South), elles ont lieu presque toutes les semaines. C'est également la soirée la plus souvent décrite dans les récits des premiers Européens ou dans les textes portant sur la culture du Ghana.

La veille funèbre se tient à partir du vendredi soir et dure toute la nuit. À l'extérieur, on a installé les chaises et il y a des tentes [auvents de plastique] à l'extérieur de la maison familiale. Il s'agit d'un gros rassemblement ouvert au public. Les gens sont habillés en noir ou en rouge/marron. Le noir symbolise le deuil et le rouge représente le sang. Si la personne est morte d'un accident de la route, il y aura beaucoup de rouge. Si, au contraire, le défunt est mort de vieillesse, et qu'il a eu une bonne vie, alors ses enfants et la famille immédiate porteront du blanc. Dans le cas d'anciens très très très vieux et qui étaient très respectés, on demande aussi au public de porter du blanc, une « bonne » couleur.

Le code vestimentaire (couleur) est souvent mentionné sur les affiches d'invitation. Gott explique ainsi la signification des couleurs des habits portés lors de funérailles asantes :

Mourning cloth conveys a mourner's relationship to the deceased: cotton cloths of plain red and/or black cloth (*kobene* and/or *birisi*) are worn by those most closely related to the deceased, while patterned mourning cloths (either hand-stamped *adinkra* or factory-printed cotton textiles) are worn by all other sympathizers. The designs on *adinkra* and

factory-prints often have symbolic meanings addressing themes of loss and mourning (Gott, 2007: 101).

Dans tous les cas, être habillé complètement en noir pour un spectateur est approprié.



Photo 25 : Apam, 16 janvier 2010. Funérailles.



Photo 26 : 30 juillet 2010, Obosomase. Jeunes hommes dansant lors de la veillée funèbre après la mort d'un sculpteur d'une trentaine d'année frappé par une voiture. Les bandeaux rouges (couleur représentant le sang) indiquent la tragédie.

Dehors, un DJ fait jouer de la musique, souvent du high-life car les personnes âgées aiment danser sur ce genre de musique, mais aussi parfois du hip-life, surtout s'il y a beaucoup de jeunes. Dans des grosses funérailles, il y aura un groupe qui jouera en direct. Les gens dansent. Il y a beaucoup d'alcool et tout le monde boit, même ceux qui ne boivent pas normalement. Le corps du mort est exposé dans la maison. [Parfois, il faut payer quelques pièces pour aller le voir]. Le mort est bien habillé et installé de façon symbolique. Par exemple, un enseignant sera assis derrière un pupitre sur lequel sont posées des feuilles de papier, tenant un crayon à la main. [Nous avons assisté aux funérailles d'une prêtresse traditionnelle, elle portait une toge en kente et une dizaine de colliers traditionnels, on avait enduit son visage de poudre blanche. Il s'agissait du costume qu'elle portait lors de certains rituels (voir photo).] Parfois, il y aura aussi une personne embauchée pour filmer les funérailles et ensuite vendre la cassette aux gens présents.



Photo 27 : Aburi, 11 mars 2011. Prêtresse traditionnelle exposée lors de ses funérailles.

Alors que nous assistions à une veille funèbre, le 7 janvier 2011, à Aburi, nous avons eu une conversation avec un autre jeune homme, également nommé Kwaku, qui ajouta une explication quant aux origines de cet événement :

The reason it came into existence was, in the Olden days, there were no good houses that have been locked and stuff and there was a lot of forests around and there was a lot of wild animals and there was no mortuary. So, anytime someone dies, they have to be with the person throughout the night and be watching that there would not be wild animals that would come and take that body away. Also, in the Olden days, there were tribal wars. So another tribe can come and take the head of the dead, I heard that it happened before. People then need to protect the corpse. And during that time they will be doing the necessary preparations for the burial. Preparations such as like: informing other relatives that live outside the town, the dead person's friends, so that they will pay the last respect to the death before it's being send to the ancestors' world. So that practice of being with the dead in the night exists long ago and still it exists. And also in the olden days, for them not to fall asleep, there were no sound system or anything like that, so they would do singing and drumming and sometime dancing, to move and keep them awake. That is why even now that we are in a modern age that there's mortuary everything, we still do wake-keeping on Fridays and singing maybe with modern system of music. So on this Friday, a lot of people start coming from places until Saturday (Kwaku, 7 janvier 2011, Aburi).

Le samedi matin, le cercueil sera fermé par les anciens (hommes et femmes) de la famille. Pour préparer le mort à son voyage, des objets qui serviront au mort dans son voyage vers le monde des ancêtres, ou encore, une fois qu'il sera arrivé dans ce monde, seront posés dans le cercueil : un tissu acheté par les enfants, des tissus et vêtements que le mort affectionnait particulièrement et des objets associés à sa profession (pour un enseignant : un crayon, un livre et du papier). « The customary burial gifts from a widow for her deceased husband include a sleeping mat, a pillow, a bed covering, a dress cloth, and a white handkerchief with a ring or gold dust for use on the journey to the afterworld (Gott, 2007: 93) ».

On séparera ensuite le mort de ses enfants. Parfois, un bâton sera posé dans la main du défunt. Les enfants toucheront à ce bâton tenu par leur père ou mère. Cela sert à signaler au mort qu'il doit maintenant quitter, mais que ses enfants resteront. Le bâton signifie que si, à tout moment, les enfants se conduisent mal, ils peuvent être corrigés. Si quiconque punit ses enfants, le mort ne doit alors pas être fâché [cette dernière partie a été racontée par Kwaku, il a assisté aux funérailles de sa mère décédée douze ans auparavant et de son père (qui avait été enseignant) décédé sept ans auparavant alors que Kwaku avait 22 ans. Son frère aîné (alors 24 ans) vivait aux États-Unis et n'a pas pu revenir pour assister aux funérailles. Son deuxième frère (alors 18 ans) et sa sœur (alors 13 ans) étaient présents. Kwaku est alors revenu vivre dans sa ville natale qu'il avait quittée, pour prendre soin de sa jeune sœur et de son frère, il est devenu le « chef » de la famille.]

Ensuite, les gens (famille élargie, communauté, collègues, connaissances du défunt) prendront place sur des sièges autour d'une plateforme sur laquelle on exposera le cercueil du mort. Si le défunt est chrétien, c'est ici que le prêtre de son église viendra prier et prêcher. Ensuite, une

chorale chantera. Parfois, il y aura description du rôle du défunt dans l'église : la date de son baptême, l'implication dans les activités de la paroisse, etc. Dans certains cas, l'église n'est pas présente si la personne n'était pas chrétienne ou si la famille souhaite faire des funérailles traditionnelles uniquement. Dans tous les cas, un discours fait par un membre de la famille aura lieu. On racontera alors l'histoire de la personne. Traditionnellement, cette personne était un ancien qui connaissait l'histoire de la lignée familiale. Aujourd'hui, généralement quelqu'un lit la biographie écrite par la famille, il peut donc s'agir d'un des enfants du défunt. Parfois aussi, un document imprimé est remis aux invités. Un frère ou une sœur viendra s'exprimer sur la relation qu'il ou elle avait avec le défunt, suivront les enfants, l'époux ou épouse, puis des amis et collègues. À ce moment, on annoncera les dons (en argent, mais aussi en biens) faits pour dire adieu au mort. Ces discours seront ponctués de chants liturgiques et de pleurs. Ensuite, un prêtre, traditionnel ou chrétien selon la religion du défunt, viendra pour transporter le mort vers le cimetière où seront donnés les derniers adieux. Des hommes transporteront le cercueil et le mettront dans la fosse. Si le défunt est chrétien, le prêtre dirigera les procédures. La famille versera de la terre et des fleurs dans la tombe. Ensuite, on enterrera le cercueil avant de revenir sur les lieux des funérailles. Les gens se rassembleront et les visiteurs offriront leurs condoléances à la famille en leur remettant également de l'argent pour prendre soin des enfants du défunt et pour rembourser les frais des funérailles. Certains offriront également des boissons ou de la nourriture. Il y aura ensuite de la musique, des tambours et la distribution de repas cuisinés et de boissons. Les gens repartiront ensuite graduellement.

Parfois, un an suivant les funérailles, la famille immédiate se rencontrera à nouveau autour de la tombe apportant des fleurs. Ils verseront des libations et partageront nourriture et boissons. Après un an, si la famille n'a pas eu de mauvaises nouvelles du mort c'est que son voyage vers le monde des ancêtres a été un succès.

Les funérailles au Ghana sont très impressionnantes. Les premiers Européens qui visitèrent le pays ne manquèrent pas de décrire avec beaucoup d'intérêt ces rituels auxquels ils assistaient. Van der Geest (2000 : 104-106) relève plusieurs récits de voyage relatés par les premiers observateurs externes à partir de 1705. Aujourd'hui encore, les guides et brochures touristiques comme les récits de voyage des visiteurs ne manquent pas de décrire en détail ces événements. Trois éléments semblent ressortir des anecdotes racontées : l'étonnement devant le caractère inhabituel des cérémonies (incluant l'abus d'alcool généralisé); la participation de l'ensemble de la communauté et de la famille éloignée qui voyage pour venir assister à l'événement; et (pour les extraits choisis par Van der Geest) la volonté d'acquérir une réputation honorable pour la famille en organisant une cérémonie exubérante et très dispendieuse. Ce dernier point traite d'une

pratique qui ne manque pas d'engendrer plusieurs critiques, car les organisateurs se ruinent d'abord pour ensuite s'enorgueillir de l'ampleur et du succès de leur évènement. Gott note que les partisans de cette pratique (ici des Asantes) consistant à dépenser des sommes importantes lors des funérailles la perçoivent comme une preuve de leur respect de la tradition, de leurs coutumes :

The Asante are renowned for the time and money they expend on funerary rites—a distinction that many Asante regard as the most telling evidence of an admirable commitment to custom (*amammere*). According to customary belief, a grand funeral elevates the status of the deceased in the ancestral world, yet a common criticism of costly, high-profile funerals is that they are staged primarily to advance the status of the living, rather than the dead (Gott, 2007: 90).

Si les funérailles sont effectivement célébrées en vertu des coutumes, la volonté de préserver cette tradition n'est pas nécessairement désintéressée politiquement. D'abord, les autorités traditionnelles gagnent de la légitimité en s'assurant d'avoir un rôle à jouer lors de ces cérémonies. Plus subtilement aussi, elles orientent les valeurs sociales de la communauté en choisissant quels textes traditionnels seront lus, en proposant une interprétation de ceux-ci et en les altérant légèrement chaque fois :

[...] l'usage des genres funéraires appropriés réactualise la stratification socio-politique traditionnelle; c'est d'ailleurs à ce niveau-là que se joue le plus l'altération contemporaine des textes, celle-ci n'étant que le reflet de la déstabilisation et de la réévaluation actuelles de l'échelle des valeurs traditionnelles (Owusu-Sarpong, 2000 : 127).

En effet, les textes récités lors des funérailles semblent tous traditionnels, cependant ils s'adaptent en fonction des valeurs contemporaines. « Les textes poétiques funéraires akan redisent à l'infini un même message de survie, tout en se réadaptant sans cesse à la mouvance socio-culturelle et à la personnalité du défunt (Owusu-Sarpong, 2000 : 128) ». En ce sens, ces textes ancrent toujours la communauté dans un présent lié à son passé et construisant l'à-venir (*sankɔfa*).

Arhin (1994) décrit les funérailles telles qu'elles étaient célébrées chez les Asantes autrefois et tente de souligner les différents changements qui ont eu lieu depuis. Il estime que les pratiques essentielles ont été préservées et reproduites sous formes exagérées au fil des ans (317). Il soutient qu'au cours du dernier siècle, la transformation est principalement symbolique, en ce sens que les Akans considèrent aujourd'hui les rituels funéraires comme une institution économique, plutôt que religieuse (comme autrefois). Leur utilité, selon l'auteur, est principalement économique (318). L'auteur explique que la tenue de l'événement funéraire aujourd'hui ne vise pas tant à commémorer le défunt, qu'à assurer la gloire de sa famille :

[The] phrase used of the anxiety to ensure a grand enough public gathering is *Yehye no anuonyam*, 'We are glorifying him'. But when I remarked to a friend, a palace official in Kumasi, that a dead man could not appreciate the glory arising from the show, he conceded the point. He agreed that it is the living who seek glory, or distinction, in their home town, district, region and beyond, by virtue of the quality and scale of the funeral. Funeral rites are meant to consolidate a status already enjoyed, or to lay claim to a higher one believed to be attained through higher education, successful business activities or involvement in politics, the three means of social mobility in Ghana. But the community, as a whole, reaffirms its norms and values by the extent of its participation in the rites. The event itself and the objects displayed at a funeral are supremely symbolic statements (Arhin, 1994: 317).

Au Ghana, plusieurs ne se gênent pas pour critiquer haut et fort les façons de tenir les funérailles. Van der Geest a étudié les funérailles akans à partir de conversations qu'il a tenues avec des anciens Kwahu (sous-groupe akan) lors de ses séjours de recherche de terrain. Il s'est particulièrement intéressé à l'aspect le plus problématique des funérailles, soit les dépenses outrancières faites par une famille modeste pour un cadavre. Il soutient que pour comprendre les funérailles au Ghana, il faut les concevoir comme des manifestations plus politiques que religieuses :

To understand the grandness and emotion of Ghanaian funerals we need to look at the living rather than the deceased; we should think less of religion and more of politics,

particularly the politics of reputation. [...] Funerals are first and foremost occasions for the family to affirm its prestige and to celebrate its excellence (Van der Geest, 2000:103).

En effet, les cérémonies funéraires ne sont pas des événements qui servent uniquement la reproduction d'une tradition culturelle. Les familles akans semblent rivaliser pour organiser les funérailles les plus grandioses. L'auteur cite un vieil homme (76 ans) kwahu, enseignant retraité, qui critique le fait que les familles dépensent plus d'argent sur les cérémonies entourant le corps du mort, que pour prendre soin de cette même personne lorsqu'elle était vivante :

I am not in favor of what we are doing over here now. It is because of pride. The family also wants people to praise them for such luxurious ways. They want people to see that they are wealthy. Where as in reality they had that poor person in the family and they could not care for him. It is wrong on our part, because we are not showing any true love. If indeed we were showing true love, we would have spent the money on the person (*Agya Mensah*, cité par Van der Geest, 2000: 108).

Cette entrevue a eu lieu en 1994, un an avant la mort de l'ancien. M. Mensah avait alors exprimé le souhait d'être enterré le jour même de sa mort et demandé aux dix de ses douze enfants toujours en vie de dépenser l'argent sur les jeunes de la famille plutôt que pour sa mort. En dépit de cette demande, les funérailles ont été les plus grosses de l'année pour Kwahu-Tafo : ils avaient même sacrifié une vache pour nourrir les invités (109-110). Cet homme était respecté, il avait travaillé fort toute sa vie, avait été enseignant, avait eu beaucoup d'enfants et de petits-enfants et avait bâti sa propre maison dans sa ville d'origine. Il pouvait être considéré comme un ancien. La magnificence de ses funérailles surprend donc peu. Cependant, Van der Geest se tourne ensuite vers le cas d'un autre homme. Un alcoolique, reconnu pour mentir, ne pas tenir ses promesses et pour vendre tout ce qu'on lui donnait pour acheter à boire. Sa famille l'avait rejeté et il vivait dans un abri près du marché. On pourrait donc penser qu'il n'y aurait eu personne à ses funérailles puisqu'il était une personne seule et considérée comme indigne de son

vivant. Van der Geest demanda justement comment s'étaient passées ses funérailles: «When I returned to Kwahu-Tafo one year later I heard that the old man had died. Immediately I [...] asked people how the funeral had been. They said it had been grand (110) ».

Van der Geest soutient que la mort n'est pas au centre des funérailles, bien qu'elle agisse comme élément déclencheur de ces rituels sociaux, de ces cérémonies que mettent en scène les vivants autour du corps du défunt. Comme Gott et Owusu-Sarpong l'expliquaient également, durant ces rituels, se jouent des tractations politiques au sein de la famille du défunt afin de tirer avantage du succès de « bonnes » funérailles. Van der Geest ajoute que le tapage des funérailles sert également souvent à cacher les aspects moins glorieux de la vie du mort :

The central thesis of this paper is that funerals provide occasions for the living to demonstrate their social, political, and economic excellence. When the deceased's life history does not confirm that excellence, the noise of the funeral will cover up the shameful details. When his or her life is a proof of success, different groups of relatives (matrilineal, bilateral) may fight over the body and claim ownership to use it to their own advantage. When, after a successful funeral, people comment « *Ayie no sòe* » (It was a great funeral) or « *Ayie no bae* » (The funeral « came »), the triumph is more a credit to the family than to the deceased (Van der Geest, 2000: 107).

L'auteur déplore ce qu'il appelle la « professionnalisation » grandissante des funérailles. On a remplacé les tambours traditionnels par des animateurs de soirée (DJ) qui font jouer du « Highlife » (style musical ghanéen) (voire du « Hiplife »! (hip-hop ghanéen)) et les funérailles sont souvent filmées pour que l'organisateur d'événement puisse faire un profit avec la vente des cassettes. De plus, les veuves et autres femmes de la famille d'un mort ne se rasent presque jamais les cheveux, contrairement à la coutume autrefois, et le jeûne n'est plus pratiqué. Si ces changements peuvent être désolants pour quelqu'un ayant séjourné au Ghana au début des années 1970, cette évolution peut également être

interprétée comme une adaptation nécessaire à la réalité nouvelle de la société ghanéenne, comme une volonté de se tourner vers l'à-venir tout en préservant les valeurs de la tradition (*sankɔfa*). Au début de l'article, Van der Geest remercie d'ailleurs Kwasi Boahene [prénom et nom akans] « who found the article too critical of one of the most cherished traditions of his people (127) ». Si l'auteur offre effectivement une analyse très critique de cette tradition akan, ses remises en question permettent de souligner un point fort intéressant : les funérailles sont un moment où le prestige d'une famille est mis en jeu et celle-ci prend les grands moyens pour récolter les honneurs et faire bonne impression auprès des autres membres de la communauté. Un autre aspect des funérailles que d'autres auteurs s'abstiennent de mentionner est la compétition au sein même de la famille (ou avec la famille du côté paternel) pour récolter les honneurs des funérailles :

Although it is primarily the matrilineage (*abusua*) that harvests the honor of a successful funeral, it should be pointed out that funerals are often the scenes of conflicts between different parties contesting ownership of the deceased, especially if the deceased's biography is an attractive one. Rules of kinship and inheritance are frequently manipulated to serve the interests of the contestants, in particular between the mother's and the father's groups (112).

Il existe donc une compétition sociale entre les deux familles des parents du défunt, mais également entre les familles d'une communauté pour savoir quelle famille réussit le mieux ses événements funèbres : « Funerals are first of all occasions when families compete for social prestige. No family can afford to stay behind. The person and life of the deceased are of secondary importance (123) ». C'est pourquoi la notion de « bonnes funérailles » existe : « A good funeral not only confers prestige upon the family in the sense that it demonstrates that the members of the family are successful in life and are respected and admired by others; it also makes a public display of solidarity within the family (123) ». Obeng note également que les « bonnes » funérailles ajoutent au prestige

de la famille. Cependant, selon lui, elles sont généralement réservées aux défunts qui étaient les plus respectés de leur vivant :

Funerals are public celebrations at which the Asante dramatize some of their beliefs about life and the hereafter. Funerals also reveal much about the social importance of the dead and that of the bereaved family. The Asante talk about *ayie pa* and *ayie fo*, « good » and « bad » funerals. Good ones are those that befit the status of the dead. Thus in some cases pomp and pageantry may be the index of the successful *ayie* which would also reflect on how the dead lived before dying. Generally, good natured people tend to have « big » and « good » funerals and the reverse is the case for ill-mannered people (Obeng, Pashington, 1996 : 84).

Comme le souligne l'auteur, l'interprétation de « bonnes » et « mauvaises » funérailles qui est souvent cohérente avec la conception d'une « bonne » ou « mauvaise » vie et mort révèle beaucoup d'information sur la conception de la morale des Asantes (sous-groupe akan) :

Asante attitudes toward death raise issues that relate to their conception about life, what a good or successful life is, and other beliefs about a good and bad death. The time, place, and why a person dies are important in Asante metaphysics. A good life is generally that of a person who lived above reproach according to the norms of the community: physically healthy, married and had children, and also had property which could be passed on to posterity. A bad life, on the contrary, is marked by antisocial activities which tend to lead the individual to a bad death. The use of bad magic and refusal to marry, to prolong one's lineage, come under antisocial acts.

A good death, *owu pa*, happens when one has reached a ripe age, « dying in bed » after a protracted illness. But if anyone dies of tuberculosis or leprosy, the death is considered disgraceful. *Owu bone* refers to a bad death which occurs through violence. Traditionally, a suicide was not given a fitting burial. Nor was anyone who suffered violent death, like one who was shot in the process of stealing or attempting to kill another person. The body was not brought home if the death occurred in the bush and no one mourned. The victim of violent death is called *tofo* (Obeng, Pashington, 1996: 90).

Chaque fin de semaine donc, en monde akan, les familles se réunissent pour organiser des cérémonies des plus extravagantes. En 1980, la Chambre régionale des Chefs a publié la liste des interdictions liées à l'organisation de ces cérémonies. Or, selon Gott, qui a assisté à plusieurs funérailles dans les années 1990, tous les règlements étaient enfreints. Selon l'auteure, cela démontre qu'il est futile de s'opposer à la volonté de ceux ayant les

moyens financiers de tenir leurs funérailles comme ils l'entendent (Gott, 2007 : 92). Les funérailles sont particulièrement exubérantes à Kumase (capitale des Asantes) :

On Fridays and Saturdays, towns and villages throughout the Ashanti region are filled with throngs of women and men dressed in customary ensembles of red, black, and brown mourning cloth. The grandest and most widely attended funerals are held at Kumasi. Especially the *ayie kesse* or *ayie pa* (« great » or « proper » funeral), held on Saturday afternoons following morning burials, can bring together large numbers of mourners and sympathizers: members of the bereaved matrilineage (*abusua*); spouses and in-laws joined to the family by marriage; and friends and associates from throughout Ghana and abroad. The *abusua* bear the greatest responsibility for successfully staging a funeral. The staging provides an opportunity and a social imperative for upholding and advancing the status of the matrilineage and participating in grieving for a dead relative (Gott, 2007: 91).

Lorsqu'une personne appartient à plusieurs réseaux sociaux, cela lui permet de mobiliser un nombre important de personnes lors de l'organisation de funérailles pour sa famille. Ainsi, non seulement le nombre élevé de participants garantira un certain prestige social à la famille, mais cela permettra aussi d'obtenir des sommes d'argent considérables et souvent de faire un profit financier :

A benefit of belonging to such voluntary associations as church groups, civic organizations, and professional societies is that association members will attend and donate en masse to each other's funerals. Family members may engage in informal strategies of mutual obligation by attending and donating to as many as funerals as possible, so that members of those families will in turn attend and donate to their own family funerals (Gott, 2007: 91).

Si les funérailles d'un individu respectable sont particulièrement imposantes, celles organisées à la mort d'un chef ou d'une reine-mère peuvent être qualifiées de grandioses. Tous les membres de la communauté sont alors sollicités. Owusu-Sarpong présente les instruments joués et les discours prononcés dans le cas de la mort d'un chef ou d'un membre de la famille royale chez les Asantes. Notamment, les *ntam* nationaux (interdits verbaux historiques, voir 2.2.3) seront alors prononcés :

À la mort d'un chef ou d'un membre d'une famille royale se font entendre les tambours-parleurs (*fɔntɔmfrɔm* et *atumpan*), les cornes de buffle (*aben*), la flûte odorugya et, pour l'Asantehene, le roi des rois, l'olifant (*ntahara*), tandis que des instruments aux tonalités moins puissants (comme les tambours *ndonno*, *mpintin* ou *mpintoa*, la flûte *ntenteben* et des orchestres d'*adowa*, de *kete* ou de *nwonkoro*) déplorent la mort des hommes et des femmes du commun. Les *ntam*, prononcés de manière solennelle par les chefs et les dignitaires de la cour et les élégies (*kwadwom*), chantées par les ménestrels (*nkwadwomfoɔ*) ne s'adressent qu'aux défunts royaux. La cérémonie commémorative de l'*Adɛɛ*, qu'accompagnent les genres poétiques à valeur historique, ne concerne que les ancêtres royaux asante (Owusu-Sarpong, 2000 : 126).

Les funérailles royales ne servent pas uniquement à pleurer le départ du chef, ils ont également une fonction normative. Les autorités traditionnelles choisiront avec soin les discours qui seront prononcés, l'histoire qui sera transmise, les proverbes qui seront utilisés et les interprétations que l'on proposera de ceux-ci :

[...] les maîtres de la parole officielle sont souvent chargés, au cours des funérailles royales akan, de transmettre des normes sociales et de rappeler à la mémoire de tous l'Histoire de la famille royale, du clan, de la nation. Toute l'idéologie d'une société akan, au sein de laquelle le politique est très étroitement mêlé au religieux, se cache en effet, bien souvent, derrière les textes de libation ou de jurements des chefs, derrière les élégies des ménestrels et les lamentations tambourinées. Au sein de ces genres poétiques magistraux, les artifices langagiers de la parole nouée servent alors à renforcer l'importance des arguments avancés (Owusu-Sarpong, 2000 : 146).

En plus de panser la blessure de la communauté qui perd un de leurs membres, les funérailles servent donc également deux autres fonctions. D'abord, elles permettent d'accroître le prestige et le pouvoir de la famille qui organise les cérémonies. D'autre part, elles permettent aussi de réitérer certaines valeurs sociales, par le choix, l'actualisation et l'interprétation de certains textes oraux particuliers.

5.3.CONCLUSION DU CHAPITRE

Les festivals, mariages et funérailles sont des occasions particulières pour orienter le développement du système de valeur de la communauté. En effet, les autorités traditionnelles (ou les aînés dans le cas des mariages) réciteront des textes oraux

particuliers et performeront des rituels qui seront ensuite interprétés. Certaines valeurs seront alors mises de l'avant afin d'encourager une direction morale que devraient prendre les membres de la communauté dans l'à-venir. À ce moment, on inscrit alors directement le présent en relation avec une interprétation choisie d'un héritage passé et un futur souhaité (*sankɔfa*).

CHAPITRE VI :
« THERE'S A TIME FOR TRADITION, AND A TIME FOR
CHRISTIANITY! » OU LA DOUBLE TEMPORALITÉ DE L'IDENTITÉ
RELIGIEUSE

Chez les Akans du Ghana, comme dans plusieurs autres communautés africaines, la montée en influence du christianisme et la volonté de préserver l'héritage des religions traditionnelles a donné naissance à un dynamisme et une diversité des interprétations du religieux. Les frontières entre christianisme et tradition sont poreuses, fluides et changeantes. Le mouvement social entre ces deux influences qui peuvent sembler à priori contradictoires, peut aussi être considéré comme le produit d'une lutte politique (et non uniquement religieuse ou culturelle) perpétrée par différents acteurs. Des centaines de nouvelles églises voient le jour chaque année au Ghana, on assiste donc à une démultiplication de l'offre religieuse qui ne pourrait exister sans une certaine demande pour cette variété. Cependant, la vigoureuse adhérence au christianisme d'une forte majorité d'Akans ne cause pas nécessairement le rejet des valeurs et des principes moraux traditionnels. En effet, si la forme religieuse choisie est de plus en plus héritée de différentes traditions chrétiennes, les principes moraux retenus dans la compréhension du message de Dieu et de l'identité de Jésus ainsi que les discriminations entre les bonnes et les mauvaises pratiques (la définition des normes sociales) montrent que l'influence des religions traditionnelles est loin d'être morte dans le monde contemporain malgré l'adhésion presque unanime aux églises chrétiennes. La double identité religieuse d'une majorité d'Akans encourage les réflexions sur la fonctionnalité de la religion. En effet,

l'intérêt pour nous se trouve dans cette coexistence, dans cette dualité identitaire dont le malaise est résolu par un partage des temporalités.

Une question demeure : quand faut-il avoir recours au christianisme et quand privilégie-t-on plutôt la religion de ses ancêtres? Il ne s'agit aucunement d'une évidence. À notre interrogation sur la possibilité de contradiction entre ces deux appartenances, Kwame nous répondit comme si cela relevait de l'évidence : « *There's a time for tradition, and a time for Christianity. When there's a need for the traditional things, then, we do it. We worship Jesus in the Church. So for the worshipping of God, it's the Church. But God is the Creator of everything; this is what is the important. God created the gods and He created Jesus* (Kwame, 25 février 2010, Cape Coast) ». Ces déclarations peuvent à priori paraître étonnantes notamment pour une personne issue d'une autre culture dans laquelle il n'y a pas de double appartenance religieuse. Cependant, cette tentative d'explication est revenue souvent, avec l'ajout de plusieurs variantes, chez différents interlocuteurs. Nos réflexions sur ces remarques a conduit à trois constatations : 1) Il existe des temporalités différentes dans la pratique religieuse; 2) La religion est associée à Jésus, aux églises, et, dans une moindre mesure, à la Bible; 3) Le point important de convergence entre les deux héritages religieux est l'idée d'un Dieu suprême qui est le créateur de la vie et des autres entités surnaturelles.

Selon les observations que nous avons faites, il nous semble qu'une majorité d'Akans chrétiens mettent leur christianisme de côté et adoptent les pratiques religieuses traditionnelles lors de certaines occasions comme les festivals ou les funérailles. Ils se justifient en les nommant « pratiques culturelles » et ne considèrent pas ces pratiques comme religieuses. Dans ce chapitre, nous tenterons de montrer que les Akans adoptent

des temporalités distinctes pour pratiquer leur religion traditionnelle et le christianisme. Même si la forte majorité d'entre eux s'identifient aujourd'hui comme des chrétiens, les religions traditionnelles définissent encore plusieurs de leurs actions.

6.1.LA RELIGION AVANT L'ARRIVÉE DES EUROPÉENS

Les religions traditionnelles, qui existaient au Ghana bien avant l'arrivée des premiers missionnaires européens, étaient fortement ancrées dans la culture et dans l'organisation politique et sociale des communautés. Busia soutient que tous les chercheurs admettent l'omniprésence des religions dans les communautés africaines du passé : « it was not possible to distinguish between religious and non-religious areas of life. All life was religious ». Même les premiers missionnaires ou commerçants européens, qui interprétaient ces religions comme des systèmes de superstitions ridicules et de croyances erronées, furent forcés d'admettre leur omniprésence (Busia, 1968 : 6).

Pashington Obeng, qui travaille sur le Catholicisme chez les Asantes (1996), explique comment s'articulaient les religions et le politique au dix-neuvième siècle. Il explique que les spécialistes religieux opéraient d'abord indépendamment du gouvernement, mais étaient consultés par les chefs comme par les familles des communautés. À chaque guerre, les chefs et les capitaines de guerres se procuraient des « potions » aux maisons des dieux les plus puissantes (comme *Atano*, une divinité de la rivière). En échange de protection et de soutien pour garantir leur victoire, ils sacrifiaient des moutons et des agneaux. Parfois, si une guerre importante était gagnée, on offrait au prêtre traditionnel ayant servi d'intermédiaire avec la divinité des esclaves ou des terres. Des prêtres traditionnels accompagnaient également sur le terrain les troupes de guerres ou les

diplomates en mission commerciale. Petit à petit, l'influence réciproque entre le politique et le religieux s'accroît :

Asante culture was going through some transformation in which religion and politics were influencing each other because not only did politicians consult *abosomfo* (shrine caretakers) and *akomfo* (priests), but also the religious style was fashioned on the political structure and some religious specialists were directly involved in national politics (27).

Sous le roi Asante Kwahu Dua Panin (1834-1867), des musulmans commencèrent à siéger à la cour royale comme scribes. On institua à la même période un nouveau poste, le *Nsumankwahene* (chef physicien de la cour) basé à Kumase, dont la fonction était de superviser les spécialistes religieux (scribes musulmans, conseillers spirituels, prêtres et prêtresses de divinités de toute la région asante) (28).

Smith note aussi que les premiers chercheurs à écrire sur les Akans mentionnent les relations très étroites entre la religion et les autres aspects du social (Smith, 1945: 24).

Il semble incontestable que la religion traditionnelle des Akans occupait une place incontournable dans l'organisation sociale lors de l'arrivée des premiers Européens dans la période précédant la colonisation. Cependant, qu'en est-il aujourd'hui, après les colonisations puis l'indépendance du pays?

Un interlocuteur à Kumase, âgée d'une quarantaine d'années, nous a conduits vers le roman du Nigérian Chinua Achebe, *Things Fall Apart*, à titre d'élément d'explication de l'introduction du christianisme en Afrique. Ce livre montre, selon lui, comment la bible fut introduite pour voler les ressources du continent :

The Bible was brought by the Western the White people to steal us to steal Africa and that's what they did with Christianity. There is a Nigerian man that wrote it in a book... Achem... something... [Chinua Achebe?] Yes yes Chinua Achebe, he wrote a book... things are falling down... [Things Fall Apart?] That's it.

The European are wise enough to steal Africa with Christianity with saying like Jesus is coming today and they get a lot of money, but it's been more than 2000 years and we're still waiting to see him... There is a lake here in Kumase, bosom Antowa Nyamaa, if I stole your cell phone [l'homme pointe mon téléphone posé sur la table], then you go to the river with an egg or two eggs and schnapps, pour it in water, offer it to the river and it will kill the person who took the phone. ... Ok if the person admits at the moment of the searching, then the elders they will take you to the river and charge you to do a lot of sacrifices to save you from death. In this river lives a very powerful goddess. People go all the time to see her to help them go to Europe. Now today everybody wants to go to Europe. They promise the river if it works they will give 1 sheep, 2 bottles of Schnapps and some money through the okomfo [prêtre traditionnel] of the river (Kwadwo, 20 juin 2010, Kumase).

Même si le roman d'Achebe est au programme de plusieurs écoles secondaires, cette façon de concevoir l'introduction du christianisme est plutôt marginale. Les communautés akans du Ghana sont aujourd'hui fortement chrétiennes et la plupart des Akans m'expliquaient plutôt qu'il s'agissait d'une « évolution » dans la bonne direction.

Un autre interlocuteur, papa Baah, nous explique comment le christianisme a été introduit au Ghana.

Western culture coexisted with indigenous culture for very long. Seven churches failed because they could not accept traditional religions. And now we have Pentecostal churches: a new thing. The Presbyterian Church started in Akwapem mountains because of the climate [climat plus tempéré que dans le reste du Ghana]. Presbyterian is very strict. It looked down on the traditions of the people. They considered drumming as demonic. Some festivals and some rituals were interpreted as Satanic. They sacked Ephirim Amu from Presbyterian because he chose to wear traditional cloth to preach. In 1920 Amu was appointed to teach music at Presbyterian School. But, they were objecting when he wanted to teach drum and Ghana's music. He was dismissed in 1933 because he was wearing cloth to attend Church and to preach. The churches that succeeded were introducing drums, dancing and traditional music. The Catholics for instance realized it early (papa Baah, 16 juin 2010, Kumase).

Il est intéressant de noter que selon l'interlocuteur, c'est l'introduction d'éléments traditionnels dans les pratiques chrétiennes qui garanti le succès des églises.

6.2.L'OMNIPRÉSENCE DES IMAGES CHRÉTIENNES AUJOURD'HUI

Il suffit de passer un peu de temps dans les capitales régionales que sont : Kumase, Accra⁴⁰, Cape Coast ou Koforidua pour constater l'omniprésence des images de Jésus, des slogans chrétiens sur les *trɔtrɔs*⁴¹ ou les taxis comme : *Jesus our King; Lord is my Saviour; Nyame wo ho* [Dieu est là]; *Nyame Adom* [Grâce de Dieu]; ou *Read your Bible, Pray Everyday* et des affiches publicitaires pour les différentes Églises, conférences spirituelles et camps de prière.



Photo 28 : Aburi, 12 janvier 2011. Dans un restaurant, un calendrier de l'année 2010 sur lequel est imprimé une image représentant Jésus.

Les commerces portent également des noms comme : *Holy Family Chop Bar* [casse-croûte]; *Jesus the Saviour Spot* [taverne]; *Blessed by God Fashion House*; *Jesus ne hene Liquor and Beer Store* [Jésus le chef], etc. À Aburi, nous achetions les bouteilles d'alcool au *Jesus is my saviour liquor and wine shop*. Les voitures portent beaucoup de messages religieux dont des images de Jésus, des inscriptions comme « *Onyame Wo ha* » [Dieu est là] ou *Nyame Adom* [God's grace].

⁴⁰ Bien qu'Accra ne soit pas traditionnellement akan (mais Ga), les Akans sont fort nombreux dans la capitale.

⁴¹ Minibus assurant le transport collectif.



Photo 29 : 16 décembre 2010, Aburi.

La Branche a d'ailleurs noté la même chose lors de ses séjours au Ghana :

Messages typiques sur les côtés des camions et les capots d'automobiles : « God's time is only time »; « the last judgement is near ». Quelques noms de boutiques : « God's photo development »; « Jesus is king mechanics »; « Holy God chop Bar »; « Jesus is evergreen »; « All power belongs to Jesus Chop Bar »; « Jesus is love mechanics »; « Sweet Jesus communication » (2001 : 469).



Photo 30 : 26 décembre 2010, Accra. Boutique spécialisée en littérature « évangélique ». Fermée le dimanche.

Une chaîne de librairies, *Challenge Bookshop*, indique sur les façades de ses succursales : « *Specialized in Christian Literature* ». Les petites boutiques vendant des livres (assez rares au Ghana) étalent les bibles et des guides d'interprétation de celles-ci sur leurs présentoirs. La plupart des églises vendent également, en plus des bibles, des cahiers

suggérant des normes d'une bonne vie chrétienne soutenues par des versets bibliques, souvent écrits par le pasteur qui encourage fortement, lors de ses services, les fidèles à les acheter. En mars 2011 à Tutu, nous nous sommes fait demander par un passant quelle bible nous étions en train de lire, alors qu'il s'agissait d'un roman. En décembre 2010, à Accra, nous avons aperçu Afua, une jeune femme de ménage fante de notre auberge qui lisait un livre et prenait des notes dans un cahier à côté. Intriguée, nous avons vérifié le titre de l'ouvrage : « Our Daily Bread ». Au même moment, une télévision jouait ouverte à GTV (Ghana Television, chaîne nationale) un pictogramme de cloches de Noël (entourées d'une feuille de gui) avait été ajouté à côté de leur logo en bas de l'écran. Aussi, l'auberge avait ajouté une banderole « Merry Christmas and Happy New Year » dans la salle commune et comme d'habitude l'image de Jésus était affichée sur un grand miroir qui surplombait les tables drapées de tissus à motifs de kente royal. Cette image de Jésus est également le porte-bonheur pendu au rétroviseur de plusieurs taxis ou *tro-tros*, typiquement au côté du drapeau ghanéen, de l'image de Barack Obama, du drapeau des États-Unis et d'un collant du club de football (soccer) préféré du propriétaire du véhicule.



Photo 31 : 11 décembre 2010, Accra. Image représentant la salle à manger d'une auberge à Accra. La nappe couvrant la table est un imprimé de kente (motif traditionnel). Au mur : deux cadres dont un représente Jésus et indique : « I will establish peace in your family ». Au mur adjacent, une banderole souhaite « Merry Christmas and Happy New Year ».

Le dimanche, les églises sont remplies, dans les rues on entend du gospel, et les gens écoutent les programmes publicitaires télévisés montrant l'accomplissement de miracles (guérisons d'aveugles ou d'handicapés). Le gospel est un style musical très populaire en tout temps par ailleurs. Lors de notre dernier séjour, on annonçait une prochaine télé-réalité qui allait couronner le meilleur chanteur du style au pays. En effet, lors de l'émission *African Idol* plusieurs des candidats (issus des pays d'Afrique de l'Ouest anglophone) avaient appris à chanter dans la chorale de leur église.

Le dimanche n'est cependant pas la seule journée pour exercer son devoir religieux. Chaque église détermine quels jours sont les meilleurs pour rendre hommage à Dieu ou pour lui demander d'être béni. Aussi, les églises organisent des programmes-spectacles spéciaux à toute heure de n'importe quelle journée. Parfois également la nuit, on organise des séances de prières (« half-night » ou « full-night »).

Un vendredi, vers 20h, nous marchions à Aburi, des voix et des chants sortaient d'une grosse cabane en bois avec un toit en tôle. Sur le bois, les mots : *Christ Apostolic int. Church Aburi Assembly* étaient peints. Nous demandons à Kwaku : « *Is it a Church?* » Kwaku : « *Yes, evening program. You know here there is morning program, afternoon program and night program* ». « *So how late will it last?* » « *It depends it's either half-night: so from around 7 or 8 p.m. to midnight; or full night: 7 or 8 p.m. until 3 or 4 a.m. or even 5 a.m.!* » Plus tard, nous sommes repassés vers 22h30 et les gens sortaient : le programme était terminé. Sur un écriteau à la sortie il était écrit que la cérémonie avait lieu de 6 p.m. à 8 p.m. Kwaku : « *I think that this sign is very old, you see : the paint is going away...* » (14 janvier 2011, Aburi).

Un mercredi, nous marchions, toujours au centre de la petite ville d'Aburi. Nous avons entendu au loin des gens prier en « *tongue* ». Nous nous sommes approchés d'un gros abri de bois et de tôle d'où venait le son. Il n'y avait aucun signe indiquant qu'il s'agissait d'une église. La porte était ouverte : des gens étaient rassemblés (en majorité des femmes) et criaient les mains dans les airs en se promenant de long en large, la plupart vêtues de robes ghanéennes, les cheveux couverts. Un homme devant menait les cris en priant dans un micro. Les prières collectives en « *tongue* » étaient ponctuées de discours de l'homme. Les personnes arrêtaient alors d'être possédées et regardaient l'homme les

mains dans les airs. Puis, les séances de possession recommençaient. La femme qui vendait le vin de palme non loin de là nous confirma qu'il s'agissait d'une église pentecôtiste (12 janvier 2011, Aburi).

Owusu (2006) relève la forte présence de nouvelles églises au Ghana, en utilisant l'exemple de la petite ville de Swedru :

A first visitor to Swedru is bound to be surprised at the growing number of religious association which are always competing for members. But what is happening in Swedru is quite consistent with a national trend – the proliferation of churches, sects, and cults throughout Ghana. Most of these, particularly the separatist churches and sects, are very recent indeed and in Swedru many date back only to 1960 (138).

Selon l'auteur, bien que les églises comblent des besoins particuliers de la population, leur prolifération rapide peut également s'expliquer par les désirs des fondateurs. Au Ghana, les églises sont rentables: « clearheaded people primarily interested in making money establish churches the way others set up businesses ». Les fondateurs des églises créent pour eux-mêmes et leurs proches, une source de revenu durable, il s'agit d'un investissement. Owusu prend pour appui le témoignage d'un interlocuteur:

A thirty year-old Fante member of the Garden of Eden Church confided to me that he himself was thinking of spending some time in one of the religious schools in America and returning to his village to found his own church because « it is one of the quickest and surest ways these days of making good money» (138).

Owusu commente ensuite des statistiques tirées de Swedru en 1960. Bien que les chiffres aient indéniablement changé depuis, l'auteur souligne un élément qui concorde avec la réalité d'aujourd'hui que nous avons signalée au chapitre cinq. Il remarque que 72,3 % de la population affirme être chrétienne, bien que moins que 2 % des mariages soient contractés de façon chrétienne :

The fact that in 1960, 72.3 percent of the population of Swedru claimed to be Christian and only 14.5 percent described themselves as votaries of traditional African religions, and yet that 93.8 percent of all the marriages were contracted in the customary, non-Christian form of interesting in this connection. In fact, only 2.0 percent were married by church or court ordinance. A majority of Christians were obviously not participating fully in their churches, to the extent that Christian marriage had little value to them. I hold that the distinction is very important to an understanding of the rise and sudden fall of voluntary associations in Ghana. An association having a majority of nominal or symbolic members or participants is more unstable, other things being equal, than one with committed members (Owusu, 2006: 141).

Bien que les chrétiens ne participent pas tous activement aux activités de leur église, force est de constater que la plupart des églises ont une forte base militante, contrairement à ce que soutient l'auteur. Les fidèles organisent plusieurs activités de visibilité et donnent beaucoup d'argent à leur église, certains allant même jusqu'à verser une partie de leur salaire. Cela assure la rentabilité des églises et le renouvellement de leurs membres.

La presque totalité des églises « charismatiques » du Ghana est dirigée par des Ghanéens, et les églises traditionnelles ont également leurs représentants ghanéens bien qu'elles appartiennent à des institutions transnationales. Dans la plupart des églises, les prêtres donnent les sermons dans les langues locales. La bible est quant à elle lue en twi (akan) ou en anglais. L'interprétation de la bible proposée par la plupart des prêtres et pasteurs du pays, a été adaptée au contexte culturel de l'endroit, comme le note Meyer en traitant du pentecôtisme particulièrement :

[Au Ghana], la popularité croissante du pentecôtisme a donné naissance non seulement à un nombre toujours plus élevé d'Églises et de groupes de prière charismatiques, mais aussi à un enchevêtrement entre culture populaire et christianisme au sein duquel les images du Diable jouent un rôle central (Meyer, 2008: 36).

Le christianisme n'a pas simplement été introduit chez les Akans, il est devenu akan.

6.3. PORTRAITS D'ALLÉGEANCES RELIGIEUSES D'AKANS AUJOURD'HUI

En ce début de 21^e siècle, peu de Ghanéens se déclarent ouvertement appartenir aux religions traditionnelles. À titre d'exemple, lors de nos séjours au Ghana, nous demandions souvent lors de conversations informelles « What is your religion? ». À cette question, les gens répondaient par une église particulière, chrétienne, à laquelle ils étaient affiliés. Parmi l'ensemble des personnes akans rencontrées, nous n'avons rencontré qu'un seul musulman, dans la *Central Region*, près de Cape Coast (5 juin 2011). L'islam est pratiqué surtout par des personnes issues d'autres communautés (souvent originaires du nord du pays) et non par les Akans. Nous n'avons cependant effectué aucun séjour dans la région Brong-Ahafo voisine de la Northern Region. À cause de la proximité de cette région avec le Nord, il est fort possible qu'il existe là plus d'Akans musulmans. Deux jeunes hommes nous ont également répondu être d'abord des traditionalistes et ne pas être chrétiens, ni musulmans (11 décembre 2010 à Aburi et 12 mai 2011 à Kumase). Un prêtre traditionaliste nous a également dit qu'il était chrétien dans son enfance « comme tout le monde », mais qu'il avait abandonné le christianisme lorsqu'il était devenu prêtre (Nana, 6 janvier 2011, Aburi). Un seul homme nous a dit qu'il était rastafari et donc ni chrétien, ni musulman, ni traditionaliste (4 juillet 2010, Busia). Cependant, un second homme rastafari a essayé de nous convaincre que Jésus était un rasta et que la bible expliquait que les rastafaris étaient les vrais chrétiens (22 janvier 2011, Aburi). Alors qu'un troisième nous a expliqué que les rastafaris étaient tous traditionalistes, comme lui (12 janvier 2010, Accra).

Le 19 décembre 2010, nous marchions avec Kwaku à Aburi lorsqu'un homme d'une cinquantaine d'année, rastafari, salua Kwaku. Il se présenta comme le vice-président de la « Rastafari Organization of Ghana » et comme journaliste également. Il dit avoir arrêté Kwaku parce qu'il portait ses cheveux en « dreads ». Il est venu à Aburi pour célébrer l'anniversaire (un an) du décès de l'une de ses sœurs qui elle vient d'Aburi. Lui est de Accra et son père est Ga, mais sa mère est une Ewe de la Volta Region. Son père a marié plusieurs femmes dont la mère de sa sœur décédée qui est Akuapem et vient d'Aburi. Son père a 45 enfants : 25 garçons et 20 filles. Après avoir parlé de sa famille, il annonce la véritable raison pour laquelle il nous a abordés. Il dit à Kwaku que les gens qui supportent la Rastafari Organization of Ghana donnent un peu d'argent chaque mois plutôt que d'acheter beaucoup d'unités de téléphone et qu'il est l'un des solliciteurs. Alors qu'il échangeait ses coordonnées avec Kwaku (qui ne lui a pas donné d'argent), nous avons remarqué que le rastaman portait une bague avec le symbole adinkra *Gye Nyame*. Nous lui avons demandé s'il croyait aux religions traditionnelles. Il me répondit qu'il était Rastafari, puis s'excusa de me dire qu'avant la colonisation, le christianisme n'existait pas et que les gens vivaient quand même, alors pour lui le christianisme n'est pas nécessaire, nous devrions abolir les frontières et vivre « Noirs » et « Blancs » en harmonie : « *No offense, but people here in Africa were praying to God before White Men came* ». Après avoir dit cela, il nous cite la Bible et nous parla d'Adam et Ève. Puis, avant de nous quitter, nous dit qu'il aime le Canada et qu'il a déjà été à Vancouver et à Calgary (Aburi, 22 janvier 2011).

Nous avons également demandé à ceux (la grande majorité) s'étant déclarés chrétiens s'ils se considéraient également comme liés aux religions traditionnelles. Alors, un peu

plus de la moitié répondait dans l'affirmative souvent en hésitant, en tentant de déchiffrer notre réaction. Certains nous demandaient d'abord à quelle église nous appartenions. Puis lorsque nous répondions ne pas être chrétienne, ils admettaient qu'ils étaient traditionalistes. Une jeune femme akuapem (sous-groupe akan), Adwoa, nous a dit qu'elle ne pouvait pas dire qu'elle n'était pas chrétienne, car ce serait mal perçu. Cependant, elle m'avouait que personnellement elle croyait beaucoup plus au pouvoir des dieux traditionnels qu'à ceux des prêtres, mais qu'elle devait aller à l'église, car c'était «bien» (Adwoa, 18 février 2011, Aburi).

Kwame, un Asante nous explique ainsi son allégeance au christiannisme : « *Prempeh II [ancien roi asante] was Catholic. A « real » Christian. We have belief in the Asantehene. So anything that the Otumfuo [le tout puissant, en référence au roi asante] does is perfect, anything from the Royal Family is perfect. Because we have a great believe in our chiefs and in tradition. Nana Kwaku Duah Otumfuo Osei Tutu II [roi asante actuel] when he came to power he also did the same way as Christians, he also followed the Christian way. When we need for traditional religion and there is time for Christian time [sic]. Christianity has taken over but tradition is not collapsing, it is there* » (Kwame, 14 janvier 2010, Kumase).

Ekow, un étudiant fante (sous-groupe Akan) venant de Cape Coast et vivant à Winneba et à Accra, se dit chrétien méthodiste, comme ses deux parents, mais affirme être également lié par les religions traditionnelles. Il explique ainsi sa double allégeance religieuse: «*they all want to attain the same purpose with different path. God gave us wisdom to choose. So you choose by your own judgment, by weighting both* ». Il affirme que les religions traditionnelles sont très bonnes, mais qu'elles ont été dégradées par l'introduction du *juju*

[magie], affirmant avec insistance que le *juju* ne fait pas partie des religions traditionnelles : « *I love it, just that the religion is dynamic and some things like juju have been incorporated in our traditional religions. But juju is not part of traditional religion* (Ekow, 28 mai 2011, Accra) ». Plusieurs pasteurs chrétiens tentent de discréditer les religions traditionnelles en expliquant qu'elles sont remplies de magie et qu'il s'agit de mauvais éléments, car cette magie a pour but de faire le « mal ». Cela peut expliquer la volonté d'Ekow de distinguer le *juju* des religions traditionnelles.

Kwaku est l'un des deux jeunes hommes se définissant exclusivement comme traditionalistes, bien qu'il ait grandi dans une famille dont les parents étaient chrétiens. Il a tenté de nous expliquer comment se déroulait le jour de Noël au Ghana :

I am not a Christian so for Christmas I go party to beach. Even the Christians they will go to Church, the churches will organize something, but after they will hang out and drink in some place, like at the beach. We don't really exchange presents. Not wrapped gifts. But we might cook a large quantity of food and share with the neighbours or buy cookies. There will be meat, goat or chicken. When I was young [Kwaku a 28 ans] rice was not so common, so for Christmas we ate rice [with the meat] and my father [who was Christian] would buy some cookies and give us [his children] some. Now we eat rice everyday but before rice were a little bit scarce. That is why also when aburoni [foreigners] come here, the families serve them rice, we Ghanaians think it is Whites' food (Kwaku, 11 décembre 2010, Aburi).

Lors de notre troisième séjour au Ghana, nous avons constaté le 24 décembre 2010 que la ville d'Aburi était moins animée qu'à l'habitude. Kwaku suggérera que les gens étaient probablement à l'église. À la télévision, la chaîne GTV diffuse un « Christmas Special » à l'occasion du « Good Friday ». Le programme de Noël consiste en un spectacle devant public lors duquel on présente une chorale chantant des airs de Noël en anglais, des adolescents performant danses traditionnelles au son de tambours traditionnels, des enfants chantant des airs chrétiens, une troupe de danse africaine, puis des enfants reconstituant en pièce de théâtre la naissance de Jésus. Après le spectacle, le « Christmas

Message » est prononcé par Apostle Dr. Opoku Onyman, Chairman Church of Pentecost. Il prie pour que l'esprit de Noël et le bonheur nous envahisse. En intermède une musique de Noël avec un graphique représentant un sapin de Noël recouvrant des cadeaux emballés (au Ghana il n'y a pas d'échange de cadeaux à Noël et encore moins de conifères, alors cette image ne signifie absolument rien pour un Ghanéen).

Nous nous sommes ensuite rendus à Accra. Lors du trajet, le trafic allait en sens inverse : les voitures sortaient d'Accra. Kwaku nous expliqua que les Ghanéens retournaient passer les fêtes dans leur ville familiale. Une fois à Accra, nous n'apercevions aucun signe particulier de Noël. Deux prostituées nigérianes me firent remarquer que les Ghanéens étaient ennuyeux et qu'à Lagos ou Abuja il y aurait un gros party dans les rues. Selon elles, les Ghanéens aiment trop rester en famille et aller à l'église.

Le matin du 25 décembre, les commerces étaient fermés. Les personnes que nous rencontrions nous souhaitaient « *Mery Christmas* » ou « *Afe hia paaa!* » [Année réunion bonne], à quoi nous répondions par la formule « *Afe beko tu ye* » [Année s'en ira nous rencontrer]. Certaines personnes nous ont proposé la formule en anglais : « Happy New Year! » « *Might the year go well and might we meet next year at the same time* ». Comme tous les commerces étaient fermés et que les rues étaient beaucoup moins achalandées qu'à l'habitude, nous avons demandé à un Ghanéen dans la cinquantaine ayant séjourné en Europe où se trouvaient les gens et s'il y avait des célébrations organisées pour Noël. Il me répondit: « *Christmas is a family issue. Ghanaians they stay indoors. They cook, in family. They are indoors* » (Uncle Kwaku, 25 décembre 2010, Accra). Il m'indiqua cependant qu'il y aurait des jeunes à la plage. Nous nous sommes donc rendus à Labadie Beach où on demandait un coût d'entrée de 5 GHcedis (3\$). La

plage était en effet remplie, principalement par des adolescents et de jeunes adultes (en très grande majorité des hommes) déjà ivres venus faire la fête. À un bout de la plage le groupe de Rastafaris habituellement présent sur la plage était là. La fête ressemblait à celle à laquelle nous avons assisté le 1^{er} juillet 2010, au même endroit lors du National Day : il n'y avait aucun signe particulier de Noël. Le soir, comme tous les samedis, il y avait un spectacle : défilé de mode par designer locale, chanteur populaire, danseuse se déhanchant (dancehall queen) au grand plaisir des adolescents... (25 décembre 2010, Accra).

Nous avons rencontré à Aburi (Akuapem, Eastern Region), où nous vivions lors d'un des séjours, une jeune femme croyante, grande fidèle de son église, Abena. Chaque fois que nous la voyions, elle nous expliquait que la Vérité était écrite dans la bible, puis nous invitait à l'accompagner à l'église le dimanche suivant, même si nous refusions chaque fois. Elle niait toute forme d'appartenance aux religions traditionnelles. Selon elle, ses ancêtres croyaient à ces religions parce qu'ils étaient ignorants. Cependant, depuis l'arrivée de la bible, les Ghanéens connaissaient heureusement finalement la Vérité. Abena vendait des cartes d'appel dans un petit kiosque au bord de la rue. Un jour, la jeune femme me donna un exemple de pratique qui pouvait aider une personne en affaires, comme elle. Il s'agissait de la marche à suivre pour créer un « esprit » au sol :

If I come and sell every day, at the end of the day, I'll put money on the floor. Like 10 pesewas, and I continue doing it every day, it means I have formed a spirit. Then, I'm bounded with the land. So, I can ask the land that whenever I came, I will sell this amount of product and because I am putting money on the land every day, it became a spirit. So, whenever I continue doing it, I can sell more. But, if one day I stop, then my business will collapse or the land will be mad at me (Abena, 22 mai 2011, Aburi).

Dans les croyances traditionnelles du Ghana, cette pratique est commune. Une personne choisit un objet (une roche par exemple) et chaque jour offre à celui-ci de l'alcool, de l'argent ou de la nourriture en exprimant des souhaits. On croit alors qu'un esprit s'incarnera dans l'objet et répondra positivement aux demandes de la personne présentant les offrandes. Par exemple, la roche deviendra alors la maison d'un « dieu » (*obosomfie / shrine*). Ce qui est plutôt étonnant, dans ce cas, c'est qu'Abena rejette très vigoureusement les religions traditionnelles et qu'elle considère celles-ci comme des aberrations causées par l'ignorance de ses ancêtres. Or, elle semble néanmoins croire qu'un esprit puisse être créé et garantir le succès d'une personne en affaire. Ce qu'une personne entend par le terme « religion traditionnelle » devient alors souvent fort important.

Une tendance se dégage des réponses aux questions portant sur les appartenances religieuses : il existe un fort consentement social pour affirmer une adhésion au christianisme. Cependant, cette déclaration ne s'accompagne pas toujours d'une forte croyance.

6.3.1. CONSULTATIONS ET PRATIQUES TRADITIONNELLES⁴²

Parmi nos interlocuteurs, quelques personnes se déclarant chrétiennes ont avoué consulter à l'occasion, souvent secrètement, les prêtres traditionnels. Ils se rendent alors dans la cour intérieure de la maison du prêtre ou encore de la « maison du dieu » (*bosomfie /*

⁴² Pour une description empirique détaillée des procédures accomplies dans un lieu sacré coutumier (*shrine*) et de la façon par laquelle une personne devient prêtre, voir Parish (2003).

shrine). Puis, ils transmettent au dieu, via le prêtre, leur demande : prospérité, résolution d'un conflit, guérison, retrouvailles d'un objet perdu, succès dans les examens... Si ces chrétiens se déplacent, parfois de très loin pour consulter un dieu plus puissant, et offrent une bouteille de *Schnapps* et parfois de l'argent, c'est parce qu'ils croient au succès possible de leurs demandes. Lorsque leur requête est accomplie, ils reviennent également pour donner au dieu une récompense (préalablement promise en cas d'avènement). Comme l'a noté Kojo: « *With Christianity, it takes long. Since my forefathers, they say Jesus will come back. And for being judged, it's when I die. But with the gods, they act fast... or sometimes they don't. But they don't wait that you die, they can also kill you* (Kojo, 5 juin 2011, Cape Coast)».

Les Ghanéens consultent également beaucoup les guérisseurs traditionnels parfois en alternative, parfois en supplément aux hôpitaux. Les guérisseurs sont parfois également appelés prêtres traditionnels (*okomfo*). Ils ont la particularité d'être spécialisés dans les mixtures médicinales en raison de leur grande connaissance des propriétés des plantes et herbes traditionnelles. Pashington Obeng note que les Asantes (et cela peut être généralisé aux Ghanéens) acceptent la médecine occidentale pour certaines maladies spécifiques, mais ne peut rien contre les mauvais sorts et les maladies mystiques :

The competence of Western biomedical therapy is accepted and utilized by many Asante, but that has not replaced indigenous therapies. Western medicine is believed to cure yaws, malaria, sleeping sickness, and coughs which may have natural diseases. But witchcraft and certain kinds of madness lie outside the competence of Western medicine. Thus people are seeking to combine scientific methods to cure physical illness in Western medicine with the social, emotional and mystical responses of African therapy (1996: 149).

Selon plusieurs Ghanéens, le principal problème des institutions médicales officielles est qu'on n'explique pas les origines des maladies dans les hôpitaux. Uncle Yaw, un homme

asante dans la quarantaine, révèle que les prêtres des dieux sont consultés secrètement notamment pour connaître la cause des atteintes à la santé du malade, ou encore, pour comprendre pour quelles raisons une personne était décédée :

If I fall sick, my father will take me to hospital first. Then they will go to oracle, the okomfo [prêtre traditionnel] of bosom [un dieu], to know why the person fell sick or why a person died. That is where they will go secretly to know why the person was sick. Secretly, else they would laugh of them, because everybody is now a Christian or Muslim, but you still practice this old traditional religion so they would laugh (Uncle Yaw, 19 juin 2010, Kumase).

Bien que ces consultations soient fréquentes et populaires, Uncle Yaw juge que d'avouer une consultation avec un prêtre traditionnel attirerait les moqueries. Comme les églises condamnent bruyamment la pratique des religions traditionnelles, les chrétiens n'osent plus avouer ces consultations. Cependant, ils croient à l'efficacité de cette pratique et ne peuvent donc pas cesser.

Selon Obeng, si les Asantes consultent toujours les prêtres traditionnels, c'est qu'ils agissent conformément à leur culture en transposant la façon d'agir avec l'*Asantehene* envers Dieu. En effet, la communication avec les plus hautes instances politiques indigènes se fait toujours via un ou des intermédiaires et le roi asante, comme chacun des chefs, s'adresse au peuple via un porte-parole (*okyeame*). C'est pourquoi, selon l'auteur, les Asantes ont de la difficulté à interpeller directement Dieu, ils préfèrent interposer entre eux et Dieu, un spécialiste du religieux, un(e) prêtre(sse) (*okomfo(maa)*) ou un représentant d'une maison de dieu (*abosomfo*) (Obeng, P., 1996 : 48).

À Aburi, Kwaku nous a présentée à un jeune homme, Kofi, travailleur de la construction de 22 ans qui a également un petit commerce dans lequel il vend du matériel de

construction. Il nous expliqua sa relation avec les lieux de cultes traditionnels (« shrines ») :

[Kwaku]: *This guy is a traditionalist. Even last week he went to the shrine. You can ask him.*

[Q.]Are you a Christian? [Kofi (*sic* pour l'ensemble de la citation)]: *Me no dey Church no, no. My father is pastor, but for me me not feel Church. Before I also do hair like Rasta, but my father talk too much so the hair me remove. Me no believe in God. Church talk talk but never I see it so me not believe. First of all, how I am studying the world, me see there is no God, because I didn't see it before and I am not seeing it maybe where you are working or. They are taking the Church making a business. So I think I have my own business so why I dey go Church another business again so I will not attend Church.*

[Q]: Did you go before? [Kofi]: *When I was a kid, because my father is pastor so I am following it. Now I know the truth so I decide not to go anymore.*

[Question]: And do you go to shrine? [Kofi]: *No no no.* [Kwaku éclate de rire]

[Nous]: Me, I went to shrine before. [Kofi]: *I go to shrine before but I stopped. The time I am in Accra, I go.*

[Moi]: Kwaku told me you said you went to shrine last week? *Oboa?* [Lying?] [Kofi sourit, puis répond]: *Me believe shrines past Christian this thing. But now me busy so this why me not dey go shrine. Me know lot of shrine place so I can go anytime I like. Shrine is our local church. But how I see the world like this, the pastor that are having powers they take power from juju so I think that they are all the same so me I dey go back to this thing.*

Un peu plus tard Kwaku me dit: «*Kofi said that if somebody stole something from him, then he would go to the shrine to ask the god to kill the person* (Kofi et Kwaku, 25 mars 2011, Aburi) ».

Nous avons également demandé à un autre jeune homme à Cape Coast, Kojo, s'il consultait les lieux de culte traditionnels :

[Question]: Do you go to shrine? [Kojo]: *No, I don't go to shrine.*

[Question]: Are you sure? [Kojo]: *But maybe my house here... if they are pouring libation and all those things, fine! Because I am from the chief's home.*

[Question]: Why are people in Ghana afraid to say they go to shrine? [Kojo]: *First, we were born by this tradition but our parents then with Christianity; it made them say going to shrine is not good. So, we say: no, I don't go.*

[Kojo s'arrête et sourit avant de continuer en hésitant un peu]: *So you? Do you believe that this stone [pointe une roche au hasard], if you have been killing a fowl for this stone every week, then the spirit will enter in it? So you believe?* [Nous hésitons, puis répondons:] *I believe that if the person doing it believes it will work, then it will.* [Kojo]: *So then it's all about belief?* [Nous:] *Well, that is how I see it anyway* [Kojo sourit] (Kojo, 5 juin 2011, Cape Coast).

Un jour, lors de notre second séjour, nous marchions avec un petit groupe de personnes dans un chemin de terre, derrière un pâté de maisons d'Obosomase. À un moment, Kwaku interpella: « *Isabelle look!! this clay bowl is ritual* ». Il pointait un poulet mort posé dans un plat (poterie) et un œuf sur le sol. En guise d'explication, il précisa:

It might be of a dead person. Maybe they buried someone and the ghost is doing something like visiting the living so they will go there and be pouring libation and offering food, making sacrifice, so that the spirit goes to the ancestor world. Or maybe someone died tragically, maybe a car accident or in farm or something. So they have to take the ghost from the place to send the spirit world. It is a whole chicken in clay bowl with an egg on the ground and corn flour in red oil, that is palm oil, to make sacrifice to the ghost of the dead person (Kwaku, 28 décembre 2010, Obosomase).

Deux autres Ghanéens qui marchaient avec nous confirmèrent l'explication donnée par Kwaku. Il s'agissait d'offrandes probablement pour apaiser un fantôme. Cette coutume issue des religions traditionnelles est pratiquée aujourd'hui encore et tous les Ghanéens présents comprenaient sa signification puisque ce n'était pas la première fois qu'ils l'observaient. Un peu plus d'une semaine plus tard, Kwaku, qui est d'origine Ewe, mais a habité à Obosomase, puis à Aburi, m'expliqua que plusieurs Akans craignaient les pouvoirs surnaturels des Ewes (le « *juju* »):

When I was living in Obosomase, I had a videoclub business. At that time, it was from [sic] year 2000 nobody had cellphones, I had one. I had five TVs in the room and one computer and video recorder, one fridge, one stove and oven. At that time, most people didn't have a TV, and I had 3 walls with shelves full of VHS cassettes. People knew I was from Volta Region [Ewe]. They heard I was speaking Ewe with Kwame or on the phone with my brother and my Twi is not that good so they knew I was Ewe. So the room with all the electronic and cassettes and everything, I was not locking it. I could go to Accra, and people knew I had left for days and that the room was not locked. Nobody never [sic] entered, I never got robbed. Never. The other store near mine got stolen twice. But me,

they were afraid. The fact that I didn't lock the room made them even more afraid. They thought I had juju that would kill anybody taking anything from the room.

Also once I needed some copyrights and the registration guys came from Accra and took all the cassettes. When I went there to get my cassettes back and pay for the permit, as soon as the man realized that I was from Volta Region (I spoke Ewe to my friend) he immediately gave me the approval and the thing and didn't ask for any extra-money... sometimes this fear it helps.

Also if the business of the people went bad or things were not going according to their wishes, they would come to me and ask me to take them to Volta Region shrines! When I told them I was from Ho, a city and that I had no juju in my house, they would not believe me. They think every Ewe have [sic.] juju powers and shrine in their house. Sometimes it's funny.

But I think it's because they lost war in the olden days against Ewes. In my father's village, there's a drum. It's an Asante drum... but around it there is human heads of dead people. This drum, most of the town in Volta Region has one. Ho also has one. The Asante were powerful; they wanted to conquer all what is now Ghana... so when they came to Volta Region, we defeat them. That is why we don't speak Twi. When a town would defeat them, they would take the heads of all the Asante warlords that died and use them to put around the war drum that they also captured. They also use human bones to beat those drums. And they believe the drum has a spirit. Nobody wants to beat that scary drum... so during the festivals, it's the drum that will choose somebody from the town who will be possessed by the drum's spirit and go all over the town beating it loud. Anyway, I think that's why the Akan they think that we are all fetish priest doing a lot of juju (Kwaku, 6 janvier 2011, Aburi).

Cette peur des pouvoirs magiques du *juju* des Ewes, nous l'avons observé à deux reprises, toujours accompagnée de Kwaku. D'abord, dans un bar à Aburi (Akuapem) lors d'une veille funèbre, un homme lui a dit : « You Ewe, we, we are scared of you. I am not lying, we are scared. You you have powers that we cannot have » (7 janvier 2011, Aburi). Puis, plusieurs mois plus tard à Cape Coast (Fante), un homme âgé et ivre nous a apostrophé un soir tard dans la rue lorsque nous rentrions à l'hôtel. Nous comprenions mal ce qu'il voulait, mais comme il était plus âgé, Kwaku refusait de l'ignorer. L'homme titubait et s'appuyait sur nous ou nous prenait par le bras. À un moment, Kwaku a répondu au téléphone en parlant Ewe. L'homme a demandé pardon puis s'est en allé en ajoutant : « Please, don't use *juju* on me young man » (5 juin 2011, Cape Coast).

Les groupes ethniques du Ghana sont associés à certain métiers qu'ils pratiquaient « In the olden days ». Les Asantes (Akans) sont reconnus pour avoir fondé un empire et le système politique de la chefferie. Ils sont des guerriers et des fermiers (plantations de cacao). J'ai entendu à plusieurs reprises au Ghana des Akans (Asantes et Fantes) dire que les Ewes étaient des sorciers « des *jujumen* » qui avaient des pouvoirs dangereux. Ils sont aussi fiers d'être les seuls guerriers à ne pas avoir été conquis par les Asantes [selon leur interprétation], d'où la fierté de Kwaku expliquant que des drums traditionnels ewes soient ornés des crânes des chefs asantes qui avaient été décapités « in the olden days ». Aujourd'hui, les Ewes sont aussi perçus comme des enseignants; les Gas comme des pêcheurs; les gens « du Nord », comme des marchands; les Fantes comme des amis des « Blancs » et des intellectuels; les Akuapems comme des sculpteurs, des charpentiers, des menuisiers; les Kwahus comme des gens d'affaire. Uncle Kwaku, lui-même Kwahu, nous explique cette association :

Kwahus are from Eastern Region, they are Akans but not Akuapem. Kwahus are business people, not liberal professions, not a lot of studies. They are neither fishermen nor farmers. But Kwahus are selling the fishing products to the Gas which are the fishermen. In Kokomlemle [quartier de Accra], all the big buildings you see here are owned by Kwahus. This two storey big house, this building, this bank, this shop ... all owned by Kwahus. They didn't go to school but they knew money, they were very successful businessmen (Uncle Kwaku, 12 décembre 2010, Accra).

Revenons maintenant aux religions traditionnelles. Bien que l'on conserve certains rituels, l'adhésion avouée à ces pratiques religieuses est graduellement délaissée. Il existe néanmoins au Ghana, une mission dont la fonction avouée est de faire revivre ces religions et de les populariser. *Afrikania Mission* a été fondée en décembre 1982 par Osofo Komfo Damuah, un ancien prêtre catholique qui a démissionné de ses fonctions

après 22 ans de service. Cette mission souhaitait bonne année aux Ghanéens dans le journal *Daily Graphic* du 31 décembre 2010 (Kove, 2010).

Ellis et Ter Harr (2004) décrivent brièvement la carrière de Vincent Kwabena Damuah, utilisant les titres traditionnels d'*osofo* et d'*okomfo*, qui désignaient tous deux une personne ayant une relation privilégiée avec le monde des esprits. « Ordained as a Roman Catholic priest in 1957, the year of Ghana's independence, Damuah became increasingly dissatisfied over the years with the failure of the Catholic Church to take full account of what we saw as African spirituality ». Damuah, lors des crises économiques et politiques majeures du Ghana causées par des gouvernements militaires corrompus, a commencé à tisser des liens avec les intellectuels et les groupes d'activistes de gauche. En 1981, Rawlings prit le pouvoir lors de son deuxième coup d'État, « this time at the head of a wide and unstable coalition of left-leaning political forces including radical soldiers, civilian intellectuals and pan-Africanist revolutionaries ». Rawlings créa alors un comité nommé le Provisional National Defense Council (PNDC), dont il assurait la présidence. Damuah faisait partie des huit personnes nommées dans ce conseil.

Meanwhile, Damuah pressed on with his ambition of founding a new African religion. In late 1982 he resigned from the ruling council and renounced his Catholic ministry to take up his new project: 'to re-activate the African Traditional Religion to take its leading role among the religions of the world'⁴³. He called the new religion Afrikania Mission or Godian religion. Damuah described Godianism, allegedly rooted in the African experience, as a way of life and as a spiritual revolution that aims to create a new world order based on God, on 'positive conscientism' (a clear reference to Kwame Nkrumah's political philosophy of similar name) and on spiritual equilibrium. Godianism would fight for the religious and cultural emancipation of the black person. It rejects the claim of Christianity as the only way to salvation. Damuah demanded compensation from the former colonial rulers and missionaries of Africa for dissorting the continent's religion and imposing 'unnecessary' doctrines. He even wanted foreign journalists to compensate 'the African' for their misleading writings and criminal representation of Africa as the

⁴³ Tiré de : Osofo Okomfo Damuah, *Miracle at the Shrine: Religious and revolutionary miracle in Ghana*, Accra: no publisher or date [1994], p.99.

Dark Continent. The whole thrust of his radical career was, Damuah wrote, to advance not just the Ghanaian revolution, but the 'total African Liberation Movement and all the struggling people of the world'⁴⁴ (Ellis et Ter Haar, 2004: 101-102).

Décédé en 1992, il a été remplacé par Osofo Komfo Kofi Ameve, lui-même décédé en 2003, puis remplacé en 2004 par le prêtre traditionnel actuel : Osofo Komfo Kove⁴⁵. Bien qu'il s'agisse d'un mouvement plutôt marginal, cette mission indique que certains Ghanéens ont une grande volonté de redonner une place centrale aux religions issues des ancêtres.

6.3.2. LE CATHOLICISME-ASANTE ET LE RÔLE DE L'ARCHEVÊQUE PETER KWASI SARPONG

Pashington Obeng (1996) propose une étude très instructive des développements du catholicisme chez les Asantes. Il relève au travers de cette histoire un processus qu'il nomme « Asantenization of Catholicism »:

Asante Catholicism is an essential component of the continuum of Akan religious and cultural reproduction. It bears distinctive Asante features of beliefs and practices as well as creatively expressing what makes it a Catholic religion. Thus, Asante Catholicism is an Asante response to world Christianity and at the same time manifests Akan religious and cultural modes and lifestyles with which the people receive Catholicism and rework it into their ongoing religious history (Obeng, Pashington, 1996:1).

Selon Obeng, la réappropriation des symboles indigènes politiques et religieux et des titres liés à la chefferie par le diocèse catholique asante est un exemple illustrant les aptitudes des Akans à adapter et articuler leur expérience culturelle du christianisme. Les chrétiens akans reconfigurent leurs idées et valeurs comme ils réorganisent leurs vies

⁴⁴ *Ibid.*, p.54.

⁴⁵ Information tiré de : GNA. 25 avril 2004. «Osofo Komfo Kove is new head of Africana Church», *ModernGhana*: <http://www.modernghana.com/news/53978/1/osofokomfokoveisnewheadofafrikania-religion.html> [consulté le 17 janvier 2013]

pour pratiquer selon les nouvelles croyances chrétiennes (Obeng, Pashington, 1996 : 44-45).

L'adaptation du catholicisme à la culture locale a été menée notamment sous la direction de l'archevêque Peter Kwesi Sarpong de Kumasi. Né en 1933 en territoire asante (Maase-Offinso) il étudia ensuite au séminaire St-Peter de Cape Coast (Central Region), puis en théologie à l'Université St.Thomas Aquinas à Rome (Italie), et finalement en anthropologie sociale à Oxford (Angleterre). En 1969 il fut élu, puis consacré en 1970, évêque à la tête du diocèse asante-catholique où il demeura jusqu'à sa retraite en 2009. Sarpong fut un acteur important de la fusion entre les cultures traditionnelles et le christianisme, ayant lui-même entrepris d'incorporer au maximum la culture asante dans l'Église catholique⁴⁶. Il a beaucoup insisté pour incorporer la culture akan dans les enseignements chrétiens, mais également pour exclure des éléments qu'il jugeait « nocifs », comme la croyance des pouvoirs de la sorcellerie :

Some Asante Catholics hold ancestral beliefs as well as beliefs in witchcraft. By its teaching under the Asante Bishop, the Right Reverend Dr. Peter Sarpong, Asante Catholicism has given a selective approval, with the endorsement of the Vatican, to some Akan traditions. Among them are the use of the vernacular, drumming, dancing, and the use of honorifics for Christ and God which were used previously for Asante warlords and chiefs (Obeng, Pashington, 1996: 8).

Sarpong écarte certaines coutumes akans qu'il juge comme étant néfastes et divergentes avec les bonnes pratiques chrétiennes, mais tente d'incorporer les symboles et de reprendre les croyances religieuses compatibles avec le catholicisme. En ce sens, Sarpong a forgé un type très particulier et unique de catholicisme-asante, une fusion de ses héritages asante et catholique : « Asante Catholicism presents an intriguing situation of

⁴⁶Ault, James. 2010. «Peter Kwesi Sarpong, Ghana Pioneer in making church African», *Vimeo* [video en ligne]: <http://vimeo.com/7347271> [consulté le 17 janvier 2013].

interaction between Roman Catholicism and Asante religious and cultural traditions (Obeng, Pashington, 1996: 6) ».

Obeng propose d'examiner certains cas de pratiques religieuses traditionnelles intégrées par des catholiques ainsi que quelques exemples d'interprétations du christianisme intégrées à la cosmogonie akan. D'abord, les armoiries du diocèse asante représentent une croix en équilibre sur un tabouret traditionnel sous lequel se trouve un porc-épic (animal représentant le clan royal asante). Puis, à l'endroit où chaque évêque incorpore un insigne personnel, Sarpong a choisi de joindre un buffle (animal du clan Ekuona) et des perles (*beads*) et sous l'insigne se trouve le symbole Adinkra *Gye Nyame* (à l'exception de Dieu) (121). Sarpong a également incorporé des titres ordinairement réservés aux autorités traditionnelles et presque tous les produits de l'artisanat et de la culture asante (tambours, danses, tissus, tabourets, chaises royales...) sont présents dans ses services religieux. Lui-même s'assure de respecter l'image traditionnellement associée aux chefs :

Bishop Sarpong has a particular seat like a throne in his cathedral, which is symbolic of his authority in the Diocese. Sarpong therefore sits on the *asipim*, an *ohene's* ceremonial chair. The bishop also sits under an umbrella in the cathedral just like the *Asantehene* when he sits in state. When Sarpong makes official visits he is always accompanied by priests, nuns, and sisters as well as drummers, just as an *Asantehene* travels with his entourage. On the feast of Corpus Christi, he processes under an umbrella like an *ohene*, but the bishop does not sit in a palanquin. He walks, in deference to Christ the King (Obeng, Pashington, 1996: 130).

Le bonnet que porte l'évêque Sarpong et sa soutane sont également ornés de *kente* jaune et vert tissé selon la tradition asante. Sarpong admet que le jaune représente la royauté et le vert la nouveauté, la vitalité et la fertilité (148).

Obeng relate un rituel observé dans une Église catholique de Kumase et dans lequel on rend hommage à Jésus en utilisant une symbolique normalement réservée au roi asante :

[...] during the blessing of the elements in the eucharistic celebration at the Suame Catholic Church in Kumasi, I observed how titles and honorifics reserved for the Asante king were used for Christ. When the elements were elevated, three altar boys dressed in Asante *kente* cloth, carrying *afona* (state swords) like those used at the *Asantehene's* (Asante king's) palace, recited praise poems which were punctuated by traditional drumbeats (Obeng, Pashington, 1996: 8).

Il explique aussi que, chez les Asantes, on utilise différents mots pour désigner Jésus issus de la sémantique : *otumfo* (le tout-puissant- terme aussi régulièrement utilisé pour désigner le roi Asante (*Asantehene*)); *ohene* (chef ou roi); *osabarima* (le guerrier ou le protecteur); *tetekwaframo* (l'ancêtre); *kurotwiamansa* (le léopard) (146). « In the praise poems, Christ was referred to as *Kurotwiamansa* – a royal title for the leopard. Christ is king but king in an Asante fashion, with the beauty, elegance, courage, swiftness, and invincibility of a leopard in a grove (8) ». Un garçon asante expliqua que cette description du Christ était appropriée puisque quiconque l'offense sera puni. Un prêtre ajoute que le léopard est également un animal royal et possède une peau magnifique et que les taches noires sur celle-ci ne changent jamais (147). Ainsi, Obeng note que chaque interlocuteur interprète différemment cette comparaison tirée du catholicisme-asante. Ensuite, un prêtre explique au chercheur que l'eau bénite prévient les mauvais sorts de la sorcellerie (148). Il s'agit encore une fois d'une interprétation tirée de l'influence culturelle des religions traditionnelles combinée à un rituel catholique spécifique.

Obeng mentionne également la forte présence des symboles *Adinkra* dans les églises catholiques de Kumase. Parlant de l'une de ces églises, l'auteur écrit que l'autel à l'intérieur est orné d'emblèmes de *Gye Nyame* («Except God »), un symbole de l'*Adinkra*

symbolisant l'omniprésence de Dieu, et ce, bien que la croix soit la forme de l'architecture générale du sanctuaire (148).

Nous avons visité l'église catholique principale de Kumase en mai 2011. Dans les vitraux de chacune des fenêtres se trouve un symbole adinkra. L'idéogramme *sankofa* n'y est pas. Il s'agit plutôt de symboles associés à Dieu comme *Gye Nyame*. Sur l'autel il y a un « parasol » au-dessus de l'un des micros. À l'arrière de la « scène » il y a un tabouret royal, et deux places de chaque côté. Dehors, sur le terrain de l'église, une statue représente Jésus sous un parasol portant dans la main gauche un globe terrestre sur lequel seul le continent africain est représenté.

Les interprétations du christianisme par le biais des symboles hérités des religions traditionnelles ne se font pas uniquement au profit de la préservation d'un héritage. Souvent, ce sont plutôt les défenseurs du christianisme, qui entreprennent d'intégrer les cultures locales pour renforcer l'évangélisation. L'intégration des symboles, de la musique, des tissus, des sculptures et des danses traditionnelles servent alors un but bien précis : une plus grande efficacité dans les conversions souhaitées. L'archevêque Sarpong, aujourd'hui retraité, est un fervent défenseur d'une fusion entre tradition et christianisme et un exemple éloquent de personne ayant cherché à intégrer la culture traditionnelle dans les églises. Il justifie constamment ses choix par la nécessité de convertir les masses au christianisme. Il appelle ce processus « inculturation », ce qui consiste à intégrer les cultures locales pour y incruster le message chrétien, ou dans des mots, qu'il reprend de Peter S. J. Schineller :

Inculturation is the incarnation of Christian life and of the Christian message in a particular cultural context, in such a way that this experience not only finds expression

through elements proper to the culture in question, but becomes a principle that animates, directs and unifies the culture, transforming and re-making it so as to bring about a new creation⁴⁷ (Sarpong, 2002: 32-33).

Son principal livre vise d'ailleurs à faire la promotion de cette méthode de transformation culturelle dans la voie de la chrétienté :

This book, the aim of which is to promote inculturation in evangelisation touches on what, in my view, is very central to the church's reason for being, namely, to proclaim Jesus Christ to people taking into consideration their cultural particularities (Sarpong, 2002: 7).

Toujours selon Sarpong, l'« inculturation » augmente l'efficacité de l'absorption de la Bonne Nouvelle et de l'amour de Jésus. Le résultat obtenu est supérieur à la simple « évangelisation ». L'archevêque y voit une façon de « purifier » la société par long processus :

The aim of inculturation is to purify the society, to animate the society, to get rid of the obnoxious things in the society so that there is a new creation. Inculturation does not mean the outright condemnation or commendation of anything. It is a slow process that continues (2002 : 21).

Le message chrétien doit être le moteur du changement et façonner à nouveau la culture pour en faire une nouvelle création :

And for what purpose? In such a way that this experience becomes a principle that animates, unifies, transforms, guards, purifies that culture. You want to transform that culture; you want to re-make that culture, to produce a new being so that there is a new creation, not the old thing anymore. The Christian message must transform lives, it must change, it must purify, it must animate, it must re-make the culture so that there is a new creation (2002: 33).

Sarpong soutient qu'il est nécessaire d'intégrer les pratiques traditionnelles et culturelles, « if they are not obviously opposed to morals and faith (2002 : 25) ». Cette précision est d'une importance particulière sachant que les coutumes akans comportent presque toutes une dimension religieuse (traditionnelle) et que le système moral traditionnel s'oppose

⁴⁷ Tiré de Schineller, Peter S.J.. 1990. *A Handbook on Inculturation*. New York : Paulist Press, p.6.

sur plusieurs points à la morale chrétienne. C'est pourquoi il classifie les éléments culturels en trois catégories par rapport à un jugement moral-chrétien : « when we talk about elements proper to a culture, we distinguish between good elements, evil elements and indifferent elements (2002 : 35) ». Il explique que la reconnaissance d'un Dieu créateur est un « bon » élément. Un exemple d'élément mauvais (*evil*) est la croyance selon laquelle un individu tué par un éclair est maudit et que le corps ne doit pas être touché. L'auteur utilise également « sankofa » pour justifier cette réinterprétation morale. Le symbole du système Adinkra est donc ici mis au service de la chrétienté. Pour ce faire, il distingue d'abord ce qu'il nomme « ideal culture » (ce qui devrait advenir), de ce qu'il nomme « actual culture » (ce qui arrive). Puis il précise davantage: « In the ideal culture, there is a difference between what should happen and what people *think* should happen and in the actual culture, there is a similar difference between what is happening and what people *think* is happening (Sarpong, 2002: 47) ». Selon lui, l'évangéliste se doit de connaître ces distinctions. Il prend la polygamie comme exemple d' « actual culture » que les gens méprennent pour de l' « ideal culture » alors que les proverbes et les pratiques traditionnelles s'y opposeraient. C'est alors qu'il utilise *sankofa* pour conclure son chapitre :

So we can go back to the ideal culture to show how the Church's teaching on monogamy is correct. And this is one of the many good aspects of the principle of *Sankofa* (Go back to your roots). We go back not into antiquity but to find out the abiding wholesome principles that have been buried under the rubble of modernity. For the rest, what the evangelizer is interested in is the actual culture. His message has to address what is happening and not what should happen (Sarpong 2002: 48).

Sarpong partage également avec ses lecteurs sa solution pour éradiquer le mal en proposant un message tautologique : il faut que tous mènent une bonne vie :

Herein lies a powerful way of inculcating morality in a cultural way. Young students should be reminded that even in our own societies, the best way of avoiding evil is to lead a good life. AIDS, for example, can be avoided entirely if we are morally upright. Sin weakens you and makes you a slave. But at the end of the day, again, we have to stress the power of Jesus Christ to save (101-102).

L'influence de l'archevêque Peter Kwasi Sarpong dans la pratique religieuse chrétienne en région asante, voire au Ghana, est indéniable. Il a réussi à assouplir les positions de l'Église catholique face aux cultures traditionnelles, ce qui a attiré de nouveaux fidèles, comme en témoigne la popularité du catholicisme à Kumase, et ce, bien que les églises protestantes et charismatiques soient plus populaires ailleurs au pays. Beaucoup d'acteurs politiques utilisent *sankɔfa* pour influencer les définitions du « Bien » et du « Mal » sans nécessairement le rendre explicite ou le faire consciemment. Sarpong, dans son livre, explique que c'est ce qu'il tente de faire : de changer le réel pour rendre possible un idéal moral par sa volonté.

6.3.3. POPULARITÉ DES ÉGLISES ET APPUI SUR LA CULTURE LOCALE

Si l'Église catholique de Kumase est particulièrement active dans l'incorporation de la culture asante au sein des rituels religieux, elle n'est toutefois pas la seule à comprendre les bénéfices de telles pratiques sur le nombre d'adhérents et la fidélisation de ceux-ci. L'ouvrage de Fanello sur les évolutions de la *Church of Pentecost* est en partie éclairant pour comprendre la persistance des croyances traditionnelles et de leur maintien malgré l'adoption de « nouvelles » religions. Elle explique que malgré les origines de l'église (fondée par un missionnaire écossais dans les années 1950), elle est aujourd'hui fortement ancrée localement. « L'ambition transnationale de la *Church of Pentecost* n'entame en rien son attachement au foyer identitaire étroitement associé au groupe

Ashanti du Ghana et sa région (Asamankese, Winneba) (Fancello, 2006; 16) ». Elle explique que l'église se prétend aujourd'hui, malgré sa direction par des Européens jusqu'en 1982, comme fondamentalement « indigène » et asante. De plus, l'Église a incorporé la culture traditionnelle dans ses pratiques :

La notion d'Église « indigène » ne peut être associée à celle d'une Église « nationale », c'est-à-dire sans distinction de groupe ethnique. Elle vise au contraire à se recentrer autour du noyau que constituent d'emblée les troupes de pasteurs autochtones, les Ashanti, et à signifier qu'il s'agit d'une Église, certes ghanéenne, mais surtout « ashanti ». Il est significatif que, contrairement aux Églises missionnaires qui échouèrent à intégrer certains éléments de la culture traditionnelle, comme les rites familiaux de nomination (*name-giving*) et de sortie de l'enfant (*outdooring*), la *Church of Pentecost* du Ghana est parvenue à conserver ces pratiques, en les recentrant, paradoxalement, sur les enfants de pasteurs, tout comme elle a conservé l'usage de certains instruments de musique traditionnelle africaine (djembé, calebasse-hochet), ainsi que les jeux de battement de mains et la pratique de certaines danses dites traditionnelles, ou folkloriques. Ces modes « d'indigénisation », sont assumés et revendiqués comme tels par l'Église, par opposition aux autres Églises « missionnaires » (Fancello, 2006 : 59).

Tout comme l'Église catholique donc, la *Church of Pentecost* a préservé les éléments de la culture qu'elle ne considérait pas menaçante à la foi chrétienne, comme les instruments de musiques ou les cérémonies entourant la naissance.

Obeng et Fancello rendent compte (Obeng plus précisément que Fancello⁴⁸) de l'indigénisation des institutions religieuses qu'ils étudient et considèrent cela comme une adaptation culturelle. Néanmoins, leurs observations empiriques montrent la persistance, non seulement de la culture locale, mais aussi des croyances traditionnelles. Il s'agit d'une constante dans la littérature portant sur la religion au Ghana. Par exemple, Onyinah note les résultats d'un sondage effectué auprès de 1201 Ghanéens en 1999. À la question, « Is witchcraft real? », 91,7 % ont répondu « oui », 7,7 % « non », et 0,7 % n'en étaient

⁴⁸ Fancello a d'ailleurs fait une bonne partie de son enquête terrain dans d'autres pays d'Afrique de l'Ouest et certains éléments de la culture des Akans semblent lui échapper. Les traductions non littérales et la totalité des termes traditionnels reproduits en anglais portent à croire qu'elle ne comprend pas le Twi. De plus, elle mésinterprète certains éléments culturels, comme les « talking drums » traditionnels (*atumpan*) qu'elle prend pour des *djembés* (tambours du Sénégal).

pas certains. On pourrait croire que les personnes les plus éduquées ont répondu « non » à la question. Ce n'est pas le cas. Parmi ceux qui détenaient un diplôme de premier cycle universitaire, 100 % des répondants croient que la sorcellerie est réelle. Chez ceux qui ne détiennent aucune éducation officielle, ce chiffre chute à 85 % (Onyinah, 2009 : 190). Cela porte donc à croire que certaines convictions héritées des religions traditionnelles ne s'estompent pas chez les Ghanéens, et ce, nonobstant de la modernisation, de la hausse du niveau de scolarité et des adhésions aux religions héritées de l'Europe.

Concernant les pratiques religieuses contemporaines chez les Akans, deux grandes lignes d'interprétation se retrouvent dans la littérature, surtout en monde Asante : les églises chrétiennes doivent 1) s'adapter aux cultures locales (Fanello, 2006; Obeng, Pashington, 1996); 2) intégrer des éléments des *religions* traditionnelles pour maintenir la foi de leurs fidèles et gagner de nouveaux adhérents (Busia, 1968; Ray, 2003; Wiredu, 1980).

Malgré elle, un argument à l'appui de la seconde hypothèse provient d'une photographie que Fanello a prise. La photographie est reproduite à la fois à l'intérieur et sur la couverture de son livre et s'intitule : « Séance de délivrance collective lors d'un rassemblement en plein air, à l'occasion de la "semaine McKeown" (Accra, 2002) » (Fanello, 2006 : image n° 13). Un élément, qui semble avoir échappé à la photographe et auteure tellement sa présence est usuelle, mérite d'être observé plus en détail puisqu'il montre l'intégration des éléments des religions traditionnelles dans les pratiques chrétiennes. Il s'agit de l'imprimé du symbole *Gye Nyame* sur un pot de la plante située en plein centre du rassemblement. Comme nous l'avons mentionné plus haut, l'idéogramme *Gye Nyame* est issu, comme *sankofa* du système *Adinkra*. On le traduit «except God» et il symbolise l'omniprésence de Dieu (*[O]nyame*). Il s'agit du symbole

par excellence de la religion traditionnelle akan (Kayper-Mensah, 1976; MacDonald, 2007).

Le philosophe d'origine ghanéenne Wiredu fournit aussi une explication au phénomène d'ancrage du catholicisme (Obeng) ou du pentecôtisme (Fancello) dans les cultures traditionnelles: « conversion to Christianity in our lands has generally not meant the exchange of the indigenous religion for the new one, but rather an amalgamation of the two, made the more possible by their common belief in spirits (Wiredu, 1980: 45) ». Busia proposait également une interprétation similaire, des conversions aux religions chrétiennes et à l'Islam (marginale chez les Akans), qui demeure pertinente aujourd'hui encore :

The encounter with Islam and Christianity has raised questionings and doubts about traditional religious beliefs. Nevertheless, traditional religious rites continue, and there is evidence that converts to Christianity or Islam participate in them, and resort to practices which are a part of their religious heritage, even if they imply beliefs denied by their new faiths (Busia, 1968: 14).

Faisant un compte-rendu de la thèse de doctorat de Sidney George Williamson, Roger mentionne que Williamson en 1965 soutenait la même chose : « Mais ces réinterprétations [des anciennes croyances en termes chrétiens] ne doivent pas nous faire illusion; loin de montrer un progressif changement des mentalités, elles expriment un échec de l'œuvre missionnaire (Roger, 1966 : 231) ».

Contrairement aux explications de Fancello et Obeng, qui mettent beaucoup l'accent sur la perte pour les religions traditionnelles causées par les adhésions au christianisme, il nous semble que ces dernières interprétations soient plus près de la réalité. Obeng lui-même admet que c'est l'adaptation du message chrétien à la culture locale asante qui

permet de renforcer la chrétienté. Au sujet de la traduction des Bibles, par exemple il paraphrase Sanneh pour appuyer son propos :

According to [the historian of religion, Lammin Sanneh], the translation of the Christian Gospel into vernaculars, such as Asante Twi, reinforced rather than destroyed the Asante central values, concepts, and symbols. He argues that the translated documents, such as the Bible, liturgies, and hymns, became tools for the indigenous people to capture Christian ideas and beliefs and submit them to the Asante world view (Sanneh 1989: 130-154)⁴⁹ (cité dans Obeng, Pashington 1996: 9).

La popularité des églises est en partie due à leur appui sur les institutions sociales préexistantes. Elles s'y greffent au moins autant qu'elles les modifient.

Lors de notre dernier séjour, nous avons assisté à une conversation entre deux jeunes Éwés chrétiens à Ho. Les hommes discutaient en éwé (langue que nous ne comprenons pas du tout) et éclatèrent de rire. Nous avons alors demandé à Kwaku de traduire:

[Kwaku]: *They were talking about a cousin of theirs. The man worked very hard all his life. He was farming every day and working in building (construction), to take care of his family. And he was also drinking a lot every day. So the church people, they say drinking is sin. So, now he was old and he is dead. So Kwadwo was asking if he went to heaven or to hell. Then Kofi answered that maybe heaven don't exist. So we all laughed. Then I asked them why are the pastors saying that "drinking is sin" are not themselves stopping drinking. Then, Kwadwo said that maybe where they are in their life they did so much bad that there is no way that even if they stopped drinking they would go to paradise. That is why we all laughed* (Kwaku relatant une conversation avec Kofi et Kwadwo, 23 février 2012, Ho).

Cette blague illustre le manque de crédibilité des pasteurs lorsqu'ils tentent d'inciter les fidèles à suivre des enseignements moraux qu'eux-mêmes ne respectent pas.

⁴⁹Sanneh, L. 1989. *Translating the Message*. Voir aussi 1983. *West African Christianity: The Religious Impact*.

6.4. RÔLE RELIGIEUX DES AUTORITÉS TRADITIONNELLES

Comme nous l'avons vu précédemment (ch.II), les autorités traditionnelles jouent un rôle religieux. Pashington Obeng explique que chez les Asantes du 18 et 19es siècles, la sacralité de la fonction des chefs émanait des rapports étroits qu'entretenaient le politique et le religieux :

To the indigenous Asante, social roles and social relations were invested with mystical elements; hence chiefs or kings were regarded as sacred. Their religion also helped them define themselves, the rights of individuals and community, moral behavior, values, and concepts of reality (Obeng, Pashington, 1996: 28).

Aujourd'hui encore les chefs ont des fonctions religieuses importantes qui ne peuvent être évitées. Selon Abotchie, maintenant que les fonctions militaires et politiques du chef ont été substituées par le gouvernement central, c'est le rôle religieux du chef qui définit son pouvoir :

The only traditional role largely retained by the chief has been his religious functions. This has largely been the result of the persistence of traditional religious beliefs and practices in spite of conversions to Christianity. Thus, as the occupant of the traditional stool, the chief is still regarded by his people as the high priest; namely, the most effective intermediary between them and the ancestral spirits and deities.

Thus, in spite of their education and Christianity, most chiefs continue to perform traditional customary rituals on important festive occasions. Among the Akan, these occasions include *Akwasiadae*, *Odwira* and *Wukudae* [...] (Abotchie, 2006: 176).

Les chefs, à titre de représentants des coutumes, se doivent de connaître les principes religieux traditionnels et de participer aux rituels. Cependant, aujourd'hui ils sont souvent également des fidèles chrétiens, comme l'a confirmé un interlocuteur : « As a King I am the custodian of customs, but I am also a Christian (Nana, 20 décembre 2010, Accra) ». La dualité religieuse provoque parfois des situations où l'on doit adapter les rituels religieux ou alors ceux de l'église. Par exemple, Obeng relate le cas du chef d'Antoa, âgé d'une soixantaine d'années et membre de l'église presbytérienne locale. Puisqu'il est

marié à deux épouses, ce qui va à l'encontre des enseignements de l'église, il ne peut assister à la communion. Cependant, un service du mercredi matin (*Wukuda anopa sore*) est donné dans la grande salle de réception du chef, pour les membres de l'église de sa cour, l'incluant. En ce sens, il assortit son appartenance à la chrétienté à son héritage religieux traditionnel. En plus, en tant que chef d'Antoa, il partage un lien avec la divinité Nyamaa à qui il doit périodiquement offrir des sacrifices. Or, le pasteur, loin de voir dans ces comportements un problème majeur, est fier de l'appartenance du chef à son église et accepte que ses fidèles vénèrent la déité Antoa Nyamaa :

His pastor spoke with pride about the fact that the traditional ruler of Antoa is a member of his congregation, and that he supports the church during annual fundraising, and provides furniture for the church to hold church activities. Much as his church affiliation is important, it is his role as chief and thus his association with the deity Nyamaa that presents other fascinating issues which relate directly to ritual sacrifice.

Antoa Nyamaa draws *abosonsomfo* (devotees) from many regions in Ghana and also from neighboring countries such as the Ivory Coast to the west of Ghana and Togo to the east. Unlike some of the new cults which gained currency in the 1920s and thereafter, Nyamaa is one of the indigenous Asante deities. This local deity with transethnic fame does not have an *okomfo/okomfobaa*; rather he has an *obosomfo* (a mal custodian) (Obeng, Pashington, 1996: 52).

La cohabitation entre la religion chrétienne et les obligations traditionnelles liées à l'institution de la chefferie ne cohabitent cependant pas toujours aussi bien. Certains remettent en question la possibilité pour un chrétien de devenir chef. Cependant, force est de constater par l'observation des pratiques actuelles que la majorité des chefs akans sont chrétiens tout en effectuant les performances religieuses exigées dans l'exercice de leurs fonctions. Asante, qui est également ministre et évêque de l'Église méthodiste du Ghana remarque que les chefs remplissent leurs obligations religieuses traditionnelles, même lorsqu'ils sont chrétiens :

Even Christians who have been enstooled or enskinned as chiefs have all felt the obligation to perform religious rites in order to ensure the welfare of their people, good health, plentiful harvest and fertility. They have done this either directly by themselves or indirectly by delegation.

Whether or not a Christian can become a chief centers around the questions in respect of the religious role of the chief and the sacred nature of the chieftaincy institution. It is the religious basis of the chieftaincy institution which has brought Christianity into conflict with it (Asante, 2006: 234).

Asante remarque une proximité grandissante entre les chefferies et les églises chrétiennes. En effet, il observe plusieurs chefs et reines mère qui participent activement au sein des différentes églises chrétiennes du pays :

The conflict situation between Christianity and the Chieftaincy institution, as we have noted has abated. Today, some chiefs are adherents and full members of the various Christian denominations. Among the leadership of certain congregations are chiefs. An association of Christian Chiefs and Queenmothers has been established to promote the dialogue between Christianity and the *religio*-cultural traditions of the people (Asante, 2006: 235).

L'auteur soutient qu'une des raisons d'une baisse de conflits entre les religions traditionnelles et le christianisme est le changement de mentalité des théologies chrétiennes. Le christianisme serait passé d'une théologie prônant la « table rase » à une approche orientée sur les thèmes suivant : « adaptation, indigenization, localization, contextualization, or enculturation ». Ceci permettrait de mettre en valeur les cultures locales préexistantes au christianisme (2006 : 236-237).

En tant que chef suprême des Asantes, l'*Asantehene* porte la double fonction de chef politique et représentant religieux traditionnel. Son pouvoir lui est donné seulement en tant qu'héritier du Trône-en-or. Il est le représentant terrestre des ancêtres et le lien entre le monde des mortels et le monde spirituel. Cette dualité implique tous les chefs, mais est accentuée dans le cas du roi asante. Les chefs traditionnels akans de la région asante se doivent d'assister périodiquement à deux festivals traditionnels (*Adae* et *Odwira*) : « The

Akan chief has to officiate at the *Adae* festival, celebrated twice every 42 days. As servant to the ancestors, he offers them food and drink. The chief also plays a principal role in the annual *Odwira* festival and makes periodic sacrifices to national gods. In times of emergency or misfortune too, the chief has to perform special sacrifice (Opoku, 1978: 12)». Pashington décrit également ces journées spécifiques sacrées lors desquelles on nourrit l'esprit des ancêtres incarnés dans leurs trônes noircis des ancêtres :

Among the Asante specific Sundays (*Kwasidae*) and Wednesdays (*Wukuadae*) are regarded as sacred. They are days on which spirits of the ancestors, and especially of past chiefs and kings, are invited from their resting place to come and receive food and drinks and to continue protecting and guiding the living (Obeng, Pashington, 1996 : 52).

Le présent *Asantehene*, Otumfuo Nana Osei Tutu II⁵⁰, participe en effet à l'*Adae* et l'*Odwira*, lors desquels les ancêtres sont notamment nourris. Or, ce roi affirme être chrétien et pratiquant. Le festival *Odwira* est politique et religieux, il sert à réitérer l'allégeance des chefs asantes au Trône-en-or et au roi asante. Ce festival a été instauré dès les débuts de l'empire asante par Osei Tutu (I) et Okomfo Anokye et renouvelle la fondation de la nation :

With the help of Okomfo Anokye, Osei Tutu instituted a special annual festival, the *Odwira* [...]. On the occasion of the *Odwira*, all the Asante kings assembled in Kumase for elaborate rituals, and renewed their loyalty and allegiance to the Golden Stool and the Asantehene. The importance of this festival was that, at least once a year, all the member of the Asante confirmed their solidarity as one people with a common destiny (Buah, 1998: 24).

Avant le dix-neuvième siècle, on offrait aux dieux et aux ancêtres des sacrifices humains, lors de l'annuel *Odwira*, ce qui a été aboli suite à l'intervention des Britanniques (Buah, 1998 : 31). Otumfuo Nana Prempeh II, a été le premier Asantehene à se convertir au

⁵⁰ *Otumfuo* signifie « le tout puissant », Nana est le préfixe réservé aux ancêtres et Osei Tutu est le nom de chef qu'a pris le roi actuel en l'honneur d'Osei Tutu premier qui fut le fondateur de la confédération asante qui devint un empire.

christianisme lors de son exil aux îles Seychelles et a ainsi contribué à créer et à faire accepter cette double identité religieuse.

6.4.1. QUAND LES ÉGLISES TENTENT D'OBTENIR LE POUVOIR DES CHEFFERIES

Les pouvoirs des autorités religieuses traditionnelles s'effritent avec le temps au profit des églises chrétiennes. Or, le pouvoir des chefferies demeure, celles-ci représentent un héritage traditionnel. Par contre, certaines églises jalourent leur pouvoir ou tentent d'intervenir dans les affaires politiques locales; à l'inverse, comme nous l'avons vu plus haut, des chefs chrétiens tentent de refuser de participer à certains rituels religieux traditionnels. Il en résulte parfois des conflits entre les églises et les chefferies :

Crises have resulted in situations where Christianity or any of the other new religions have interfered in traditional politics. Also, conversions to any of these new religions and the subsequent acquisition of a new religious identity and values have meant a repudiation of all that the chieftaincy institution stands for.

There are even cases of people who accept to become chiefs but refuse to follow through with the ritual demands of their positions because of their membership of a Christian or Islamic group (Ayesu, 2006: 499).

Alors que les chefferies manquent souvent beaucoup de financement, nul besoin d'être un économiste pour deviner le succès financier de la plupart des églises ghanéennes. Comme les Ghanéens se plaisent à le répéter : « *Church is a good business* ».

En effet, au Ghana, la chrétienté est une industrie lucrative. Un interlocuteur Kwadwo eut une réaction de surprise en voyant un magicien effectuer une performance lors d'une émission de télévision. Il soutient que les magiciens sont aujourd'hui peu nombreux au Ghana, puisqu'ils se sont pour la plupart convertis en producteurs de miracles :

When I was a child there was a lot of magicians, some came to our school, on special occasions, to perform, to entertain us. Today, they are no more magicians, they are miracle-pastors. When I was young, I remember of a very famous magician who called himself Bazooka. The other day on radio I heard a pastor speaking, relating the miracle that occurred in his church. Then they called his name: Bazooka! (Kwadwo, 19 février 2011).

Plusieurs exemples de la prospérité économique chrétienne sont si flagrants qu'ils frappent l'imagination. Un jour, nous nous sommes rendus dans un petit village très pauvre, situé dans la Volta Region (Ewe). Une imposante demeure blanche de deux étages jurait aux côtés de l'ensemble des petites maisons de boues avec des toits en tôle rouillés par la pluie. Nous croyions d'abord qu'il devait s'agir de la demeure d'un chef ou d'un riche homme d'affaires. Quelle ne fut pas notre surprise d'apprendre qu'il s'agissait de la résidence (secondaire) d'un pasteur d'Ho (la capitale régionale). Deux explications de son succès économique nous ont été fournies par deux interlocuteurs différents : le premier a suggéré que cet homme était devenu « riche » par les contributions des fidèles de son église et qu'il exhibait maintenant sans scrupules sa richesse et en profitait pour attirer de nouveaux fidèles en prouvant ainsi son succès à attirer les bonnes grâces de Dieu; le second nous a en effet expliqué que l'homme en question, suite à son dévouement à l'église et sa bonté chrétienne avait été béni par Dieu (Kwaku et Kofi, 20 février 2012, Klepe).

En plus d'enrichir certaines personnes profitant des « bonnes affaires », les églises ont également pour conséquence de diminuer l'autorité et la hiérarchie traditionnelles. Dans sa thèse de doctorat, La Branche cite un entretien réalisé avec un conseiller traditionnel, jugé comme ayant environ 90 ans, de religion traditionnelle. Ce dernier considère que la montée du christianisme entraîne une baisse de respect envers les autorités traditionnelles et envers toute forme de hiérarchie : « *Since independence, we have been losing our*

culture and traditions. Christianity has had a big impact: as long as I worship God, I don't have to respect traditional authority. No respect towards elders because to Christians, all are equal under God» (2001 : 440).

6.5. PRINCIPES RELIGIEUX ET CROYANCES TRADITIONNELLES QUI SE MAINTIENNENT

La plupart des principes religieux et croyances partagées par les Akans ne peuvent être associés spécifiquement aux religions traditionnelles ou au christianisme, mais ont une portée plus générale et une origine incertaine. Nous présenterons ici : la conception de Dieu (6.5.1), le rôle des divinités (6.5.2), la possession spirituelle (6.5.3) et la réalité des sorcières (6.5.4), en cherchant à montrer comment ces éléments constituant les croyances religieuses chez les Akans sont interprétés tant par les pratiquants chrétiens que dans la culture traditionnelle.

6.5.1. ONYAME COMME DIEU CHRÉTIEN

L'entité spirituelle que l'on nomme Dieu existe tant dans les religions traditionnelles qu'au sein du christianisme. On le nomme *[O]nyame* en langue akan.

La conception traditionnelle d'un Dieu omnipotent, tout-puissant, est cohérente avec celle du christianisme. Il s'agit d'un point commun important des deux traditions religieuses. Busia, lui-même akan (Bono), tente de trouver des principes religieux communs à tous les Africains. Il propose comme premier postulat: « they [Africans] all postulate God as a Supreme Deity who created all things (Busia, 1968:4). Bien que l'affirmation du partage de cette idée par la totalité des communautés africaines puisse être contestée, il n'y a pas

de doute quant à l'omniprésence de cette idée chez les Akans. La grande variété de façons de nommer Dieu (*Onyame*) en Twi en témoigne : *Odomankoma* (l'inventeur infini); *Oboɔadee* (le créateur des choses), *Onyankopɔn* (le Dieu suprême) ou *Ananse Kokuroko* (grande araignée créatrice). L'animal le représentant est souvent l'araignée, car comme Dieu a tissé le monde, l'araignée tisse sa toile⁵¹. Il est intéressant de constater que les Akans ne distinguent pas lorsqu'ils parlent de Dieu celui du christianisme du Dieu des religions traditionnelles, les deux se nomment *Nyame* en Twi (ou l'un des autres synonymes susmentionnés) et *God* en anglais. Plusieurs interlocuteurs nous ont confirmé qu'il s'agit du même Dieu. C'est d'ailleurs l'une des explications les plus fréquentes, avec celle de la temporalité, de la possibilité d'une identité religieuse double. Busia explique le rôle de Dieu par le proverbe asante « No one shows a child the sky », qu'il explique ainsi :

The « sky » in this context symbolizes the abode of the Supreme Deity; hence the saying has been interpreted: « No one points out the Supreme Deity to a child ». Every child knows by natural instinct that God is. The Ashanti hold that all sane human beings have a natural propensity to conceive God; and other African tribes endorse this belief (Busia, 1968: 5).

L'existence de Dieu est incontestable et naturelle. Il s'agit du premier postulat sur lequel repose la conception de *Nyame*. Obeng ajoute d'autres éléments permettant de comprendre la perception qu'ont les Asantes (cohérente avec l'interprétation qu'en font les autres communautés akans) de cette entité :

[...] the « Lord of all », *Nyame*, stands at the head of the hierarchy of spirits, divinities, and ancestors. *Nyame* is often referred to as the « great chief » and « ancestor who always reigns supreme ». *Nyame* is unique. *Nyame ne hene* (*Nyame* is the only, or ultimate, king. There is complete identity between him and king: no chiefs besides him).

⁵¹ Tuer une araignée est inacceptable dans les coutumes akans. De plus, la présence inattendue d'une araignée dans la maison d'un individu est interprétée par un proverbe asante comme présage de richesse.

Nyame's role in the cosmogony seems to have affinity with the larger social experience of the Akan. Certain aspects of *Nyame's* position seem to be informed and influenced by the people's ideas of *ahenie* (kingship) as they know and experience it. The model of *ahenie* having been born out of concrete historical and political contexts, the Asante are able to invest *Nyame* with attributes like *Otreeneni* (the just one), *Otumfoo* (the all-powerful), *Tweadumpon* (the one on whom you can lean forever), etc. The meta-empirical agents are thus personalized, which makes for human access to and interaction with them. *Nyame* in particular is anthropomorphized and yet humans keep a respectable distance between him and themselves just as they will do with their *ohene*.

In a well stratified society like the Asante, no ordinary person can approach the *ohene* without passing through his *okyeame* (Obeng, Pashington, 1996: 34).

Trois éléments constitutifs du concept de Dieu sont exposés dans cette longue citation. D'abord, bien que, dans les religions traditionnelles akans, plusieurs divinités existent, *Nyame* surpasse les pouvoirs particuliers de chacun des esprits. Il existe donc une hiérarchie entre les pouvoirs surnaturels. Ensuite, on interprète cette hiérarchie divine par analogie à la réalité politique de la chefferie traditionnelle. Ainsi, *Nyame* est le roi, alors que certaines divinités sont des chefs plus puissants que d'autres. Enfin, toujours en poursuivant la logique de l'analogie avec le système politique traditionnel, on ne peut pas s'adresser à Dieu directement, comme il est impossible de parler au roi sans intermédiaire. Il s'agit d'un point de divergence entre les religions traditionnelles et certaines variantes du christianisme. Comme le note Obeng: « Although *Nyame* is adressed in *apae* (praise, prayers), he is not worshipped in the indigenous religion (Obeng, Pashington, 1996: 36)».

Dans le monde profane, les *akyeame* sont des intermédiaires entre les citoyens et le chef ou le roi; dans le monde spirituel, les *abosom* (dieux et déesses) sont les intermédiaires pour avoir accès à *Nyame* et ceux-là ont parfois également des porte-paroles incarnées dans les prêtres et prêtresses traditionnelles.

6.5.2. LES DIEUX TRADITIONNELS (*ABOSOM*)

Si l'existence d'un Dieu suprême inaccessible paraît une évidence pour les Akans, les divinités traditionnelles paraissent incompatibles avec la religion chrétienne. La consultation des divinités est très répandue aujourd'hui encore, et ce, bien que les églises les plus conservatrices calomnient cette pratique en la qualifiant de satanique. Il en résulte que plusieurs consultent les maisons des dieux (*abosomfie*) en secret. Un interlocuteur de Cape Coast nous a affirmé que dans cette ville seulement, il y avait 77 endroits où des divinités avaient élu domicile et nous donna quelques raisons qu'il y avait à les consulter : « *You can consult the shrine if: you can't give birth; something got missing; if someone curses you. Every 24th night (the days changes it depends of your house, in some houses it's 28th other 38th) we must go and thank our god for taking care of us, pour libation, beat the drum and thank the god. There is 77 gods in Cape Coast* (Yaw, 8 juillet 2010, Cape Coast) ».

Nukunya décrit ainsi les dieux traditionnels, que les Ghanéens appellent également «petits dieux», par opposition au «grand Dieu»:

The small gods, sometimes called divinities, unlike the Supreme Being, usually operate within shrines around which develop organizations involving priests, congregations and followership. Most of them live in, or are associated with, nature objects like rivers, ponds, lagoons, forests, rocks and the sea. The impression should not be given, however, that because of their association with these objects, the objects are also worshipped (Nukunya, 2003: 56).

L'auteur confirme également la hiérarchie religieuse entre les divinités et le Dieu suprême qui leur a conféré des pouvoirs :

It is an important aspect of Ghanaian traditional religion that the small gods are never considered ultimate in terms of their powers. They are controlled by the Supreme Being and derive their powers from him. This is clearly shown in the conditional tone of the prayers and claims of their priests. They would succeed in their activities only if the

Almighty finds favour with them and approves of their methods. Their efficacy, therefore, depends to a large extent on correct methods, procedures and conditions of performance. Ritual purity on the part of the priest especially and the followers is, therefore, essential to ensure success and efficacy (Nukunya, 2003: 57).

Certains dieux et déesses représentent une région et sont très puissants, d'autres ont des pouvoirs thématiques (dieux ou déesses de la mer, des récoltes, de la fertilité...). D'autres sont plus locaux, certains ont un point d'ancrage dans une maison familiale ou un commerce spécifique. Leur puissance varie également beaucoup et leurs pouvoirs se chevauchent souvent.

6.5.2.1.LA PEUR DES PUNITIONS DES DIEUX

La crainte des punitions octroyées par les dieux est probablement l'élément des religions traditionnelles qui demeure le mieux ancré dans les pratiques sociales. En effet, même les interlocuteurs fortement chrétiens m'avouaient leur peur des punitions des dieux offensés. Un ancien me lança lors d'une discussion :

I want you to believe in Africa. Here in Africa, we have gods. And can you believe, if I call them, we will sit down and pour libations. I can pour a specific drink to call the gods to the town. I can ask the gods to send the bees after somebody and the person will never come back from the bush. Also here, if you venture in the bush on very specific days, something will happen to you (Nana, 28 décembre 2010, Obosomase).

Les interdits sont donc souvent respectés par crainte de représailles divines. Lors de nos entrevues, typiquement, un interlocuteur se déclarait profondément chrétien et aucunement lié par la religion traditionnelle. Cependant, lorsqu'on demandait au même interlocuteur ce qu'il arriverait si quelqu'un s'aventurait dans un lieu interdit par un interdit (religieux), la personne prenait un air paniqué et répondait qu'il ne fallait pas aller

dans ces lieux⁵². Puis, souvent, nous avions droit à une histoire, une personne avait osé défier l'interdit et un malheur quelconque s'était abattu sur elle.

À Aburi, l'histoire du crocodile de la rivière d'Osudum, contenant l'esprit Manu Watta, nous a été racontée à plusieurs reprises :

There is a river here called Manu Watta Spirits in Osudum. They believe there is some animal in it [a crocodile]. About one month ago, one woman swore to the river and didn't go according to her swearing. So one day, she woke up and the animal is in front of her house. She went and called a pastor to pray and do that the animal would go back to the river. The pastor splashed the crocodile with anointed oil, one time, two time. The crocodile did not move and looked at the priest who could not do anything. The third time, he started to have pain that grow from his leg. He then could not move he was paralysed and he could not talk, he was mute. They went and called the traditional man, the chief and they prayed with schnapps before the animal walked back into the river. The pastor still today is not able to walk properly, he has a cane. That day everybody in Aburi was there, the journalists came from Accra, it was like it was a festival (Kwame, 17 décembre 2010, Aburi).

Nana, un prêtre traditionnel, expliqua comment se manifeste la colère des dieux offensés par les mauvaises actions des chrétiens :

Now, some people attend church, what they do is, they don't care to do bad... to steal or any bad, because they are in a church. But if you come to our culture, if you offend, our gods they will not like that. In the olden days, if you steal, the gods will punish you. If you are not lucky, you will die. There are some commitment if you offend you'll die. So in our culture you can't do bad. If you are a Christian, if you do bad, nobody will care for you (Nana, 10 janvier 2011, Aburi).

Les dieux traditionnels peuvent punir et sont donc dangereux. Parfois, on attribue des malheurs généraux à la possibilité d'un mauvais sort jeté par les dieux. Par exemple, Kofi, un voisin, nous a suggéré une explication des très nombreuses pannes d'électricité de notre ville : « I think it's a curse from the gods » (Kofi, 12 janvier 2011, Aburi).

⁵² Il est à noter que cette réponse était beaucoup moins fréquente chez les Akans vivant à Accra. Ne vivant pas dans leur communauté d'origine (*hometown*), ils ne craignaient pas les tabous et répondaient typiquement que rien n'arriverait si quelqu'un défiait le tabou sauf s'il se faisait attraper et qu'alors le chef traditionnel le punirait. Cependant, beaucoup obéissaient quand même aux tabous, soit par respect pour le chef, soit parce qu'ils croyaient que les tabous avaient des raisons d'être sans nécessairement que cette raison soit connue de tous ou expliquée.

Meyer travaille sur les représentations contemporaines de la religion au Ghana. Comme nous l'avons déjà vu pour les interdits historiques majeurs (*ntam*), il est souvent interdit de mentionner le nom d'un esprit mauvais :

Lors des travaux que j'ai menés chez les chrétiens du Ghana, par exemple, j'ai pu observer que la représentation des êtres maléfiques était soumise à des restrictions justifiées par la crainte que l'acte même de décrire et d'exposer ces derniers ne les ramène à la vie (2008 : 35).

L'auteure s'intéresse notamment à l'image des entités maléfiques, dont les dieux traditionnels, et soutient que les premiers missionnaires européens ont encouragé cette interprétation ce qui a contribué à réitérer la puissance et l'existence de ces entités spirituelles :

Ce sont ces missionnaires, véritables instigateurs des Églises presbytériennes au Ghana, qui emportèrent avec eux vers la Côte-de-l'Or (plus tard le Ghana) ces images. En prêchant que « les dieux des sauvages étaient des démons » et que les Africains – sans même en avoir conscience – vénéraient Satan, ils diabolisèrent les traditions religieuses indigènes, mais, dans le même temps, affirmèrent la réalité ainsi que la puissance des dieux et des esprits locaux, qui, dès lors, assumèrent un rôle nouveau : celui de démons « chrétiens » agissant sous les ordres de Satan. Les convertis africains adoptèrent avec enthousiasme cette manière de voir et, dès lors, redéfinirent d'autres forces invisibles et ambivalentes en des forces entièrement maléfiques et diaboliques (36).

Cette peur de la punition possible octroyée par un dieu traditionnel est maintenant exploitée par plusieurs églises. Ces dernières prétendent offrir une protection contre les menaces des esprits maléfiques et des dieux traditionnels :

Cette mise en relief du Diable, qui permit aux esprits des religions préchrétiennes, ou, plus récemment, aux forces démoniaques d'être ressentis comme réels, puissants et insurmontables – si ce n'est par le Dieu de la Bible –, est un trait caractéristique et durable du christianisme au Ghana et, plus largement, en Afrique. Tandis que les responsables théologiques de la plupart des Églises traditionnelles cherchaient à prendre leurs distances avec une telle pratique et à développer une théologie plus positive à l'égard des religions et des cultures indigènes, le lien entre Satan et les dieux locaux (ainsi que les sorcières) est resté fondamental. Les Églises indépendantes africaines et, plus tard, pentecôtistes ou charismatiques, doivent une part de leur popularité au fait qu'elles s'accordent facilement avec la conception populaire, et qu'elles tiennent compte de la puissance attribuée aux dieux traditionnels et autres créatures – même si ceux-ci

sont des réalités inquiétantes dont chacun cherche à se libérer, et qui menacent continuellement de reprendre possession des corps et des âmes. Les images du Diable sont une voie d'accès vers ces dieux et ces esprits, desquels les bons chrétiens sont censés « se détacher » mais qu'ils perçoivent encore comme interférant inopinément dans leur vie – d'où la nécessité pour eux d'être vigilants et de s'assurer d'être habités du Saint-Esprit (Meyer, 2008 : 37).

En ce sens, la pratique religieuse chrétienne est perçue comme une façon d'acquérir une protection contre les différentes forces maléfiques existant au Ghana.

6.5.3. LA POSSESSION SPIRITUELLE

Les Akans croient également en la possibilité d'être saisi par un esprit qui contrôlera le corps d'un individu pour un moment donné. Dans les croyances traditionnelles, on voit ce phénomène souvent lors de festivals où une personne est possédée par un esprit local, ou encore, dans les maisons des dieux, où les porte-parole des dieux (prêtres traditionnels) sont investis par l'esprit d'une divinité. Cette croyance a été transposée dans plusieurs églises chrétiennes charismatiques, dans lesquelles les fidèles prient dans ce qu'ils appellent « tongue », émettant des sons correspondant à une langue qu'ils ignoreraient, parce qu'ils seraient « possédés » par un esprit. Nous avons été témoin de la réaction de Kwaku (l'une des seules personnes ne se définissant pas comme Chrétienne rencontrées) devant un groupe de personne venu d'une église charismatique (« New Church ») priant en criant dans une langue inconnue, parce que possédés par le Saint-Esprit : « *Can you believe these people! Tuesday afternoon even, they are doing nothing else than this!!! While they should be working: day time in the week!* (Kwaku, 14 décembre 2010, Aburi) ».

Ellis et Ter Haar expliquent ce phénomène de possession spirituelle :

Spirit possession, is a religious term expressing the belief that a person who shows certain symptoms has been taken possession of by an invisible being deemed to have effective powers. [...] In spirit possession, the soul that normally dwells in a given human body is temporarily displaced by a spirit that comes in from outside and directs it for a while [...] Spirit possession may be –and often is, in fact- displayed in quite a spectacular behaviour marked by dissociation and attended by rather vehement and uncontrolled movements of the body. Such behaviour can be described as a form of possession trance (Ellis et Ter Haar, 2004: 56).

Puis, les auteurs tentent d'expliquer la fonction de la possession spirituelle dans les religions traditionnelles africaines :

In African traditional religions, where the more spectacular form of hyperkinetic trance is quite common, spirit possession is an important process that opens up a field of communication with a world beyond ordinary human experience, believed to be inhabited by invisible beings that can influence the lives of their human counterparts for good or ill. In other words, spirit possession is a religious concept with an ambivalent content in African traditional religions in the sense that the possessing spirit may be thought of as both good and evil by nature. Traditionally, constructive types of possession are channeled by spirit mediums, who thereby acquire prestige. When mediums become vehicles for a possessing spirit, they are no longer considered to be their real selves. In such cases, in the view of the believers, during possession, the possessed person *becomes* the spirit; or to put it the other way round, the spirit assumes human form (Ellis et Ter Haar, 2004: 57).

Si la plupart des églises chrétiennes s'opposent à la médiation effectuée par un prêtre traditionnel étant possédé par un esprit, les églises charismatiques ont inclus cette croyance dans leur pratique et offrent des séances de prières dans lesquelles les fidèles sont possédés par des esprits saints. La croyance demeure donc, bien qu'elle soit pratiquée sous une forme différente.

Nous avons vu que les esprits et divinités peuvent être malfaisants et que la pratique religieuse est perçue comme une façon de se protéger contre leurs actions. Parmi ces esprits possédant des pouvoirs maléfiques se trouvent les sorcier(ière)s, que nous examinerons maintenant.

6.5.4. LES SORCIER(IÈRE)S (*BAYIFOO*)

En langue akan, on nomme «sorcier(ière)s»: *bayifoɔ*. Brempong explique ici le sens de ce mot :

[The lexeme] *bayifoo* (a witch), when etymologized it has three morphemes: *ba* meaning child, *yi* meaning to take and *foo*, meaning a person of such characteristics. In a sense *bayifoo* therefore means a person with a supernatural power to take a child from its mother's womb or cause a stricture in a woman's womb - a witch or a wizard (Brempong, 1991: 106).

D'après nos interlocuteurs, les sorciers sont pour la plupart des femmes âgées qui paraissent normales le jour, mais qui se rassemblent la nuit pour prendre l'âme des gens (et particulièrement des enfants et des bébés) et les manger. Les sorciers font partie de l'imaginaire social ghanéen, il est donc important de comprendre l'influence qu'ils ont sur les comportements moraux des Akans :

Les Africains pensent que la sorcellerie existe au cœur de leur monde politique et, en conséquence, leurs interprétations et compréhensions des événements politiques accordent assez souvent une influence causale importante au rôle joué par les sorciers (Schatzberg, 2000 : 34).

Un jeune homme akan, très chrétien et pratiquant, Kwadwo, nous a confié avoir vu une sorcière à deux reprises :

[Q.:] You have seen a witch? Where? How was the witch? [Kwadwo:] *Yes, two times, at the road side. Things in flame then disappear.* [Q.:] What do they do? [Kwadwo:] *They destroy and can kill people. The witches are in group. They are in society. When they kill you, they eat your flesh spiritually. Even if you cannot see they have eaten your body. But you will not see it on the dead person. It's spiritual eating* (Kwadwo, 17 janvier 2011, Ketaase).

Deux interlocuteurs akans différents ont lié sorcellerie et sous-développement de l'Afrique en comparaison avec l'Occident :

Oh! white people they have a lot of witches and magic... The Africans they use their witches to destroy people's future, destroy people's life, they kill people, and they cause

accidents. And the Whites use theirs to manufacture planes, computers, cars, cell phone... (Afia, 2 avril 2011, Koforidua).

Witchcraft is someone possessed by spirits meant for destruction. There's nothing good about witchcraft. European witchcraft used it to develop, Africans for killing. It's true! Witchcraft exists because everything that has a name exists in society (Kwasi, 1 juillet 2010, Accra).

Kwabena raconte le triste un incident qui est survenu à Accra en 2010, alors qu'une vieille dame a été tuée après avoir été identifiée par ses voisins comme étant une sorcière. Des médecins et politiciens ont alors accusé les pasteurs de répandre des préjugés contre les vieilles femmes en les accusant systématiquement de sorcellerie en cas de modification de leur comportement habituel :

There was an incident some weeks ago. One woman left for work and when she came back home, an old woman was standing in her room. People came to ask the old woman what she was doing there and she started screaming. There was a rumour that there was a witch in the area. So they were questioning her and beating her, forcing her to confess, to the point that she had to admit she was a witch. They put a lot of petrol on her and put fire. At one point a nurse passed by and stopped them, then brought the old woman to hospital where she died of her burns. The people were also arrested.

After the incident, the people who put the petrol on her were arrested and some ministers and politicians came to speak on television. They said that pastors should stop telling people that there is witch in someone's family and that it is the reason of one's misfortune. People, even pastors believe that old women are witches. So they suspect all old women. Some doctors came and spoke too [on television]. They said that sometimes menopause causes some changes in the behaviour of old women. Also they said some people acting strange can be mentally ill. They are not witches. So they were saying that pastors should stop preaching that they are witches (Kwabena, 11 décembre 2010, Accra).

Il n'est pas exagéré de soutenir qu'une accusation de sorcellerie peut être très dangereuse et avoir des conséquences dramatiques, pouvant conduire à la mort. Ellis et Ter Haar expliquent les sentiments de méfiance face aux sorcières en Afrique subsaharienne: «Witches are often suspected of stealing or 'eating' the life-force of others to enhance their own vitality. People suspected of using witchcraft are liable to cruellest treatment

(2004: 95)». Selon les auteurs, les accusations de sorcellerie sont nombreuses, ce qui pousse les gens craignant les mauvais sorts à chercher une protection :

Hence, it is not surprising that so many people are constantly searching for power that will effectively protect them. This is one of the important reason for the popularity of new religious movements that promise original solutions for contemporary problems. Just as harm is thought to be caused by those who manipulate the spirit world for their own selfish purposes, it is to the same arena that people turn for effective remedies, in the form of powers and medicines that can protect and heal them (2004: 95).

Les auteurs parlent également de camps où se réfugient les sorcières du Ghana ayant été expulsées de leurs villages :

Today, witchcraft accusations can have dramatic social and political consequences in the form of assault, killing and expulsion. In some places people named as witches flee in fear of their lives to special settlements. These 'witch camps', as they are called in Ghana [...] are places of destitution (Ellis et Ter Haar, 2004: 151).

Nous avons également eu l'occasion d'assister à une scène où une femme a été désignée comme étant une sorcière, le 2 janvier 2011, en bordure de la voie rapide traversant Aburi. Une femme d'environ quarante ans a alors commencé à traverser lentement la rue sans regarder alors que des voitures avançaient vers elle à toute vitesse. Les gens sur le bord de la route se mirent à crier d'horreur et s'éloignèrent rapidement. Une voiture approcha dangereusement de la femme au milieu de la route et la contourna à la dernière minute. Le taxi qui suivait freina pour l'éviter. La femme continua à traverser nonchalamment et une fois de l'autre côté elle se mis à marcher sur le bord de la route comme si rien ne s'était produit. Le chauffeur de taxi sortit alors sa tête de la fenêtre et cria : « Bayifo!! » [sorcière]. Deux hommes sur le bord de la route ayant suivi la scène approuvèrent (en *twi*) : ça devait être une sorcière. Un autre jeune homme sourit et dit plutôt (en anglais) : « *I think she is drunk or he is a mad person* ».

Les Akans considèrent également les morts inexplicables comme des preuves de l'action maléfiques des sorcières, des mauvais sorts ou des esprits maléfiques. Lors d'un séjour à Koforidua, un groupe de personnes discutaient de la mort d'une jeune femme apparemment en bonne santé. Elle était étudiante à l'Université et un jour elle se mit à cracher du sang, on l'envoya se reposer à la maison et elle décéda le jour même. Les Ghanéens m'expliquaient qu'une mort aussi subite ne pouvait qu'être l'œuvre d'un mauvais sort. De plus, il n'est pas normal de cracher du sang, encore moins alors que la personne était jeune et n'était atteinte d'aucune maladie connue. Comme preuve supplémentaire, ils ajoutaient que l'oncle de la femme était également décédé subitement sans que l'on en connaisse la cause et donc qu'un mauvais esprit s'emparait des membres de la famille (Kwaku, Yaa et Kojo, 5 mai 2011, Koforidua).

Obeng note qu'autrefois, lors des funérailles, on transportait le cercueil des personnes décédées devant les maisons de la communauté pour que le défunt indique où se trouvait le coupable. Aujourd'hui, pour plusieurs raisons, ce rituel est rarement performé : la plupart des règlements municipaux ou régionaux interdisent cette pratique; la justice ne reconnaît pas ces « preuves » et on ne peut accuser quelqu'un de meurtre par pratique «mystique» ; aussi, la plupart des églises chrétiennes découragent cette pratique considérée comme dépassée. Cependant, on continue à interroger le cadavre pour savoir si une personne est responsable de sa mort, si elle a été victime de mauvais sorts :

In olden days, the ritual of carrying coffins, *afunsoa*, was used to divine sorcerers or witches, and those who used bad magic to cause the death of others. The coffin was carried through the town after some rituals were performed and the coffin was believed to point to the house or location of the one who might have mystically killed the dead. But now family members who suspect an *mpatuwuo* (premature death) was caused by a *bayie* (witchcraft) may only address the dead [...]. The practice of speaking to the dead shows that some Asante believe their dead hear them. Also, they believe their deaths were

caused by malevolent agents. The previous approach of using rituals to uncover those who caused a death may have dwindled for a variety of reasons, such as the new laws which empower those accused of committing a crime to sue those who make false allegations. Other factors may include the impact of Christianity and Western medicine which may dissuade people from blaming others for mystically killing their relatives (Obeng, Pashington, 1996: 89).

Dans le cas des Akans, les consultations des prêtres traditionnels ou la participation intensive d'un fidèle dans son église peuvent être motivées par la peur du « mal » (*evil*) ou de la sorcellerie et la volonté d'obtenir une protection face à ces menaces. Parish soutient que le discours sur la sorcellerie sert précisément à justifier la pertinence des prêtres traditionnels :

However, witchcraft discourses, I want to argue, serve another purpose. They allow shrine-priests to demonstrate to their clients first-hand knowledge of witchcraft, and they allow the priests to illustrate awareness of peoples' hidden intentions and « guilty» actions and desires, both locally and around the globe (Parish, 2003: 29).

Lorsqu'une communauté désigne une personne comme sorcière, cela consiste à l'exclure, à l'isoler socialement (ce qui constitue la pire des punitions). Les interdits moraux recourent les éléments permettant d'associer une personne à la sorcellerie. Bastian note la même chose dans le cas de la sorcellerie chez les peuples igbo du Nigeria : « Witchcraft, when considered as a relatively empty category [...] is broadly "about" selfishness, exclusiveness, and a pervasive evil. Rather than being antirational, or antiscientific, or antimodern, witchcraft continues to offer a possible description for actions that are morally wrong» (1993 : 156). La possibilité d'être considéré comme sorcière incite fortement les gens à ne pas adopter certains comportements. En ce sens, la sorcellerie répond à une fonction morale et une accusation de sorcellerie est un instrument politique.

6.6.CONCLUSION DU CHAPITRE

Le constat de la popularité du christianisme est insuffisant pour déclarer la mort de la religion traditionnelle. D'abord, parce que la double allégeance religieuse est fréquente. Mais aussi, comme nous l'avons vu ici, parce que si les Ghanéens se déclarent uniquement chrétiens et pratiquants, ils ne cessent pas de croire aux principes tirés des enseignements religieux traditionnels pour autant. Si, à l'occasion, les deux héritages religieux entrent en conflit, dans la majorité des cas, ils cohabitent plutôt en occupant tour à tour le temps de pratique religieuse, et ce, sans que cela crée une incohérence dans l'identité religieuse. Dans certains cas, aussi, les personnes chrétiennes rejettent fortement la religion traditionnelle, sans soupçonner que leurs actions et leurs croyances (sorcières, actions des dieux et esprits traditionnels, pouvoir des ancêtres) s'inscrivent directement dans un héritage traditionnel et non chrétien. Finalement, même lorsque les gens souhaitent rejeter leur héritage religieux traditionnel, il est si fortement lié à la culture et aux coutumes, qu'il est souvent impossible de l'éviter, et cela est particulièrement vrai pour les personnes ayant des positions d'autorité dans la hiérarchie sociale traditionnelle (les chefs).

CONCLUSION

2 janvier 2011, Aburi. À la télévision, on rediffuse encore une fois un match de football (soccer) disputé le 26 juin 2010 au Royal Bafokeng Stadium à Rustenburg en Afrique du Sud. Encore une fois, grâce aux deux buts de Kevin-Prince Boateng et d'Asamoah Gyan, grâce aux arrêts spectaculaires du gardien Richard Kingson, le Ghana gagne contre les États-Unis (2-1). Encore une fois, le Ghana accède aux quarts de finale de la FIFA 2010. Lors de notre second séjour (juin-août 2010), les chaînes de télévision publiques rediffusaient le match plusieurs fois chaque jour. Ensuite, des analystes sportifs commentaient les exploits du Ghana et félicitaient les Black Stars (équipe nationale)... Jusqu'au 2 juillet 2010. Le 2 juillet 2010 peut être considéré comme un *ntam*. Cependant, pour satisfaire la curiosité des lecteurs (que les dieux nous pardonnent), voici le récit ghanéen de l'interdit historique majeur : Sulley Muntari ouvrit le score par un magnifique but. Cependant, l'Uruguay égalisa. À la toute fin de la prolongation, l'Uruguay tricha : un joueur utilisa sa main pour repousser le ballon et prévint un but assuré, il fut expulsé. L'orgueilleux Asamoah Gyan refusa de laisser Stephen Appiah faire le tir de pénalité et le manqua. Puis, comble du malheur, John Mensah et Dominic Adiyiah manquèrent leurs tirs au but lors du bris d'égalité. Finalement, le Ghana fut injustement éliminé en quart de finale (1-1). La soirée du 2 juillet était particulièrement désagréable. Certains Ghanéens pleuraient, tous avaient la mine basse, personne ne parlait. D'autres, en colère, injuriaient Gyan, Mensah, le tricheur de l'Uruguay ou l'arbitre. Même attitude le lendemain, personne ne parlait et la plupart des commerces étaient fermés. La télévision a subitement cessé de diffuser la coupe du monde (jusqu'au spectacle de clôture mettant en vedette la

très populaire Shakira) et les bars ne diffusaient plus les matchs. Six mois plus tard, les médias rediffusent et parlent du « bon » match : la victoire du Ghana contre les États-Unis. *Se wɔ were fi na wɔ sankɔfa yenkyi.*

Cet exemple de sélection du passé, conserver et transmettre le « bon » match et oublier le « mauvais », illustre le principe de *sankɔfa*, mais cette fois utilisé à un niveau national, plutôt qu'à l'échelle d'une communauté. Le politique consiste à construire un système de vérité, établissant par convention les définitions de « Bien » et de « Mal ». Se donner des valeurs est une décision permettant de fonder une constitution morale. Ce système de vérité cherche à canaliser les instincts des êtres humains poussés par des passions et des désirs. L'être humain est fortement orienté par les valeurs communes, par le système moral dans lequel il évolue. La convention morale contingente structure les possibilités d'action des membres de la communauté. Le politique est alors un espace de négociation des valeurs communes. Lorsque la tradition est utilisée, il s'agit d'un moment politique qui fait l'histoire. Les personnes transmettant, modifiant ou oblitérant la tradition contribuent à déterminer l'orientation de l'histoire. Cette thèse cherchait à illustrer des occasions lors desquelles la transmission d'une certaine tradition participe à définir la constitution. Nous avons lu ce processus de production de l'histoire par le biais du prisme de *sankɔfa* qui lie explicitement la morale et l'histoire. Ce prisme peut être mis au service de pratiques politiques réactionnaires, révolutionnaires, libérales ou conservatrices.

Selon nos observations, les autorités traditionnelles détiennent toujours un pouvoir légitime fortement hiérarchisé dans les communautés. Les populations ne participent qu'à titre d'observateurs au processus d'évaluation normative que nous avons interprété à travers *sankɔfa* et décrit par l'examen des performances traditionnelles. Les conflits

normatifs, lors desquels la morale est instrumentalisée, sont donc essentiellement des conflits entre élites. On attend des populations l'obéissance, particulièrement de la part des jeunes et les possibilités de résistances sont fort limitées. Nous jugeons que c'est néanmoins par un consentement tacite découlant d'un système normatif puissant plutôt que par la contrainte que ce pouvoir est maintenu. Nous avons pu constater, notamment, qu'il existe une certaine homogénéité sur les plans axiologiques au sein des communautés akans du Ghana. Les divergences entre différentes interprétations du « Bien » et du « Mal » se retrouvent principalement au cœur des propositions religieuses chrétiennes ou traditionnelles. En ce sens, les églises chrétiennes sont des lieux de négociations axiologiques importantes. Nous croyons que le christianisme sera progressivement intégré aux traditions akans et que les éléments des religions traditionnelles allant directement à l'encontre du message chrétien seront progressivement, et par une volonté d'action des autorités chrétiennes, oubliés. Les éléments traditionnels ne contrevenant pas au message chrétien seront maintenus et identifiés à la culture plutôt qu'au religieux. Certaines des personnes ayant un titre, une position d'autorité, au sein des églises chrétiennes, prendront graduellement du pouvoir et commenceront bientôt à avoir plus d'autorité que les autorités traditionnelles.

Chaque peuple répond d'une façon culturellement distincte à la question des fonctions et utilisations de la mémoire collective et au paradoxe entre tradition et modernité. Dans ce travail, nous avons soutenu que chez les communautés akans du Ghana, *sankofa* résout ce paradoxe. Nous avons pu voir l'importance que revêtent la préservation et la sélection des éléments constituant la tradition. Nous avons tenté de comprendre ce processus par lequel les Akans du Ghana récupèrent un héritage moral et l'adaptent au présent pour

orienter les actions futures des membres de leurs communautés. La centralité de l'évaluation normative dans les procédures fait de ces opérations un phénomène politique, car on oriente alors les actions humaines en solidifiant des normes sociales basées sur une hiérarchie de valeurs. En ce sens, cette question s'inscrit dans une réflexion plus large sur l'utilisation du « Bien » et du « Mal », et d'un système hiérarchique de valeurs pour motiver et diriger l'action sociale.

L'apport de cette thèse est triple. D'abord, par notre recherche de terrain, nous avons contribué à élargir la connaissance empirique touchant au thème de la tradition chez les communautés akans du Ghana. Ensuite, nous avons proposé une lecture originale du rapport entre tradition et modernité par le biais du prisme de *sankɔfa*. Finalement, nous avons rassemblé dans ce travail, la littérature traitant du rapport à la tradition chez les Akans.

Résumé analytique des chapitres

Le chapitre I comprenait un ensemble de considérations théoriques et méthodologiques permettant de bien préparer la lecture. Nous avons d'abord présenté les différentes composantes de la recherche. Effectuer quatre séjours au Ghana nous a permis d'observer plusieurs rituels traditionnels et événements akans. Développer des relations humaines cordiales et des amitiés sincères nous a aidée à prendre part à la vie quotidienne des gens, notamment lors d'un séjour de sept mois à Aburi (Akuapem). Pour surmonter les obstacles de communication, nous avons tenté d'apprendre les rudiments de la langue (twi) et trouvé les meilleures façons d'interagir avec les Ghanéens sans heurter les sensibilités culturelles pour obtenir les informations souhaitées. Nous avons justifié et précisé l'utilisation du terme « communautés akans » pour désigner un ensemble de

peuples au Ghana. Bien que l'identité akan soit construite socialement, elle n'en demeure pas moins réelle et déterminante pour autant. Une prémisse centrale de cette thèse, que notre travail contribue à renforcer, est que le politique est ce qui touche aux actions humaines participant à la construction du système normatif, fondé sur une hiérarchisation collective des valeurs en constante évolution et guidant les possibilités d'agir au sein d'une communauté. Cela nous a conduit à étudier les performances politiques, soit les pratiques menant à l'édification, la solidification ou la transvaluation du système moral (de la constitution). Nous avons repris d'Arendt le terme « autorité » pour désigner la part du commandement qui ne relevait ni de la puissance, ni du pouvoir légal et qui s'accumule par la transmission au fil des générations. La particularité des traditions de l'oralité a ensuite été étudiée en survolant l'abondante littérature produite sur le sujet, notamment en ce qui a trait aux communautés akans. Nous avons traité du débat ethnophilosophique en situant les défenseurs et les pourfendeurs de cette appellation pour le système d'idées akans. Puis, l'idée de *sankɔfa* a été expliquée et située dans le système d'idéogramme *adinkra*. Ses utilisations, à la fois populaires, universitaires et dans les pratiques politiques, ont été présentées. La section sur l'utilisation de *sankɔfa* dans les pratiques politiques est particulièrement importante. En effet, il est rare que l'on nomme *sakɔfa* lorsque l'on tente de définir le système de vérité basé sur l'opposition « Bien » et « Mal ». Les quelques exemples présentés dans cette section, au contraire, affirment cette volonté de rendre la possibilité d'un idéal moral réelle.

Le chapitre II visait à présenter la conception locale de l'histoire utilisée dans les communautés akans du Ghana. Par la figure 1. « L'oiseau *sankɔfa* et le temps », nous avons illustré « comment? » la tradition était constituée par le mouvement créé par la

reprise d'éléments du passé choisi selon un critère de discrimination axiologique. Sankofa permet d'articuler la construction de l'histoire et la définition du système moral. La reprise et l'oubli ont été définis comme les modes de l'histoire. Puis, nous avons examiné le contenu du processus de sélection de l'histoire « quoi? ». Les interdits (*akyiwadeɛ*) sont des outils permettant de canaliser les actions collectives. En instituant des interdits historiques majeurs (*ntam kɛsɛɛ*) notamment, on s'assure de bannir certains événements historiques malheureux. Les punitions (des dieux ou des autorités traditionnelles) associées à l'enfreinte des interdits contribuent à renforcer leur respect, mais indique aussi que l'autorité seule ne permet pas le respect absolu de ceux-ci. Ensuite, nous nous sommes tournés vers les acteurs de l'histoire (« qui? »). Les anciens sont ceux qui transmettent la tradition par le biais des proverbes, des chansons, des mythes et de l'éducation. Tous ceux qui ont été individuellement présentés dans ce travail comme étant conscients de leur propre influence sur l'histoire et la morale et qui nommaient *sankɔfa* étaient des anciens (Nana Ephirim-Donor, Nana (papa) Baah, Nana Peter Kwasi Sarpong, Nana Frimpong, Nana Ahwreng, Nana Gyekye ...). Les ancêtres conditionnent également les actions des vivants par l'exemple qu'ils ont légué et par la crainte d'une punition qu'ils pourraient faire subir à ceux qui oseraient les offenser en enfreignant le système moral. Les objectifs d'une orientation particulière de l'interprétation du passé (« pourquoi? ») ont finalement été examinés (servir la vie, poser une évaluation critique, défendre des intérêts privés).

Le chapitre III présentait l'autorité traditionnelle comme le pouvoir légitime dans les communautés akans du Ghana. Nous avons d'abord dépeint, par opposition, le pouvoir de l'État, comme inefficace ou encore nuisible au niveau local. Puis, les différents acteurs

politiques traditionnels (chefs, reine-mère, chefs de famille, porte-paroles, autres conseillers politiques de la chefferie, prêtres et guérisseurs traditionnels) ont été présentés, en expliquant leurs fonctions et l'étendue de leurs pouvoirs. Ces longues descriptions ont permis de mieux connaître le système traditionnel de la chefferie qui prévaut dans les communautés akans du Ghana. Les liens entre les autorités traditionnelles et le système de chefferie assurent aux premiers non seulement un pouvoir symbolique, mais également un pouvoir politique légal. Nous avons finalement proposé d'illustrer deux descriptions d'événements observés à Aburi mettant en scène différentes autorités politiques traditionnelles: (1) un litige opposant un chef de famille (*abusuapanyin*) et un chef (*ohene*) réglé chez un prêtre traditionnel (*okomfo*) et (2) une assemblée des chefs (*ahene*) de la région d'Akuapem-south.

Les acteurs présentés au chapitre III participent à la constitution d'une « civilisation », d'un système politique canalisant les pulsions et les désirs des membres de la communauté vers des idéaux moraux. Le chapitre II expliquait le processus de constitution de cette « civilisation » qui était illustré par l'oiseau *sankɔfa*. Au chapitre IV, nous observons certains des véhicules assurant la transmission d'une morale particulière. D'abord, nous avons analysé les récits de fondation qui étant conservés proposent une vision du monde spécifique. Une histoire relatant le début de l'humanité a été observée avec le récit de *La vieille et ses enfants*. Puis, les récits des débuts, et des fondements politiques, de l'empire Asante ont été exposés. L'interprétation de la colonisation britannique, et de la guerre d'Asantewaa a permis de montrer une lecture significative de l'histoire. En effet, les Britanniques et les Asantes prétendent tous deux avoir gagné la guerre, l'enjeu n'étant pas le même chez les deux parties. Ensuite, le rôle des proverbes a

été présenté, ce qui a montré le rôle de la langue et des porte-parole dans l'exercice du pouvoir traditionnel, mais aussi de ces proverbes dans la constitution d'une morale particulière. Enfin, les contes ont une fonction spécifique dans la fondation d'un système moral résilient, celle d'inculquer des valeurs. Ce rôle a été exemplifié par quatre histoires différentes, dont trois mettaient en scène le personnage populaire de l'araignée Ananse.

Le chapitre V traitait de certaines performances et de rituels mis en action lors de célébrations publiques. Les festivals, les mariages et les funérailles sont des événements publics où la tradition est mise en jeu. En effet, il s'agit de moments privilégiés pour réitérer la tradition ou encore pour la modifier. D'abord, les festivals ont pour principale fonction d'instituer une tradition particulière. Les nombreux rituels compris dans les célébrations des festivals ont également une fonction religieuse traditionnelle. Aussi, cette période de l'année est un moment privilégié pour renforcer les liens entre les autorités politiques traditionnelles et les membres de leur communauté. Les chefs profitent souvent de l'attention médiatique et de la présence de politiciens venus d'Accra pour articuler certaines demandes auprès du pouvoir central. Ensuite, les cérémonies entourant les étapes de la vie, et notamment les mariages et les funérailles, sont également remplies de rituels permettant de réitérer un ordre moral choisi et transmettre une conception spécifique de la tradition.

Le dernier chapitre, VI, tentait de saisir la double identité religieuse des Akans. Par une formule inspirée d'un interlocuteur : « *There's a time for tradition, and a time for Christianity!* », nous en sommes arrivés à la conclusion que le dilemme posé par le choix entre la religion traditionnelle et chrétienne était souvent résolu par la temporalité. En choisissant leur identité en fonction du temps présent, du contexte du moment, les gens

ne perçoivent pas d'incohérence à leur appartenance à deux héritages religieux. Un survol de l'évolution de l'identité religieuse a d'abord été proposé, en opposant la religion avant l'arrivée des premiers missionnaires à la popularité, et l'omniprésence contemporaine du christianisme. Puis, des portraits d'allégeances religieuses de certains Ghanéens ont été exposés. Nos entretiens lors de nos séjours de terrain ont permis de voir la récurrence du maintien des consultations aux dieux traditionnels et d'autres pratiques traditionnelles par plusieurs fidèles chrétiens. Le catholicisme-asante de l'archevêque, maintenant à la retraite, de Kumase, Peter Kwasi Sarpong a été présenté pour exemplifier le fait que la popularité des églises est tributaire d'un appui (et dans ce cas d'une fusion avec) sur les cultures et traditions locales. Enfin, certains principes religieux et croyances traditionnelles qui se maintiennent ont été exposés (Dieu suprême, les dieux traditionnels dont on craint la punition, la possession spirituelle et les sorcières) pour comprendre les points de tension ou de connexion entre le christianisme et la tradition. Finalement, les différences entre l'héritage traditionnel et la foi chrétienne créent parfois des luttes entre les chefferies et les églises.

Pistes pour de nouvelles recherches

Différentes recherches mériteraient d'être entreprises pour faire suite à cette étude. Du côté de la philosophie politique, il serait intéressant de pousser l'idée de *sankofa* plus loin et de la considérer comme une conception du politique. Alors, l'idée de reprise de la tradition pourrait être mise en dialogue avec certains courants de la philosophie occidentale s'intéressant à la reprise du passé. L'idée nietzschéenne de l'éternel retour, la conception gadamérienne du cercle herméneutique, l'idée de trace dans la structure chez Derrida ou les interprétations de la mémoire et de l'histoire chez Ricœur pourraient toutes

servir de point d'ancrage à une conversation entre deux systèmes de pensées qui, jusqu'à présent, se parlent peu. Notre démarche visait à entamer les pistes d'un tel dialogue en brossant un tableau des différentes facettes de la conception du passé des Akans du Ghana et de son utilisation dans leurs pratiques quotidiennes.

Dans une perspective comparée, il serait intéressant de mettre en parallèle la situation des communautés akans du Ghana avec celles de Côte-d'Ivoire. Bien que les Akans aient autrefois formé une fédération s'étendant de part et d'autre de la frontière entre ces deux pays, plusieurs distinctions marquent aujourd'hui ces communautés voisines. D'abord, la langue nationale diffère (français, anglais) tout comme la formation des enfants dans les langues locales, qui fait partie du cursus scolaire à l'école primaire au Ghana, ce qui n'est pas le cas en Côte-d'Ivoire. Aussi, la relation présente avec la puissance coloniale distingue les deux pays, la France ayant préservé des liens étroits avec ses anciennes colonies, dont la Côte-d'Ivoire, ce qui n'est pas le cas au Ghana. Également, il faudrait voir le statut que donne l'État aux chefs traditionnels en Côte d'Ivoire qui sont, au Ghana, reconnus par la Constitution. Finalement, l'administration politique au Ghana est fortement décentralisée, ce qui permet des institutions locales fortes, alors que cela ne semble pas être le cas chez son voisin.

Toujours dans la comparaison, il serait pertinent d'examiner le rapport au passé de communautés ghanéennes appartenant à d'autres groupes ethniques, comme les Gas ou les Ewes. Ces deux derniers groupes ont pour similarité d'être également installés dans la partie sud du Ghana et de s'être convertis en forte majorité au christianisme plutôt qu'à l'islam. Traditionnellement, leurs religions étaient également semblables, bien qu'adaptées à chacune de leurs communautés (ils vénèrent également des dieux

traditionnels, ont des maisons des dieux, et offrent des offrandes et libations aux ancêtres). Cependant, il s'agit de peuples patrilinéaires dans lesquels les femmes jouent un rôle politique très différent.

Dans une perspective sociologique ou anthropologique, le Ghana et ses peuples regorgent de possibilité d'études. Nous aimerions notamment examiner, en Afrique de l'Ouest, en commençant toujours par le Ghana, mais en étendant probablement l'objet d'étude pour inclure le Nigeria, le mouvement social rastafari. Pour avoir rencontré plusieurs personnes s'identifiant comme des rastafaris au Ghana, nous avons constaté que chacun définissait différemment cette appartenance. Aussi, nous avons constatée qu'un homme portant ses cheveux en « dreads » qui marchait dans les rues de la ville se faisait constamment interpeller pour être félicité, alors que les cheveux longs sont interdits dans les écoles primaires et secondaires ainsi que dans plusieurs églises. Certaines personnes nous ont affirmé qu'il fallait être très courageux pour être rastafari, ce que nous ne sommes pas certaine d'avoir encore bien compris.

Pour en revenir au politique

Ce travail est né d'une réflexion sur la nature du politique. En occident, là où nous avons toujours vécu, il nous semblait difficile de cerner ce qui relevait du politique, sans l'associer systématiquement à l'appareil d'État. Le morcellement des identités, en individus, unis principalement par un système de lois, rendait cette tâche difficile. Cependant, chez les communautés akans du Ghana, la coutume et la tradition ont toujours un sens. Là, les lois écrites existent, mais elles ne règlent en rien le sort des communautés puisqu'elles sont inconnues des masses et inappliquées par le pouvoir coercitif. Même la Constitution et les institutions politiques nous semblent viser plus à offrir des

opportunités d'emploi intéressantes, à satisfaire les organisations internationales et à attirer les capitaux étrangers qu'à orienter le pays dans une direction souhaitée, pour le bien de ses habitants. Dans une telle situation, ce sont véritablement les normes qui régissent le social et alors, la discrimination morale est l'essence du politique.

ANNEXE 1. QUESTIONNAIRE D'ENTRETIENS

Questions d'entrevue

1. Have you ever seen those symbols? [nous tenions une feuille avec l'imprimé des deux versions de sankɔfa] B) What do they represent?;
3. A) What does sankɔfa mean? B) What does "Sε wɔ were fi na wo san kɔfa a yennkyi" mean?
4. A) Do you consider yourself an Akan? B) If yes, which group/clan more specifically? If no, go to the end. C) Where is your hometown?
5. A) What is your religion? Are you a Christian? B) Which Church do you belong to? C) Was this religion transmitted to you by your parents?
6. What do you think of traditional religions?
7. [If Christian] Do you also consider yourself bounded by traditional religion?
8. If there is contradiction between what tradition and Christianity are saying how do you choose since you're bounded by both?
- 8x. When important people swear and say : *Me ka ntam kесе; Ntam* refers to what?
9. Did you ever go to a shrine (abosomfie)? If yes, which one. If no, do you know any shrine in the town/village/neighbourhood?
10. How is oral tradition transmitted from generation to generation?/ How do you learn about your history?
11. Can you give me an example of a "good" AND a "bad" event associated to your tradition?
12. Can you give me an example of a "good" AND a "bad" social practice in the present?
13. Could you explain for me how somebody becomes an ancestor? (Who are the ancestors)?
14. Do the ancestor teach you how to behave?
15. What are the different types of spirits that exist? How do they act in everyday life?
16. There is in your hometown rules that have been made by the chiefs and by your forefathers In your opinion, which of these rules are good? Which ones are bad. Why do you say that?
17. What is witchcraft? Can you explain it to me? Can you give me an example?
18. What is a taboo?; How were taboos formed?/Who created the taboos?; What is the purpose of taboos?

19. Who is the chief of your village/town/city's district? Is there also a queenmother? Who is the most powerful traditional authority? Are the MPs or Assemblymen more powerful?
20. If the chief orders a meeting of the whole village/town/city's district, would you be going?
21. What is the purpose of festival?
22. Why are people pouring libation?
23. Why does the chief have a spokesperson (*okyeame*)? What are his functions?
24. Do the gods protect people in the area where you live? If yes, which deities?
25. Is there any food (an animal especially) you can't eat because of the totem of the clan or family lineage you come from?
26. What would happen to someone going somewhere prohibited by taboo? (river, forest...)
27. Was Dr. Kwame Nkrumah a good President? Why?
 - b) I heard he had some problems with the chiefs?
28. Is there anything else you would like to say about Akan values and tradition before we end this interview?

ANNEXE 2. 4 SÉJOURS DE RECHERCHE DE TERRAIN

- 1) Janvier 2010 – février 2010 ET 2) Juin-août 2010 (3 mois):
- a. Accra; Kumase; CapeCoast; Koforidua; Apam
 - i. Legon
 - ii. KNUST: discussion avec Papa Baah
 - iii. Funéraille à Apam (Central Region)
 - iv. Mariage chrétien (région de Kumase), le mariage traditionnel avait eu lieu
 - v. Accra : assisté à un service religieux d'une église chrétienne méthodiste
 - vi. Kumase : Rencontré le directeur d'un institut d'enseignement en théologie
- 3) Décembre 2010- juin 2011 (7 mois) ET 4) Janvier- février 2012 (1 mois)
- a. Habitions à Aburi + (Ketaase, Gyankama, Akyerase, Obosomase, Tutu, Mampong, Mamfe, Akropong, Larteh); aussi Accra, region Asante, Central Region
 - i. assisté à des rituels religieux traditionnels,
 - ii. à un règlement de litige entre un chef de lignée familiale (*abusuapanyin*) et un chef traditionnel (*ohene*),
 - iii. à une assemblée généralement présidée par le chef de la région d'Aburi (*omanhene*),
 - iv. à plusieurs funérailles,
 - v. aux festivals traditionnels qui avaient lieu durant notre séjour (*Ohum* à Mamfe, *Easter Festival* dans le Plateau Kwahu),
 - vi. visionné le vidéo d'installation sur le trône (*enstoolment*) d'un nouveau chef (Aburi *Atweasinhene*).
 - vii. visité des « maisons de divinité » (*abosomfie*)
 - viii. discuter avec les prêtres traditionnels, ou gardiens de la maison

Note des discussions ou entretiens utilisés dans la thèse:

Ville	Jour	mois	année	Nom de l'interlocuteur	Précisions

Accra	12	1	2010	Un rasta	
Apam	16	1	2010	Auntie Amma	Tabous
Apam	16	1	2010	Auntie Amma	Traditions
Apam	16	1	2010	Auntie Amma	Ancêtres
Apam	16	1	2010	Asia	Mariage
Cape Coast	25	2	2010	Kwame	There's a time..
Cape Coast	27	2	2010	Kwame	Punition dieux
Kumase	16	6	2010	Papa Baah	Justice perruques blanches
Kumase	17	6	2010	Uncle Kwadwo	
Kumase	19	6	2010	Uncle Yaw	
Kumase	20	6	2010	Kwadwo	
Accra	1	7	2010	Kwasi	
Busia	4	7	2010	Un rasta	
CapeCoast	8	7	2010	Yaw	

Cape Coast	9	7	2010	Ekow	Tabous
Cape Coast	9	7	2010	Kobina	Tabous
Cape Coast	9	7	2010	Ekow	Ancêtres
Aburi	11	12	2010	Kwaku	
Accra	11	12	2010	Kwabena	
Aburi	17	12	2010	Kwadwo	Maçon de la maison, sur Sankofa
Aburi	17	12	2010	Kwame	
Accra	20	12	2010	Nana	
Accra	21	12	2010	Kwaku, Komi, Amma	Funérailles
Obosomase	28	12	2010	Kwaku	
Accra	2	1	2011	Kobina	Tabous
Accra	2	1	2011	Kobina	Traditions
Accra	3	1	2011	Kofi	Tabous
Accra	3	1	2011	Kwame	Tabous

Obosomase	4	1	2011	Kwasi	Tabous
Obosomase	4	1	2011	Kwasi	Assemblymen
Obosomase	4	1	2011	Nana	Héritage obosomase
Aburi	6	1	2011	Nana	Tabous
Aburi	6	1	2011	Nana	
Aburi	7	1	2011	Kofi	akyeame
Aburi	7	1	2011	Kwaku	Funérailles
Aburi	10	1	2011	Nana	
Aburi	13	1	2011	Nana	Tabous
Aburi	13	1	2011	Nana	Chief+ abusuapanyin
Ketaase	17	1	2011	Kwadwo	
Aburi	22	1	2011	Un rasta	
Aburi	25	1	2011	Komi	Assemblymen
Aburi	25	1	2011	Kwame	Assemblymen

Obosomase	3	2	2011	Kwasi	Sankofa
Aburi	7	2	2011	Abena	Tabous
Aburi	7	2	2011	Kwadwo	Tabous
Aburi	18	2	2011	Adwoa	
Aburi	19	2	2011	Kwadwo	
Mampong	20	2	2011	Kwasi + Kobina	Histoires ananse
Aburi	7	3	2011	Kwaku	État
Gyankama	8	3	2011	Yaw	Proverbs
Aburi	11	3	2011	Kofi	Mariage
Edjisu	25	3	2011	Kwaku	Mariage
Koforidua	1	4	2011	Akua	Chief
Koforidua	2	4	2011	Kwabena	
Koforidua	2	4	2011	Afia	Proverbs
Koforidua	2	4	2011	Afia	

Gyankama	15	4	2011	Nana Kwame	Tabous
Gyankama	15	4	2011	Kwasi	Histoires
Aburi	16	4	2011	Adwoa et Kwabena (Kwaku)	Mariage
Koforidua	5	5	2011	Kwaku, Yaa et Kojo	
Kumase	10	5	2011	Uncle Kofi	Oral history
Kumase	10	5	2011	Uncle Kofi	Ancêtres
Kumase	11	5	2011	Kwabena	Abrewa na ni mba
Kumase	11	5	2011	Kwadwo	Mariage
Kumase	12	5	2011	2 HOMMES	
Obosomase	21	5	2011	Kobina	Shrines
Accra	22	5	2011	Kwaku	Tabous
Aburi	22	5	2011	Abena	
Accra	28	5	2011	Ekow	Akyeame
Accra	28	5	2011	Ekow	

CapeCoast	5	6	2011	Un musulman	
CapeCoast	5	6	2011	Kojo	
Aburi	13	7	2011	Nana	Justice
Aburi	24	7	2011	Kwame	Taxes
Aburi	11	12	2011	2 hommes	
Accra	28	1	2012	Kwaku	Sacrifices
Accra	28	1	2012	Akua	Sacrifices
Accra	28	1	2012	Kwaku	Séparation
Accra	29	1	2012	Kobina	chief
Ho	5	2	2012	Kwaku	Proverbs
Ho	6	2	2012	Kwasi	Histoires
Klepe	20	2	2012	Kwaku et Kofi	

BIBLIOGRAPHIE

1. Abdulai, A. I.. 2006. « The Ghanaian Chief as a Manager: Between Tradition and Modernity» , dans Odotei, Irene K., et A. K. Awedoba. *Chieftaincy in Ghana: culture, governance and development*. Legon, Ghana: Sub-Saharan Publishers, pp. 565-586.
2. Abotchie, Chris. 2006. « Has the Position of the Chief Become Anachronistic in Contemporary Ghanaian Politics», dans Odotei, Irene K., et A. K. Awedoba. *Chieftaincy in Ghana: culture, governance and development*. Legon, Ghana: Sub-Saharan Publishers, pp. 169-181.
3. Agbo, Adolph Hilary. 2006. *Values of Adinkra & Agama Symbols*. Kumasi: KNUST, Bigshy Designs and Publications, 112 p.
4. Agyekum, Kofi. 2002. « Menstruation as a Verbal Taboo among the Akan of Ghana», dans *Journal of Anthropological Research*. Vol. 58, no. 3, pp. 367-387.
5. _____ . 2004. « *Ntam* 'Reminiscential Oath' Taboo in Akan» , dans *Language in Society*, 33, pp. 317-342.
6. Akrong, Abraham. 2006. « Religion and Traditional Leadership in Ghana» , dans Odotei, Irene K., et A. K. Awedoba. *Chieftaincy in Ghana: culture, governance and development*. Legon, Ghana: Sub-Saharan Publishers, pp. 193-211.
7. Ansah-Koi, Kumi (2006) « Dancing to Dancing to the Tunes of Modernity and Change: Akuapem's Litigating Chiefs, Contested History and the Politics of Ethnic-State Construction in Ghana» dans Odotei, Irene K., et A. K. Awedoba. *Chieftaincy in Ghana: culture, governance and development*. Legon, Ghana: Sub-Saharan Publishers, pp. 505-525
8. Apter, Andrew. « Atinga Revisited: Yoruba Witchcraft and the Cocoa Economy, 1950-1951», dans Comaroff, Jean et John Comaroff (ed.). *Modernity and Its Malcontents : Ritual and Power in Postcolonial Africa*. Chicago: University of Chicago Press, pp.111-128.
9. Arendt, Hannah. 1972. *La crise de la culture : huit exercices de pensée politique*, Paris: Gallimard, Collection : folio essai, 380p.
10. Arhin, Kwame. 1994. « The economic implications of transformations in Akan funeral rites» , *Africa*, 64:3, pp.307-322.
11. Arthur, G.F. Kojo. 2001. *Cloth As Metaphor: (Re)-reading the Adinkra Cloth Symbols of the Akan of Ghana*. Accra (Legon): Centre for Indigenous Knowledge Systems.
12. Arthur, Jones Lewis et Nsiah, Michael Kofi. 2011. « Contemporary approaches to sustainable development: Exploring critical innovations in traditional leadership

- in Ghana» . *African Journal of Political Science and International Relations*, 5, 5 (May), pp. 245-253.
13. Asante, Emmanuel. 2006. « The Relationship between the Chieftaincy Institution and Christianity in Ghana» , dans Odotei, Irene K., et A. K. Awedoba. *Chieftaincy in Ghana: culture, governance and development*. Legon, Ghana: Sub-Saharan Publishers, pp. 231-246.
 14. Ayesu, Ebenezer. 2006. « Conflict of Institutions_Chieftaincy, Church and State_A Case Study of Adawso Akuapem (1960-1980)» , dans Odotei, Irene K., et A. K. Awedoba. *Chieftaincy in Ghana: culture, governance and development*. Legon, Ghana: Sub-Saharan Publishers, p. 493-504.
 15. Badoe, Adwoa et Baba Wagué Diakité (Illustrations). 2008. *The Pot of Wisdom: Ananse Stories*, Toronto: Groundwood Books/House of Anansi Press, 64p.
 16. Baku, Kofi. 2006. « Contesting and Appropriating the Local Terrain_Chieftaincy and National Politics in Wenchi, Ghana» dans Odotei, Irene K., et A. K. Awedoba. *Chieftaincy in Ghana: culture, governance and development*. Legon, Ghana: Sub-Saharan Publishers, p. 449-492.
 17. Bastian, Jeannette Allis. 2003. *Owning memory: how a Caribbean community lost its archives and found its history*. Coll. « Contributions in librarianship and information science; no. 99». Westport, Conn.: Libraries Unlimited, 106 p.
 18. Bastian, Misty L. « « Bloodhounds Who Have No Friends » : Witchcraft and Locality in the Nigerian Popular Press », dans Comaroff, Jean et John Comaroff (ed.), *Modernity and Its Malcontents : Ritual and Power in Postcolonial Africa*. Chicago: University of Chicago Press, pp. 129-166.
 19. Baumgardt, Ursula. 2008. « La performance», dans Ursula Baumgardt et Jean Derive, *Littératures orales africaines: Perspectives théoriques et méthodologiques*, Paris: Karthala, pp. 49-75.
 20. Bayart, Jean-François. 1989. *L'État en Afrique: La politique du ventre*. Paris : Fayard (« L'espace du politique »), 439p.
 21. Bekerie, Ayele. 1997. *Ethioic, an African Writing System*. The Red Sea Press, 176p.
 22. Bernard, Isabelle. 2008. « Réintroduire le normatif par la théorie conçue comme pratique en relations internationales ». Mémoire. Montréal (Québec, Canada), Université du Québec à Montréal, Maîtrise en science politique.
 23. Boafo-Arthur, Kwame. 2006. « Chieftaincy in Ghana: Challenges and prospects in the 21st century», dans Odotei, Irene K., et A. K. Awedoba. *Chieftaincy in Ghana: culture, governance and development*. Legon, Ghana: Sub-Saharan Publishers, pp. 145-168.
 24. Boahen, Albert A. Adu. 2003. *Yaa Asantewaa and the Asante-British War of 1900-1*. Accra (Ghana): Sub-Saharan Publishers, 182p.
 25. Boni, Stephano. 2000. « Contents and Contexts: The Rhetoric of Oral Traditions in the Oman of Swefi Wiaso, Ghana « , dans *Journal of the International African Institute*, Vol. 70, No. 4, pp. 568- 594.

26. Bowdich, T. Edward. 1873. *Mission from Cape Coast Castle to Ashantee, with a Descriptive Account of that Kingdom*, London: Griffith & Farran.
27. Brempong, Owusu. 1991. « Twi Etymology: A Study in Ethno-Linguistics» , *Research Review NS*, vol.7, nos. 1 & 2, pp.93-110.
28. _____ . 2006. « Chieftaincy and Traditional Taboos: An Empirical Approach» , dans Odotei, Irene K., et A. K. Awedoba. *Chieftaincy in Ghana: culture, governance and development*. Legon, Ghana: Sub-Saharan Publishers, pp. 213-230.
29. Buah, F.K. 1998 [1980]. *A History of Ghana: Revised and Updated*. Macmillan Education, 259 p.
30. Busia, K. A. 1968. *The Position of the Chief in the Modern Political System of Ashanti: A Study of the Influence of Contemporary Social Changes on Ashanti Political Institutions*, London: Cass, 233p.
31. Cassin, Barbara. 2004. «Autorité». Dans *Vocabulaire européen des philosophies : dictionnaire des intraduisibles*, Barbara Cassin, p. 156. Paris: Seuil; Le Robert.
32. Christian, Angela. 1976. *Adinkra oration*. Accra [Ghana]: Catholic Book Centre, 31p.
33. Comaroff, John et Jean Comaroff. 1992. *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder, San Fransisco, Oxford: Westview Press, collection "Studies in the Wthnographic Imagination", 333p
34. Comaroff, Jean et John Comaroff (ed.). 1993. *Modernity and Its Malcontents : Ritual and Power in Postcolonial Africa*. Chicago: University of Chicago Press, 233p.
35. Connerton, Paul. 1989. *How societies remember*. Coll. « Themes in the social sciences», Cambrige University Press, 121p.
36. Debrah, Emmanuel (2009) « Assessing the quality of accountability in Ghana's district assemblies, 1993-2008» , *African Journal of Political Science and International Relations*, vol. 3 (6), pp. 278-287.
37. Derive, Jean. 2008. « L'oralité, un mode de civilisation», dans Ursula Baumgardt et Jean Derive (éd.), *Littératures orales africaines : Perspectives théoriques et méthodologiques*, Paris : Karthala, pp. 17-34.
38. deWitte, Marleen. 2001. *Long Live the Dead! : Changing funeral celebrations in Asante, Ghana*. Aksant Academic Publishers, 211p.
39. Dixon, Barbara M., et Josleen Wilson. 1994. *Good health for African Americans : introducing the 24-week Sankofa Program--for nutritional and lifestyle transformation*, 1st. New York: Crown, 414 p.
40. Dove, Nah. 1998. *Afrikan mothers: bearers of culture, makers of social change*. Albany: State University of New York Press, 261 p.
41. Downie, R.S. 1995. «Tradition », dans Honderich, Ted (ed.), *The Oxford Companion to Philosophy*, New York: Oxford University Press, p. 878.

42. Dudley, Grenaé, Denise McDuffie, et Carlyle Fielding Stewart. 1997. *Sankofa: celebrations for the African American church*. Cleveland, Ohio: United Church Press, 154 p.
43. Dvora, Yanow et Peregrine Schwartz-Shea (éd.). 2006. *Interpretation and Method*, Armond, N.Y.: M.E. Sharpe.
44. Éliade, Mircea. 1969. « La “terreur de l’histoire” », dans *Le mythe de l’éternel retour : Archétypes et répétition*, coll. « Idées », Paris : Gallimard.
45. Ellis, Stephen D. K. et Gerrie ter Haar. 1998. « Religion and politics in sub-Saharan Africa », dans *The journal of modern African studies : a quarterly survey of politics, economics and related topics in contemporary Africa*, vol. 36, no. 2, pp. 175-201.
46. _____. 2004. *Worlds of Power: religious thought and political practice in Africa*. New York [etc.]: Oxford University Press, « Series in contemporary history and world affairs », 261p.
47. Ephirim-Donkor, Anthony. 1997. *African spirituality: on becoming ancestors*. Trenton, NJ: Africa World Press, 181 p.
48. Falgayrettes-Leveau, Christiane et Christiane Owusu-Sarpong. 2003. *Ghana: hier et aujourd’hui/ Yesterday and Today*. Paris : Éditions Drapper, 423p.
49. Fancello, Sandra. 2006. *Les aventuriers du pentecôtisme ghanéen : nation, conversion et délivrance en Afrique de l’ouest*. Coll. « Religions contemporaines » . Paris: Institut de recherche pour le développement, Karthala, 378 p.
50. Ferguson, Yale H., et Richard W. Mansbach. 1988. *The elusive quest: theory and international politics*. Columbia, S.C.: University of South Carolina, 300 p.
51. _____. 2003. *The elusive quest continues: theory and global politics*. Prentice Hall, 302p.
52. _____. 2008. *A World of Politics: Essays on Global Politics*. Taylor & Francis, 268p.
53. Fianu, Docea A. G. 2007. *Ghana's Kente and Adinkra: history and socio-cultural significance in a contemporary global economy*. Accra: Black Mask Ltd., 80 p.
54. Frempong, Alexander K. D. 2006. « Chieftaincy, Democracy and Human Rights in Pre-colonial Africa: The Case of the Akan System in Ghana », dans Odotei, Irene K., et A. K. Awedoba. *Chieftaincy in Ghana: culture, governance and development*. Legon, Ghana: Sub-Saharan Publishers, pp. 379-394.
55. Gadamer, Hans George. 1996 [1967]. *Vérité et Méthode: les grandes lignes d’une herméneutique philosophique*. Paris : éditions du Seuil.
56. Geertz. 1973. *The Interpretation of Cultures : Selected Essays*. New York: Basic Books.
57. Gerima, Haile (1993). *Sankofa*. États-Unis: 124 min.
58. Ghana. 1993. Ghana Parliament of 1993 (last amended in 1996). *Constitution of the Republic of Ghana* . En ligne:

<http://www.unhcr.org/refworld/publisher,NATLEGBOD,,GHA,3ae6b5850,0.html>
Consulté le 15/11/12)

59. Ghana Statistical Service. 2012. *Population and Housing Census: Summary Report of Final Results*. (May 2012) 103p.
60. Gilbert, Michelle. 1987. « The person of the king: ritual and power in a Ghanaian state» , dans D. Cannadine et S. Price (éd.), *Rituals of Royalty: power and ceremonial in traditional societies*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 298-330.
61. _____. 1989. « Sources of power in Akuropon-Akuapem: ambiguity in classification» , dans W. Arens et I. Karp (éd.), *The Creativity of Power*. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press, pp. 59-60.
62. _____. 1993a. « The leopard who sleeps in a basket: Akuapem secrecy in everyday life and royal metaphor» , dans Mary H. Nooter (éd.), *Secrecy: African art that conceals and reveals*. New York: Museum for African Art, pp. 123-39.
63. _____. 1993b. « The Cimmerian darkness of intrigue: queen mothers: Christianity and truth in Akuapem history» , *Journal of Religion in Africa* 22 (1).
64. _____. 1994. « Aesthetic strategies: the politics of a royal ritual» , *Africa*, 64 (1), pp. 99–125.
65. _____. 1997. « No condition is permanent: ethnic construction and the use of history in Akuapem» , *Africa*, 67 (4): 501–33.
66. _____. 2009. « Names, cloth and identity: a case from West Africa» , dans K. Njogu et J. Middleton (éd.), *Media and Identity in East Africa*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
67. _____. 2010. « Disguising the Pain of Remembering in Akwapim» , dans *Africa: The Journal of the International African Institute*, vol. 80 (no.3), pp.426-452.
68. Goulet, Jean-Guy. 1998. *Ways of Knowing: Experience, knowledge and power among the Dene Tha*. Vancouver: University of British Columbia Press, 334p.
69. Gott, Suzanne. 2007. « "Onetouch" Quality and "Marriage Silver Cup": Performative Display, Cosmopolitanism, and Marital Poatwa in Kumasi Funerals» , *Africa Today*, 54 (2): 78-84; 89-106.
70. Gyapong, Samuel K. 2006. « The Role of Chieftaincy in Ghana's Democratic Experiment» , dans Odotei, Irene K., et A. K. Awedoba. *Chieftaincy in Ghana: culture, governance and development*. Legon, Ghana: Sub-Saharan Publishers, pp. 183-191.
71. Gyekye, Kwame. 1987. *An essay on African philosophical thought : the Akan conceptual scheme*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 246 p.
72. _____. 1996. *African Cultural Values*. Accra: Sankofa Publishing Company, 194p.

73. _____ 1997. *Tradition and modernity: philosophical reflections on the African experience*. New York: Oxford University Press, 338 p.
74. _____. 2004. *The Unexamined Life: Philosophy and the African Experience*. Accra: Sankofa Publishing Co. Ltd, 88p.
75. Hampâté Bâ, Amadou. 2008. *La parole, mémoire vivante de l'Afrique*. Éditions Fata Morgana, 29p.
76. Henige, David. 1973. «The Problem of Feedback in Oral Tradition: Four Examples from the Fante Coastlands», *The Journal of African History*, 14, pp. 223–35.
77. Hermann Amborn. 2006. “The Contemporary Significance of What Has Been. Three Approaches to Remembering the Past: Lineage, Gada, and Oral Tradition”, *History in Africa*, 33 (1), pp. 53-84.
78. Houtondji, Paulin J. 1976. Sur la « philosophie africaine » : critique de l'ethnophilosophie. Paris : Maspero.
79. Jacquemot, Pierre. 2007. « Chefferies et décentralisation au Ghana » , *Afrique contemporaine*, 2007/1 n° 221, pp. 55-74.
80. Jaegwon , Kim. 1995. «Culture», dans Honderich, Ted (ed.), *The Oxford Companion to Philosophy*, New York: Oxford University Press, p. 172.
81. Kaspin, Deborah. 1993. «Chewa Visions and Revisions of Power: Transformations of the Nyau Dance in Central Malawi», dans Comaroff, Jean et John Comaroff (ed.), *Modernity and Its Malcontents : Ritual and Power in Postcolonial Africa*. Chicago: University of Chicago Press, pp.34-57
82. Kayper-Mensah, Albert W. 1976. *Sankofa: Adinkra poems*. Tema: Ghana Publishing Corporation, 36 p. Kove, Osofo. 2010. «Afrikania Mission still focused», *Daily Graphic, Friday, December 31st*: 19.
83. Kudadjie, J.N. 1998 [1983]. « How Morality was Enforced in Ga-Adangme Society», dans Adegbola, E.A.A. (ed.), *Traditional Religion in West Africa*, Idaban (Nigeria): Sefer Books, 2e edition, pp.170-176.
84. La Branche, Stéphane. 2001. « Le pouvoir de la codépendance : Réflexions sur l'occidentalisation et le développement chez les Asantes du Ghana ». Thèse de doctorat. UQAM. 596p.
85. Lentz, Carola. 2000. « Chieftaincy Has Come to Stay : la chefferie dans les sociétés acéphales du Nord-Ouest Ghana » , dans *Cahiers d'Études africaines*, 159, XL-3, pp. 593-613.
86. Lentz, Carole (2001) « Local Culture in the National Arena: The Politics of Cultural Festivals in Ghana» , *African Studies Review*, Volume 44, no. 3, pp. 47-72.
87. MacDonald, Jean. 2007. « West African Wisdom: Adinkra Symbols & Meanings» . En ligne. <<http://www.welltempered.net/adinkra/>>. Consulté le 28/12/08.
88. Masquelier, Adeline. 1993. « Narratives of Power, Images of Wealth: The Ritual Economy of *Bori* in the Market», dans Comaroff, Jean et John Comaroff (ed.).

1993. *Modernity and Its Malcontents : Ritual and Power in Postcolonial Africa*. Chicago: University of Chicago Press, pp.3-33.
89. Mbembe, Achille. 2000. *De la postcolonie : Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*. Paris: Karthala, 2e édition, 293p.
90. McCaskie, T. C. 2000. *Asante identities: history and modernity in an African village, 1850-1950*. London: Edinburgh University Press.
91. _____. 2002 [1995]. *State and society in pre-colonial Asante*. Coll. « African studies series; 79» . Cambridge; New York, NY, USA: Cambridge University Press, 492 p.
92. _____. 2007. « Denkyira in the Making of Asante» , dans *Journal of African History*, vol. 48, no. 1, pp.1-25.
93. Mensah-Brown, A.K. 1976 « The Nature of Akan Native Law: A Critical Analysis» , dans J.M. Assimeng (éd.), *Traditional Life, Culture and Literature in Ghana*. New York: Conch Magazine, pp. 137-164.
94. Meyer, Birgit. 1998. « Make a Complete Break with the past.' Memory and Post-Colonial Modernity in Ghanaian Pentecostalist Discourse» , *Journal of Religion in Africa*, Vol. 28, Fasc. 3, pp. 316-349.
95. _____. 2008. « Images du mal ou images maléfiques ? Les images populaires du Diable chez les chrétiens du Ghana » , *Terrain*, n° 50, pp. 32-43.
96. Meyerowitz, Eva L R. 1952. *Akan Traditions of Origin*. London: Faber and Faber Limited, 149p.
97. Mirzeler, Mustapha Kemal. 2004. «Oral Tradition of Origin as a Remembered Memory and a Repeated Event: Sorghum as a Gift in Jie and Turkana Historical Consciousness», *Ethnohistory* (June), 51 (2), pg. 223-256
98. Mono Ndjana, Hubert. 2009. *Histoire de la philosophie africaine*. Paris: L'Harmattan, 251 p.
99. Morfaux, Louis-Marie et Jean Lefranc. 2005. « Mémoire» , dans *Nouveau vocabulaire de la philosophie et des sciences humaines*. Paris : Armand Collin.
100. Nietzsche, Friedrich Wilhelm. 1971 [1891]. *Ainsi parlait Zarathoustra : Un livre qui est pour tous et qui n'est pour personne*, éd. Gallimard, coll. : « folio essais ». Traduction : Maurice de Gandillac, 545 p.
101. _____. 1987 [1881]. *Aurore*. Hachette Littératures, 312p.
102. _____. 1990 [1874]. « De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie». In *Considérations inactuelles I et II*. Paris: Gallimard, pp.93-169.
103. _____. 2000 [1886]. *Par-delà bien et mal*. Paris : GF Flammarion, 385p.
104. _____. 2000 [1887]. *[Éléments pour] La Généalogie de la morale : Écrit de combat*. Paris: Librairie Générale Française, 311p.
105. Nkansa-Kyeremateng. 2000. *Akanfoɔ Mmehusem bi (Some Akan Proverbs)*, Accra: Sebewie Publishers, 70p.

106. _____. 2008. *The Akans of Ghana: Their Customs, History and Institutions*. Accra: Sebewie Publishers, 111p.
107. Nukunya, Godwin Kwaku. 2003. *Tradition and Change in Ghana*. Accra: Ghana Universities Press, 2e édition, 281p.
108. Obeng, Pashington. 1996. *Asante Catholicism: Religious and Cultural Reproduction Among the Akan of Ghana*. Coll.: Studies of Religion in africa. E.J. Brill: Leiden, 243 p.
109. Obeng, Samuel Gyasi. 1996. « The Proverb as a Mitigating and Politeness Strategy in Akan Discourse », *Anthropological Linguistics*. Vol. 38, no. 3, pp. 521-549.
110. Odotei, Irene K., et A. K. Awedoba. 2006. *Chieftaincy in Ghana: culture, governance and development*. Legon, Ghana: Sub-Saharan Publishers, 700 p.
111. Odotei, Irene K. . 2006. « Women in Male Corridors of Power », dans Odotei, Irene K., et A. K. Awedoba. *Chieftaincy in Ghana: culture, governance and development*. Legon, Ghana: Sub-Saharan Publishers, pp. 81-100.
112. Olivier, Lawrence. 2008. *Détruire: la logique de l'existence*. Montréal : Liber, 120p.
113. Onyinah, Opoku. 2009. « Deliverance as a Way of Confronting Witchcraft in Contemporary Africa: Ghana as a Case Study », dans *The Spirit in the World: Emerging Pentecostal Theologies in Global Contexts*, Veli-Matti Kärkkäinen, Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, pp. 181-203.
114. Opoku, Kofi Asare. 1978. *West African Traditional Religion*. Accra: FEP Interntional Private Limited, 182p.
115. Osei, Kwadwo. 2004. *An Outline of Asante History Part I*. Kumasi (Ghana): O. Kwadwo Entreprise et Cita Press Ltd, 3e édition, 209p.
116. _____. 2002. *A handbook on Asante Culture*. Kumasi (Ghana): O. Kwadwo Entreprise, 164p.
117. Owusu, Maxwell. 2006. *Uses and Abuses of Political Power: A case study of Continuity and Change in the Politics of Ghana*. 2nd ed. Accra: Ghana Universities Press, 439p.
118. Owusu-Sarpong, Christiane. 2000. *La mort akan : étude ethno-sémiotique des textes funéraires akan*. Paris: l'Harmattan, 280p.
119. _____. 2003a. « Setting the Ghanaian Context of Rural Local Government: Traditional Authority Values », dans Donald Iain Ray, P. S. Reddy et International Association of Schools and Institutes of Administration (dir.), *Grassroots Governance? : Chiefs in Africa and the Afro-Caribbean*, Calgary: University of Calgary Press, pp. 31-67.
120. _____. 2003b. « Des mots aux objets rituels » ; « Royauté et insignes de pouvoir asante », dans Falgayrettes-Leveau, Christiane et Christiane Owusu-

- Sarpong *Ghana : hier et aujourd'hui/ Yesterday and Today*. Paris: Éditions Drapper, pp.25-91; pp. 229-257.
121. Parish, Jane (2003) « Antiwitchcraft Shrines among the Akan: Possession and the Gathering of Knowledge» . *African Studies Review*, Vol. 46, No. 3 (Dec., 2003), pp. 17-34
122. Pavanello, Mariano. 2003. « L'événement et la parole: La conception de l'histoire et du temps historique dans les traditions orales africaines: le cas des Nzema » . *Cahiers d'Études Africaines*, Vol. 43, Cahier 171, pp. 461-481.
123. Payne, Charles M., et Carol Sills Strickland. 2008. *Teach freedom: education for liberation in the African-American tradition*. Coll. « The teaching for social justice series». New York: Teachers College Press, 272 p.
124. Perbi, Akosua. 2006. « Servitude and Chieftaincy in Ghana: The Historical Evidence» , dans *Chieftaincy in Ghana : culture, governance and development*, Irene K. Odotei et A. K. Awedoba, Legon, Ghana: Sub-Saharan Publishers, pp. 353-378.
125. Poku Afriyie, Kwame Dwoben. 2005. *The Legendary Komfo Anokye of the Asante Kingdom*. Accra: Trudy A. King (ed.), 70p.
126. Quarcoo, A. K. 1994. *The language of adinkra patterns*, 2nd. Legon, Ghana: Sebewie Ventures, 60 p.
127. Ranger, Terence O. 1983. « The Invention of Tradition in Colonial Africa» . In *The Invention of Tradition*, E. J. Hobsbawm et Terence O. Ranger. Cambridge: Cambridge University Press.
128. Rattray, R. S (ed.). 1927. *Religion & art in Ashanti*. Kumasi/ London: Basel Mission Book Depot / Oxford University Press, 414 p.
129. _____ .1929. *Ashanti law and constitution*. Oxford: The Clarendon press, 420 p.
130. _____ .1932. *The tribes of the Ashanti hinterland*, 2 t. Oxford: The Clarendon Press.
131. _____ .1955 [1923]. *Ashanti*. London, 348 p.
132. Ray, Donald I. 2003 « Ghana Traditional leadership and rural local governance » , dans Donald Iain Ray, P. S. Reddy et International Association of Schools and Institutes of Administration (dir.), *Grassroots Governance? : Chiefs in Africa and the Afro-Caribbean*, Calgary: University of Calgary Press, pp. 83-122.
133. Reindorf, Carl C. 2007 [1895]. *History of the Gold Coast and Asante*. Third Edition. Accra: Ghana University Press, 363p.
134. Republic of Ghana. 1993. « Local Government Act, 1993 (Act 462)» . Tema; Ghana Publishing Corporation, pp. 23-45.
135. Ricœur, Paul. 2000. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris : Éditions du Seuil, 695p.

136. Roger, Bastide. 1966. « Williamson (Sidney George) Akan Religion and the Christian Faith » . *Archives des sciences sociales des religions*. vol. 22, no 1, p. 230-231.
137. Saah, Kofi K. 1986. « Use and Attitudes in Ghana » , *Anthropological Linguistics*. Vol. 28, no. 3, pp.367-377.
138. Sarpong, Peter K. 2002. *Peoples differ: An approach to Inculturation in Evangelisation*, Accra: Sub-Saharan Publishers, 119p.
139. Schatzberg, Michael G. 2000. "La sorcellerie comme mode de causalité politique", *Politique africaine* n° 79 – octobre, pp. 33-47.
140. Smith, Cheryl A. 2005. *Market women : black women entrepreneurs : past, present, and future*. Westport, Conn.: Praeger Publishers, 267 p.
141. Smith, Edwin W. 1945. « Beliefs of the Akan » , *Journal of the International African Institute*. Vol. 15, no. 1, pp. 23-29.
142. Soss, Joe. 2006. « Talking our Way to Meaningful Explanations: A Practice-Centered View of Interviewing for Interpretative Research », ch. dans Yanow, Dvora et Peregrine Schwartz-Shea (éd.), *Interpretation and Method*, Armond, N.Y.: M.E. Sharpe, pp.127-149.
143. Sutherland-Addy, Esi .2006. « Projecting Royalty: The Evocative Power of the Poet at Court » , dans Odotei, Irene K., et A. K. Awedoba. *Chieftaincy in Ghana : culture, governance and development*. Legon, Ghana: Sub-Saharan Publishers, pp. 247-261.
144. Taylor, Charles. 1979. « Interpretation and the Social Sciences of Man », ch. dans Paul Rabinow et William H. Sullivan (éd.) *Interpretative Social Science: A Reader*. Berkeley : University of California Press, pp.25-71.
145. Tedla, Elleni. 1995. *Sankofa : African thought and education*. Coll. « Studies in African and African-American culture; vol. 11 » . New York: P. Lang, 236 p.
146. Tempels, Placide. 1961 [1949]. *La philosophie bantoue*. Paris : Présence africaine. 2^e édition, 123p.
147. Van der Geest, Sjaak. 2000. « Funerals for the living: Conversations with elderly people in Kwahu, Ghana » *African Studies Review*, Vol. 43, No. 3, pp. 103-129.
148. van der Waal, Kees. 2009. « Getting going: Organizing ethnographic fieldwork », ch. dans Ybema, Sierk et al. *Organizational Ethnography : Studying the Complexities of Everyday Life*. Sage, pp. 23-39.
149. Vansina, Jan. 1961. *De la tradition orale : Essai de Méthode historique*, Musée royal de l'Afrique Centrale, Tervuren, Belgique Annales, Série in 8, Sciences humaines, n.36, 179p.
150. _____. 1985. *Oral tradition as history*. University of Wisconsin Press, 245p.
151. Walt, M. 1995. « Consent », dans Ted Honderich (dir.), *The Oxford Companion to Philosophy*. New York: Oxford University Press, pp.153-154.

152. West, Anthony Walter. 1973. *Adinkira symbols*. London: Bene Books, 32 p.
153. Wilks, Ivor. 1975. *Asante in the 19th Century: the structure and evolution of a political order*. Cambridge: University Press, 800p.
154. Williams, David. 2010. « Making a liberal state: good governance in Ghana » , *Review of African Political Economy*, 37 (126), pp. 403-419.
155. Williams, Dorothy W. 2006. « Sankofa: Recovering Montreal's Heterogeneous Black Print Serials » . Thèse de doctorat. Montréal: Université McGill, 373p.
156. Wiredu, Kwasi. 1980. *Philosophy and an African culture*. Cambridge [Eng.] ; New York: Cambridge University Press, 239 p.
157. _____. 1996. *Cultural Universals and Particulars: An African Perspective*. Indiana University Press.
158. Wulf, Christoph. 2004. « Introduction » , dans Christoph Wulf et al. *Penser les pratiques sociales comme rituels: Ethnographie et genèse de communautés*. Coll. Savoir et formation. Éd.: L'Harmattan. Traduction: Nathalie Heyblom. pp. 7-19.
159. Yankah, Kojo. 2009. *Otumfuo Osei Tutu II: The King on the Golden Stool*. Accra: Macmillan Publishers Limited, 96p.
160. Yankah, Kwesi. 1986. « Proverb Rhetoric and African Juridical Processes: The Untold Story » , *The Journal of American Folklore*, Vol. 99, No. 393, pp. 280-303.
161. _____. 1995. *Speaking for the Chief: Okyeame and the Politics of Akan Royal Oratory*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 194p.